

Klassiker Auslegen

Immanuel Kant

**Schriften zur
Geschichtsphilosophie**



Herausgegeben von
Otfried Höffe

Akademie Verlag

Schriften zur Geschichtsphilosophie



Klassiker Auslegen

Herausgegeben von
Otfried Höffe
Band 46

Otfried Höffe ist o. Professor für Philosophie
an der Universität Tübingen.

Immanuel Kant

Schriften zur Geschichtsphilosophie

Herausgegeben von
Otfried Höffe



Akademie Verlag

Abbildung auf dem Einband: Immanuel Kant, Kupferstich (Ausschnitt), o. J.

Redaktionelle Bearbeitung des Bandes: Tankred Freiberger, Tübingen.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-05-4683-9

E-Book ISBN 978-3-05-005740-8

© Akademie Verlag GmbH, Berlin 2011

Ein Wissenschaftsverlag der Oldenbourg Gruppe

www.akademie-verlag.de

Dieses Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706.

Das Werk einschließlich aller Abbildungen ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Bearbeitung in elektronischen Systemen.

Gesamtgestaltung: K. Groß, J. Metze, Chamäleon Design Agentur Berlin

Satz: Frank Hermenau, Kassel

Druck: MB Medienhaus Berlin

Printed in the Federal Republic of Germany

Inhalt

Zitierweise	VII
Vorwort	IX
1.	
Einführung	
<i>Otfried Höffe</i>	1
2.	
Freiheit im Großen ist nichts als Natur. Kants <i>Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht</i>. Einleitung und Erster und Zweiter Satz	
<i>Wolfgang M. Schröder</i>	29
3.	
„Nur ein Gedanke“. Ein Kommentar zum Dritten und Vierten Satz von Kants <i>Idee</i>	
<i>Jane Kneller</i>	45
4.	
Botanische Anthropologie und physikalische Staatslehre. Zum Fünften und Sechsten Satz der <i>Idee</i>	
<i>Alessandro Pinzani</i>	63
5.	
Die Bedeutung des weltbürgerlichen Zustandes. Der Siebente Satz der <i>Idee</i>	
<i>Pauline Kleingeld</i>	79
6.	
Die einheitliche Naturgeschichte der Menschheit (<i>Idee</i>, Achter Satz)	
<i>Reinhard Brandt</i>	91
7.	
Das Interesse der Philosophie an der Menschheitsgeschichte: Aufklärung und Weltbürgertum (<i>Idee</i>, Neunter Satz)	
<i>Christoph Horn</i>	103
8.	
Das Schicksal von Kants <i>Rezensionen</i> zu Herders <i>Ideen</i>	
<i>Karl Ameriks</i>	119

9.		
	Der Charakter der Gattung	
	<i>Patrick Kain</i>	137
10.		
	Zum Ewigen Frieden, Erster Zusatz	
	<i>Otfried Höffe</i>	157
11.		
	Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte	
	<i>Volker Gerhardt</i>	175
12.		
	Enthusiasmus und moralischer Fortschritt im <i>Streit der Fakultäten</i>	
	<i>Jean-Michel Muglioni</i>	197
13.		
	Über Geschichte a priori und die Machbarkeit von Geschichte als Fortschritt. <i>Der Streit der Fakultäten</i>, 2. Abschnitt, 7–10	
	<i>Dieter Langewiesche</i>	215
14.		
	Geschichtsphilosophie nach Kant: Schiller, Hegel, Nietzsche	
	<i>Otfried Höffe</i>	229
	Auswahlbibliographie	243
	Personenverzeichnis	247
	Sachverzeichnis	249
	Zu den Autoren	251

Zitierweise

Kant wird nach der Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften (Berlin 1092 ff.) zitiert, z. B. VIII 28 = Band VIII, Seite 28. Bei der *Kritik der reinen Vernunft* werden die Seitenzahlen der ersten (= A) oder zweiten (= B) Auflage angegeben, z. B. *KrV*, B xvii = 2. Auflage, Seite xvii.

Auf andere Literatur wird mit dem Namen des Verfassers und dem Erscheinungsjahr Bezug genommen.

Werke Kants

<i>Anfang</i>	Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte (VIII 107–123)
<i>Anthr.</i>	Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (VIII 107–123)
<i>Fak.</i>	Der Streit der Fakultäten (VII 1–116)
<i>Frieden</i>	Zum ewigen Frieden (VIII 341–386)
<i>GMS</i>	Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (IV 385–463)
<i>Idee</i>	Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (VIII 15–31)
<i>KpV</i>	Kritik der praktischen Vernunft (V 1–163)
<i>KrV</i>	Kritik der reinen Vernunft (A: IV 1–252, B: III 1–552)
<i>KU</i>	Kritik der Urteilskraft (V 165–485)
<i>MS</i>	Die Metaphysik der Sitten (VI 203–493)
<i>Rez. Herder</i>	Rezension zu J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit (VIII 43–66)
<i>Refl.</i>	Reflexionen (XIV ff.)
<i>Rel.</i>	Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (VI 1–202)
<i>RL</i>	Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre (= 1. Teil der <i>MS</i> : VI 203–372)
<i>TL</i>	Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre (= 2. Teil der <i>MS</i> : VI 373–493)

Vorwort

Eine Kritik der historischen Vernunft hat sich Kant nie vorgenommen. Auf der Grundlage seiner kritischen Transzendentalphilosophie entwickelt er aber eine Philosophie der Geschichte, in der er wieder einmal Grundinteressen der Aufklärungsepoche aufgreift und auf eine genuin philosophische Weise zusammenführt. In den einschlägigen Schriften, insbesondere der *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, der *Rezension zu J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, dem *Mutmaßlichen Anfang der Menschengeschichte* sowie Teilen aus der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, dem *Ewigen Frieden* und dem *Streit der Fakultäten* geht es um eine säkulare Philosophie der Geschichte statt deren heilsgeschichtlicher Theologie. Er sucht nach natürlichen Erklärungen über den Geschichtsverlauf, hebt dabei auf die kollektive Verwirklichung von menschlichen Anlagen ab und stellt sowohl Mutmaßungen über Ziel und Zweck der Menschheitsgeschichte an als auch über deren veritablen Anfang. Kant läßt sich auf den Fortschrittsgedanken ein, den er aber im wesentlichen auf einen Rechtsfortschritt beschränkt. Nicht zuletzt erweitert er die Wissenschaftstheorie der Geschichte um den bislang unbekanntenen Gedanken einer regulativen Idee der Geschichtsforschung.

Der hier vorgelegte kooperative Kommentar nimmt sich Kants verschiedene geschichtsphilosophische Schriften vor, wobei das größte Gewicht auf dem ersten und zentralen Text, der *Idee*, liegt. Erste Fassungen der einzelnen Beiträge wurden im Rahmen eines Tübinger Symposions im Februar 2011 diskutiert, danach überarbeitet und werden hier ausschließlich als Originalbeiträge veröffentlicht.

Als erstes danke ich allen Autoren des Bandes. Für die engagierte Hilfe bei der Vorbereitung und Durchführung des Symposions und bei der Redaktion des Bandes danke ich meinen Mitarbeitern Tankred Freiburger M. A., Serina Hirschmann und Moritz Hildt M. A., für die Übersetzung dreier englisch verfaßter Beiträge danke ich Karoline Reinhardt und Moritz Hildt M. A. Und erneut nicht der geringste Dank gilt der Fritz-Thyssen-Stiftung, die unser Symposion großzügig finanziert hat.

Tübingen, im September 2011

Otfried Höffe

Einführung

1.1 Der Diskussionsrahmen

Die Geschichtsschreibung hebt früh an, im Abendland mit Herodot und Thukydides, also im fünften Jahrhundert v. Chr. Die Philosophie der Geschichte ist dagegen sehr jung. Nimmt man das Wort zum Kriterium, so beginnt sie erst mehr als zwei Jahrtausende später. Wie bei fast allen Themen, so gibt es allerdings auch hier antike Vorläufer, sogar mindestens zwei Konzeptionen: die Lehre der Weltalter, die sich etwa bei Hesiod findet (*Erga*, 106–202; vgl. Platon, *Politikos*, 268 ff.), und eine Kulturgeschichte der Menschheit, die vor allem Lukrez im Buch V von *De rerum natura* (*Von der Natur der Dinge*: 1. Jh. v. Chr.; vgl. Platon, *Protagoras*, 320 f.) skizziert.

Als Schöpfer des Ausdrucks „Geschichtsphilosophie“ gilt Voltaire, der in einer Rezension (1764) von Humes *Complete History of England* (1754–1762) behauptet, die Öffentlichkeit („le public“) verlange nach einer philosophisch geschriebenen Geschichte, für die Hume ein Vorbild abgebe. Knapp ein Jahrzehnt vorher verfaßte Voltaire selber einen *Essai sur l’histoire générale et sur les mœurs et l’esprit des nations* (*Versuch über die Weltgeschichte, über die Sitten und den Geist der Völker*, 1756), und in dem auf die Rezension folgenden Jahr erscheint sein geschichtsphilosophisches Hauptwerk, die *Philosophie de l’histoire* (*Philosophie der Geschichte*, 1765).

Voltaire entwirft keine Geschichtsphilosophie im Sinne einer philosophischen Theorie der Geschichte. Ihm geht es vielmehr um einen Abriß der Geschichte, der in zweierlei Hinsicht „en philosoph“ zu schreiben sei. Im Gegensatz zum Theologen und Schriftsteller Jacques Bossuet (*Discours sur l’histoire universelle/Abhandlung über die Weltgeschichte*, 1681) und selbstverständlich zu dem hier maßgeblichen Augustinus (*De civitate Dei/Vom Gottesstaat*, 413–426) soll man die Geschichte nicht länger als Schauplatz göttlichen Handelns mit schrittweiser Verwirklichung eines göttlichen

Heilsplans verstehen. Statt göttliche Eingriffe anzunehmen, seien alle Geschehnisse auf vernünftige, natürliche Erklärungen zurückzuführen.

Die Geschichts*philosophie* stellt sich hier einerseits in Gegensatz zu einer christlichen Geschichts*theologie*. Was die genannten antiken Konzeptionen nicht brauchen: Sie emanzipiert sich von der Heilsgeschichte, indem die natürliche Vernunft an die Stelle von Offenbarung und göttlicher Lenkung tritt. Andererseits fordert Voltaire, hier im Gegensatz zur polyhistorischen Faktenhuberei eines Charles Rollin (*Histoire ancienne/Alte Geschichte*, 1730–1738), die oft widersprüchlichen Fabelgeschichten der Antike sollen mittels des allgemeinen Menschenverstandes (*sens commun*) überprüft werden. Außerdem müsse man, statt sich in der Fülle der Einzelheiten zu verlieren, auf Geist, Sitten und Gebräuche der wichtigsten Völker achten. Denn nur auf diese Weise lasse sich eine allgemeine Idee der Völker gewinnen, womit die Welt der die Erde bewohnenden Völker als die eine Welt der Menschheit, als ihr universaler Erfahrungsraum, erscheine. Und auf jeden Fall komme es auf nützliche Wahrheiten statt fruchtloser Gelehrsamkeit an.

Im selben Jahr wie Voltaires Hume-Rezension, mithin ein Jahr vor dessen *Philosophie der Geschichte*, veröffentlicht der Basler Ratsschreiber und Philanthrop Isaak Iselin philosophische Mutmaßungen *Über die Geschichte der Menschheit* (1764). Für diesen Text ist der seither entscheidende Fortschrittsgedanke zentral. Der Autor entwirft eine Geschichte der Vervollkommnung des Menschengeschlechts, näherhin des Fortschreitens aus dem „Stand der Natur“ und aus dem „Stand der Wildheit“ zum gesitteten Stand. Iselin schreibt eine Geschichte der Befreiung des Menschen von der Alleinherrschaft der Triebe und Begierden und dem allmählichen Erlangen von Tugenden, Künsten und Wissenschaften. Er verfaßt also eine Emanzipations- und Fortschrittsgeschichte, deren Wert für Freiheit und Tugend eine halbe Generation vorher Jean-Jacques Rousseau (*Discours sur les sciences et les arts/Abhandlung über die Wissenschaften und Künste*, 1750) bestritten hatte.

Auch nach Voltaire findet eine Emanzipation statt, diese aber vornehmlich auf der Ebene der Geschichtsschreibung, bei Iselin dagegen auf der Ebene der geschriebenen Geschichte. In der liebenswürdigen Zusammenfassung des Herausgebers der fünften Auflage: „wie ... durch Geselligkeit, durch Kenntnisse und Tugend, die Milderung und Erleuchtung gestärkt und vermehrt, wie glückliche Zufälle, oder vielmehr Leitung der Vorsehung, wie von ihr aufgeweckte große Geister, die Werkzeuge der Vollkommenheit wurden, wie Gewerbe und Künste alles verfeinert und das wandlende Licht von Nationen zu Nationen übergegangen“ (xii f.).

Ein anderer Schweizer, Jakob Wegelin, ist vorsichtiger. In seinen vor der Berliner Akademie vorgetragenen fünf „Mémoires“ *Sur la Philosophie de l'histoire* (*Über die Philosophie der Geschichte*, 1770–1776) und den späteren *Briefen über den Werth der Geschichte* (1783) macht er sich vor allem Gedanken zur (Wissenschafts-)Theorie der Geschichtsschreibung und zur Politik. Dabei unterscheidet er abstrakte, erkenntnistheoretische

von kollektiven Geschichtsphilosophien (*I.er Mémoire*). Im Anschluß an Leibniz führt er den „Begriff der unendlichen Verschiedenheit der Tatsachen“ als Prinzip der reflektierten, sprich: philosophischen Geschichtsschreibung ein (*II.e Mémoire*). Er befaßt sich mit den verschiedenen Zweigen der Geschichtsschreibung wie der politischen Geschichte und der Kulturgeschichte (*III.e Mémoire*). Er erörtert Fragen der Glaubwürdigkeit von Quellen und erklärt in einer ansatzhaft soziologischen, an Herder erinnernden Betrachtung, daß die verschiedenen Völker ihre dominierenden Ideen mit ihrer je eigenen Logik und Moral haben (*IV.e Mémoire*). Weiterhin sucht er mittels geschichtlicher Beispiele Kriterien auf, mit denen sich historische Wahrscheinlichkeit abschätzen läßt, und betont den Nutzen der historischen Bildung (*Ve Mémoire*). Mehr im Vorübergehen erklärt er, die Weltgeschichte nähere sich einem Zustand des Gleichgewichts der Kräfte und einem friedlichen Endstadium an, in dem der Mensch seine Anlagen verwirklichen könne. Wichtiger als die Frage nach dem Ziel der Geschichte bleiben für ihn die methodologischen Überlegungen.

Ein Jahrzehnt nach Iselin und zehn Jahre vor Kants Haupttext zur Geschichtsphilosophie, der *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), veröffentlicht der erwähnte junge Herder anonym die Schrift *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774). In meist kritischer Auseinandersetzung mit Hume und Voltaire, auch Iselin wendet sich diese physiognomische Geschichtsphilosophie gegen den Fortschrittsglauben samt Bewußtsein der eigenen Aufgeklärtheit und Vernünftigkeit. Kompromißlos scharf verwirft Herder den „Roman *einseitiger Hobnlüge*“ (135), der die Menschheitsgeschichte von vornherein unter die herrschende Idee vom „Fortgang zu Licht und Wohlstand“ stellt. Statt den vorangegangenen Epochen ihr unaufgebbares Eigenrecht zu lassen, führe diese Idee zu deren hybrider Herabsetzung. Gegen Iselins Gedanken eines Fortschritts auf ein vollkommenes Ende hin votiert Herder für ein organisches Schema von Epochen, in denen sich der Weltgeist jeweils idealtypisch ausdrücke. Der Autor räumt durchaus Entwicklungsschritte ein. Weil sie aber jeweils mit einem Verlust erkaufte würden, bestreitet er, daß die Gegenwart der Vergangenheit überlegen sei.

Mit diesen Hinweisen ist der Diskussionsrahmen umrissen, den Kant für seine Geschichtsphilosophie vorfindet: das Interesse an einer allgemeinen Geschichte; eine säkulare Philosophie der Geschichte statt deren heilsgeschichtlicher Theologie; die Suche nach natürlichen Erklärungen über den Geschichtsverlauf; Mutmaßungen über dessen Ziel und Zweck; die Annahme der kollektiven Verwirklichung von menschlichen Anlagen; der Fortschrittsgedanke, aber auch philosophische Skepsis gegen ihn; nicht zuletzt wissenschaftstheoretische Überlegungen zur Historiographie.

Kant greift all diese Aspekte auf und führt sie, ohne sich direkt auf Vorgänger zu beziehen – Rousseau bildet eine Ausnahme –, auf eine genuin philosophische Weise zusammen. Dazu gehört, daß er die Wissenschaftstheorie der Geschichte um den bislang unbekanntem Gedanken einer regulativen Idee der Geschichtsforschung erweitert.

Vollends neu sind säkulare Mutmaßungen zum veritablen Anfang der Menschheitsgeschichte. Und in den 1790er Jahren bringt er, der Philosoph zweier Revolutionen, einer philosophischen Revolution im Denken und einer moralischen Revolution der Denkungsart (Gesinnung), eine bestimmte Wertschätzung der Französischen Revolution hinzu: Die „uneigennützig“, zudem nicht gefahrlose „Teilnehmung“ an einer Revolution zugunsten des Republikanismus (*Fak.*, 2. Abschn., 6: VII 85).

1.2 Die Texte

Zwei Texte von Kant tragen den Ausdruck „Geschichte“ schon im Titel: die *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784; kurz: *Idee*) und *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (1786). Beide Texte sehen schon wegen ihrer Kürze bescheiden aus, sachlich sind sie aber höchst gehaltvoll, ohnehin wohlkomponiert.

Das Themenfeld beider Schriften wird noch in mindestens vier weiteren behandelt, weshalb sie in diesem kooperativen Kommentar mitberücksichtigt werden: die zweiteilige „Rezension“ (1785 und 1786) von Herders zweitem geschichtsphilosophischen Werk *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*; ferner der erste Zusatz zur Schrift *Zum Ewigen Frieden*, der die Antriebskraft zum Endzweck des unendlichen Geschlechts erörtert; schließlich im *Streit der Fakultäten* der zweite Streit unter der „Erneuerte[n] Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei?“. Und aus der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, ihrem zweiten Teil, der letzte Abschnitt „E. Der Charakter der Gattung“, samt „Grundzüge der Schilderung des Charakters der Menschengattung“.

Geschichtsphilosophisch relevant sind noch weitere Passagen, so aus der *Kritik der reinen Vernunft* das letzte Hauptstück der transzendentalen Methodenlehre: „Die Geschichte der reinen Vernunft“ (s. Abschn. 1.6 sowie Höffe 1998, 636 ff.), aus der *Kritik der Urteilskraft* der Paragraph 83 und aus dem Gemeinspruch der Teil III, Passagen, die hier aber nur genannt seien. Und nicht zuletzt beginnt Kants Geschichtsphilosophie mit einer kosmologischen Theorie, der *Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755).

(a) *Idee zu einer allgemeinen Geschichte*. Dieser Text erscheint bald nach der *Kritik der reinen Vernunft*, sogar noch vor der *Grundlegung* (1785) und den *Metaphysische[n] Anfangsgründe[n] der Naturwissenschaft* (1786). Er ist nicht bloß Kants erste nicht für die kosmologische, sondern humane Geschichtsphilosophie einschlägige Schrift. Nach ihrem philosophischen Anspruch, dem streng systematischen Aufbau und den behandelten Teilthemen stellt sie auch Kants bedeutendsten Beitrag zur Geschichtsphilosophie dar; sie ist deren Hauptwerk.

Für das Verständnis schadet es nicht, die Grundzüge von Kants erster Kritik zu kennen; der Text ist aber rundum in sich verständlich. Die Einleitung der *Idee* relativiert selber die Notwendigkeit entsprechender Kenntnisse, da sie ausdrücklich „metaphysische“ Überlegungen zur Freiheit des Willens beiseite schiebt. Denn hier komme es nur auf die Erscheinungen des (freien) Willens, also die menschlichen Handlungen, an. Und diese seien, wie „jede andere Naturbegebenheit, nach allgemeinen Naturgesetzen bestimmt“ (*Idee*, VIII 17).

Der Text ist seiner literarischen Gattung nach keine für Fachkollegen geschriebene rein wissenschaftliche Abhandlung, sondern ein Essay für ein größeres Publikum. (Damit zeigt Kant, daß er auch für diesen Adressatenkreis zu schreiben vermag.) Allerdings liegt hier ein atypischer Essay vor. Denn als ob er Spinozas *Ethica* nacheifern wollte, baut Kant seinen Text *more geometrico* auf. Dieser besteht nämlich aus Lehrsätzen, die systematisch aufeinander folgen und jeweils erläutert oder begründet werden. Gemäß dieser Methode ist der allererste Satz ein allgemeines Postulat, eine Art von regulativer Idee, die im Zweiten Satz auf die Situation der Menschen hin spezifiziert wird. (Einen „geometrischen“ Charakter hat übrigens auch die Analytik der *Kritik der praktischen Vernunft*, denn sie beginnt mit einer „Erklärung“, auf die Lehrsätze, Aufgaben, ein Grundgesetz und wieder ein Lehrsatz folgen.)

Zur besonderen literarischen Gattung kommt eine sachliche Bescheidenheit hinzu. Kant vermag erst einen „Leitfaden“ vorzustellen (*Idee*, VIII 17), was vom Anspruch anderer Schriften, den „Metaphysischen Anfangsgründen“ (der Naturwissenschaft und der Rechtslehre/Tugendlehre), also veritablen Prinzipien, weit entfernt ist. Im Titelausdruck „allgemein“ klingt aber ein Moment dessen an, was ein philosophisches Prinzip auszeichnet, ein vor- und überpositives Interesse, das die *Idee* dann doch in gewisser Analogie zu den *Metaphysische[n] Anfangsgründe[n] der Naturwissenschaft* zu lesen erlaubt, nämlich als ersten Versuch, das neue, transzendental-kritische Denken auf einen Sachbereich, hier die Geschichte, systematisch anzuwenden und auf diese Weise die Fruchtbarkeit des neuen Denkens unter Beweis zu stellen.

Bei deren näherer Lektüre zeigt sich eine gewisse Spannung, die hier nur genannt sei: Nach dem Zweiten Satz scheint auf der individuellen Ebene das Ziel der Moralisierung ausgeschlossen zu sein, obwohl in ihr doch gemäß dem Siebenten Satz der letzte Zweck der Menschheitsgeschichte liegt.

Kants stillschweigende Grundfrage der *Idee* lautet: Wie läßt sich ein Fortschritt der Menschheit philosophisch begründen: Des näheren: Worin besteht er? Und: Was ist die Antriebskraft, die den Fortschritt erwarten läßt?

Der Antwort liegt mindestens in zweierlei Hinsicht die im Titel angekündigte weltbürgerliche Absicht zugrunde. Zum einen führt die Weltgeschichte schließlich zu einer rechtförmigen Koexistenz von Rechtsstaaten, zu einem „weltbürgerlichen Zustand der öffentlichen Staatssicherheit“ (*Idee*, VIII 26). Zum anderen geht es in der Schrift nicht um veritables Wissen, sondern nur Quasi-Wissen (s. u. Abschn. 1.5), bei dem aber etwas

eine Rolle spielt, dessen Untersuchung Kant kosmopolitisch nennt, nämlich ein allgemeinemenschlicher Zweck. Denn Kant unterscheidet bei den Wissenschaften, auch der Philosophie einen weltbürgerlichen oder kosmopolitischen Begriff von einem Schulbegriff. Wer, was durchaus ehrenhaft ist, eine Wissenschaft zweckfrei betreibt, folgt nach Kant dem Schulbegriff. Kosmopolitisch forscht dagegen, wer die Wissenschaft in bezug auf einen jedermann betreffenden Zweck betreibt. Nun kommen in der *Idee* jedermann betreffende Zwecke zur Sprache, etwa der Rechtsfortschritt zum weltbürgerlichen Zustand, die Entwicklung aller menschlichen Anlagen und der „Herzensanteil ... am Guten“ (8. Satz), womit unser Philosoph in die Geschichtsbetrachtung eine kosmopolitische Perspektive einbringt.

(b) *Streit der Fakultäten*. Werfen wir schon hier einen Blick auf die Schrift, die fast 15 Jahre später erscheint und den Reigen von Kants geschichtsphilosophischen Texten abschließt. Im zweiten *Streit der Fakultäten*, dem „Streit der philosophischen Fakultät mit der juristischen“ (1798), spricht Kant die „erneuerte Frage“ aus: „Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei?“ Dieser Text fragt als erstes ausdrücklich nach dem epistemischen Status: „1. Was will man hier wissen?“ Und „2. Wie kann man es wissen?“

Kant unterscheidet drei Vorstellungsarten der Geschichte (vgl. *Idee*, VIII 25), fragt nach der Art der Erfahrung, auf die man sich hier berufen kann, und antwortet nicht mit der aus der *Idee* bekannten und in der Friedensschrift bekräftigten ungeselligen Geselligkeit (s. u.). Verantwortlich ist nicht nur dieser hinter dem Rücken der Menschen wirksame Motor, sondern ähnlich wie in der *Idee*, dort nur als Beschleunigungsfaktor, der Mensch selbst, im Fakultätenstreit vor allem die gewöhnlichen Menschen, die Regierten, in der *Idee* aber, mittels der „Ehrbegierde“, die Regierenden, die Staatsoberhäupter und ihre Diener (VIII 31).

Kant beruft sich jetzt auf die schon genannte uneigennützigste, gleichwohl nicht un gefährliche Teilnahme an der republikanischen Revolution. Dieser „Enthusiasmus“ beweise einen „moralischen Charakter“ des Menschengeschlechts (*Fak.*, VII 85). Weil die Teilnahme die Gefahr birgt, wegen aufrührerischer Haltung angeklagt zu werden, steht der in der Teilnahme sich beweisende moralische Charakter im Gegensatz zur Neigung, Anklagen zu vermeiden. Er gibt also ein Beispiel für das der Neigung widerstrebende Pflichtbewußtsein, was an das Faktum der Vernunft erinnert (*KpV*, § 6, Anm.). Wie sich dort das sittliche Bewußtsein in dem Urteil beweist, daß man auch bei Androhung der Todesstrafe verpflichtet ist, „ein falsches Zeugnis wider einen ehrlichen Mann“ zu verweigern, so spricht man sich hier, bei der Teilnahme, für eine republikanische Verfassung aus, obwohl man dadurch Gefahren auf sich nimmt.

Nun behauptet Kant: „ein solches Phänomen in der Menschengeschichte“, die republikanische Revolution, „*vergißt* sich nicht mehr“ (*Fak.*, VII 88). Genau deshalb kann er den (Rechts-)Fortschritt nicht bloß erhoffen, sondern sogar erwarten. Auf die An-

schlußfrage, wie man den Fortschritt des nähern erwarten kann, antwortet der enthusiastische Befürworter der republikanischen Revolution erstaunlicherweise nicht: von unten hinauf, sondern: von oben herab, nämlich „daß der Staat sich von Zeit zu Zeit auch selbst reformieren, und, statt Revolution, Evolution versuchend, zum Besseren beständig fortschreite“ (*Fak.*, VII 93).

(c) *Vom mutmaßlichen Anfang*. Kants Geschichtsphilosophie begnügt sich nicht mit der Fortschrittsfrage. Sie untersucht die Weltgeschichte nicht bloß im Blick auf das letzte Ziel, den Endzweck, sondern auch auf den schlechthin ersten Anfang.

Damit wendet er sich einem Thema zu, das einer empirischen Geschichtswissenschaft schon deshalb fremd ist, weil die Voraussetzung für ihre Arbeit fehlt: Es gibt keine historischen Quellen. Kant weiß, daß er deshalb „eine bloße Luftreise“¹ wagt. Statt sich der methodischen Strenge einer objektiven Geschichtswissenschaft zu unterwerfen, überläßt er sich der Einbildungskraft, die aber dank eines „an Erfahrung geknüpften Leitfaden[s]“ sich nicht in willkürlicher Fiktion verliert.

Die Luftreise beläuft sich nicht auf „bloße Erdichtung“; Kant schreibt keinen „Roman“ (vgl. *Idee*, VIII 29). Mittels Verbindung von Einbildungskraft mit Vernunft beruft er sich vielmehr auf Mutmaßungen einer als konstant angenommenen (menschlichen) Natur. In seinem historisch zweiten geschichtsphilosophischen Essay, in *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, konstruiert er, dabei das Programm der *Idee*, namentlich deren Zweiten Satz, konkretisierend, eine „Geschichte der ersten Entwicklung der Freiheit aus ihrer ursprünglichen Anlage in der Natur des Menschen“ (*Anfang*, VIII 109).

Zum Leitfaden wählt Kant eine „heilige Urkunde“, die biblische Schöpfungsgeschichte nach Erschaffung des Menschen (Gen 2–6), und vermittelt damit dem Leser eine doppelte Botschaft: Einerseits läßt sich die Entwicklung der menschlichen Anlagen mit der biblischen Erzählung vereinbaren. Andererseits kann man dank vernünftiger Mutmaßungen² für diese Erzählung ein hohes Maß an Plausibilität nachweisen. Methodisch gesehen sucht Kant in der Offenbarung mittels der Sonde der Vernunft überzeugende Elemente heraus. Der Vorrang liegt somit bei der Vernunft; nicht anders als später in der Religionsschrift bleibt der Offenbarung zwar eine wichtige, aber bloß dienende Funktion:

Der erste Anfang, den die *Genesis* „Paradies“ nennt, ist philosophisch betrachtet ein Zustand müheloser Existenz: Der Mensch ist insoweit noch ganz Natur, mithin Tier, als er allein dem Instinkt folgt. Im Paradies lebt er in Unwissenheit, folglich Unschuld.

1 Vom originalen Schriftbild her ist nämlich die übliche Lesart „Luſtreise“ zu korrigieren. Denn das „s“ kann auch als ein „f“ gelesen werden, so daß man mit Reinhard Brandt „Luftreise“ liest. Für diese Textbesserung spricht der Zusammenhang, Kants Rede von „Karte“ und „Flügeln“ der Einbildungskraft.

2 Kant spricht gelegentlich von „mutmaßlich“, erläutert den Ausdruck aber nicht (*Naturbeschreibung*, I 448; *KpV*, V 78; *Rez. Herder*, VIII 61 f; *Entdeckung*, VIII 198; *Buchmacherei*, VIII 435; *Briefe*, XII 263).

Seiner Freiheit und Vernunft noch nicht bewußt, lebt er in einem Glück ohne Freiheit. Sobald er jedoch das erste Mal eine freie Wahl vorzunehmen versucht, entdeckt er „in sich ein Vermögen, sich selbst eine Lebensweise auszuwählen und nicht gleich anderen Tieren an eine einzige gebunden zu sein“ (*Anfang*, VIII 112).

In der darin liegenden Befreiung vom Instinkt sieht Kant beides, Chance und Risiko zugleich. Einerseits öffnet sich dem Menschen eine Unendlichkeit von Gegenständen der Begierde. Andererseits verfügt er über keinerlei kultivierte Vernunft, die ihn zur rechten Wahl anleiten könnte. Der Schritt des Menschen aus der „Rohigkeit eines bloß tierischen Geschöpfes in die Menschheit“, seine Emanzipation aus der „Vormundschaft der Natur in den Stand der Freiheit“, ist daher „auf der sittlichen Seite“ ein (Sünden-) Fall, dem als Strafe „eine Menge nie gekannter Übel des Lebens“ folgt (*Anfang*, VIII 115). Diesen Gedanken: „Die Geschichte der Natur fängt also vom Guten an, denn sie ist das Werk Gottes; die Geschichte der Freiheit vom Bösen, denn sie ist Menschenwerk“ (ebd.), wird die Religionsschrift erneut thematisieren (*Rel.*, VI 19 ff.).

Bei seiner Deutung des Paradieses und des Sündenfalles setzt sich Kant ausdrücklich mit dem „berühmten J. J. Rousseau“ auseinander und bringt „die so oft gemißdeuteten, dem Schein nach einander widerstreitenden Behauptungen ... unter sich und mit der Vernunft in Einstimmung“ (*Anfang*, VIII 116). Unser Philosoph unterscheidet nämlich in Rousseaus Anthropologie und Kulturtheorie die frühere von der späteren Position. Er gibt dem frühen Rousseau, dem der beiden Diskurse, darin recht, daß es zwischen der Kultur und der Natur „einen unvermeidlichen Widerstreit“ gebe und der Übergang von der Natur zur Kultur ein Fall sei. Aber der Fall, sagt Kant, ist notwendig, um die verschiedenen Anlagen und Kräfte des Menschen zur Entfaltung zu bringen und Kultur zu ermöglichen. Rousseau hat daher in beiden frühen Diskursen unrecht zu fordern, zur Natur zurückzukehren, recht dagegen, wenn er später im *Contrat social* und im *Émile* den beschwerlichen Weg des Menschen zur Kultur, den Weg der Erziehung sowohl zum Menschen als auch zum Bürger, darlegt.

Wie in der *Idee*, deren Siebentem Satz, entwickelt Kant auch im *Anfang* seinen kultur-, auch erziehungstheoretischen Dreischritt von Kultivierung, Zivilisierung und Moralisierung. Und weil sich die Geschichte „vom Schlechten zum Besseren allmählich entwickelt“, endet er mit einer Aufforderung zur „Zufriedenheit mit der Vorsehung“ und dem Hinweis, daß zum genannten Fortschritt „ein jeder an seinem Teile, so viel in seinen Kräften steht, beizutragen durch die Natur selbst berufen ist“ (*Anfang*, VIII 123).

(d) *Zum ewigen Frieden*. Im Zusatz der Friedensschrift, über die „Garantie“ greift Kant das Stichwort „Vorsehung“ auf und bestimmt sie als „tiefliegende Weisheit einer höheren, ... diesen Weltlauf prädestinierenden Ursache“. Man könne aber auch alternativ vom Schicksal sprechen, im Sinne der „Nötigung einer ihren Wirkungsgesetzen nach uns unbekanntem Ursache“ (*Frieden*, VIII 360 f.; vgl. in diesem Band Höffe, Kap. 10).

In beiden Deutungen geht es um eine Zweckmäßigkeit, die den epistemischen Status einer Idee, also eines Vernunftbegriffs, hat. Infolgedessen kann die entsprechende Naturteleologie weder erkannt noch erschlossen, sondern lediglich hinzugedacht werden. Freilich gibt es dafür einen guten Grund: Der ewige Friede wird durch „die große Künstlerin Natur“ garantiert, die, hier in Übereinstimmung mit dem Antagonismus der *Idee*, „durch die Zwietracht der Menschen Eintracht selbst wider ihren Willen emporkommen“ läßt (*Frieden*, VIII 360). Insofern kommt der ewige Friede schon ohne das eigene Zutun der Menschen, „selbst wider ihren Willen“, zustande. Trotzdem kann und soll der Mensch mithelfen. Die *Idee* (8. Satz) spricht von einem „gewissen Herzensanteil, den der aufgeklärte Mensch am Guten ... zu nehmen nicht vermeiden kann“ (VIII 28). Die Friedensschrift steigert das Können zu einem Sollen, demzufolge der Mensch die Pflicht habe, zum ewigen Frieden hinzuarbeiten (*Frieden*, VIII 368).

(e) *Herder-Kritik*. Bei der Suche nach natürlichen Ursachen für die Geschichtsentwicklung darf man nach Kant nicht in den Fehler verfallen, den er seinem wohl berühmtesten Hörer Johann Gottfried Herder in einer zweiteiligen Rezension dessen Werkes vorwirft. Herder, eine genialische Figur des „Sturm und Drang“, ein Geschichtsphilosoph, aber auch Dichter, ein Theologe und Literaturkritiker, stellt in den *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, ihrem im Jahr 1784 erschienenen Ersten Teil, unter anderen ein mit viel empirischem Material unterfüttertes Entwicklungsschema vor. In dessen naturphilosophischer Seite, die niemanden geringeren als Goethe beeinflussen wird, entwirft der Autor eine thematisch umfassende Geschichte, die subhuman, bei der anorganischen Materie, einsetzt und in einer gestuften Aufwärtsbewegung über das Pflanzen- und das Tierreich schließlich zur Krönung der Schöpfung, dem Menschen, führt. Der Kern dieser Geschichte besteht in einer Geburt des menschlichen Geistes aus der Natur. Der zweite Teil der Schrift, 1785 erschienen, spürt in einer (erneut höchst materialreichen) Völkerkunde dem Einfluß nach, den etwa Klima, Geographie und Tradition auf die Entwicklung der jeweiligen Völker nehmen.

Kant findet durchaus lobende Worte; er spricht von einem „gedankvollen Werke“ und nennt den Autor einen „geistvollen Verfasser“ mit einem „lebhaften Genie“ (VIII 55). Der Tenor der Rezensionen ist aber vernichtend. Dahinter mag Kants Enttäuschung stehen, daß sein ehemaliger Hörer sich dem neuen kritischen Denken versperrt.

In der ersten der beiden Rezensionen (6. Januar 1785, nebst „Erinnerungen“: März 1785) moniert Kant, daß statt begrifflicher Schärfe („logische Pünktlichkeit in Bestimmung der Begriffe“) und „sorgfältige[r] Unterscheidung und Bewährung der Grundsätze“ eine „kühne Einbildungskraft“ am Werk sei (VIII 45). An die Stelle gründlicher Philosophie trete eine freie Poesie, mithin eine Einbildungskraft, die sich nicht wie im *Anfang* mit Vernunft verbindet.

Nach Kants zweitem, sachlichen Vorwurf spreche Herder bei der Entwicklung von Pflanzen und Tieren nicht von (gedanklich nachvollziehbaren) Keimen, sondern von

(geheimnisvollen) organischen Kräften, und im Instinkt sehe er nicht eine besondere Naturkraft. Ferner messe er für die Entwicklung zum Menschen dem aufrechten Gang des Menschen eine zu große Bedeutung zu. Schließlich seien, anders als Herder behauptet, „Menschengeschlecht“ und „Gattung“ keine leeren Begriffe.

Nach dem Hauptvorwurf, der mangelnden Schlüssigkeit, macht sich Herder, darf man ergänzen, der im Paralogismuskapitels der *Kritik der reinen Vernunft* monierten quaternio terminorum schuldig: daß im entscheidenden Argument der Mittelbegriff zweierlei Bedeutungen habe. Denn Herder unterscheide nicht zwischen der „Stufenerhebung“ des Menschen „zu einer vollkommeneren Organisation in einem andern Leben“ und der „Stufenleiter“ im Reich der Natur. Hier, bei der Stufenleiter, überlasse die Natur „die Individuen der völligen Zerstörung“ und erhalte „nur die Art“. Dort, bei der Stufenerhebung, müsse man aber „wissen, ob auch das Individuum vom Menschen seine Zerstörung hier auf Erden überleben werde, welches vielleicht aus moralischen, oder metaphysischen Gründen, niemals aber nach irgend einer Analogie der sichtbaren Erzeugung geschlossen werden kann“ (VIII 53).

Der Jenaer Philosoph Karl Leonhard Reinhold kritisiert Kants Herder-Rezension. Darauf reicht Kant „Erinnerungen“ nach, in denen er für sein eigenes Vorhaben einer Geschichtsphilosophie dreierlei nennt: als Zusammenhang die „Anthropologie“, als Ziel „eine Geschichte der Menschheit im Ganzen ihrer Bestimmung“ und als Methode: daß man die allfälligen Materialien „weder in der Metaphysik, noch im Naturalienkabinett durch Vergleichung des Skeletts des Menschen [sc. dem aufrechten Gang] mit dem von andern Tiergattungen“ aufzusuchen habe, „sondern daß sie allein in seinen *Handlungen* gefunden werden können, dadurch er seinen Charakter offenbart“ (VIII 56).

Die Rezension des Zweiten Teils von Herders *Ideen* (15.11.1785) wirft dem Autor vor, „den Anfang aller Kultur ... nicht in dem eigenen Vermögen der Menschengattung, sondern gänzlich außer ihm“ zu suchen (VIII 63). Dem stellt Kant seine eigene These entgegen, die einer einzigen Art von Fortschritt, weshalb er Herders Titelbegriff, den Plural („Ideen“) zum Singular verwandelt („Idee“): daß der größtmögliche Grad der Kultur „nur das Produkt einer nach Begriffen des Menschenrechts geordneten Staatsverfassung, folglich ein Werk der Menschen selbst sein kann“ und darin „der eigentliche Zweck der Vorsehung“ läge (VIII 64). Überdies gibt er dem Titelbegriff die präzise Bedeutung von Vernunftbegriff und nicht die laxer Bedeutung von gewissen Vorstellungen, Gedanken oder Vorschlägen.

1.3 Wider „zykloplische Gelehrsamkeit“

Kant setzt sich also mit der Geschichte mehrfach auseinander. Nirgendwo unterzieht er aber die Geschichtserfahrung einer systematischen Kritik, die sich mit der Kritik der Naturerfahrung aus der ersten und der Kritik der moralischen Erfahrung aus der zwei-

ten Kritik vergleichen ließe. Kants Beiträge zur Geschichtsphilosophie beanspruchen nicht den Rang einer Kritik der historischen Vernunft; sie haben nicht das Gewicht einer vierten Kritik.

Dem liegt nicht etwa eine Geringschätzung des Gegenstandsbereichs zugrunde. Das Gegenteil, die Wertschätzung der Geschichte, zeigt sich schon darin, daß sie gemäß den ersten Sätzen der *Idee* von den Erscheinungen der Willensfreiheit erzählt. Außerdem skizziert Kant Gedanken, die er für so wichtig hält, daß er sie später, in seiner *Kritik der Urteilskraft* (§§ 83 ff.), aufgreift. Es ist die „Steigerung“ der bürgerlichen Gesellschaft zum „weltbürgerlichen Zustand“ und der Gedanke des Menschen als Endzweck der Schöpfung.

Nicht zuletzt bündelt sich in den geschichtsphilosophischen Texten ein bunter Strauß von weiteren für Kants Denken wichtigen Themen. Dazu gehören allein in der *Idee* ein Grundgedanke von Kants Teleologie, daß alle Naturanlagen eines Geschöpfes zum vollständigen und zweckmäßigen Auswickeln bestimmt sind (*Idee*, 1. Satz), ferner dessen humanspezifische „Anwendungen“ (2. und 3. Satz), auch Grundgedanken von Kants Anthropologie wie etwa die ungesellige Geselligkeit, wie der Hang zur Faulheit und dessen Gegenkräfte, die Leidenschaften der Ehrsucht, Herrschaftsucht und Habsucht (4. Satz), weiterhin die Notwendigkeit eines Herrn (6. Satz), die Bedeutung eines Rechtsstaates, bürgerliche Gesellschaft genannt, und einer rechtsförmigen Koexistenz von Staaten (7. Satz), nicht zuletzt das Projekt, die Geschichte nach einer Idee, also nach einem (apriorischen) Vernunftbegriff, abzufassen (9. Satz).

Kants Geschichtsphilosophie behandelt also ein komplexes Themenfeld, das die Naturteleologie, die Anthropologie und die Philosophie von Recht, Staat und Weltrechtsordnung einschließt. Überdies spielt mit dem Stichwort Vorsehung die Theologie hinein. Auch geht es um die Philosophie von Freiheit und Moral und mit den Stichworten Kultivieren, Zivilisieren und Moralisieren sowohl um eine Kulturtheorie als auch um Erziehung, samt deren Schwierigkeit, daß der zuständige Erzieher, ein „Herr“, selber ein fehlbarer Mensch ist. Und im *Streit der Fakultäten* kommt der uneigennützig Enthusiasmus für Frankreichs republikanische Revolution hinzu.

Nicht wegen einer eventuell fehlenden Bedeutung des Gegenstandes der Geschichtsvernunft schreibt Kant also keine Kritik der Geschichtsvernunft. Vielmehr gibt es seines Erachtens nur drei menschliche Grundkräfte: den für die Erkenntnis bzw. das Wissen zuständigen Verstand, die für das Begehungsvermögen („als ein oberes Vermögen nach dem Freiheitsbegriffe“) zuständige (praktische) Vernunft und als deren „Mittelglied“ die dem Gefühl der Lust und Unlust zugeordnete (reflektierende) Urteilskraft (*KU*, Einleitung, III.). Infolgedessen kann es nur drei Kritikprojekte geben, je eine Kritik für das Erkenntnisvermögen, für die praktische Vernunft und für die reflektierende Urteilskraft. Infolgedessen ist mit einer Kritik der historischen Vernunft nicht zu rechnen,

allenfalls kann man unter Vorbehalt und mit einer einschränkenden Profilierung eine Quasi-Kritik erwarten.

Trotzdem sucht der von der Wissenschaftstheorie faszinierte Neukantianismus in Kants Geschichtsphilosophie etwas anderes, nämlich die Grundzüge einer Methodologie der Geschichtswissenschaften oder, noch allgemeiner, der Geistes- und Kulturwissenschaften. Besonders Heinrich Rickert (1863–1936) hat sich mit der Aufgabe, dem Verfahren und den Grundbegriffen einer methodischen Geschichtswissenschaft befaßt und mit seiner diesbezüglichen Studie großen Einfluß erreicht.

Zweifellos ist es sinnvoll, die Geisteswissenschaften von den Naturwissenschaften abzuheben und ihre eigene Wissenschaftlichkeit zu bestimmen. Dort stelle man die Wirklichkeit in Allgemeinbegriffen, hier in ihrer Besonderheit dar. Allerdings gibt es weitere Unterschiede. Außerdem sollte man die Gemeinsamkeiten nicht unterschlagen, zusätzlich die Geistes- und Kulturwissenschaften nicht auf die Geschichtswissenschaften reduzieren, nicht zuletzt die mehr texthermeneutischen von stärker sozialwissenschaftlichen Disziplinen unterscheiden.

Auch eine entsprechend erweiterte und verfeinerte „differentielle Wissenschaftstheorie“ kann sich nicht auf Kants Geschichtsphilosophie berufen. Diese, die nicht in einer Methodologie der Geschichtswissenschaft besteht, begründet nicht das historische „Verstehen“ (Sinnverstehen) von Besonderheiten im Unterschied zu einem naturwissenschaftlichen Erklären von Allgemeinem, sofern Historiker überhaupt ihr Vorgehen als Verstehen im Gegensatz zum Erklären anerkennen. Noch weniger entwickelt sie eine Hermeneutik als die den Geisteswissenschaften gemeinsame Methode. Am üblichen Gegenstand der Historiker, der Geschichte in der bunten Fülle der Geschehnisse, wenig interessiert, bleibt diese Aufgabe vollständig der „eigentlichen bloß empirisch abgefaßten Historie“ (*Idee*, VIII 30) überlassen. Kant selbst wendet sich der Geschichte ausschließlich vom Standpunkt einer Philosophie, dabei einer gegenüber seinen Vorgängern andersartigen, in zweierlei Hinsicht genuinen Philosophie, zu.

In beiden Hinsichten ist sie auf eine für den Historiker von Profession provokative Weise unbescheiden. Zum einen begnügt sie sich, hier noch in Übereinstimmung mit Voltaire, Iselin und Herder, nicht mit mehr oder weniger kleinen Ausschnitten aus der Geschichte. Ihr kommt es auf nichts weniger als die Weltgeschichte der ganzen Menschengattung an. Dabei blickt Kant auf die Menschheitsgeschichte nicht von oben, etwa von einem Feldherrnhügel, herab, denn er will nicht in die Geschichte eingreifen. Er betrachtet sie auch nicht aus einer Vogelperspektive. Ein derartiger Blick dürfte jeden Forscher, selbst jeden Forscherverbund, überfordern. Kant ist klug, zugleich philosophisch genug, daß er nicht versucht, was man üblicherweise unter einer Welt- oder Universalgeschichte erwartet und Autoren wie Iselin, Wegelin und seinen Vorgängern nicht fremd ist. Er befaßt sich nicht mit der geschichtlichen Entwicklung der Völker, Reiche und Kulturen in ihren empirisch feststellbaren Gemeinsamkeiten, Unterschieden und wechselseitigen Beziehungen.

Kant fragt vielmehr, so die zweite Unbescheidenheit, inwieweit die Weltgeschichte, ohne die angedeuteten empirischen Gegebenheiten kennen zu müssen, für den Menschen als praktisches Vernunftwesen von Interesse ist. Ihm geht es durchaus um ein Sinnverstehen, aber nicht vom Besonderen, sondern von einem Allgemeinen, der gesamten Menschheitsgeschichte. Dabei, und im Unterschied zu Rickert auch lediglich dabei, wahrt er den Zusammenhang mit der transzendentalen Vernunftkritik. Er überlegt nämlich, unter welchen erfahrungsunabhängigen Bedingungen der Gang der Geschichte in zweierlei Hinsicht als vernünftig erscheint, erstens als ein strukturiertes und zweitens als ein zweckmäßiges, insofern sinnvolles Ganzes.

Da Kant keine bloße Ansammlung, kein „planloses Aggregat“, sondern ein strukturiertes Ganzes, ein System sucht (*Idee*, VIII 29), ist die Idee der *Idee* im Sinne der ersten Kritik ein regulatives Forschungsprinzip. Mit ihm bringt Kant Vernunft, und zwar theoretische, nicht praktische Vernunft, in seinen Gegenstand. Dieser besteht aber nicht in der Geschichte selbst, sondern in deren Wissenschaft. Historiker, die darauf verzichten und eine historische Kenntnis ohne einen Blick auf Zweckmäßigkeit ausbreiten, besitzen nach einem sprechenden Bild aus Kants *Logik* (Einleitung, VI: IX 45) nur eine „zyklopische Gelehrsamkeit“; denn ihnen fehle ein Auge, „das Auge der Philosophie“. Als ob er auf Voltaires Vorhaben „en philosophe“ anspielen würde, schreibt Kant selber zudem ausdrücklich als „philosophischer Kopf“, der allerdings auch „sehr geschichtskundig sein müßte“ (*Idee*, 9. Satz: VIII 30). Anders als Voltaire entfaltet Kant aber eine wahrhaft philosophische Theorie, und diese gibt sich mit der in der *Logik* angesprochenen Philosophie, einer theoretischen Vernunft für die Geschichtswissenschaft, nicht zufrieden. Kants Idee der *Idee* ist vornehmlich praktisch relevant, und dafür ist die Art des strukturierten Ganzen verantwortlich. Das Einheitsband für die Fülle der Ereignisse liegt in genuin praktischen Dingen: in der Entwicklung der der Freiheit dienenden Vernunftanlagen, in dem dieser Entwicklung dienenden Rechtsfortschritt und in dessen Potential für die Moralisierung der Menschheit. Offensichtlich wird aufgrund dieser Elemente nicht die Arbeit des Historikers vernünftig. Durch das regulative Forschungsprinzip wird zwar die Geschichtswissenschaft, durch die soeben genannten praktischen Elemente wird jedoch die Geschichte selbst vernünftig.

Kants Geschichtsphilosophie ist also genau deshalb wahrhaft philosophisch und zugleich wahrhaft praktisch, weil sie sich mit Gegenständen, den genannten praktischen Elementen, befaßt, für die sich weder die empirischen Geschichtswissenschaften noch deren Wissenschaftstheorie interessieren. Nicht aus Kritik an den empirischen Geschichtswissenschaften, wohl aber in klarem Gegensatz zu ihnen geht es Kants Geschichtsphilosophie erstens um eine Weltgeschichte, die zweitens unter vernünftigen, dabei vor allem moralischen Gesichtspunkten betrachtet wird.

Den letzten Satz der Einführung der *Idee* könnte man als Kants Anspruch verstehen, der Kepler einer philosophischen Geschichtswissenschaft zu sein, während man auf deren Newton noch zu warten habe. Gegen dieses Verständnis erheben sich aber

Bedenken. In Kants *Idee* geht es nämlich um eine Naturabsicht, also ein teleologisches Element, das den Wissenschaften, die Kepler und Newton betreiben, den von Naturgesetzen bestimmten Naturwissenschaften, gänzlich fremd ist. Statt dessen greift Kant der Teleologie der dritten Kritik vor, und dort hält er es für ungereimt, selbst für ein so unscheinbares Phänomen wie „nur“ die Erzeugung eines Grashalms nach Naturgesetzen „auf einen Newton zu hoffen“. Dafür müsse man nämlich auf Absichten zurückgreifen, die dem bloß naturgesetzlichen Denken fremd sind (KU, § 75, V 400).

1.4 Der Motor: Antagonismus

Nach Kant kommt der Fortschritt weder durch einen Instinkt noch durch einen verabredeten Plan zustande; verantwortlich ist vielmehr die menschliche Natur. Diese entspricht in etwa dem, was die vorkantische Philosophie die Vorsehung, Hegel aber den Weltgeist nennt.

Nach Kants teleologischer Annahme, alle Naturanlagen eines Geschöpfes seien bestimmt, sich einmal vollständig und zweckmäßig auszuwickeln (*Idee*, 1. Satz), gelangen trotz des moralischen Gebotes, seine Talente und Fähigkeiten zu entwickeln (vgl. *GMS*, IV 401), jene besonderen Naturanlagen des Menschen, die auf den Gebrauch der Vernunft zielen, nicht im Individuum, sondern nur in der Folge der Generationen und dabei bloß in der Gattung zur vollen Entwicklung (*Idee*, 2. Satz). Diese Naturabsicht, die volle Entwicklung der Anlagen, soll nun durch die menschliche Natur selbst erreicht werden. Der Sinn der Geschichte findet durch unser Zutun und doch ohne unsere Planung, gleichsam hinter unserem Rücken statt.

Vereinfacht gesagt liegt nach Philosophen wie Hobbes der Urtrieb allen Handelns im „egoistischen“ Verlangen nach Selbsterhaltung, dagegen nach Cumberland, Pufendorf und Locke in der Geselligkeit. Kant hält beide Aussagen für richtig, nur ihre Verabsolutierung für falsch. Hegel wird es die „List der Vernunft“ nennen. Kant spricht von einem Antagonismus (Widerstreit), worunter nach der Fakultätenschrift kein Krieg zu verstehen ist, sondern der „Streit zweier mit einander zu einem gemeinschaftlichen Endzweck vereinigten Parteien (concordia discors, discordia concors)“ (*Fak.*, VII 35).

Dieser Streit liegt im Inneren des Menschen; der Mensch ist nicht erst in sozialer Perspektive, sondern seiner Natur nach, in sich selbst, konfliktträchtig. Es ist also kein externer, sondern ein interner, folglich anthropologischer Motor, der die Entwicklung aller menschlichen Anlagen zustande bringt. Damit überwindet Kant die Alternative von Aristoteles mit einer vornehmlich kooperativen Natur des Menschen und Hobbes mit der konfliktuellen Natur. Nach Kant sind beide anthropologischen Ansichten zu vermeiden: die einer zu freundlichen und die einer zu feindlichen Menschennatur.

Des näheren versteht Kant unter dem Antagonismus die „*ungesellige Geselligkeit*“ der Menschen, d. i. den Hang derselben in Gesellschaft zu treten, der doch mit einem

durchgängigen Widerstände, welcher diese Gesellschaft beständig zu trennen droht, verbunden ist“ (*Idee*, 4. Satz). Gesellig ist der Mensch, insofern er zu einem gemüthlichen-gemächlichen Leben in Eintracht neigt, ungesellig, insofern er sich hervortun, sich auszeichnen will. Dazu gehört die Neigung, alles nach seinem eigenen Sinn, folglich wo erforderlich gegen den Widerstand der Mitmenschen einzurichten. Und genau dadurch, namentlich durch Ehrsucht, Herrschsucht und Habsucht (*Idee*, VIII 21; vgl. *Anthropologie*, VII 271, vorher Hobbes, *Leviathan*, Kap. 13) werden, so Kant, alle Kräfte des Menschen, die andernfalls verkümmerten, zur Entwicklung von Kultur und Künsten geweckt. Auf der internationalen Ebene erhält der Krieg, obwohl er nach der Friedensschrift „vom Throne der höchsten moralisch gesetzgebenden Gewalt herab ... schlechterdings verdammt“ ist (VIII 356), ein kulturschöpferisches Potential. Das widerspricht freilich nicht dem Verdammtsein, denn dieses gilt unter dem Aspekt „Rechtsgang“, das heißt: Im Krieg entscheidet nicht das Recht, sondern die Gewalt, was im Gedanken des schöpferischen Potentials des Krieges nicht abgestritten wird.

Der Grundmotor, die ungesellige Geselligkeit, spezifiziert sich nach Kant zugunsten der weltbürgerlichen Verfassung in zwei Hauptantriebskräfte: negativ in die Not aus den beständigen Kriegen (*Idee*, 7. Satz) und positiv in den „*Handelsgeist*“, der „mit dem Kriege nicht zusammen bestehen kann“ (*Frieden*, VIII 368). Für die Gründung des Völkerbundes nach dem Ersten Weltkrieg und für die der Vereinten Nationen nach dem Zweiten Weltkrieg mag die Abneigung gegen Kriege eine starke Antriebskraft gewesen sein. Schon die Notwendigkeit eines zweiten Versuchs, eine weltweite Friedensgemeinschaft zu gründen, zeigt aber, daß das Gedächtnis der Menschheit kurz ist, die Erfahrung der Not allzu leicht verdrängt wird und anscheinend (fast) jede Generation die Erfahrung selber machen muß. Zudem können Kriege, zumal die der anderen, sofern man ihnen Kriegsmaterial liefert, wirtschaftlichen Gewinn abwerfen, also dem Handelsgeist dienen.

Kant hat zwar Recht zu fordern, um der weltweiten Friedensgemeinschaft willen erst die Kriege zu vermenschlichen, sie dann seltener werden zu lassen und endlich den Angriffskrieg ganz abzuschaffen. Ob man auf eine vollständige Abschaffung je rechnen kann, ist jedoch angesichts der in der menschlichen Natur bleibenden „Ungeselligkeit“ fragwürdig.

Auf die ungesellige Geselligkeit allein verläßt sich Kant freilich nicht. Er sieht eine Mitverantwortung der Menschen, denn sie können den Prozeß beschleunigen („schneller herbeiführen“: *Idee*, 8. Satz: VIII 27). Allerdings muß man dafür wissen, daß der behauptete Zweck keine bloße Utopie, im Gegenteil „mit Sicherheit“ zu erwarten ist. Das trifft nach Kant auch zu. Denn es gebe schon jetzt Spuren, wenn auch nur schwache Spuren der Annäherung an den Endzustand: Der internationale Handel trägt zu einem Mehr an bürgerlicher Freiheit bei (ebd.).

1.5 Fortschrittsdenken: bescheiden-unbescheiden

Ob Entwicklung aller menschlichen Anlagen, ob Ausbildung eines weltbürgerlichen Zustandes und ewiger Friede oder das Überbieten von Kultivieren und Zivilisieren im Moralisieren – Kants geschichtsphilosophischen Leitgedanken liegt die Annahme eines Fortschritts zugrunde.

Generell versteht man unter einem Fortschritt jede nicht zufällig, sondern geordnete oder gezielt stattfindende Entwicklung vom Niederen zum Höheren. Bei deren näherer Bestimmung gibt es deutliche Unterschiede. Nach der einen Ansicht schreite die Menschheit aus Unwissenheit und Aberglauben zu Aufklärung und Wissenschaft, nach einer zweiten Ansicht aus Armut oder Knechtschaft zu Wohlstand oder Freiheit, nach einer dritten Ansicht aus ungebildeter Animalität zu gebildeter Humanität fort. Das optimale Ziel endlich sieht man in einer umfassenden Befreiung des Menschen von allen Zwängen: sowohl von Naturzwängen als auch von wirtschaftlichen, rechtlich-politischen und religiösen Zwängen, auf daß schließlich die Menschheit ihre Geschichte selbst gestalte.

Zunächst verwendet Kant, der den Ausdruck „Fortschritt“ sogar geprägt hat (Kosellek 1975, 381) – Ausdrücke wie Perfektion und *perfectibilité* tauchen freilich schon lange vorher auf –, ihn aber in einem naturgeschichtlichen, näherhin geohistorischen Sinn. In einer seiner frühesten Schriften, *Die Frage, ob die Erde veralte* (1754), spricht er in bezug auf „unsere Erdkugel“ vom „Fortschritt ihres Alters“ (I 200). In anderer Verwendung ist in *Träume eines Geistersehers* (1766) vom „Fortschritt der Untersuchung“ (II 324) die Rede.

Da Kant die Menschheitsentwicklung in bezug auf Freiheit und Moral betrachtet, erscheint die Geschichte dann als sinnvoll, wenn sie die Menschheit aus dem rohen Naturzustand zum Freiheitszustand und dessen Vollendung führt. Dies genau ist das Thema der *Idee*. Nicht erst Hegels, sondern schon Kants Geschichtsphilosophie ist eine Fortschrittsgeschichte der Freiheit, die sich vor allem auf ein Zusammenleben in äußerer, nicht innerer Freiheit bezieht. Unter den Stichworten des Moralisierens und der moralisch-guten Gesinnung (*Idee*, 7. Satz: VIII 26) und dem „Herzensanteil am Guten“ (8. Satz) spielt allerdings auch die innere Freiheit eine Rolle.

Die Menschheit erreicht Kant zufolge ihren Zweck, die Entwicklung aller Kräfte und Anlagen, dort, wo man innerhalb einer Gesellschaft in Form jener „allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft“ zusammenlebt, die die „vollkommen gerechte bürgerliche Verfassung“ ausmacht (*Idee*, 5. Satz). Die Vollendung wird aber erst dort erreicht, wo auch zwischen den Staaten das Recht regiert (7. und 9. Satz). Dann wird nämlich zweierlei zustandegebracht: politisch gesehen überwindet man die Despotie und in kultureller Hinsicht die Barbarei.

Die Erwartung einer Entwicklung zum Besseren, Höheren und Vollkommeneren gehört so wesentlich zu den Grundansichten der europäischen Aufklärung, daß man

im Fortschrittsdenken die Zivilreligion der Aufklärung sehen darf. Sie beginnt etwa beim Vor- und Frühaufklärer Francis Bacon, dem Kant immerhin das Motto seiner ersten Kritik entlehnt. Sie spart zwar Philosophen wie Hobbes, Spinoza und Locke, auch Hume aus, erfaßt aber Pascal, Leibniz und Wolff und führt über die französischen Enzyklopädisten, in Deutschland über Lessing und Mendelssohn schließlich zu Condorcet, später Comte.

Erwartet werden die Fortschritte in fast allen Lebensbereichen: Man rechnet mit wissenschaftlich-technischen Verbesserungen und sucht den Aberglauben zu überwinden (so auch Hobbes, Spinoza und Hume); man erwartet eine Steigerung des Wohlstands und politische Fortschritte, nicht zuletzt eine moralische Vervollkommnung. Man zielt also auf eine allgemeine Verbesserbarkeit, eine universale Perfektibilität.

Zweifellos kann die Aufklärungsepoche auf die glanzvollen Erfolge der Naturwissenschaft und Technik verweisen. Das europäische *siècle des lumières* ist das Zeitalter der mathematisch-naturwissenschaftlichen, aber auch der geographischen Entdeckungen sowie der Erfindungen von neuen Beobachtungs- und Meßinstrumenten, von technischen Verfahren und Geräten. Man denke an die Entdecker Vasco da Gama, Kolumbus und später Cook, an die Naturforscher Galilei, Kepler, Newton und Linné und an Erfinder wie Huygens, Janssen und Guericke. Zusätzlich ist es ein Zeitalter von selbstbewußten Intellektuellen, die nach dem Muster von Voltaire sich das Recht nehmen, Traditionen und Institutionen, etwa das Erziehungswesen, selbst Staat und Kirche, einer kritischen Prüfung zu unterziehen.

Die Epoche läuft aber Gefahr, ihre unbestreitbaren Erfolge zu einer unbegrenzten Leistungsfähigkeit der Vernunft, einer steten Verbesserung aller Lebensverhältnisse einschließlich der moralischen Entwicklung der Menschen und ihrer Gesellschaft, zu extrapolieren. Diese Fortschrittshoffnungen hält Kant für überzogen. Im *Streit der Fakultäten*, dessen zweitem Teil, der eine Typologie der „Vorstellungsarten der Menschengeschichte“ in moralischer Hinsicht enthält, verwirft er nicht nur den (negativen) moralischen Terrorismus, der in einem „kontinuierlichen Rückgange zum Ärgeren“ besteht und den Abderitismus, der einen ewigen Stillstand im Moralischen annimmt (*Fak.*, VII 81 ff.), sondern auch den (positiven) Eudämonismus, der einen „beständigen Fortgange zum Besseren in seiner moralischen Bestimmung“ behauptet.

Seit neuerem pflegt die Menschheit, vor allem der Westen, zur Zivilreligion der Aufklärung, also dem Fortschritt, ein widersprüchliches Verhalten. In einer Verschärfung von Rousseaus Skepsis zweifelt sie nicht bloß am Beitrag des wissenschaftlich-technischen Fortschritts zur Läuterung der Sitten. Sie sieht diesen Fortschritt auch, worauf Rousseau noch nicht achtet, von bedrohlichen Nebenwirkungen entwertet. Trotzdem fördert die moderne Zivilisation kräftig Wissenschaft, Medizin und Technik, was sich nur durch die Erwartung eines per saldo-Fortschritts rechtfertigt. Darüber hinaus sorgt sie sich um bessere Rechts- und Staatsverhältnisse, insbesondere daß auch im zwischen-

staatlichen Bereich das Recht statt der Gewalt herrsche, und sie rechnet hier ebenfalls mit erheblichen Fortschritten.

Für dieses widersprüchliche Verhalten bietet sich Kant als Gesprächspartner an. Denn seine Geschichtsphilosophie verbindet beide Seiten, die Skepsis gegen den Fortschritt mit einem Fortschrittsoptimismus; zugleich weist sie einen Exklusivanspruch beider Seiten zurück. Wie Kant in der ersten Kritik einen fundamentalphilosophischen Streit, den zwischen rationalistischem Vernunftoptimismus und empiristischer Vernunftskepsis zu schlichten sucht, unternimmt er in der *Idee* eine Versöhnung von Optimismus und Skepsis für das Fortschrittsdenken.

Kant verwirft mit Rousseaus *Erster Abhandlung* die Annahme, der Fortschritt von Kunst und Wissenschaft trage zur Verbesserung der Moral bei (vgl. *Idee*, 7. Satz: VIII 26). Allerdings korrigiert er Rousseaus Engführung. Schon der Erste Satz der *Idee* – „Alle Naturanlagen eines Geschöpfes sind bestimmt, sich einmal vollständig und zweckmäßig auszuwickeln“ – schließt beim Menschen Kunst und Wissenschaft ein. Deren Bedeutung wird aber dadurch relativiert, daß Kant drei Arten, die Naturanlagen auszuwickeln, kennt, außer dem Kultivieren und Zivilisieren auch das Moralisieren.

Die drei Arten sind hierarchisch angeordnet und erinnern an Kants drei Imperative. Kant versteht die Kunst (*technê*, ars) im Sinne von Geschicklichkeit und bezieht sie auf den „Gebrauch der Mittel zu allerlei beliebigen Zwecken“ (*GMS*, IV 415). Insofern beläuft sich die Kultivierung durch Kunst und Wissenschaft auf einen technischen Fortschritt in einem weiten Verständnis von Technik. Treibt man die zweite Art, die Zivilisierung der Sitten, nicht gerade „bis zum Überlästigen“, so trägt sie zur „Ehrliche und äußeren Anständigkeit“ bei (7. Satz: VIII 26), folglich zumindest indirekt zum sozialen Wohlergehen, womit sie den Rang eines sozialpragmatischen Imperativs erhält. Der kategorische Imperativ schließlich führt zur dritten Art, der Moralisierung: einer „inneren Bildung der Denkungsart“ der Bürger in Richtung „moralisch-gute Gesinnung“ (ebd.), worin denn auch die innere Freiheit anklingt.

Kant räumt nun die beiden ersten Fortschrittsstufen ein, die erste unumwunden – „Wir sind in hohem Grade durch Kunst und Wissenschaft kultiviert“ – , die zweite mit kritischem Unterton: „Wir sind *zivilisiert* bis zum Überlästigen“. „Aber uns für schon *moralisiert* zu halten, daran fehlt noch sehr viel.“ Zugleich entgeht er dem perspektivischen Irrtum, der die eigene Zeit, sei es im Guten, sei es im Bösen, für die Erfüllung aller Zeiten hält. Weder behauptet er einen fortschreitenden Verfall, noch hält er die Gegenwart für die „Vollendung der Geschichte“.

Die doppelte Relativierung, die von Kunst und Wissenschaft und die der Errungenschaften der Gegenwart, erlaubt nun, Rousseaus Fortschrittsskepsis seinerseits mit Skepsis zu begegnen und ihr ein aufgeklärtes und zugleich bescheidenes, überdies kritisches Fortschrittsdenken entgegenzustellen. Erleichtert wird diese Gegensepsis durch einen dritten Gesichtspunkt, der übrigens nach den Erfahrungen des 20. Jahrhunderts besonders aktuell ist: Kant setzt sich für einen Rechtsfortschritt und dessen Krönung

in einer internationalen Friedensordnung ein. Jene Faktoren hingegen, die eine Geschichtsphilosophie heute als problematisch erscheinen lassen, die Konstruktion der Geschichte nach einer spekulativen Logik oder ein Desinteresse für das Individuelle, fehlen.

Kant teilt nicht den Optimismus naiver Aufklärer, die glauben, nach der Abschaffung des religiösen Aberglaubens und ungerechter politischer Institutionen gewinnen natürliche Freundschaftsinstinkte die Oberhand und bescherten der Menschheit eine konfliktlose Solidargemeinschaft in eitel Harmonie und Liebe. Wie gesagt sieht er den moralisch-praktischen Sinn der Geschichte vornehmlich in einem eng begrenzten Fortschritt, dem Rechtsfortschritt. Diesen bestimmt er allerdings höchst anspruchsvoll, denn er erstreckt sich in zweierlei Hinsicht auf die gesamte Menschheit.

Zum einen verwirft Kant das Verständnis der Geschichte als einer säkularen Heilsgeschichte, in deren Verlauf sich alle wesentlichen Interessen und Sehnsüchte der Menschheit schon hier auf Erden endgültig erfüllen lassen. In der Religionsschrift mag es sich etwas anders verhalten (vgl. Höffe 2010). Nach der Geschichtsphilosophie führt der Fortschritt in der Menschheitsgeschichte aber im Wesentlichen nur zum weltbürgerlichen Zustand, nicht zur Vollendung der Moralität. Allerdings gilt der weltbürgerliche Zustand als Voraussetzung dafür, daß die Bürgerschaft einmal eine moralisch-gute Gesinnung ausbilde (*Idee*, 7. Satz: VIII 26).

Zum anderen sollen nicht nur allerorten Rechtsstaaten eingerichtet werden. Zusätzlich wird jenes rechtsförmige Zusammenleben der Staaten untereinander verlangt, das in einem Völkerbund mit vereinigter Macht und Gesetzen des vereinigten Willens besteht. Erst diese beiden vom Menschen selbst zu schaffenden Institutionen, Rechtsstaatlichkeit und Weltrechtsordnung, geben den Rahmen ab, in dem der veritable Endzweck der Menschengattung erreicht wird, nämlich, jene vernunftbezogenen Naturanlagen vollständig zu entwickeln (*Idee*, 2. Satz), die über das Kultivieren und Zivilisieren hinaus in einem Moralisieren gipfeln (*Idee*, 7. Satz).

Erst in einer weltumspannenden Friedensgemeinschaft gelangt also der Rechtsfortschritt ans Ziel. Schon hier, in der *Idee*, also gut ein Jahrzehnt vor der Friedensschrift (1795), plädiert Kant für eine zwangsbefugte Weltrechtsordnung. Als verantwortliche Institution führt er zwar nur einen Völkerbund an. Dieser hat jedoch eine so stolze Aufgabe zu erfüllen, daß er an einen Weltstaat bzw. eine Weltrepublik denken läßt. Denn „jeder, auch der kleinste Staat“ soll „seine Sicherheit und Rechte nicht von eigener Macht oder eigener rechtlicher Beurteilung, sondern allein von diesem großen Völkerbunde ..., von einer vereinigten Macht und von der Entscheidung nach Gesetzen des vereinigten Willens erwarten“ (*Idee*, 7. Satz: VIII 24).

Eine sachgerechte Geschichtsphilosophie muß sich mit vier Alternativen auseinandersetzen. Als erstes ist zu überlegen, ob sich aus den beobachtbaren Teilfortschritten ein genereller Fortschritt erschließen läßt oder nur mit einem speziellen, auf einen oder wenige Lebensbereiche beschränkten Fortschritt zu rechnen ist. Schon mit den Titel-

begriffen „allgemein“ und „weltbürgerlich“ deutet Kants *Idee* das Votum für die erste Option an. Trotzdem folgt er der zweiten Option, indem er einen speziellen Fortschritt, den Rechtsfortschritt, heraushebt. Und im Fakultätenstreit betont er, daß der Fortschritt zum Besseren als Ertrag „nicht ein immer wachsendes Quantum der *Moralität* in der Gesinnung, sondern Vermehrung der *Produkte* ihrer *Legalität* in pflichtmäßigen Handlungen“ abwirft (*Fak.*, VII 91).

Als zweites fragt sich, ob auf den Fortschritt des Individuums oder auf den der Gattung zu setzen ist. Kants Zeitgenosse und Lessings Freund, Moses Mendelssohn, plädiert in einem Brief dezidiert für die erste Option: „Nicht die Vervollkommnung des Menschengeschlechts ist die Absicht der Natur. Nein! Die Vervollkommnung des Menschen, des Individui. Jeder einzelne Mensch soll seine Anlagen und Fähigkeiten entwickeln und dadurch immer vollkommener werden“ (25.6.1782 an August Hennings). In Kants genannten Titelbegriffen dagegen klingt das Votum für die andere Option, für die Gattung als Ort der menschlichen Perfektion, an. Allerdings legt Kant in seiner Moralphilosophie, namentlich der Religionsschrift, auch auf die erste Option wert.

Bei der dritten Alternative stehen drei Möglichkeiten zur Diskussion: Ist die Perfektion (a) im Diesseits und in endlicher Zeit erreichbar oder (b) zwar im Diesseits, aber im Sinne von Kants Begriff der Idee als einem regulativen Prinzip nur approximativ, in gewissermaßen unendlicher Zeit oder (c) nur jenseits von Raum und Zeit? Hier ist Kants Antwort kompliziert. Sie lehnt zwar die dritte Option ab, plädiert aber weder für die erste Option, noch führt sie im zuständigen Kontext den für die zweite Option charakteristischen Begriff der Idee ein.

Die vierte Alternative lautet in vorläufiger Fassung: Ist purer Fortschritt zu erwarten, oder zahlt man für den schwerlich zu leugnenden Fortschritt einen erheblichen Preis? Diese Alternative bringt vor allem der schon genannte Kritiker an naiver Aufklärung, Rousseau, mit seinen zwei Abhandlungen (Diskursen) in die Debatte ein: *Über Kunst und Wissenschaft* und *Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen*. Im Gegensatz zum zuvor vorherrschenden Fortschrittsdenken stellt Rousseau den Fortschritten die mit ihnen einhergehenden Verluste entgegen: Den Segnungen hält er die Leiden und generell dem Positiven das Negative vor. So meldet sich schon im Zeitalter der Aufklärung deren Dialektik, hier als Dialektik des Fortschritts, zu Wort und sie artikuliert sich gründlicher als in der späteren, lange Zeit viel gerühmten *Dialektik der Aufklärung* (1947) von Adorno und Horkheimer.

Rousseau erhebt Einspruch gegen jede optimistisch-utilitaristische Verkürzung der wirklichen Entwicklung. Wegen entsprechender Dialektik ist es nicht belanglos, ob man – so die vertiefte Fassung der vierten Alternative – eine positive oder aber eine negative Bilanz aufstellt und etwa, wie Kant sagt, mit Rousseau „den Zustand der Wilden“ vorzieht (*Idee*, 7. Satz). Noch wichtiger ist aber, den Fortschritt nicht etwa pauschal zu

verurteilen, wohl aber bei der Einschätzung sich für die Kehrseite des Fortschritts zu öffnen, also die zivilisatorische Entwicklung kritisch zu betrachten.

Angesichts der Dialektik des Fortschritts begnügt sich Kant nicht mit der pathetischen Mahnung zu einer vagen Vorsicht. Wie stets in seinem Werk, so wird er auch hier konstruktiv. Er führt drei Stufen von Perfektionierung ein, die wie angedeutet den drei in der *Grundlegung* eingeführten Arten von Imperativen vorgreifen: die Kultivierung von Anlagen, die Zivilisierung im Umgang der Menschen miteinander und die zur moralisch-guten Gesinnung führende Moralisierung.

Gemäß seinem Votum für die erste Alternative konzentriert sich Kant auf einen einzigen Lebensbereich, auf jenen Fortschritt an politischer Gerechtigkeit, der zu Rechtsverhältnissen im nationalen und internationalen Bereich führt. Weil es in der Geschichte um äußere Ereignisse geht, ist es auch gar nicht möglich, daß ihr letzter Sinn in einem „inneren“ Fortschritt, einer Entwicklung der moralischen Gesinnung, liegt. Kant vertritt zwar einen moralischen, aber nur rechtsmoralischen Fortschritt, der freilich dem tugendmoralischen Fortschritt, der moralisch-praktischen Gesinnung, zuarbeitet.

1.6 Zum epistemischen Status

Die Frage, welche der drei Möglichkeiten der vierten Alternative – steter Fortschritt, ständiger Verfall und Sich-gleich-Bleiben – auf die Geschichte zutrifft, vermag nach Kant weder die Erfahrung noch die theoretische Vernunft zu beantworten. Auf theoretische Weise, sei es empirisch, sei es spekulativ, kann man weder eine Fortschrittsgeschichte noch eine Verfallsgeschichte noch eine ständige Gleichförmigkeit beweisen.

Damit, daß der Zweck, der die Menschheitsgeschichte als Einheit zu denken erlaubt, das regulative Forschungsprinzip der Geschichte, kein theoretischer Gegenstand ist, löst Kant den Fortschrittsbegriff aus der Welt objektiver Erkenntnis und ordnet ihn der (moralisch-)praktischen Vernunft zu. „Die Tendenz zum kontinuierenden Fortschritt des Menschengeschlechts zum Besseren“, heißt es im Nachlaß, ist „eine moralisch-praktische Vernunftidee“, nach der zu handeln die praktische Vernunft gebietet (XIX 611). Des näheren ist der entsprechende Fortschritt ein hypothetischer Leitfaden, nach dem die reflektierende Urteilskraft in moralisch-praktischer Absicht den Verlauf der Geschichte teleologisch, als Prozeß zunehmender Kultivierung, Disziplinierung und schließlich auch Moralisierung, interpretiert. Dabei dürfte sich die Weltgeschichte auf eine rechtliche Moralisierung konzentrieren.

Das „Wissen“ a priori von der Geschichte ist jedenfalls moralisch-praktischer Natur; die Annahme eines Rechtsfortschritts ist keine theoretische, sondern eine praktische Notwendigkeit, eine regulative Idee der rechtlich-praktischen Vernunft. Diese leistet nichts weniger, als die Befürchtung abzuwehren, die Menschheitsgeschichte sei sinnlos. Kant schreibt seine Geschichtsphilosophie gegen eine andernfalls drohende Verzweif-

lung; der Gefahr von Hoffnungslosigkeit tritt er mit einer „tröstenden Aussicht in die Zukunft“ (*Idee*, VIII 30), mit einem Vernunftglauben entgegen, demzufolge die Aufgabe, nach vernünftigen Prinzipien zusammenzuleben, nicht schlechthin unerfüllbar ist. Sie kann nämlich mittels rechtlich-praktischer Vernunft wirklich werden.

Um den epistemischen Status der Kantischen Geschichtsphilosophie weiter zu klären, kann man auf die drei berühmten Fragen zurückgreifen, in denen sich nach Kant das Interesse der menschlichen Vernunft vereinigt: „1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen?“ (*KrV*, B 833). Alle drei Fragen werden nicht etwa unpersönlich, in der dritten Person, sondern in der ersten Person Singular gestellt, womit sie unmißverständlich sagen, daß sie den Fragenden selber angehen. Für alle drei Fragen ist also charakteristisch, was man einem so hochspekulativen Werk wie der *Kritik der reinen Vernunft* nicht zutraut: Sie haben eine existentielle Bedeutung.

In der Geschichtsphilosophie werden nun alle drei Fragen verhandelt. Die Idee der *Idee* als regulative Forschungs idee, auch der Antagonismus bzw. die ungesellige Geselligkeit gehören, weil hier ein Naturmechanismus am Werk ist, zur ersten Frage. In die zweite Frage reicht hinein, daß der Mensch trotz des Naturmechanismus auch eine Eigenverantwortung trägt, denn nach dem Achten Satz der *Idee* nimmt der aufgeklärte Mensch einen „Herzenteil ... am Guten“, der wiederum „nach und nach bis zu den Thronen hinauf gehen, und selbst auf ihre Regierungsgrundsätze Einfluß haben“ soll (VIII 28). Überdies kann und soll der Mensch den Fortschritt beschleunigen.

Vornehmlich befaßt sich Kants Geschichtsphilosophie aber mit der dritten Frage. Allerdings kommt der Ausdruck „hoffen“ nur mehr beiläufig vor, in der *Idee* zum Beispiel in der Einführung, in der Fußnote zum Sechsten Satz und zwei Mal im Neunten Satz (VIII 30, Z. 14 u. 28), dort beim ersten Mal freilich deutlich genug als „mit Grunde hoffen“. Kant verwendet also den Begriff, er erläutert ihn aber nicht, noch weniger hebt er dessen systematische Bedeutung hervor.

Der Grund dürfte im genauen Thema der Hoffenstheorie der ersten Kritik liegen. Greift man Kants systematischer Darstellung einer Philosophie der Praxis vor, so könnte man hier von einer thematischen Engführung sprechen. Die einschlägige *Metaphysik der Sitten* besteht nämlich aus zwei Teilen, der *Rechtslehre* und der *Tugendlehre*, so daß es zwei Gegenstände des Hoffens geben müßte. In der ersten Kritik behandelt Kant aber nur das Hoffen von Individuen als moralischen Personen, und dieses ist für die Geschichte weniger einschlägig. Da es in Kants Geschichtsphilosophie um äußere Freiheit und um ein Kollektivsubjekt, die gesamte Menschheit, geht, steht die innere Freiheit im Hintergrund. Trotzdem spielt das zitierte „mit Grunde hoffen“ deutlich genug auf die Hoffenstheorie der ersten Kritik an: In Kants Geschichtsphilosophie spricht sich eine Hoffnungs-Vernunft aus.

Trivialerweise richtet sich die Hoffnung auf das noch nicht Gewesene: Die dritte Grundfrage eröffnet also die Dimension der Zukunft. Weil sich Kant dabei weder als ein Prophet versteht, der die Zukunft weissagt, noch als der andersartige Prophet, der vor

einem drohenden Unheil warnt, paßt seine Zukunftsdimension zur Zeitanalyse der ersten Kritik, zur Zeit als Form reiner Anschauung, die gemäß der Zweiten Analogie, dem transzendentalen Naturgesetz der Kausalität, zur kausal determinierten Zukunft wird. Zwischen Kants Geschichtsphilosophie und der ersten Kritik besteht also mindestens noch diese Gemeinsamkeit.

Innerhalb der drei Fragen nimmt die für die Geschichtsphilosophie vorrangige dritte Frage insofern eine Sonder-, zugleich Mittelstellung ein, als sie nach Kant „praktisch und theoretisch zugleich“ ist (*KrV*, B 833). Praktisch ist sie, weil sie sich auf die schon genannten Zwecke richtet, sowohl auf die Entwicklung der Vernunftanlagen, als auch auf den Rechtsfortschritt und auf das Potential zur Moralisierung. Und theoretisch ist sie, weil sie mit dem Antagonismus einem Naturmechanismus, also dem Kausalitätsprinzip, folgt.

Wegen der genannten thematischen Engführung schließt sich zwar an die Hoffens-
theorie der ersten Kritik unmittelbar nur eine Moralthologie an. Am Ende der „Methodenlehre“, zum Schluß ihres vierten und letzten Hauptstücks, skizziert Kant aber eine Art von Geschichtsphilosophie. Obwohl sie einen Sonderfall behandelt, die Geschichtsphilosophie einer Philosophiegeschichte, ist sie vom gewöhnlichen Gegenstand der Geschichtsphilosophie, der Kultur-, Sozial- und Rechtsgeschichte, nicht grundverschieden. Ohnehin darf man es bei einem so gut komponierten Werk wie Kants erster Kritik für keinen Zufall halten, daß es mit einer „Geschichte“ endet.

Dem vorangehenden Abschnitt, der „Architektonik“, zufolge hält Kant die Zweckhaftigkeit für ein wesentliches Moment der Vernunft (vgl. B 670: „Alles, was in der Natur unserer Kräfte gegründet ist, muß zweckmäßig“ sein). Im Abschnitt „Geschichte“ skizziert nun Kant seine Theorie der auf die theoretische Vernunft bezogenen Zweckhaftigkeit. Die dabei zutage tretende Geschichtsauffassung weicht von der sonst von Kant vertretenen Auffassung nicht grundsätzlich ab, denn sie stimmt mit dem Ziel der teleologischen Geschichte, dem Friedenszustand, überein. Auch nach der ersten Kritik ist ein Friedenszustand gesucht, jetzt einer, der den „Kampfplatz Metaphysik“ ablöst und einen fundamentalphilosophischen Frieden zustande bringt. Dieser Friede wird zwar nicht wie in der *Idee* durch einen Antagonismus herbeigeführt. Eine gewisse Parallele findet sich aber in den Antinomien, also dem Widerstreit der Vernunft mit sich selbst, den die erste Kritik bekanntlich löst.

Gegen die damit angedeutete Möglichkeit, die „Geschichte“ der ersten Kritik in Kants generelle Geschichtsphilosophie zu integrieren, könnte man einwenden, Kant spreche im Schlußabschnitt der ersten Kritik nicht von Hoffen. In dem von Bacon entlehnten Motto der gesamten Schrift ist jedoch von jener Hoffnung die Rede, dem bisherigen endlosen Irrtum ein Ende zu bereiten, die Kant mit seiner *Kritik der reinen Vernunft* in bezug auf die „Metaphysik“ genannte Fundamentalphilosophie erfüllen will.

Um den epistemischen Charakter des Hoffens und mit ihm den kognitiven Status der Geschichtsphilosophie noch weiter zu bestimmen, empfiehlt sich ein Blick auf den Abschnitt der ersten Kritik, der sich an die Hoffenstheorie anschließt. In dem brillanten Kabinetttstück „Vom Meinen, Wissen und Glauben“ plazierte Kant seine „Erkenntnistheorie“ der Hoffnung in eine systematische Epistemologie, die durch Einführung einer neuen, mittleren epistemischen Stufe den seit der Antike bis heute vielfach vertretenen Dualismus von Meinen (*doxa*) und Wissen bzw. Wissenschaft (*epistêmê*) aufhebt. (Zu den drei epistemischen Stufen s. auch *Logik*, Einleitung, IX.)

Die neu eingeführte Stufe, der Glaube, bewahrt die aus dem Bereich des Wissens verbannten Gegenstände vor einem epistemisch unwürdigen Rang. In der *Kritik der reinen Vernunft* sind es Gott und die unsterbliche Seele, in der *Idee* dagegen die Gedanken der Entwicklung der Vernunftanlagen und die Errichtung von Rechtsstaaten, weiterhin deren rechtsförmige Koexistenz, die ihrerseits zur Moralisierung der Menschen beitragen.

Nur in Parenthese: Zu Kants im weiteren Sinn praktischen Philosophie gehört also ein Theorem, das der praktischen Philosophie der klassischen Antike, beispielsweise der Ethik und Politik eines Aristoteles, fremd ist. Das Theorem besteht in dem mit dem Hoffnungsdenken verknüpften Gedanken eines vor allem rechtsmoralischen Fortschritts. Aus der Antike kennt man eher einen Fortschritt im Bereich der Wissenschaften und Künste, wofür das älteste Zeugnis von Xenophanes stammt: „Wahrlich nicht von Anfang an haben die Götter den Sterblichen alles enthüllt, sondern mit der Zeit finden sie suchend das Bessere.“ (Fragment 18) Und nach Aristoteles ist „die Zeit ein guter Entdecker oder Mitarbeiter“ (*Nikomachische Ethik* I 7, 1098a23 f.).

Andererseits findet man in der Antike, vor allem ihrem Mythos, das Kontrastmodell zum Fortschrittsdenken, die schon genannte Verfallsgeschichte als Abstieg vom (ur-)anfänglichen Goldenen Zeitalter über eine silberne Epoche bis zur ehernen Epoche der Gegenwart (z. B. Hesiod, *Erga*, 106 ff.). Erst mit dem Judentum und dem Christentum tritt die Verbindung beider Gedanken, der moralisch begründeten Hoffnung mit dem Fortschritt, in die Geistesgeschichte ein. Das spätere Fortschrittsdenken läßt sich als deren Säkularisierung, im Fall der Verabsolutierung sogar als ein säkularer Monotheismus interpretieren. (Zur weit komplizierteren Begriffsgeschichte siehe Ritter 1972 und Koselleck/Meier 1975).

Zurück zum epistemischen Status: Es versteht sich, daß Kant die tatsächliche Geschichte nicht ausblendet. Auch räumt er ein, daß einen Sinn zu finden nicht leicht ist, da die Geschichte zunächst den trostlosen Anblick bietet, daß trotz gelegentlicher „Weisheit im Einzelnen man doch endlich alles im Großen aus Torheit, kindischer Eitelkeit, oft aus kindischer Bosheit und Zerstörungssucht zusammengewebt“ finde (*Idee*, VIII 18). Nach Kant läßt sich die Geschichte durchaus als eine Folge von Kriegen wahrnehmen, die alles Gute zerstören und dafür „Übel und Verderbnis der Sitten“ einhandeln (*Fak.*, VII 86).

Obwohl sich daher anstelle des Optimismus eher ein Pessimismus, sogar ein Verzweifeln aufdrängt, das die Geschichte mit all ihrem Unheil für sinnlos, vielleicht sogar widersinnig hält, glaubt Kant, in der Weltgeschichte einen Sinn entdecken zu können, dies allerdings nur unter zwei Bedingungen. Erstens muß man die Weltgeschichte unter der Sinnfrage betrachten, und zweitens darf man die Sinnfrage nicht etwa andernorts stellen und dann etwa auf die Weltgeschichte erweitern, vielmehr muß man sie auf die Weltgeschichte einschränken.

Diese Ansicht erhebt charakteristischerweise keinen Anspruch auf Objektivität. Das Ziel der Weltgeschichte, aber auch ihr Anfang sind kein Gegenstand objektiver Erkenntnis. Allerdings handelt es sich auch nicht um bloße Dichtung. Als Bestandteil des Vernunftglaubens gehört das in Kants Geschichtsphilosophie vertretene Fortschrittsdenken weder zum möglichen Wissen noch zur Fiktion. Das Ziel der Menschheitsgeschichte kann bloß als praktische Idee entworfen, der Anfang dagegen nur gemutmaßt werden. Somit kommen in Kants früher Geschichtsphilosophie zwei epistemisch grundverschiedene Wissensformen zusammen. Für Sinn und Ziel der Weltgeschichte ist der mit dem Hoffen verbundene Vernunftglaube zuständig, für den Anfang dagegen ein (philosophisches) vernünftiges Mutmaßen.

Nach dem späteren *Streit der Fakultäten* kommt eine weitere epistemische Form hinzu, die Steigerung des Hoffens zum Erwarten: Obwohl man den politischen Endzweck der Geschichte, den ewigen Frieden, nicht theoretisch vorherzusagen vermag (*Fak.*, VIII 368) – denn zu mächtig spricht die tatsächliche Geschichte gegen alle Fortschrittsgewißheit aus der Erfahrung (*Rel.*, VI 19 f.) – gibt sich Kant optimistisch. Die Bereitschaft des Menschen, seiner rechtsmoralischen Aufgabe zu genügen und sich für vernünftige Rechtsverhältnisse auszusprechen, sieht er durch ein zeitgeschichtliches Ereignis bewiesen, durch die schon genannte Begeisterung für die Französische Revolution, die die Weltöffentlichkeit erfaßte, obwohl die Begeisterung keineswegs gefahrlos war (*Fak.*, VII 85 ff.).

So behauptet Kant noch vor dem französischen Historiker und Soziologen *Alexis de Tocqueville* (1805–1859), daß spätestens seit der Französischen Revolution die Menschheit in einer Epoche lebt, in der die Völker trotz vielfältiger Widerstände nach gerechten Staatsformen streben und mit diesem Streben der Geschichte einen Sinn geben. Allerdings ist dann nicht mehr bloß der Antagonismus der menschlichen Natur, sondern auch ein Gerechtigkeitsstreben, mithin ein Freiheitsgeschehen, für den Rechtsfortschritt verantwortlich. Man könnte einwenden, die Annahme, dieses Streben sei immer stärker als jeder Gruppen- und Staatsegoismus, sei nicht allem Zweifel enthoben. Kant behauptet aber weniger: nicht daß dieses Streben immer mächtig genug sei, sondern lediglich, daß die Menschheit die republikanische Revolution nie ganz vergißt, weshalb man, freilich nur auf lange Sicht, mit deren globaler Durchsetzung rechnen könne.

Alle drei epistemischen Formen zeichnen eine genuine Philosophie der Geschichte im Gegensatz zu deren empirischer Wissenschaft aus. Infolgedessen gibt es zur Ge-

schichte mindestens vier epistemische bzw. kognitive Beziehungen: den Vernunftglauben, das philosophische Mutmaßen, ein berechtigtes Erwarten und schließlich, was Kant nachdrücklich nicht verdrängen will (*Idee*, VIII 30), die empirische Wissenschaft.

Literatur

- Adorno, Th. W./M. Horkheimer 1947: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Amsterdam, Neuausg.: Frankfurt/M. ¹⁴2003.
- Aristoteles: *Ethica Nicomachea*, hrsg. v. I. Bywater, Oxford ²⁷2004; dt.: *Nikomachische Ethik*, übers. u. hrsg. v. U. Wolf, Reinbek 2006.
- Augustinus: *De civitate Dei*, in: *Opera*, Bd. 14, hrsg. v. B. Dombart u. A. Kalb, Turnhout 1955; dt.: *Vom Gottesstaat*, München 2007.
- Bossuet, J. 1681: *Discours sur l'histoire universelle à Monseigneur le Dauphin: pour expliquer la suite de la religion, & les changemens des empires*, Paris.
- Herder, J. G. 1774: *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, in: *Ders., Werke*, Bd. 4, Frankfurt/M. 1994, 9–107.
- Hesiod: *Opera et dies*, hrsg. v. F. Solmsen, Oxford ³1990; dt.: *Werke und Tage, Griechisch / Deutsch*, Stuttgart 1995.
- Höffe, O. 1998: *Architektonik und Geschichte der reinen Vernunft*, in: G. Mohr/M. Willaschek (Hrsg.), *Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft*, Berlin (Klassiker Auslegen, Bd. 17/18), 617–645.
- ⁴2004: *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie*, München; als Taschenbuch: 2011.
- (Hrsg.) ²2005: *Immanuel Kant. Zum Ewigen Frieden*, Berlin (Klassiker Auslegen, Bd. 1).
- (Hrsg.) 2008: *Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft*, Berlin (Klassiker Auslegen, Bd. 33).
- (Hrsg.) 2010: *Immanuel Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Berlin (Klassiker Auslegen, Bd. 41).
- Hume, D. 1754–1762: *The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688*, 6 Bde., London.
- Iselin, I. 1764, ⁵1786: *Über die Geschichte der Menschheit*, Basel; Nachdruck: Hildesheim, New York 1976.
- Kosellek, R./Ch. Meier 1975: *Art. Fortschritt*, in: O. Brunner/W. Conze/R. Kosellek (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart, 351–423.
- Lukrez: *De rerum natura libri sex*, hrsg. v. C. Bailey, Oxford 2004; dt.: *Die Welt aus Atomen / De rerum natura. Lateinisch / Deutsch*, Stuttgart 1986.
- Mendelssohn, M. 1782: *Brief an August Hennings*, 25.6.1782, in: *Ders., gesammelte Schriften*, hrsg. v. I. Ellbogen u. a., Bd. 13, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977, 64–67.
- Platon: *Politeia*, in: *Werke in 8 Bänden*, gr. u. dt., hrsg. v. G. Eigler, Darmstadt ²1990, Bd. 4.
- : *Politikos*, in: *Werke*, Bd. 6, 403–579.
- Rickert, H. 1896: *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Freiburg 1896; Nachdruck: Hildesheim u. a. 2007.
- Ritter, J. 1972: *Art. Fortschritt*, in: *Ders. (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, Basel, 1032–1059.
- Rollin, Ch. 1730–38: *Histoire ancienne des Égyptiens, des Carthaginois, des Assyriens, des Babyloniens, des Mèdes et des Perses, des Macédoniens, des Grecs ...*, Paris.
- Rousseau, J.-J. 1750: *Discours sur les sciences et les arts*; dt.: *Über Kunst und Wissenschaft*, in: *Ders., Schriften zur Kulturkritik. Französisch – Deutsch*, Hamburg ⁵1995.
- 1755: *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*; dt.: *Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen*, in: *Ders., Schriften zur Kulturkritik. Französisch – Deutsch*, Hamburg ⁵1995.

-
- 1762a: *Du Contrat social*, Amsterdam; dt.: *Gesellschaftsvertrag*, hrsg. u. übers. v. H. Brockard, Stuttgart 1986.
 - 1762b: *Émile ou de l'éducation*, Den Haag; dt.: *Emile oder über die Erziehung*, hrsg. v. M. Rang, Stuttgart 1963.
 - Spinoza, B. de 1677: *Ethica ordine geometrico demonstrata*, Amsterdam; dt.: *Die Ethik mit geometrischer Methode begründet*, in: *Opera. Werke*, lat. u. dt., Bd. 2, hrsg. v. K. Blumenstock, Darmstadt 1978.
 - Voltaire 1756: *Essai sur l'histoire générale et sur les mœurs et l'esprit des nations*, Genf.
 - 1765: *Philosophie de l'histoire*, Amsterdam.
 - Wegelin, J. 1770–1776: *Sur la Philosophie de l'histoire*.
 - 1783: *Briefe über den Werth der Geschichte*, Berlin.
 - Xenophanes: *Fragment Nr. 18*, in: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Griechisch und Deutsch von H. Diels, hrsg. v. W. Kranz, Bd. 1, Zürich/Hildesheim 61951.

Freiheit im Großen ist nichts als Natur

Kants *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. Einleitung und Erster und Zweiter Satz

2.1 Ein Paradox

Aus Geschehen wird Geschichte im Vorübergehen; zeitlogisch jedenfalls. Dauert dieser Umschlagsprozeß an, geht auch die Geschichte weiter. *Ganz* sein und *vollständig* würde sie somit aber erst spätestmöglich: dann, wenn die geschichtskonstitutiven Ereignisketten enden. Das ist bislang nicht in Sicht.

Was hieraus folgt, klingt paradox: Das *Ganze* der Geschichte ist zum Gutteil eine Zukunftsfrage! Es liegt noch voran statt schon zurück, als eine allererst werdende Summe.

Wenn das stimmt, verschiebt sich ein gewohntes Bild: Das Geschichtsganze fällt als Sujet heraus aus der Alleinzuständigkeit positivistisch-historischer Forschung – wie überhaupt aus aller *rein* empirischen Reflexion. Zu eng ist hier der Fragehorizont für die Komplexität der Sache. Denn unterschieden und entfaltet wird hier meist nur ein Doppelsinn des Kollektivsingulars „Geschichte“. Man setzt einen Inbegriff vergangener Tatsachen (*res gestae*) ab vom Oberbegriff für Forschungen hierüber (*historia rerum gestarum*). Oft fehlt eine Kategorie für Geschichte, die beim Vergangenen nicht stehenbleibt. Einen solchen Reflexionsbegriff braucht man aber offenkundig, will man das *Ganze* der Geschichte adäquat zur Sprache bringen. Wenn in der zünftigen Geschichtswissenschaft nicht, wo und wie findet man ihn dann?

2.2 Kants Weg zur Geschichtsphilosophie

Der Kant der 1780er Jahre hat diese Frage gleichsam doppelt im Blick: einmal spezifisch bezogen auf Philosophiegeschichte als Selbstentfaltungsform der „Geschichte der reinen Vernunft“ (*KrV*, B 880 ff.); sodann allgemeiner im Zuge der Reflexion über die Reformierbarkeit von Recht, Staat und Staatenwelt nach Prinzipien moralischer Ver-

nunft. Kants Theoriebildung hierüber versteht sich nicht als Konkurrenz, jedoch als Ergänzung zur Arbeit des Historikers. Polemisch vermerkt er dies so: „Ich werde ja meinen Kopf nicht zu einem [alten] Pergament machen, um alte halb verloschnen Nachrichten aus archiven darauf nachzukritzeln. Einige haben das Geschäft der registratur, aber endlich muß doch iemand einen vernünftigen Gebrauch davon machen.“ (Refl. 890, XV 388 f.)

Das klingt genauerhin, als sehe Kant vernunftgemäß nötige Anschlußfragen und Zusatzaufgaben des philosophischen Geschichtsdenkens gegenüber der empirischen Arbeit des Historikers. Dem ist auch so, zunächst aus drei Gründen.

Der erste ist Kants Skepsis gegenüber jeder Art von Wissenschaft, die *bloß* „gelehrt“ wäre, inklusiv *bloß* „gelehrter“ Historie. Kant widerstrebt alle „barbarische Gelehrsamkeit“, die viel „Fleiß“ enthalten mag, aber doch „ohne Zweck, ohne idee vornemlich zum Besten des Menschlichen Geschlechts“ bleibt (Refl. 2018, XVI 197). Nicht freie Wissenschaft, aber Wissenschaft ohne Nutzen für Menschheitsziele erscheint damit prekär.

Ein zweiter Grund ist eine Defizit-These. Kant reicht die synthetische „Einheit der Zusammennehmung“ empirischer Daten nicht, die der Historiker vorderhand leisten und deuten will; vielmehr möchte er auch die analytische „Einheit der Ableitung“ von rationalen Folgen aus diesen Daten dargestellt sehen (Refl. 2227, XVI 278). In diesem Sinne ist Historie an sich noch „kein system“ (Refl. 2223, XVI 276). Jedenfalls dann und insofern nicht, wenn und insoweit Historie analytisch unterbestimmt und ohne strukturierende Idee geschrieben ist. Überhaupt können historische Erkenntnisse „ohne system erworben werden“, jedoch „philosophische [...] ohne system nicht“, da hier gilt: „Der Abris des Gantzen muß vor den Theilen vorher gehen.“ (Refl. 2229, XVI 278 f.) Plädiert wird hier nicht nur für einen deduktiven, sondern auch für einen holistischen Denkansatz in systematischer Wissenschaft.

Ein dritter Grund tritt hinzu: die These vom melioristischen (auf Zustandsverbesserung hin angelegten) Weltprojekt, das dem Geschichtsprozeß immanent sei. Kant meint: „Geschichte muß selbst zur Besserung der Welt den Plan enthalten, und zwar nicht von den Theilen zum Ganzen, sondern umgekehrt.“ (Refl. 1438, XV 628) Nicht nur, aber vor allem von dieser Prämisse her erscheint Geschichte als genuin philosophische Materie. Plausibel motiviert sie auch den von Kant geforderten „vernünftigen Gebrauch“ der Daten historischer „Registratur“. Mehr noch: Die zitierte Prämisse enthält und begründet *in nuce* das Forschungsprogramm Kantischer Geschichtsphilosophie. Empirische Daten sollen in ihrem Zusammenhang auf Spuren eines geschichtsimmanenten Weltverbesserungspotentials hin reflektiert werden, mit Fokus auf dem „Zusammenhang der Erkenntnisse in einem princip, d. i. der Idee des Gantzen, worin alle theile Glieder sind — System. *infelix operis summa — quia totum ponere nescit*“ (Refl. 2234, XVI 279).

Wie (methodologisch) und *zu welchem Ende* (teleologisch) dieser Ansatz ins Werk zu setzen ist, hat Kant prägnant erstmals in der *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in welt-*

bürgerlicher Absicht (1784) ausgeführt. Erschienen ist sie exakt zwischen der Erst- (1781) und Zweitfassung (1787) der *Kritik der reinen Vernunft*, ein Jahr vor der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), zwei Jahre vor den *Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft* (1786). Inhaltlich weist sie nicht nur voraus auf die *Kritik der Urteilskraft* (1790) und deren ausführliche Erörterung teleologischer Prinzipien (Zweckursachen im Sinne der *causa finalis*) zur Deutung der Natur überhaupt und der Organismen insbesondere. Sie gibt auch die universalhistorische Perspektive vor, in der Kants Staats- und Rechtsphilosophie eine Theorie des Weltrepublikanismus und des Weltfriedens entwickeln kann (*Zum ewigen Frieden* [1795] und *Metaphysik der Sitten*, Rechtslehre [1797]) (vgl. Höffe 2001).

Klein zwar im Umfang, gilt die *Idee* doch als einer der bedeutendsten Grundrisse aufklärerischer Geschichtsphilosophie des 18. Jahrhunderts. Der pointierte Stil der *Idee* reagiert unmittelbar vor allem auf die ausschweifende Geschichtsphilosophie des Kant-Schülers Herder (Reuter/Otto 1979, bes. 756–766). Herder wollte seinen „historischen Optimismus“ konkret-historisch begründen, durch ausführliche „Schilderung der Kultur der Menschheit“, während Kant vorzog, eine Fortschrittsperspektive der Geschichte knapp und streng begrifflich (transzendentalphilosophisch) abzuleiten (Buhr 1983, 46 f.). Inhaltlich zeigt die *Idee* Anknüpfungen etwa an die Ontologie der Stoa (Oksenberg Rorty/Schmidt 2009) sowie an die Tradition des juristischen Liberalismus von Grotius bis Rousseau (Philonenko 1986). Eine zeitgeschichtliche Einordnung des aufklärerischen Potentials, das eine universalhistorische Perspektive bietet, gibt Kant selbst in der *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784) (vgl. Irrlitz 2002, 410).

Im Folgenden kommentieren wir die Überschrift, Einleitung und ersten beiden Lehrsätze der *Idee* in fünf Schritten. Zunächst (Abschnitt 3) rekonstruieren wir Grundbausteine des Inhalts und der Logik des Anfangsteils der *Idee*. Dann erläutern wir dessen argumentativen Grundriß (Abschnitt 4–6). Anschließend setzen wir einzelne Auffälligkeiten hieran in Bezug zu Textstellen aus Kants Frühwerk (Abschnitt 7). Das ist ungewöhnlich – gemessen am Mainstream der Kommentarliteratur zu Kants *Idee*, der vornehmlich Bezüge zu den Kantischen drei Kritiken herstellt. Allerdings verspricht unser Verfahren Erkenntnisse zur Genese einiger konzeptioneller Besonderheiten im Anfangsteil der *Idee*. Sodann fügen wir einen Überblick über die wichtigsten Kritikpunkte am Anfangsteil der *Idee* (Abschnitt 8) an und schließen mit einem kurzen Fazit und Ausblick (Abschnitt 9).

2.3 Gründe und Hintergründe: Kants angebliche „Lieblingsidee“

Blickt Kant auf den Geschichtsprozeß, fokussiert er nicht so sehr Details, sondern nimmt im Weitwinkel eine Art Makro-Horizont der Vollentfaltung natürlich-ursprünglicher Anlagen wahr (s. u. Abschnitte 4 und 5). Speziell die Menschheitsgeschichte (als Pendant zur Naturgeschichte) deutet er in diesem Rahmen als „allmählicher Fortgang der ganzen Gattung zu ihrer Bestimmung“ (*Refl. 1405, XV 613*). Zudem greift er ein altes, bis auf Polybios (*Geschichte* 6,10), Platon (*Politeia* VIII) und Aristoteles (*Politik* IV) zurückgehendes Lehrstück der Politischen Philosophie auf und reformuliert es fortschrittstheoretisch: die Logik des Verfassungswandels in politischen Gemeinschaften.

Die *Gothaischen Gelehrten Zeitungen* vom 11. Februar 1784 melden, hinsichtlich dieser Fortschrittsperspektive hege der Professor aus Königsberg eine „Lieblingsidee“. Kant meine, „der Endzweck des Menschengeschlechts“ sei „die Erreichung der vollkommensten Staatsverfassung“; und er wünsche, „dass ein philosophischer Geschichtsschreiber es unternehmen möchte, uns in dieser Rücksicht eine Geschichte der Menschheit zu liefern und zu zeigen, wie weit die Menschheit in den verschiedenen Zeiten diesem Endzweck sich genähert oder von demselben entfernt habe, und was zu Erreichung desselben noch zu thun sei.“ (*Idee* VIII, 17, Anm.)

Kants Anliegen scheint demnach mehrgliedrig zu sein. Einerseits und bezogen auf philosophische Geschichtsschreibung geht es offenbar um „transzendental-idealistische Geschichtsmethodologie“ (Irrlitz 2002, 410), das heißt um Anwendung der in der Methodenlehre der *Kritik der reinen Vernunft* konzipierten Architektonik und Systematik auf den Umgang mit Historie. Sonst bloß aggregierte (zusammengesammelte) geschichtliche Erkenntnis soll sortiert und formal optimiert werden zur systematischen „Einheit ... unter einer Idee“ (vgl. *KrV*, B 860 ff.). „Idee“ meint dabei keinen bloßen Einfall oder „Schattenriß der Imagination“ im Blick auf den Geschichtsverlauf; vielmehr denkt Kant an ein „Monogramm der Vernunft“, das „eine methodische Zeichnung der Bilder nach einem princip“ (*Refl. 896, XV 391*) ermöglicht und insofern Systematik in das anvisierte Geschichtspanorama bringt.

Andererseits und bezogen auf den Geschichtsverlauf geht es um Orientierung und Motivierung von Akteuren im Geschichtsprozeß. Für sie soll bestimmbar werden, welchen Ort im Geschichtsprozeß sie schon oder erst erreicht haben – und wie weit dieser entfernt ist von einer politisch-rechtlichen Optimalverfassung der Menschheit.

Ein für Kant wichtiger dritter Punkt fehlt aber in der Gothaer Notiz, einer, der auch in der Sekundärliteratur oft übersehen wird: Kant zielt bei seinem universalgeschichtlichen Projekt nicht bloß auf menscheits- und epochenüberwölbende Historie. Er denkt auch an „allgemeine Geschichte“ in noch umfassenderem, einerseits kombinatorischen, andererseits reduktionistischen Sinn. Kombiniert betrachtet und nicht strikt getrennt werden sollen Naturgeschichte und Politische Geschichte. Auf wenige Faktoren redu-

ziert werden indes ihre entscheidenden Antriebs- und Wechselwirkungskräfte. Letztere sind im Kern drei: die auf volle Entfaltung hin abgezweckten und drängenden Naturanlagen der Menschen; der durchgängige Antagonismus von frei Handelnden; und die Kompatibilität von Natur und Freiheit. Schon in Kants Reflexionen klingen sie an. Dort steht etwa, „Freyheit im Großen“ sei „nichts als Natur“; oder daß „nach diesem Begriffe wir in practischer Absicht Freyheit, in speculativer Natur voraussetzen und beyde principien vereinigen können“ (*Refl. 1461, XV 642*). Notiert ist auch, daß Kant seinen – sonst geschätzten – Rousseau an einer wichtigen Stelle falsifizieren will. Während Rousseau die bürgerliche Gesellschaft von der Bestimmung der Natur abweichen sah, stellt Kant fest, zur Naturbestimmung gehöre „so wohl die thierische Einrichtung, als die Kunst, welche ihr Zwang anthut, indem sie (§ die) höhere Zwecke der Menschheit vor Augen hat“ (*Refl. 1417, XV 617*). Gemeint ist die Kunst der Erziehung. Diese gehe „darauf, die Natur Bestimmung mit der bürgerlichen auf die bestmögliche Art zu vereinigen.“ (Ebd.) Man sieht oder ahnt doch mindestens, daß im Hintergrund der zitierten Stellen die These von einer Kompatibilität von Natur und Freiheit leitet. Bevor wir darauf zurückkommen, machen wir uns zunächst mit dem argumentativen Grundriß der *Idee* vertraut.

2.4 Die Argumentationslinien der *Idee*: Anleitung zu einer „Vorab-Historie“ der Zukunft?

Kant publiziert die *Idee* als Antwort auf die Gothaer Zeitungsnotiz in einem Beitrag zum I. Stück der Novemberausgabe 1784 der *Berlinischen Monatsschrift*. Er buchstabiert darin einen Argumentationszusammenhang aus, dessen Frühfassung in Kants Reflexionen erhalten ist. Unterschieden werden dort einerseits drei Grundalternativen der Geschichtsschreibung: die „cosmographische“ (die geographische und geologische Weltbeschreibung betreibt), die „biographische“ (die Lebensläufe und Chroniken behandelt) und die „cosmopolitische“ (die den Geschichtsverlauf Kurs halten sieht auf weltbürgerliche Verfassungszustände) (vgl. *Refl. 1420, XV 618*). Andererseits stellt Kant grundlegende inhaltliche Thesen auf: Alles, was sich erhalten soll, bedarf einer „gemeinschaft der Richtungen“; zudem müssen „verschiedene Zwecke [...] nach einer idee zusammenhangen, welche, wenn sie gleich nicht intendirt ist, doch den Ausgang ihrer widerstreitenden Bestrebungen ausmacht, in welchem sie alle Vereinigt werden können“ (ebd.) Es sei die Einheit der Geschichte aus einer solchen Idee, die aus ihr ein System mache. Darin können die verschiedenen Weltveränderungen „im Ganzen delineirt“ werden (ebd.). Diese „systematische Geschichte“ beginne mit dem trojanischen Krieg, daneben kämen „episodische Geschichten andrer Volker“ vor und die „propaedeutische Geschichte der fabelhaften Zeiten“ (ebd.). Auf die Frage, „ob überall etwas

systematisches in der Geschichte der Menschlichen Handlungen sey“, gibt es für Kant nur eine Antwort: „Eine idee leitet sie alle, d. i. die ihres Rechts.“ (Ebd.)

Diese Thesen präzisiert und systematisiert die *Idee* zum Leitfaden einer „cosmopolitischen“ Form von Geschichtsschreibung im oben genannten Sinn. Dabei sind der physische und der politische Kosmos offenbar gleichermaßen im Blick (vgl. Höffe 1999, bes. 230 ff.). Die Logik hiervon erläutert die *Idee* in der Einleitung und den dann folgenden neun kommentierten (Lehr-)Sätzen. *Methodologisch* wollen sie verstanden sein: als Anleitung zu einer bestimmten Makro-Perspektive auf Vorgänge in der Geschichte. Deutlich werden soll, daß und wie eine Art „Vorab-Historie“ der Zukunft geschrieben werden könnte, die große („allgemeine“) geschichtliche Linien der unter Naturgesetzen stehenden Völker- und Staatenpraxis in ihrem weiteren Verlauf absehbar macht.

Zwischen vier präludierenden und vier konkretisierenden Lehrensätzen steht der zentrale Fünfte Satz mit dem Hauptthema der *Idee*: der Frage, wie man das „größte Problem für die Menschengattung“ bewältigen könne, „zu dessen Auflösung die Natur [...] zwingt“ – die „*Erreichung einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft*“ (*Idee*, VIII 22). Wie kann der Aufbau einer optimal freiheitlich geordneten Gesellschaft gelingen? Kant zufolge durch die Lösung eines basalen Vermittlungsproblems. In der fraglichen Gesellschaft müsste die größte Freiheit – als durchgängiger Antagonismus der Gesellschaftsglieder – koexistieren können mit der genauesten „Bestimmung und Sicherung der Grenzen dieser Freiheit“; nur so wäre die Freiheit jedes einzelnen auch mit der Freiheit anderer verträglich zu machen (ebd.). Entsprechend kommt für Kant als „höchste Absicht der Natur“ nichts anderes als die Hervorbringung dieser optimalen Konstellation in Betracht: eine rechtlich-politische Verfassung der Menschheit, in der die Entwicklung aller Anlagen der Menschheit erreicht werden kann (ebd.).

Auch hier erscheint als eine Hauptprämisse von Kants geschichtsphilosophischer Argumentation die These von der Kompatibilität von Natur und Freiheit. Auf ihrer Grundlage will er zeigen, daß und wie der Gang der Geschichte *naturgemäß* einem optimalen Kombinationszustand von menschlicher Ordnung und Freiheit entgegenkommt. Kant bejaht die mindestens annähernde Erreichbarkeit eines „automatisch“ sich selbst erhaltenden Zustands größtmöglicher Freiheit zur Entwicklung der Menschheitsanlagen. Er argumentiert hierfür aber nur aus einer Makroperspektive auf Geschichte – und nur hermeneutisch-betrachtungstheoretisch, kaum ontologisch. Die *Idee* formuliert keine Ontologie des Noch-Nicht, wie sie Ernst Bloch in seiner Materie-Logik des „S ist noch nicht p“ vertritt. Kant hütet sich, dem Geschichtsverlauf ein vorprogrammiertes sicheres Ende (*telos*) zu unterstellen, ohne Geschichtssubjekte – Menschen also – zu ermutigen, sich in der Geschichte vernunftgemäß (am Leitfaden vorandrängender Vernunftinteressen und insofern klug teleologisch) zu orientieren: hin zum zielstrebigem Progreß zu prinzipiell erreichbaren Menschheitszielen! Doch wir eilen voraus. Zurück zur Einleitung der *Idee*.

2.5 Ansatzpunkte der Einleitung zur *Idee*: Freie Menschen und Naturabsichten

Hier setzt Kant argumentativ mit dem *homo phaenomenon* an, dem empirischen Menschen also, dessen Handlungen – als „Erscheinungen“ der Freiheit des Willens – wie jede andere Naturbegebenheit nach allgemeinen Naturgesetzen bestimmt sind (*Idee* VIII, 17). Nicht im Blick auf das Handeln der Einzelnen, wohl aber bei Betrachtung der Menschheitsgattung und des „Spiel[s] der Freiheit des menschlichen Willens im *Großen*“ könnte darin ein Plan, ein regelmäßiger Gang entdeckt werden. Das erinnert einerseits an Kants Frage in der *Kritik der reinen Vernunft*, wie ein sicherer Gang der Philosophie als Wissenschaft möglich und erreichbar sei. Andererseits und grundsätzlicher aber hat man den Eindruck, Kant gebe hier eine säkulare Paraphrase der theologisch-heilsgeschichtlichen Perspektive auf den Weltenlauf. Diese Sicht hält dafür, daß zwar nicht unbedingt im Kleinen, aber doch im Großen der Lauf der Dinge einem „geheimen Ratschluß“ Gottes folge, „dem auch diejenigen Menschen, die Gott nicht kennen, ohne ihr Wissen und Wollen dienen“ (Schaeffler 2004, 140). Oder rezipiert Kant hier eher Thesen der klassischen Nationalökonomie (Bernard de Mandeville, Adam Smith), nach denen *private vices* auch *public benefits* ergeben können (Nusser 2005, 33)?

Tatsächlich integriert Kants Blick auf den Geschichtsgang mindestens die teleologischen Elemente der alten Geschichtstheologie von Augustinus bis Bossuet in säkularisierter Form (vgl. Sommer 2006, 310 f.). Jedoch geschieht dies nicht nur in den bereits geebneten „Bahnen der aufklärerischen Fortschrittsgeschichtsschreibung“ (a.a.O., 312). Kant geht durchaus auch eigene Wege, indem er auf eine möglichst naturale bis nahezu naturalistische Fassung der Anfangsgründe des geschichtlichen Fortschrittsprozesses achtet: ursprüngliche gattungsmäßige Menschheitsanlagen und materiale „Naturabsichten“. Auf dieser Grundlage will Kants *Idee* den Sinnzusammenhang aller schon abgelaufenen und der noch in Aussicht stehenden geschichtlichen Ereignisketten erschließen.

Entsprechend stellt die Einleitung die Geschichte als den Makro-Horizont vor, in dem eine kontinuierliche, wenn auch „langsame Entwicklung der ursprünglichen Anlagen“ der Menschheit hervortreten könnte (*Idee*, VIII 17). Sichtbar würde dann auch, daß statistische Tatsachen, die Menschen handelnd frei hervorbringen (Ehen, Geburten, Sterben), letztlich „eben so wohl nach beständigen Naturgesetzen geschehen“ (ebd.). Mehr noch: Indem Menschen ihre eigene Absicht verfolgen, gehen Individuen, ja ganze Völker an einem Leitfaden namens „Naturabsicht“ fort, zu deren Beförderung sie (wie von einer „invisible hand“ à la Adam Smith geleitet?) damit beitragen.

Mit diesen Erwägungen bereitet Kant ein zentrales Argument der *Idee* vor: Subjektive Absichten der Menschen können im Gegensatz zu den objektiven Ergebnissen ihres Handelns stehen; auch gegen ihren Willen können Handelnde einem „Endzweck dienen [...], den sie sich nicht gesetzt haben“ (Schaeffler 2004, 140). Daraus ergibt sich

der „Gedanke an eine Teleologie der Geschichte, die auch die Torheit und Bosheit der Menschen zu ihren Mitteln macht“ (ebd.).

Nur diese Sicht, so Kant, läßt für Philosophen die Hoffnung zu, man könne von „Geschöpfen, die ohne eigenen Plan verfahren, dennoch eine Geschichte nach einem bestimmten Plane der Natur“ entwerfen (*Idee*, VIII 18). Kants *Idee* will zu solcher Geschichtsschreibung nur den methodologischen Leitfaden geben; mehr nicht. Immerhin geht es um eine Geschichte nach Plan der *Natur* – wofür Naturwissenschaftler am ehesten kompetent erscheinen. Entsprechend will Kant den neuen Kepler oder Newton abwarten, den die Natur zur eigentlichen Erfüllung der umrissenen Aufgabe vielleicht hervorbringen mag.

Ganz neu ist der Gedanke zu Kants Zeiten nicht, daß der Geschichtsverlauf durch einen „Plan“ und ein „Handeln“ der Natur letztgesteuert wird (vgl. Sommer 2006, 313 ff.). Jedoch tritt er in deutlich anderer Pointierung als bei Kant auf. Etwa bei Jakob Iselin findet sich die Vorstellung von der Natur als weiser Erzieherin, die den Menschen begabt mit der Fähigkeit der Selbst- und Weltveränderung (vgl. Iselin 1768, ferner Sommer 2006, 313). Derlei ist mit der Kantischen Rede vom „Plan der Natur“ nicht verwechselbar.

Die Makro-Perspektive auf Geschichte (als „Spiel[s] der Freiheit des menschlichen Willens im Großen“), für die Kant in der *Idee* wirbt, gründet sich auf eine Naturteleologie mit dem Status einer regulativ orientierenden Idee (s. u. Abschnitt 6). Das unterscheidet Kants Teleologie-Denken etwa von dem des klassischen Teleologen Aristoteles. Dieser rechnet die Zweckursache (*to hou heneka*) zu den Prinzipien (*archai*) unmittelbar der Dinge. Alles natürliche Geschehen ist zweckmäßig. Bei Gott und in der Natur geschieht nichts ohne Zweck: *ho theos kai hê physis ouden matên poiouein* (*De coelo* I, 2, 4; *De an.* III 12, 434a 31; *De part. anim.* I, 1). Näherhin ist der Zweck eins mit der „Form“ und bestimmt innerlich das Werden, die Entfaltung der Möglichkeit zur Wirklichkeit. Als solcher ist der Zweck Ziel und Ende einer Entwicklung und einer Bewegung: *telos geneseôs kai kinêseôs* (*Met.* I 3, 983a 31; V 2, 1013b 26).

Kants teleologische Betrachtung des Freiheitsgeschehens im Großen weitet die Finalität von begrenzten Bewegungen und Prozessen erheblich aus. Es scheint nun nämlich, die Natur *an sich* habe von ihrem Ursprung her (seit ihrer Erschaffung durch einen „weisen Schöpfer“) einen Zweck in sich (und in allen Teilen der Natur inklusive dem Menschen), sie sei gar ein System der Zwecke, das am Ende der Zeiten gleichsam chilias-tisch einen für die Menschheitsentwicklung optimalen Zustand herausentwickelt haben wird.

2.6 Naturanlagen und Menschheitsgattung

Womit dieser Prozeß systematisch beginnt, und wodurch er letztlich innerlich dynamisch bleibt, sagt der Erste Satz der *Idee*. Er legt den Schwerpunkt auf ein teleologisch ausdeutbares biologisches Konzept, das alle Lebewesen umfaßt (vgl. Wood 2006, ferner Allison 2009, bes. 31 ff.) Es sind die „Naturanlagen“ der „Geschöpfe“, die (der Wortwahl gemäß offenbar nach dem Willen und Voraussehen eines „Schöpfers“) „bestimmt sind, sich einmal vollständig und zweckmäßig auszuwickeln“ (*Idee*, VIII 18). Diese These impliziert eine weitere, nämlich diese: Alle zweckmäßigen Selbsttransformationen, Umweltanpassungen und Errungenschaften, die den Lebewesen überhaupt möglich sind, müssen in ihnen als natürlich-ursprüngliche Anlagen entwicklungsbereit schon vorliegen (McLaughlin 1989, 24).

Einen strengen Beweis zur Begründung dieser Thesen führt Kant nicht. Sie gelten ihm offenbar als evident gleichsam *ex negativo*: In der teleologischen Naturbetrachtung ergäbe sich ein Widerspruch, wenn von einem vorhandenen Organ angenommen werden müßte, daß es nicht gebraucht werden solle, oder von einer Anordnung gedacht werden müßte, daß sie ihren Zweck nicht erreichen würde (ebd.). Daß vorhandene Organe tatsächlich redundant oder Rückbildungen im Sinne von evolutionär überwundenen Überbleibseln sein könnten, oder daß Anordnungen auch konstruktiv scheitern können (und somit keinesfalls absurd sein müssen), erwägt Kant nicht. Zu sehr scheint er auf eine drohende „weltanschauliche“ Gefahr fixiert: Ginge man vom teleologischen Grundsatz der Naturbetrachtung ab, so hätten „wir nicht mehr eine gesetzmäßige, sondern eine zwecklos spielende Natur; und das trostlose Ungefähr tritt an die Stelle des Leitfadens der Vernunft“ (ebd.). Dieses vernunftwidrige „trostlose Ungefähr“ als Eindruck von Geschichte ist eigentlich das Gespenst, das Kants *Idee* bannen will.

Von dieser Einsicht in die Kantische Interpretation der teleologischen Naturlehre her erschließt sich ein weiterer wichtiger Aspekt der Kantischen Geschichtsteleologie. Diese behauptet keine geschichtsimmanente Teleologie, sondern macht lediglich eine teleologische Sicht auf den Geschichtsverlauf als „Leitfaden der Vernunft“ geltend. Geschichte teleologisch zu betrachten, empfiehlt sich als „regulatives Prinzip“ zunächst im Sinne des Zweiten Hauptstücks und des Anhangs zur transzendentalen Dialektik der *Kritik der reinen Vernunft* (vgl. bes.: *KrV*, B 536–551 und B 670–732). Dort grenzt Kant *konstitutive* Prinzipien (z. B. die Kategorien als Stammbegriffe des Verstandes, die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrungsgegenständen sind) von *regulativen* ab, die eher Maximen und Vorschriften für unseren Umgang mit schon konstituierten Gegenständen darstellen (McLaughlin 1989, 25 f.). Indes diskutiert die *Kritik der reinen Vernunft* regulative Prinzipien nur etwa im Sinne heuristischer Forschungsmaximen wie zum Beispiel die des Prinzips der systematischen Einheit der Natur. Durch den Gebrauch dieses Prinzips schreiben wir der Natur nicht vor, sie „müsse diese Einheit haben. Aber dadurch, daß wir methodisch so vorgehen, d. h. uns selbst diese Regel vorschreiben, *setzen*

wir voraus, daß die Natur diese Einheit in der Tat hat“ (ebd.). Wenn im Blick auf den Geschichtsverlauf ein „Leitfaden der Vernunft“ benötigt wird und dieser in einer teleologischen Geschichtsbetrachtung bestehen könnte, wäre zu überlegen, ob es auch insofern regulative Prinzipien der Vernunft geben könne.

Kommen wir zurück zur *Idee* und zu deren Zweiten Satz. Dieser fokussiert unter den Lebewesen spezifisch den Menschen mit seinem Alleinstellungsmerkmal „vernunftbegabtes Wesen“ (*animal rationale*). Das Potential der menschlichen Vernunftbegabung liegt in ihrem „Vermögen, die Regeln und Absichten des Gebrauchs aller seiner Kräfte weit über den Naturinstinkt zu erweitern“; und es kennt „keine Grenzen“ der Entwürfe der Vernunft (*Idee*, VIII 18 f.). Insofern spricht nichts dagegen, daß Vernunft auch einen Weg zum optimalen weltbürgerlichen Verfassungszustand der Menschheit konzipieren und orientieren kann.

Indes bringt Kant hier gleich wieder eine weitere Makro-Perspektive ins Spiel: Nicht im Einzelmenschen, sondern nur im großen Rahmen der Gattung Menschheit sollten sich die diejenigen Naturanlagen vollständig entfalten, die auf den Gebrauch der menschlichen Vernunft abgezielt sind (a.a.O., 18). Man sollte diesen Satz nicht vorschnell als Abwertung menschlicher Individualität gegenüber der Menschheitsgattung lesen. Kant gibt dazu jedenfalls kaum Anlaß. Vielmehr behauptet der Zweite Satz speziell nur vom Vernunftgebrauch, daß dessen volle Entfaltung samt den damit verbundenen Potentialen in Individuen allein nicht gelingen „sollte“ (vgl. ebd.). Das „sollte“ kann dabei entweder resultatativ verstanden werden, als Festhalten eines Sachverhalts oder gar einer Gesetzmäßigkeit, die sich im Rückblick auf eine Faktenreihe erschließen. Oder man kann es als Andeutung der Verfügung einer sonst nicht näher charakterisierten höheren Gewalt verstehen, die über das menschliche Sein, die *conditio humana*, immer schon erlassen ist. Kant löst die Doppeldeutigkeit dieser Formulierung nicht auf.

Klar ist allerdings, daß Kant zwei Aspekte sieht, unter denen man die These des Zweiten Satzes plausibel machen kann. Einerseits gilt: Wohl „unmäßig lange“ müßte jeder Mensch leben, um den wirklich vollständigen Gebrauch der Vernunft zu erlernen. Oder, wenn menschliche Lebenszeit eben doch relativ kurz bemessen ist, gilt andererseits: Die Natur müßte womöglich eine unabsehbare „Reihe von Zeugungen“ unternehmen, „deren eine der andern ihre Aufklärung überliefert, um endlich ihre Keime in unserer Gattung zu derjenigen Stufe der Entwicklung zu treiben, welche ihrer Absicht vollständig angemessen ist“ (a.a.O., 19). Vernunft wirkt nämlich gerade „nicht instinktmäßig, sondern bedarf Versuche, Übung und Unterricht, um von einer Stufe der Einsicht zur andern allmählig fortzuschreiten“ (ebd.). Vernunftfortschritte (als „Aufklärung“) müssen gewissermaßen in einer genealogischen langen Kette mindestens als „Keime“ von Generation zu Generation weitergegeben werden – bis zum Erreichen derjenigen Entwicklungsstufe, die der Vernunftabsicht der Natur vollständig angemessen ist (ebd.).

Kant betont gleichwohl: Der Zeitpunkt des Erreichens jenes Welt- und Menschheitszustands, der der Vernunftabsicht der Natur vollständig angemessen ist, „... dieser

Zeitpunkt muß wenigstens in der Idee des Menschen das Ziel seiner Bestrebungen sein, weil sonst die Naturanlagen größtenteils als vergeblich und zwecklos angesehen werden müßten; welches alle praktische Prinzipien aufheben und dadurch die Natur, deren Weisheit in Beurteilung aller übrigen Anstalten sonst zum Grundsatz dienen muß, am Menschen allein eines kindischen Spiels verdächtig machen würde.“ (ebd.) Kant erklärt damit nicht nur, warum es Geschichte als Weltzeit zur Entwicklung von Potentialen empirisch überhaupt geben könne und müsse. Er hebt auch die Bedeutung hervor, die einer regulativen Orientierung an einer Idee vom vernünftigen Menschheitszustand in der Geschichte zukommt.

Zusammenfassend kann man daher sagen, daß die Einleitung sowie der Erste und Zweite Satz der *Idee* die materialen Grundlagen umreißen für eine an Statistik, Naturvorgaben und Vernunft orientierte kritische Geschichtsphilosophie.

2.7 Kontexte in Kants Frühwerk

Wie gelangt Kant zu dieser prägnanten Sicht des geschichtlichen Natur- und Vernunftprogresses? Manches davon erinnert an die Physik von Leibniz und das veräußerlichte Teleologieverständnis von Christian Wolff, beides Autoren, von denen zumal der frühe Kant viel gelernt hat (vgl. Kuehn 2001, bes. 82 ff.). Indes hat Kant in der zitierten Frage durchaus eine eigene Entwicklung genommen. Die wichtigsten Etappen zeichnen wir kurz nach.

Kants Position zum geschichtlichen Verhältnis von Naturmechanismen und Vernunftinteressen hierzu baut sich etappenweise auf, werkgeschichtlich markant beginnend mit Überlegungen der vorkritischen Schrift *Die Frage, ob die Erde veralte, physikalisch erwogen* (1754). Noch nicht eigentlich *Weltgeschichte*, aber doch nichts Geringeres als *Erdgeschichte* wird hier abgehandelt, durchaus nicht bloß auf geophysikalische Weise. Im Kern interessiert Kant, ob die Erde in Zeit und Raum insgesamt auf Kurs zu Verschleiß oder Vollendung ihrer Hervorbringungskräfte sei. Die Antwortkompetenz hierfür sieht er nicht bei den Theologen. Denn „wir haben keine Merkmale in der Offenbarung, woraus wir abnehmen können, ob die Erde anjetzt jung oder alt, als in der Blüte ihrer Vollkommenheit, oder in dem Verfall ihrer Kräfte begriffen, könne angesehen werden.“ (I 195 f.) Insofern scheint es in der Tat ein untersuchungswürdiger „Vorwurf zu sein, zu bestimmen, ob die Erde veralte und sich durch eine allmähliche Abnahme ihrer Kräfte dem Untergange nähere, ob sie jetzt in der Periode dieses abnehmenden Alters, oder ob ihre Verfassung annoch im Wohlstande sei, oder wohl gar die Vollkommenheit, zu der sie sich entwickeln soll, noch nicht völlig erreicht und sie also ihre Kindheit vielleicht noch nicht überschritten habe.“ (A.a.O., 196)

Liest man die oben zitierte Schrift zu Ende, stößt man auf einen weiteren auf die *Idee* vorausgreifenden Gedanken, auf ein Kantisches Konzept von vorderhand omnipotenter Materie. Kant versteht darunter „eine subtile, aber überall wirksame Materie, die bei den Bildungen der Natur das aktive Principium ausmacht und als ein wahrer Proteus bereit ist, alle Gestalten und Formen anzunehmen“ (I 211). Wer diesen „Proteus der Natur“ erwägt, werde zu Doppeltem bewogen: Man werde „eine überall wirksame subtile Materie, einen sogenannten Weltgeist, mit Wahrscheinlichkeit ... vermuten“; zugleich werde man aber auch Sorge haben, „daß die unaufhörliche[n] Zeugungen vielleicht immer mehr von demselben verzehren, als die Zerstörung der Naturbildungen zurückliefert, und daß die Natur vielleicht durch den Aufwand derselben beständig etwas von ihrer Kraft einbüße.“ (I 212)

Kant illustriert das Gemeinte durch einen Kontrast. Er evoziert den „Trieb der alten Völker zu großen Dingen, den Enthusiasmus der Ehrbegierde, der Tugend und der Freiheitsliebe, der sie mit hohen Begriffen begeisterte und sie über sich selbst erhob“, und stellt ihn der „gemäßigten und kaltsinnigen Beschaffenheit“ seiner eigenen Zeit (1754 wohlgemerkt!) gegenüber (ebd.). Kant findet dann Grund, seinen Zeitgenossen zu solchen Veränderungen „Glück zu wünschen“; aber er vermutet fast doch, daß „vielleicht dieses Merkmale einer gewissen Erkaltung desjenigen Feuers seien, welches die menschliche Natur belebte, und dessen Heftigkeit eben so fruchtbar an Ausschweifungen als schönen Wirkungen war.“ (Ebd.)

In der *Allgemeinen Naturgeschichte des Himmels* (1755) wird Kant noch deutlicher. Dort scheint ihm vernunftmöglich, das „Systematische, welches die großen Glieder der Schöpfung in dem ganzen Umfange der Unendlichkeit verbindet, zu entdecken“ (I 221). Auch ein „Plan“ der „Natur“ klingt an, der aber noch nicht autonom der ihre sein muß. Kant formuliert fein, die allgemeinen Wirkungsgesetze der Materie erfüllten „von selber“ den „Plan“, den „die höchste Weisheit sich vorgesetzt hat“ – gemäß der Bestimmung dieser Gesetze als „gleichfalls eine Folge aus dem höchsten Entwurfe“ (I 223). Insgesamt ist Kant überzeugt: Die durch die Mechanik ihrer Kräfte sich selbst bestimmende Materie habe „eine gewisse Richtigkeit in ihren Folgen“ und tue „den Regeln der Wohlanständigkeit ungezwungen genug“ (I 224 f.). Mehr noch: Die nach ihren „allgemeinsten Gesetzen“ sich bestimmende Materie bringe „durch ihr natürliches Betragen, oder, wenn man es so nennen will, durch eine blinde Mechanik anständige Folgen hervor, die der Entwurf einer höchsten Weisheit zu sein scheinen.“ (I 224 f.)

Über dreißig Jahre später, 1786 (also zwei Jahre nach der *Idee*), erscheinen Kants *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Deren Vorrede beginnt mit einer prägnanten Definition von „Natur bloß in formaler Bedeutung genommen“ (IV 467). Verstanden wird darunter „das erste, innere Prinzip alles dessen ..., was zum Dasein eines Dinges gehört“ (ebd.). Einen ursprünglicheren Anfangs- und dauerhafteren Formungsgrund als eine „Natur“ im genannten Sinn (analog zum griechischen *archê*) kann demnach kein Ding je haben. Das gilt zumal, da „das Wort Natur schon den

Begriff von Gesetzen bei sich führt, dieser aber den Begriff der Notwendigkeit aller Bestimmungen eines Dinges, die zu seinem Dasein gehören, bei sich führt“ (IV 469).

Ähnlich hatte Kant schon 1755, in der Vorrede zur *Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, notiert, die „Materie, die der Urstoff aller Dinge ist“, sei „an gewisse Gesetze gebunden, welchen sie frei überlassen notwendig schöne Verbindungen hervorbringen muß“ (I 128). Sie habe „keine Freiheit von diesem Plane der Vollkommenheit abzuweichen“ (ebd.).

Das klingt teleologisch – ganz so, als ob die Materie tatsächlich eine Zweckursache (*causa finalis*) in sich austrüge und somit *innerlich* hingetrieben sei auf einen vorausbestimmten Endzustand. Dazu paßt aber nicht Kants Konzept von vorderhand omnipotenter Materie. Früh erläutert (ohne evidente spätere Revisionen; noch § 78 der *Kritik der Urteilskraft*, V 411, spricht aktivisch von der „Rezeptivität mehrerer und anderer Formen, als deren die Materie [...] fähig ist“) ist es im Proteus-Materie-Konzept in *Die Frage, ob die Erde veralte, physikalisch erwogen* (1754). Interessant ist hier, daß Kant suggeriert, das Annehmen von Formen mindere nicht, sondern zeige vielmehr den Charakter der Proteus-Materie als aktives Prinzip. Wie ist das möglich?

Damit sind wir wieder bei der oben zitierten Bindung der Materie an „gewisse Gesetze“. Gesetze deaktivieren nicht eigentlich, sondern umgrenzen Spielräume. Wohl in diesem Sinn geht Kant von einer äußerlich-nomologisch (durch unverbrüchlich geltende Gesetzmäßigkeiten) gewährleisteten Vollentfaltbarkeit der Potentiale von Materie aus. Die „Natur bloß in formaler Bedeutung genommen“ selbst hat und braucht dann keine Entelechie im strengen Sinn. Sie hat aber, metaphorisch gesprochen, einen „Plan“ – im Sinne einer Integrationsgestalt der Naturgesetze, einer Gesamtwirkung der Formalnatur als formende Natur: als nomologischer Großmechanismus, der von außen her den Dingen freie Bahn zur Potentialentfaltung gibt. So kann dann auch für die organische Natur Raum für Freiheit sein. Dafür ist – was Kant in der *Idee* anzudeuten scheint optimaler Weise – vorgesorgt, wenn man Freiheit sogar letztlich als Natur verstehen kann.

2.8 Probleme und Kritik des Grundlegungsteils der *Idee*

Als Kritikpunkte an diesem Ansatz der *Idee* werden zumeist drei Grundeinwände formuliert. Der erste geht das Teleologiemoment in Kants Geschichtsbetrachtung an. Als ontologische Annahme gedeutet, wird es als aus moderner Sicht unhaltbar zurückgewiesen, als bloß regulative Idee aber nicht unbedingt (z. B. Kleingeld 1995, schärfer Marquard 1982). Eine differenzierte Sicht dieser Art scheint dem Problemgehalt des Teleologiemoments in der *Idee* adäquat.

Ein zweiter Grundeinwand betrifft Kants These vom langfristigen moralischen Fortschritt der Menschengattung in weitgehender Absehung vom moralischen Fortschritt

der Individuen. Diese Sicht verletze mindestens potentiell die Menschenwürde der Einzelnen (z. B. Arendt 1982). Stark zugespitzt, fast überzogen benennt diese Kritik ein Ärgernis, das besteht, wenn man Kants Behandlung der Individuen in der *Idee* allzu pessimistisch liest. Ob man indes tatsächlich auf empirischer Grundlage leugnen kann, daß geschichtliche Prozesse soziale, wirtschaftliche und rechtliche Verbesserungen nicht nur durch und für einzelne, sondern auch durch und für viele Menschen gebracht haben, ist fragwürdig.

Ein dritter und vielleicht gewichtigster Grundeinwand nimmt Kants letztlich gewagte, oft eher invokativ als logisch streng überzeugend wirkende Kombination von Thesen ins Visier. Demnach wäre der ab der Einleitung aufgebaute Argumentationsgang in Kants *Idee* eine eher kühne statt zwingend evidente Aufgipfelung von Behauptungen (z. B. Bourdé/Matin 1983) – mit der Pointe: Der oft genug absurd scheinende Lauf der menschlichen Dinge, in der Summe historischer wie zukünftiger Fakten betrachtet, machte letztlich doch den allerbesten Sinn. Verantwortlich wäre dafür ein Plan der Natur, nicht eigentlich der Wille von Menschen. Eher konspirierten die Menschen unbewußt mit diesem Plan. Und so verwirklichte die Natur auf paradoxe Weise letztlich jene optimalen Entfaltungsbedingungen für Menschen, die diese möglicherweise nie selbst angestrebt hätten. Ein Evidenzdefizit im Blick hierauf kann man in der Tat nicht leugnen, zumal der Fortgang von Kants Argumentation eher thetisch als wirklich plausibilisiert erscheint. Indes will Kant in der *Idee* auch nur eine Anleitung zu, nicht eine Ausführung von einer allgemeinen kosmopolitischen Geschichte der Menschheit geben. Durchstimmt ist dieser Kantische Aufriß wohl auch eher von einer legitimen Hoffnung als von einer epistemischen Gewißheit hinsichtlich der Zukunft der Menschheit. Jedenfalls notiert Kant in Anlehnung an Hesiod: „Die Gesellschaft ist die Bäche der Pandora, wo alle talente und zugleich Neigungen entwikelte ausfliegen; aber auf dem Boden sitzt die Hofnung.“ (*Refl.* 1407, XV 613 f.)

2.9 Fazit und Ausblick

Hier brechen wir ab und ziehen ein Fazit. Zur kommentierenden Kontextualisierung der Einleitung sowie des Ersten und Zweiten Satzes von Kants *Idee* haben wir zu zeigen versucht, wie Kant *en philosophe* „vernünftigen Gebrauch“ vom seinerzeit vollbrachten „Geschäft der registratur“ (*Refl.* 890, XV 388 f.) zu machen bemüht war. Seine Hauptstrategie in den betrachteten Sätzen war das argumentative Werben für die Übernahme einer teleologischen regulativen Idee zur Natur- und Geschichtsbetrachtung. Sie ergab sich vorderhand durch eine bestimmte Hintereinanderschaltung von Makro-Perspektiven auf das Spiel der menschlichen „Freiheit im Großen“ und auf eine naturgesetzlich definierte Welt(geschichts)zeit für die Entwicklung von Potentialen. Daneben hat Kant

mindestens skizziert, wie am Leitfaden dieser regulativen Idee Orientierung im Denken übergehen kann zur Orientierung in der Geschichte.

Insgesamt erscheint der Ansatz der *Idee* noch immer als Provokation insofern, als er die Frage aufwirft: Läßt sich solide (auf empirischer Grundlage, wenngleich nicht ohne Vorwärts-Denken schlüssig vermutender Vernunft) eine Vorab-Geschichte der Zukunft, eine Geschichte fast im Futur II schreiben? Kaum, wird der zeitgenössische Historiker sagen, der darin ein „hölzernes Eisen“ sieht – und liegen lässt: gespannt darauf, ob heute noch ein Philosoph danach greife. Immerhin: Jacques Attali hat kürzlich eine Zukunftsgeschichte der nächsten fünfzig Jahre geschrieben (Attali 2009).

Kant indes hat nicht die Attalische Schwundstufe, sondern, wie wir gesehen haben, ein ambitionierteres Projekt gereizt. Im Ansatz der *Idee* hat er gezeigt, inwiefern man den Gedanken, wir hätten „nicht [...] eine gesetzmäßige, sondern eine zwecklos spielende Natur“ und daher in der Geschichte nur ein bloßes „trostlose[s] Ungefähr“, argumentativ (am Leitfaden einer regulativen Idee) hintansetzen könnte (*Idee* VIII, 18).

Heraklit hat im Fragment B 52 die ambivalente Intuition formuliert: „Die Zeit ist ein Kind, – ein Kind beim Brettspiel; ein Kind sitzt auf dem Thron“. Kant ist nicht sein Schüler.

Literatur

- Allison, H. 2009: Teleology and History in Kant. The Critical Foundations of Kant's Philosophy of History, in: A. Oksenberg Rorty/J. Schmidt (Hrsg.), Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide, Cambridge, 24–45.
- Arendt, H. 1982: Lectures on Kant's Political Philosophy, hrsg. v. R. Beiner, Chicago.
- Aristoteles: De anima, rec. W. D. Ross, Oxford 1956, ⁵1979.
- : De caelo, rec. D. J. Allan, Oxford 1955.
- : De generatione animalium, rec. H. J. Drossaart Lulofs, Oxford 1965.
- : Ethica Nicomachea, rec. I. Bywater, Oxford 1894, 1986.
- : Metaphysica, rec. W. Jaeger, Oxford 1980.
- : Politica, rec. W. D. Ross, Oxford 1957, ¹⁰1988.
- Attali, J. 2009: Une brève histoire de l'avenir, Paris.
- Bourdé, G./H. Martin (Hrsg.) 1983: Les écoles historiques, Paris.
- Buhr, M. 1983: Zur Entwicklung des Denkens über Geschichte in der klassischen bürgerlichen Philosophie (Collegium Jenense; 4), Weimar.
- Die Fragmente der Vorsokratiker, hrsg. von H. Diels u. W. Kranz, Bde. I–III, 11. Aufl., Zürich/Berlin 1987–1989.
- Hesiod: Hesiodi Theogoniae opera et Dies scutum, ed. F. Solmsen; Fragmenta selecta Ed. R. Merkelbach et M.C. West, Oxford 1970.
- Höffe, O. 1999: Demokratie im Zeitalter der Globalisierung, München.
- 2001: „Königliche Völker“. Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie. Frankfurt/M. 2001.
- Irritz, G. 2002: Kant-Handbuch. Leben und Werk, Stuttgart.
- Iselin, J. 1768: Über die Geschichte der Menschheit, neue und verbesserte Aufl., 2 Bde., Zürich.
- Kleingeld, P. 1995: Fortschritt und Vernunft. Zur Geschichtsphilosophie Kants, Würzburg.
- Kuehn, M. 2001: Kant. A Biography, Cambridge.

- Marquard, O. 1982: Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, Frankfurt/M.
- McLaughlin, P. 1989: Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft, Bonn.
- Nusser, K.-H. 2005: Über die Wurzeln des demokratischen Gemeinwesens, Freiburg i. Br./München.
- Oksenberg Rorty, A./J. Schmidt 2009: Introduction: History as philosophy, in: Dies. (Hrsg.), Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide, Cambridge, 1–8.
- Philonenko, A. 1986: La théorie Kantienne de l'histoire, Paris.
- Platon: Platonis opera, rec. J. Burnet, Bde. I–V, Oxford 1900 ff.
- Polybios: Geschichte, übers. v. H. Drexler, 2 Bde., Zürich 1961/63.
- Reuter, H.-H./R. Otto 1979: Geschichte der deutschen Literatur. Vom Ausgang des 17. Jahrhunderts bis 1789, Berlin.
- Schaeffler, R. 2004: Geschichtsphilosophie, in: A. Pieper (Hrsg.), Philosophische Disziplinen. Ein Handbuch, Leipzig, 139–164.
- Sommer, U. 2006: Sinnstiftung durch Geschichte? Zur Entstehung spekulativ-universalistischer Geschichtsphilosophie zwischen Bayle und Kant, Basel.
- Wood, A. 2006: Kant's Philosophy of History, in: P. Kleingeld (Hrsg.), Toward Perpetual Peace and other Writings on Politics, Peace, and History, New Haven, 243–265.

„Nur ein Gedanke“

Ein Kommentar zum Dritten und Vierten Satz von Kants *Idee*

Kant behauptet, die Grundidee seiner *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* sei „nur ein Gedanke von dem, was ein philosophischer Kopf (der übrigens sehr geschichtskundig sein müßte) noch aus einem anderen Standpunkte versuchen könnte“ (*Idee*, VIII 30). In anderen Worten, die *Idee* ist nur ein Vorschlag für eine historische Erzählung, die, obwohl sie die historischen Fakten über die unrühmliche Vergangenheit der Gattung ernst nimmt, auch eine Vision für eine mögliche Zukunft entfaltet, in welcher die Menschheit wirklich ihre vernünftige Bestimmung „hier auf Erden“ (30) erfüllt. Sie ist in diesem Sinne ein „*Roman*“ (29), eine phantastische Geschichte über die Bestimmung der Menschheit *a priori*, die, wie Kant schreibt, nicht beabsichtigt, empirische historische Arbeit zu ersetzen. Jedoch handelt es sich nicht um bloße Unterhaltungsliteratur. Es ist eine historische Erzählung, die erzählt werden muß, da sie, glaubt Kant, auf einer fraglos trostlosen, aber realistischen Einschätzung der Vergangenheit und dem gegenwärtigen Zustand der Menschen basiert, welche gleichzeitig einen hoffnungsvollen Blick darauf wirft, wie die Menschengattung „sich endlich doch zu dem Zustande empor arbeitet, in welchem alle Keime, die die Natur in sie legte, völlig können entwickelt und ihre Bestimmung hier auf Erden kann erfüllet werden“ (30). Diese vernünftige Hoffnung bedarf der Annahme eines „*Plans der Natur*“ (27), welcher in einem „*allgemeine[n] weltbürgerliche[n] Zustand*“ (28) oder in der „*vollkommene[n] bürgerliche[n] Vereinigung in der Menschengattung*“ (29) Ausdruck findet, die, wie Kant sagt, der einzige Zustand ist, in welchem die menschlichen Fähigkeiten vollständig entwickelt werden können. Kant stellt die Hypothese auf, daß das elende und „planlose Aggregat menschlicher Handlungen“ auf diese Idee gerichtet ist, angetrieben von einem unsichtbaren „Motor“, um Otfried Höffes Metapher zu verwenden, jener „ungeselligen Geselligkeit“ von der Kant spricht (vgl. Kap. 1.4 in diesem Band).

Im Folgenden werde ich Kants Konzeption der ungeselligen Geselligkeit und seine Beweggründe für die Annahme, daß diese moralisch *negative* Kraft die menschliche Ge-

schichte antreibt, erörtern. Im ersten Teil werde ich zeigen, daß für Kant das größte Hindernis im menschlichen politischen Prozeß nicht individueller, eigennütziger Egoismus ist, sondern vielmehr individuelle, vernünftige Hoffnungslosigkeit. Im zweiten Teil werde ich den Vierten Satz diskutieren und untersuchen, wie und warum Kants Konzeption ungeselliger Geselligkeit ein theoretisches Grundprinzip darstellt, welches durch seine politische Theorie der Aufklärung gestützt wird. Ich werde schlußfolgern, daß sie dennoch nicht die Antriebskraft seiner weiteren Gesellschaftstheorie darstellt. Im dritten Teil werde ich schließlich Kants Ansichten über den natürlichen Mechanismus der ungeselligen Geselligkeit mit seinem Begriff des natürlichen Mechanismus dessen vergleichen, was ich die „gesellige Geselligkeit“ nennen werde, mit dem was Kant in der *Kritik der Urteilkraft* als „die *Geselligkeit*, zur Erfordernis des Menschen als für die Gesellschaft bestimmten Geschöpfs, also als zur *Humanität* gehörige Eigenschaft“ (*KU*, V 296 f.) bestimmt. Ich werde zeigen, daß für eine Kantische Gesellschaftsgeschichte, im Gegensatz zur politischen Geschichte, die „gesellige Geselligkeit“ als die natürliche Antriebskraft der menschlichen Kultivierung und letztlich auch der Moralisierung der menschlichen Gesellschaft betrachtet werden muß.

Die *Idee*, welche Kant als „nur ein Gedanke“ für seine politische Geschichte der Menschheit beschreibt, bringt eine Annahme *a priori* über die Natur zum Ausdruck, nämlich, daß die Natur einen systematischen Plan hat und damit als ein heuristisches Prinzip dient, um empirische Gesetzmäßigkeiten in den freien Entscheidungen der Menschen über Generationen hinweg zu entdecken. So legt Kant im Dritten und Vierten Satz dar, was er für die wirklichen empirischen Beweise des menschlichen Fortschritts hält. Diese Beweise sind wahrlich spärlich – den Fakt, daß Menschen Vernunft besitzen und die Freiheit, die aus ihr folgt ausgenommen. Diese natürliche Ausstattung ist, sagt er, ein klares Anzeichen dafür, daß die menschliche Entwicklung nicht bloß aus dem baren Instinkt folgt, sondern aus Denkprozessen. Die Menschheit unterscheidet sich von anderen tierischen Gattungen der Erde darin, daß der Erfolg ihres Überlebenskampfes und ihre Blüte davon abhängen, wie gut die Gattung denkt und wählt. Paradoxerweise argumentiert Kant in der *Idee* dafür, daß die Entwicklung unserer Gattung meistens in der Abwesenheit individueller menschlicher Absichten, wahre Gedanken zu denken und das Richtige zu tun, abläuft. Die Frage, die sich daraus ergibt, lautet: Wie verwendet eine Gattung einen mechanischen Motor (einen Instinkt), um zu einem bewußt konstruierten aufgeklärten Kosmopolitismus zu gelangen?

Zunächst sind ein paar einleitende Kommentare über diese Teile der Schrift angebracht. Erstens ist es wichtig zu entscheiden, was Kant in diesen Abschnitten mit „Natur“ meint. Wenn er den Dritten Satz seiner Geschichte mit der folgenden Behauptung beginnt: „*Die Natur hat gewollt: daß der Mensch alles, was über mechanische Anordnung seines tierischen Daseins geht, gänzlich aus sich selbst herausbringe*“ (19), dann gibt es grob gesagt zwei Kandidaten für das, was er unter „Natur“ in diesem eindeutig symbolhaften *Concetto* versteht: Er könnte den Begriff „Natur“ als eine symbolische Personifikation

dessen verstehen, was er in der *Kritik der reinen Vernunft* „die Ordnung und Regelmäßigkeit ... an den Erscheinungen“ (*KrV*, A 125) nennt, die wir selbst erst in diese legen, oder, wie er es später formuliert: „Unter Natur (im empirischen Verstande), verstehen wir den Zusammenhang der Erscheinungen ihrem Dasein nach nach notwendigen Regeln, d. i. nach Gesetzen“ (*KrV*, A 216/ B 263). Andererseits könnte er die symbolische Personifikation verwenden, um auf die *transzendente Idee* der Natur als ein dynamisches, sich selbsterhaltendes Ganzes zu verweisen (*KrV*, A 418 f./B 446). Dieses Verständnis von Natur wird in der *Kritik der Urteilkraft* zu einem notwendigen, aber regulativen Prinzip *a priori*, welches wissenschaftliches Urteilen leitet: Das Prinzip der Zweckmäßigkeit der Natur (*KU*, V 181-186 und 362-384). Angesichts Kants Absicht, eine Geschichte der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der menschlichen Entwicklung darzulegen, werde ich annehmen, daß er, wenn er hier darauf verweist, was die Natur für die Menschheit „möchte“, er die transzendente regulative Bedeutung meint. Wenn er aber auf die ungesellige Geselligkeit als einen „natürlichen“ Hang verweist, bezieht er sich jedoch auf die Rolle der Natur als Teil der regelhaften Verbindung der Erscheinungen, die den Bereich der mechanisch-kausalen Beziehungen konstituiert, welcher durch die Kategorien des menschlichen Verstandes und die Formen der menschlichen Anschauung (Raum und Zeit) *a priori* bestimmt ist.

Zweitens denke ich, daß für Kant die menschliche Vernunft mit der Natur in der menschlichen Subjektivität identifiziert werden sollte, sowohl im empirischen als auch im transzendentalen Sinne. Wenn er also davon spricht, daß die Menschheit vernunftbegabt ist, möchte er nur sagen, daß die menschliche Natur, zusätzlich zu jenen Eigenschaften, die sie mit anderen tierischen Kreaturen teilt, außerdem mit bestimmten besonderen Vermögen zu Urteilen und zu Wollen ausgestattet ist. Die Vernunft unterscheidet uns von anderen Kreaturen, nicht weil die menschliche Vernunft sich außerhalb der Natur befindet oder „unnatürlich“ ist, sondern bloß weil sie ein die Menschheit unter allen Tieren der Erde auszeichnendes Vermögen ist. Durch sie sind wir in der Lage, Entscheidungen zu treffen und bewußt den Lauf der Welt zu beeinflussen. Dies stimmt mit Kants Behauptung in den „Paralogismen“ überein, daß die Vernunft zu der „Ordnung der Zwecke, die doch zugleich eine Ordnung der Natur ist“ (*KrV*, B 425) gehört. Innerhalb der Ordnung der Natur ist die menschliche Vernunft auch praktisch, das heißt, sie vermag Entscheidungen zu treffen und Handlungen zu vollbringen. Sie kann deshalb Zwecke formulieren, das heißt, sie kann Ideen von Bedürfnissen und noch viel wichtiger von dem, was sein sollte, entwickeln und Handlungen wählen, die diese Ideen umsetzen.

Die menschliche Vernunft ist mächtig, da sie uns dazu bestimmen kann nach Ideen zu handeln, selbst wenn deren Verwirklichung nur sehr unwahrscheinlich und schwierig ist. Die Vernunft kann aufgrund ihrer Natur uns jedoch nicht dazu bestimmen nach Ideen zu handeln, deren Erfüllung sie selbst als für uns unmöglich erkennt, da in solchen Fällen wirklich kein vernünftiger Beweggrund bestehen kann, diese Zwecke zu

verfolgen. Wenn also eine bürgerliche Regierung menschlichen Individuen unmöglich erscheint, dann können sie vernünftigerweise nicht wählen deren Errichtung zu verfolgen. Wenn das Ziel der Natur für die Menschheit „die Erreichung einer allgemeinen das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft“ (*Idee*, VIII 22) ist, dann muß etwas anderes als die Vernunft uns als Gattung in diese Richtung antreiben.

3.1 Dritter Satz

„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.“ (*Idee*, VIII 19)

Wenn man wie Kant annimmt, daß die Natur nichts überflüssig tut, dann ist die Tatsache, daß die Menschheit die Fähigkeit zur Vernunft hat und damit auch zum freien Willen, „eine klare Anzeige“, daß die Vernunft einer außergewöhnlichen Aufgabe dient (19). Dies ist ein Argument, welches Kant bereits in den „Paralogismen“ gemacht hat. Dort legte er dar, daß wir unsere eigenen Naturanlagen analog zu der Vorgehensweise bei der Beurteilung der Natur anderer Lebewesen beurteilen müssen: Wir müssen annehmen, daß ihre Organe, Fähigkeiten und Antriebe ihrer eigenen jeweiligen „Bestimmung im Leben“ angemessen sind (*KrV*, B 425; *Idee*, VIII 19). Dazu analog sollten wir erwarten, daß die natürlichen Anlagen der Menschen ebenfalls einer Bestimmung dienen. Die *Vernunft* ist die natürliche Waffe der Menschheit im Überlebenskampf und sie versucht, wo immer es möglich ist, ein Quentchen Glück aus der Spärlichkeit und den Anstrengungen des individuellen Lebens herauszuholen. Aber die wirkliche Bestimmung der menschlichen Vernunft kann nicht einfach die Glückseligkeit sein, da der Instinkt und eine bessere physische Ausstattung (Reißzähne, Krallen, etc.) diesem Zwecke wesentlich dienlicher gewesen wären. Die Natur ist sparsam. Die Tatsache, daß Glückseligkeit auf Erden, insbesondere „alle Ergötzlichkeit, die das Leben angenehm machen kann, selbst seine Einsicht und Klugheit und sogar die Gutartigkeit seines Willens“ vollständig durch menschlichen vernünftigen Einsatz erreicht werden muß – durch Menschen, durch „Versuche, Übung und Unterricht“ (*Idee*, VIII 18-19) die Dinge selbst herausfinden – läßt vermuten, daß die Natur eher auf die Selbstwertschätzung der Menschen als auf ihre Glückseligkeit bedacht ist. Folglich muß die natürliche Bestimmung der Menschheit die Entwicklung und Perfektion ihrer Vernunft sein und mit ihr unsere Würdigkeit, glücklich zu sein (19 f.).

Dies könnte man als Kants pietistische Variation eines Hobbesschen Themas bezeichnen: in dem einsamen, armen, ekelhaften, tierischen und kurzen Leben, in welches die

Menschheit gestoßen wird, ist das Startpaket allein die Vernunft. Der einzige Trost früherer Generationen wäre, zufrieden auszuharren im Wissen, daß sie das bißchen Wohlbefinden, welches sie auch immer für sich erkämpfen konnten, allein sich selbst zu verdanken haben: Sie mögen hungrig sein oder frieren, aber sie können zumindest in der Überzeugung sterben, daß sie hart gearbeitet haben, um dorthin zu kommen, und daß sie jedes winzigen Glücks würdig waren, welches sie auf ihrem elenden Weg erlebt haben.

Glücklicherweise führen Kants Rousseauische Instinkte ihn dazu, durch diese durch und durch düstere Erzählung beunruhigt zu sein. Es ist befremdlich („Befremdend bleibt es immer hiebei“; *Idee*, VIII 20), sagt Kant, daß diesem Ansatz folgend frühere Generationen die schwerste Last tragen müßten, aber am wenigsten die Früchte ihrer eigenen Arbeit genießen könnten. Die Menschheit mag zwar über die Zeit hinweg vernünftiger werden und folglich auch besser gestellt sein, aber diese Entwicklung hin zum Wohlbefinden dauert viele Generationen lang. Da menschliche Wesen sterblich sind, müssen frühere Generationen härter arbeiten und dürfen weniger bekommen, um das zukünftige Wohlbefinden der Gattung sicherzustellen. So verblüffend und verstörend dies auch sein mag, muß man es doch als die unausweichliche Konsequenz aus der Tatsache akzeptieren, daß Menschen Tiere sind, die durch ihren Instinkt und ihre Umwelt bestimmt werden und zugleich Wesen sind, die selbst-bestimmt, das heißt, geformt durch ihre eigene Vernunft und Entscheidungsmacht sind.

Im Dritten Satz der *Idee* hakt Kant dieses Rätsel als ein unvermeidliches ab und geht zu der angekündigten Aufgabe über, einen Leitfaden für den Plan der Natur für die Menschheit zu finden, obwohl menschliche Individuen für sich selbst keinen solchen haben (*Idee*, VIII 18). Jedoch, wie wir schon aus seinen argumentativen Schwierigkeiten in den Postulaten in der *Kritik der praktischen Vernunft* wissen, bedeutet dieser „befremdliche“ Zustand, den er im Dritten Satz als ein bloßes Rätsel beschreibt, ein akutes Problem für seine Ethik. Dort formuliert Kant dieses „Rätsel“ als ein Dilemma mit potentiell tragischem Ausmaß für die menschliche Moral. Die verallgemeinerte Version des Problems der vernünftigen Hoffnungslosigkeit stellt eine Bedrohung für den kategorischen Imperativ dar, welcher als ein absoluter Befehl beginnt, daß das Individuum es erstreben soll, das *summum bonum* in dieser Welt herzustellen – das Maximum individueller Glückseligkeit proportional zur perfekten individuellen moralischen Tugendhaftigkeit (*KpV*, V 113 f.). Jedoch macht die menschliche Sterblichkeit diese Aufgabe unmöglich, da die Perfektion des eigenen moralischen Charakters und die Errichtung einer moralisch perfekten Gesellschaft eine Aufgabe für die Ewigkeit ist. Dieses Problem muß gelöst werden, wenn das Moralgesetz seine Autorität behalten soll. Dadurch ist Kant bekanntlich letztendlich gezwungen dafür zu argumentieren, daß es nicht nur vernünftig ist, an die Unsterblichkeit zu glauben, sondern daß es auch notwendig ist, ihre Existenz aus moralischen Gründen heraus zu postulieren.

Zu der Zeit als er die zweite Kritik veröffentlicht, vier Jahre nach der Veröffentlichung der *Idee*, ist dieses Problem für Kant von großer Bedeutung. Er hatte es auch bereits in der zweiten Ausgabe des Paralogismenkapitels in der *Kritik der reinen Vernunft* angesprochen, wo er darlegte, daß die Vernunft dazu berechtigt ist die „Ordnung der Zwecke, die doch zugleich eine Ordnung der Natur ist“ zu erweitern „über die Grenzen der Erfahrung ... hinaus“ (*KrV*, B 425). Analog zu den natürlichen Bestimmungen, bei denen die Vernunft annehmen muß, daß die Natur nichts Überflüssiges tut und daß jede natürliche Fähigkeit genau an ihre Funktion im Leben angepasst ist, dürfen menschliche Wesen vernunftigerweise hoffen, daß sie von der Sterblichkeit befreit sind: „Denn seine Naturanlage, nicht bloß den Talenten und Antrieben nach, davon Gebrauch zu machen, sondern vornehmlich das moralische Gesetz in ihm, gehen so weit über allen Nutzen und Vorteil, den er in diesem Leben daraus ziehen könnte, daß das letztere sogar das bloße Bewußtsein der Rechtschaffenheit der Gesinnung bei Ermangelung aller Vorteile, selbst sogar des Schattenwerks vom Nachruhm über alles hochschätzen lehrt und er sich innerlich dazu berufen fühlt, sich durch sein Verhalten in dieser Welt mit Verzichttuung auf viele Vorteile zum Bürger einer bessern, die er in der Idee hat, tauglich zu machen.“ (*KrV*, B 425 f.)

Das Bewußtsein des Moralgesetzes (und die gefühlte Notwendigkeit, stetig unser Wissen zu erweitern und unsere Talente zu entwickeln) bewegt die Menschen dazu, mehr von sich zu erwarten, als die äußere Natur ihnen in einer Lebensspanne zu entwickeln erlaubt. Die Vernunft präsentiert Individuen daher die Idee, daß sie dazu bestimmt seien, ihre Talente und ihre moralische Autonomie für eine Bürgerschaft in einer besseren Welt als diejenige, die sie jetzt bewohnen, zu entwickeln.

In der ersten und zweiten Kritik stellt Kant das Postulat der Unsterblichkeit als einen Weg dar, sich selbst die Hoffnung auf ein besseres eigenes Leben vorzustellen („Gleichwohl wird hiedurch für die Befugnis, ja gar Notwendigkeit der Annahme eines künftigen Lebens, nach Grundsätzen des mit dem spekulativen verbundenen praktischen Vernunftgebrauchs, hiebei nicht das mindeste verloren“; *KrV*, B 424). Wenn Kant sich in der *Idee* dann aber der Aufgabe zuwendet, eine plausible Schilderung darüber zu liefern, wie die Idee eines moralischen Gemeinwesens wirklich *im Verlauf der menschlichen Geschichte* realisiert werden kann, dann verlieren Argumente über das ewige Leben nach dem Tod ihre Relevanz. Obwohl Kant argumentieren kann, daß sich im natürlichen Verlauf der menschlichen Vernunftentwicklung Einzelne in die Richtung der individuellen moralischen Tugendhaftigkeit entwickeln können, möchte er doch behaupten, daß es auch für die breite Bevölkerung möglich ist, aufgeklärt genug zu werden, um die äußeren natürlichen Bedingungen zu schaffen, die dem kontinuierlichen moralischen Fortschritt der Gattung zuträglich sind.

Das ist zumindest die Hoffnung, die Kant so eindringlich in seiner Aufklärungsschrift formuliert. Die Gefahr für die Menschheit am Höhepunkt der Aufklärung ist jedoch nicht nur individuelle Faulheit und Feigheit. Sogar hartarbeitende, mutige Individuen

haben sehr gute Gründe, angesichts der offensichtlichen Unmöglichkeit dieser Aufgabe zu verzweifeln. Denn es ist eine Sache, unsere guten Taten auf Erden als einen Vorsprung auf dem Weg zu einem zukünftigen ewigen Leben in einer moralischen Gemeinschaft als vernünftig zu erklären. Es ist eine andere, uns vernünftigerweise davon zu überzeugen, daß wir überhaupt die Anfänge dieser beispiellosen und revolutionären Gemeinschaft noch in dieser Welt erreichen können. Der Mangel an starken historischen Beweisen dafür, daß eine perfekte bürgerliche Vereinigung möglich ist, beinhaltet, alle Hoffnung aufzugeben, sie jemals zu erlangen, aber in diesem Fall scheint die kosmopolitische Idee ein bloßer Wunschtraum zu sein.

Kants Erwähnung des Rätsels der Sterblichkeit im Dritten Satz ist also ein existentielles Problem, welches von entscheidender Bedeutung für seine „Idee“ ist. Die *natürliche, vernünftige* Verzweiflung seitens der ganzen Generation der Denker der Aufklärung ist der Bösewicht, den Kant aufhalten muß, wenn seine kosmopolitische Idee brauchbar bleiben soll. Das Hindernis der Einrichtung einer perfekten bürgerlichen Verfassung, das in der menschlichen Sterblichkeit besteht, muß durch mehr entfernt werden als das Postulieren metaphysischer Unbegreiflichkeiten, die im besten Fall die Hoffnung auf die Idee einer Welt jenseits der hiesigen hervorbringen kann. Wenn das das Beste ist, was die natürliche Vernunft zu bieten hat, wird das vernünftige moralische Individuum immer der Verzweiflung ausgesetzt sein und alles Streben nach Kosmopolitismus als vergeblich aufgeben.

Kant wendet sich deshalb der *Gattung als Ganzer* zu. Unglücklicherweise scheint die Geschichte der menschlichen Gattung ein Gegenbeispiel zu der Behauptung zu sein, daß der Fortschritt der Vernunft und die Einrichtung einer bürgerlichen Verfassung möglich sind. Wir können vielleicht großartige Beispiele tierischer Kooperation finden, wenn wir an den richtigen Stellen suchen, etwa in der Geschichte der Bienen oder Biber, aber die Geschichte der menschlichen Unternehmung ist eine Litanei, wie Kant sagt, der Torheit, Eitelkeit, kindischen Bosheit und Zerstörungssucht, nur unterbrochen von vereinzelt Erscheinungen individueller Weisheit (*Idee*, VIII 17 f.). Es gibt zu jeder betrachteten Zeit nur ziemlich wenig Hinweise auf eine kollektive, bewußte Wahl der menschlichen Wesen, vernünftiger zu werden. Also testet Kant die Hypothese, daß die Menschheit sich *unbewußt* in diese Richtung entwickelt mit Hilfe eines natürlichen, nicht-vernünftigen Mechanismus.

3.2 Vierter Satz

„Das Mittel, dessen sich die Natur bedient, die Entwicklung aller ihrer 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.“ (*Idee*, VIII 20)

Kant nennt diesen antagonistischen Mechanismus „ungesellige Geselligkeit“ und definiert ihn als „den Hang derselben [der Menschen] in Gesellschaft zu treten, der doch mit einem durchgängigen Widerstande, welcher diese Gesellschaft beständig zu trennen droht, verbunden ist“ (*Idee*, VIII 20). Dieser Hang ist in dem Sinne „mechanisch“, daß er gesetzmäßig ist, indem er „einen regelmäßigen Gang“ über die Zeit hinweg aufweist, der „an der ganzen Gattung doch als eine stetig fortgehende, obgleich langsame Entwicklung der ursprünglichen Anlagen derselben werde erkannt werden können“ (17). Kant behauptet, daß es sich um einen empirisch-psychologischen Prozess handelt, der den Akteuren unbekannterweise menschliche Entscheidungen und Handlungen auf die Letztbestimmung, die Entwicklung der vernünftigen Natur der Gattung, hintreibt – ein Prozeß, der weit davon entfernt ist, eine „Idee“ in Kants technischen Verständnis des Begriffs als einer rein vernünftigen Vorstellung zu sein.

Auch wenn der Ausdruck „ungesellige Geselligkeit“ ein einheitliches, einziges Phänomen nahelegt, ist das nicht Kants Ansicht, wie der Text, der der Einführung dieses Ausdrucks folgt, deutlich macht. Es gibt eigentlich sogar zwei verschiedene gesellschaftliche Tendenzen, welche natürlicherweise in menschlichen Wesen im Laufe der Zeit anwesend sind: Die Neigung zur sozialen Interaktion und die Neigung zur sozialen Isolation. Kant beschreibt die Neigung hin zur Vergesellschaftung als eine Tendenz menschlicher Wesen, Vereinigung mit anderen zu suchen, um sich „mehr als Mensch“ zu fühlen, das heißt sich als Teil eines größeren Prozesses der Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten zu fühlen. Er hätte dies die „gesellige Geselligkeit“ nennen können. *Ungesellige* Geselligkeit, auf der anderen Seite, ist der „große Hang sich zu vereinzeln“, welche er dem Gewahrsein anderer zuschreibt im Kontext des Bedürfnisses des Individuums, daß die Dinge so ablaufen, wie das Individuum es will: „weil er in sich zugleich die ungesellige Eigenschaft antrifft, alles bloß nach seinem Sinne richten zu wollen, und daher allerwärts Widerstand erwartet, so wie er von sich selbst weiß, daß er seinerseits zum Widerstande gegen andere geneigt ist. Dieser Widerstand ist es nun, welcher alle Kräfte des Menschen erweckt, ihn dahin bringt seinen Hang zur Faulheit zu überwinden und, getrieben durch Ehrsucht, Herrschaftsucht oder Habsucht, sich einen Rang unter seinen Mitgenossen zu verschaffen, die er nicht wohl *leiden*, von denen er auch nicht *lassen* kann“ (21).

Von den zwei Tendenzen ist die antagonistische jene, auf die Kant hier seine volle Aufmerksamkeit richtet, und auch jene, die sein volles Lob erhält. Diese wenigen kurzen Abschnitte sind nichts Geringeres als ein leidenschaftlicher Lobgesang auf die „mißgünstig wetteifernde Eitelkeit, für die nicht zu befriedigende Begierde zum Haben, oder auch zum Herrschen“ (21), von denen Kant behauptet, sie seien die notwendigen Bedingungen für das Erwachen der „vortrefflichen Naturanlagen in der Menschheit“ (21). Auch wenn ein Bedürfnis nach Eintracht und Behaglichkeit besteht, ist es die Gegen Tendenz zum wechselseitigen Widerstand, die den Menschen erst Kultur und damit gesellschaftlichen Wert gibt, so Kant. Gesellschaftlicher Wert führt zur Entwicklung der

Talente und der Bildung des Geschmacks, verwandelt die grobe natürliche Fähigkeit des Einzelnen zur sittlichen Unterscheidung in eine Fähigkeit klarer und bestimmter moralischer Prinzipien und ermöglicht die Wandlung der Gattung selbst in ein „moralisches Ganze[s]“: „Dank sei also der Natur für die Unvertragsamkeit, für die mißgünstige wetteifernde Eitelkeit, für die nicht zu befriedigende Begierde zum Haben oder auch zum Herrschen!“ (21)

Man weiß aus mehreren Gründen nicht recht, wie man diesen schwärmerischen Ausbruch verstehen soll. Wenn, wie er sagt, die natürliche Tendenz, sich mit anderen zu vergesellschaften, Individuen das Gefühl gibt bedeutsamer zu sein als sie außerhalb des sozialen Bereichs sein könnten, dann ist nicht klar, warum diese unbewußte soziale Tendenz nicht einfach der Leitfaden sein könne, den Kant für seine Universalgeschichte braucht. Warum ist das Bedürfnis nach Anerkennung und der Liebe anderer nicht mindestens so motivierend wie das Bedürfnis, ihre Bewunderung zu kontrollieren, sie zum Untertan zu machen oder ihnen ihre Besitztümer wegzunehmen? Warum erwähnt Kant hier übrigens auch nicht die Sorge und Pflege, die Kindern von ihren Eltern zu teil wird, und die offensichtlichen Vergesellschaftungseffekte des Naturplans in dieser Hinsicht? Wir könnten Kant verteidigen, indem wir argumentieren, daß Kant hier, wie John Rawls zwei Jahrhunderte später, versucht den stärksten möglichen Fall für die Lebensfähigkeit eines gerechten Staates aufzubauen, indem er möglichst minimale Annahmen über menschliche Beweggründe macht (Rawls 1971, 129). Aber natürlich würde in diesem Fall Michael Sandels kommunitaristischer Punkt gegen Rawls auch gegen Kant funktionieren: Anzunehmen, daß Ungeselligkeit natürlicher, wahrscheinlicher oder häufiger als das Bedürfnis nach Behaglichkeit und Fürsorge anderer sei, ist selbst schon eine gewaltige Annahme über die menschliche Natur (Sandel 1982, 49).

Um Kant gerecht zu werden, muß man jedoch sagen, daß er nie behauptet, daß der Antrieb, sich mit anderen zu vergesellschaften, *keine* notwendige Bedingung menschlichen Vorwärtkommens sei. Er denkt jedoch, daß gesellige Geselligkeit allein nicht für die Entwicklung der Vernunft ausreichen würde. Es ist die Einschränkung „wilder Freiheit“ (*Idee*, VIII 22), sagt er, die die Menschen dazu bringt, sich zu disziplinieren und eine ordentliche und robuste Gemeinschaft zu bilden: „so wie Bäume in einem Walde eben dadurch, daß ein jeder dem andern Luft und Sonne zu benehmen sucht, einander nötigen beides über sich zu suchen und dadurch einen schönen geraden Wuchs bekommen; statt daß die, welche in Freiheit und von einander abgesondert ihre Äste nach Wohlgefallen treiben, krüppelig, schief und krumm wachsen“ (ebd.).

Mit dieser berühmten Metapher scheint Kant die „wahre“ Kultur zu illustrieren, indem er sich einer kulturell festgelegten (Preußen, oder Kontinentaleuropa, 18. Jahrhundert) barocken Ästhetik unkritisch bedient, welche Ordnung und Symmetrie gegenüber der „freien Form“ bevorzugt. Es ist nicht unangemessen zu fragen, was eigentlich so falsch wäre an einer Gesellschaft, in der die Individuen wie Bäume auf freiem Feld gedeihen und zu ihrer größten Fülle heranwachsen, frei von

Durchforstung und Beschneidung, welche aus Wettbewerb und Engstand erwachsen. Wenn Menschen mehr gesellschaftlichen Raum hätten, um ihren eigenen einzigartigen individuellen menschlichen Charakter zu entwickeln, würde davon nicht die gesamte gesellschaftliche Landschaft profitieren? Man würde erwarten, daß Kant wie Cicero, den er doch so bewundert hat, *beide* Tendenzen als gleichermaßen notwendig für die menschliche Vernunftentwicklung erkennen würde. Hier in der *Idee* scheint die menschliche Natur jedoch sehr Hobbesianisch.

Diese Ausführung soll nicht die gesamte politische Theorie Kants auf der Grundlage seiner Darstellung der menschlichen Geselligkeit in der *Idee* abwerten. Und es wäre tatsächlich töricht, sogar blind, nicht anzuerkennen, daß er sehr gute Gründe für seinen Pessimismus hat. Der Punkt ist schlicht, daß im Kontext dieses speziellen Textes diese Einseitigkeit als das verstanden werden muß, was sie ist, nämlich ein Mittel zur Erklärung, auf das Kant sich konzentriert, um die politischen Ziele der Aufklärung voranzubringen. Kant sieht, daß jede politische Theorie, die behauptet, auf einer vernünftigen kosmopolitischen Idee zu beruhen, sich mit den häßlichen und irrationalen politischen Fakten der Menschheitsgeschichte auseinandersetzen muß. Wenn er eine Geschichte mit Hinblick auf eine kosmopolitische Zukunft zeichnen möchte, sollte er in der Lage sein, eine Erzählung zu liefern, die all der sinnlosen Gewalt, der Grausamkeit und Unmenschlichkeit in jener Geschichte Sinn gibt. Kant tut genau das, wenn er erklärt, daß all diese gesellschaftlichen Übel als *notwendige* Schritte hin zu einer Zukunft verstanden werden müssen, die vollständiger durch die Vernunft bestimmt wird. In anderen Worten: Kant sieht, daß seine liberale politische Theorie durch den Vorwurf des haltlosen Idealismus gefährdet ist: Sie basiert auf einer revolutionären und aufgeklärten vernünftigen Idee bürgerlicher Staaten, welche friedlich in einer kosmopolitischen Ordnung koexistieren. Er ist sich dieser Gefährdung bewußt und seine Erzählung über die ungesellige Geselligkeit in der *Idee* dient dazu, seine Anerkennung der düsteren Fakten der Menschheitsgeschichte hervorzuheben und damit seine realistische Glaubwürdigkeit nachzuweisen. Die *Idee* soll die Kritik, daß seine Aufklärungsvisionen zu idealistisch sind, unterminieren. Er mag ein Idealist sein, aber die These der ungeselligen Geselligkeit beweist, daß er zumindest kein blauäugiger ist.

Folglich sollte man Kants These der ungeselligen Geselligkeit am besten als einen empirisch fundierten theoretischen Hintergrund verstehen, vor dem seine Ansichten über die ordnungsgemäße Beschaffenheit eines zukünftigen idealen politischen Staates ausgestaltet werden. Es soll weder eine Theorie gesellschaftlicher Entwicklung begründet werden, noch ist eine voll ausgearbeitete Theorie der gesellschaftlichen Entwicklung Teil des Projektes der *Idee*. Deshalb sollten wir nicht annehmen, daß Kants Ansichten über Geselligkeit mit der *ungeselligen* Geselligkeit anfangen und auch aufhören. Das zu tun würde bedeuten, einige von Kants faszinierendsten Einsichten über das Wesen und die Entwicklung des menschlichen Individualismus und die „gesellige“ Geselligkeit im

Rest seiner Philosophie auszuklammern. Im folgenden Teil möchte ich auf einige dieser Einsichten eingehen, um die Bedeutung der „ungeselligen Geselligkeit“ zu relativieren.

3.3 Gesellige Geselligkeit

Kants wohlbekannte Äußerung im Sechsten Satz der *Idee*: „aus so krummen Holze als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden“ (*Idee*, VIII 23), ist nur das Finale einer ausgedehnten Metapher, die er im Dritten Satz der *Idee* einführt. Dort symbolisiert er das Problem der Sterblichkeit durch die Konstruktion eines Bauwerks, dessen Fundament von früheren Generationen gelegt wurde und das erst durch spätere Generationen vollendet wird – und in dem nur die spätesten Generationen wohnen werden (20). Wenn Kant sich im Fünften Satz erneut darauf bezieht, dann begegnet uns die bereits erwähnte Bäume-im-Wald-Metapher Kants: die Menschen werden als Teil einer Gattung zum Baumaterial, ausgehend von den Bäumen, von denen das Holz für das Bauwerk gewonnen wird. Dort verwendete Kant, wie wir gesehen haben, die Waldmetapher für die Vereinigung der Menschen in einer bürgerlichen Gesellschaft, in welcher ihre Leidenschaft für die Freiheit kollektiv aufwärts geleitet oder „genötigt“ wird und zu einem positiven Ergebnis gebracht wird.

Kants viel zitierte Bäume- und Bauholz-Metaphern lassen vermuten, daß er glaubt, daß die menschliche Leidenschaft zur Freiheit nur in der ungeselligen Geselligkeit ihren Ausdruck findet, als Neid oder das Bedürfnis nach Dominanz und so weiter. Leser aber, die mit seinem Werk vertraut sind, wissen, daß nichts weiter von der Wahrheit entfernt sein könnte als diese Annahme. Soviel hatte Kant schon in der *Kritik der reinen Vernunft* gesagt, wo er, wie wir gesehen haben, den kreativen Drang, unseren Talenten Ausdruck zu verleihen, als etwas beschreibt, das ein fester Bestandteil der menschlichen Psyche ist und intensiv gefühlt wird – auch wenn uns im Allgemeinen die Zeit und die Ressourcen fehlen, diese Talente vollständig zu entwickeln. Wie wir gesehen haben, fährt Kant in dieser Passage fort, indem er sagt, daß dieses Bedürfnis noch viel deutlicher hervortritt im Fall unserer vollständigen moralischen Entwicklung. Es ist jedoch bezeichnend, daß er *beide*, sowohl das moralische als auch das kreative künstlerische Streben, als Teil des natürlichen Gangs der Menschheit anerkennt.

Wenn Zivilisierung, wie Kant in der *Idee* behauptet, die Zähmung der „wilden Freiheit“ der Menschheit bedeutet, dann muß Kant auf den Fakt eingehen, daß menschliche Wesen diese Freiheit auch auf andere Weise erleben als nur auf eigennützige und asoziale. Die Kultivierung, die mit der Zivilisierung zusammenhängt, arbeitet zum Teil durch den unbewußten Instinkt, sich mit anderen zu vergesellschaften, um des Gefühls der persönlichen Höherstellung in der Gesellschaft willen. Im Paragraphen 41 der „Kritik der Ästhetischen Urteilstkraft“ geht Kant auf diesen Grundantrieb im Fall jener Geselligkeit ein, die mit dem Interesse am Schönen und der Möglichkeit der Mitteilung

desselben verbunden ist. Obwohl unsere Fähigkeit, interesselose Lust am Schönen zu empfinden, an sich keine soziale Eigenschaft ist, da sie auf kognitiven und imaginativen Fähigkeiten a priori beruht, kann das natürliche Bedürfnis, uns mit anderen zu vergesellschaften, auf das Erleben von Schönheit folgen und ein Interesse an dem Objekt als ein Mittel zur Kommunikation unserer Lust anregen. Dieser Drang ist fundamental, meint Kant, und eine Art eines ursprünglichen Gesellschaftsvertrags: „Auch erwartet und fordert ein jeder Rücksicht auf allgemeine Mitteilung von jedermann, gleichsam als aus einem ursprünglichen Vertrage, der durch die Menschheit selbst diktiert ist“ (*KU*, V 297). Im gleichen Absatz erklärt Kant: „Empirisch interessiert das Schöne nur in der *Gesellschaft*; und wenn man den Trieb zur Gesellschaft als dem Menschen natürlich, die Tauglichkeit aber und den Hang dazu, d.i. die *Geselligkeit*, zur Erfordernis des Menschen als für die Gesellschaft bestimmten Geschöpfe, also als zur *Humanität* gehörige Eigenschaft, einräumt: so kann es nicht fehlen, daß man nicht auch den Geschmack als ein Beurteilungsvermögen alles dessen, wodurch man sogar sein *Gefühl* jedem andern mitteilen kann, mithin als Beförderungsmittel dessen, was eines jeden natürliche Neigung verlangt, ansehen sollte.“ (*KU*, V 296 f.)

Wenn die natürliche Neigung eines jeden Mitteilung gegenüber anderen verlangt, könnte Kant genauso gut argumentieren, daß die *gesellige* Geselligkeit „die ersten wahren Schritte aus der Rohigkeit zur Kultur“ (*Idee*, VIII 21) darstellt, wie er es bereits im Fall der ungeselligen Geselligkeit getan hat. Es ist wichtig festzuhalten, daß Kant nicht der Ansicht ist, daß das Erleben von Schönheit nur innerhalb der Gesellschaft vorkommt. Tatsächlich ist genau das Gegenteil sein Punkt. Menschliche Wesen brauchen eine organisierte Gesellschaft nicht dringlicher um Schönheit zu erfahren als für gemeine kognitive Erfahrungen. Beide basieren auf denselben kognitiven Fähigkeiten, welche Individuen a priori besitzen – und Kant scheint nicht der Ansicht zu sein, daß menschliche Individuen nicht ohne andere menschliche Wesen zu Erfahrung in der Lage wären. Folglich ist der grundlegende individuelle Drang die eigenen Erfahrungen auszudrücken, ob nun sprachlich, künstlerisch oder auf andere Weise, sicherlich ein ebenso wichtiger Mechanismus um die Menschheit voran zu bringen wie der Antagonismus.

Im folgenden Paragraphen der „Kritik der ästhetischen Urteilskraft“ (§ 42) erweitert Kant das Argument über den empirischen Drang zur Kommunikation hinaus. Dort sagt er, daß unser empirisches Interesse am Schönen, daß heißt unser Antrieb, unsere Lust an schönen Dingen zu kommunizieren, „der Neigung frönt“ (*KU*, V 298) und sich in der Gesellschaft leicht mit anderen Neigungen und Leidenschaften vermischen kann, so daß dieses empirische Interesse am Schönen keinen *garantierten* Weg zur vernünftigen moralischen Entwicklung darstellt. Die anderen Neigungen und Leidenschaften, an die er denkt, sind die ungeselligen, wie Habsucht, Ehrsucht, und so weiter. Es ist notwendig zu bestimmen, sagt Kant, ob ein Interesse am Schönen auf irgendeine Weise mit einem „reinen“ Urteil der Schönheit a priori verbunden sein kann, frei von empirischen sozia-

len Interessen an Kommunikation. Seine Antwort in Paragraph 42 fällt positiv aus: Die Menschheit hat ein intellektuelles Interesse am Schönen, weil schon die Erscheinungen eines Zusammenstimmens unserer kognitiven Fähigkeiten und den freien Formen natürlicher Objekte uns einen Hinweis, und damit eine Hoffnung, darauf gibt, daß es ein Zusammenstimmen zwischen unserer vernünftigen Bestimmung und der Welt der Natur gibt. Die Bedrohung der vernünftigen Verzweiflung kann, in anderen Worten, durch unsere reine und interessenlose Erfahrung der Schönheit in der Natur unterbunden werden.

Der wichtige Punkt lautet hier, daß gesellige Geselligkeit, der natürliche Drang mit anderen zu kommunizieren, ein empirisches Interesse ist, das ein moralisch-praktisches Gegenstück hat. Das gleiche kann nicht so einfach von der ungeselligen Geselligkeit, dem Drang, anderen Widerstand zu leisten und sie zu beherrschen, behauptet werden, da diese immer *ein Hindernis* zur individuellen Moralität darstellt. Während Kant dafür, daß die Erfahrung von Schönheit ein Interesse mit sich führt, „daß die Ideen [der moralischen Vernunft] auch objektive Realität haben“ (*KU*, V 300), zum Beispiel die Idee eines moralischen Gemeinwesens hier auf Erden, ein interessantes Argument führen kann, ist es im Fall der Erfahrung der unmenschlichen Behandlung menschlicher Wesen untereinander nicht möglich davon zu sprechen, daß die Vernunft dort einen Hinweis und eine daraus folgende moralische Hoffnung findet. Weit davon entfernt, diesen Aspekt unserer Natur kommunizieren zu wollen, ist es die ungesellige Geselligkeit, deren „Anblick uns nötigt unsere Augen von ihm [dem menschlichen Geschlecht] mit Unwillen wegzuwenden“ (*Idee*, VIII 30), die uns über die Frage verzweifeln läßt, ob wir jemals ein perfektes vernünftiges Ziel in der Natur finden werden, und uns zwingt, auf eine übernatürliche Welt zu hoffen, die besser ist. Im besten Fall führt die ungesellige Geselligkeit zur Erfindung einer höchst verworrenen Geschichte à la Voltaires Pangloss, wie diese Übel Teil des Naturplans zu unserer Besserung sein müssen.

Eine andere, überzeugendere historische Erzählung könnte auf Kantischer Grundlage erzählt werden, indem man sich nicht nur auf den unsozialen Drang konzentriert, sondern auf den Drang, unsere Wertschätzung schöner natürlicher Formen zu kommunizieren und diese nachzubilden. Es bräuchte nicht viel Überarbeitung, um die strikten sozialen Regime zur Zähmung des individuellen unkontrollierten Antagonismus gegenüber anderen, welchen Kant in der *Idee* so ausgiebig lobpreist, anzupassen und ihre sozialen Gegenstücke mit einzubeziehen: Übung und Disziplinierung würden ebenso zur Kontrolle der „wilden“ Freiheiten der sozialen Vorstellung angewandt werden. Kants Beschreibung der Disziplinierung des künstlerischen Genies ist ein perfektes Beispiel: „Wenn die Frage ist, woran in Sachen der schönen Kunst mehr gelegen sei, ob daran, daß sich an ihnen Genie, oder ob daß sich Geschmack zeige, so ist das eben so viel, als wenn gefragt würde, ob es darin mehr Einbildung, als auf Urteilskraft ankomme. Da nun eine Kunst in Ansehung des ersteren eher eine geistreiche, in Ansehung des zweiten aber allein eine schöne Kunst genannt zu werden verdient: so ist das letztere wenigstens

als unumgängliche Bedingung (*conditio sine qua non*) das Vornehmste, worauf man in Beurteilung der Kunst als schöne Kunst zu sehen hat ... Denn aller Reichtum der ersten bringt in ihrer gesetzlosen Freiheit nichts als Unsinn hervor; die Urteilskraft ist hingegen das Vermögen, sie dem Verstande anzupassen.“ (*KU*, V 319)

Kant bestimmt Einbildungskraft hier, wie auch anderswo, als nahe an vor- oder nicht-vernünftiger Natur. Sie braucht daher Übung, um dem Verstand zu entsprechen und sich weiter entwickeln zu können. Geschmack, als eine Form der Urteilskraft, erfüllt diese Aufgabe. „Der Geschmack“, welcher als „die Disziplin des Genies“ fungiert, „beschneidet diesem sehr die Flügel und macht es gesittet oder geschliffen; zugleich aber gibt er diesem eine Leitung, worüber und bis wie weit es sich verbreiten soll, um zweckmäßig zu bleiben“ (319).

Kants Auffassung von der Arbeitsweise der kreativen Einbildungskraft ist sehr kompliziert und kann hier nicht ausführlicher diskutiert werden. Sehr grob gesagt, ist sie mit einem Konzept des kognitiven Prozesses bezüglich seines Verständnisses von „ästhetischen Ideen“ verbunden, welche Repräsentationen eines Objektes, das die Einbildungskraft des Subjektes anregt, sind. Die ästhetische Idee ist eigentlich eine Vielfalt von assoziierten Bildern, Ideen und anderen Repräsentationen und verursacht eine natürliche Reaktion des Individuums auf die Natur dar, wenn ein Individuum die Muße und Sicherheit hat, einfach nur auf die ästhetischen Qualitäten seiner Umwelt zu reflektieren. Die Tatsache, daß diese natürliche imaginative Antwort so wichtig für Kants Aufklärungstheorie der sozialen Entwicklung ist, verbunden mit der Tatsache, daß es unwahrscheinlicher ist, daß sie unter Bedingungen von Verelendung auftaucht, ist ein starkes Argument für die gesellschaftliche und moralische Notwendigkeit, eine Umwelt zu schaffen, die ästhetischen Überlegungen folgt. Die Aktivitäten der gesellschaftlichen Kultivierung, welche durch die *Idee* hindurch immer wieder erwähnt werden, müssen klarerweise die Erziehung und Ermutigung der Bürger zur Vervollkommnung ihrer ästhetischen Reflexionsfähigkeiten als eine notwendige, wenn auch nicht hinreichende, Bedingung menschlicher Moralentwicklung beinhalten.

Für Kant sollte eine solche Disziplinierung nicht auf das Genie beschränkt sein, da für sie das Genie nur ein besonderer Fall ist, in dem ein Einzelner das in sehr hohem Maße aufweist, wozu eigentlich jeder fähig ist: Die gewöhnliche, allgemeine menschliche Fähigkeit symbolische Repräsentationen zu erschaffen und sie anderen mitzuteilen. Die *außergewöhnliche* Fähigkeit, andernfalls unbeschreibbare Gefühle zu reproduzieren und mitzuteilen, ist eine Gabe der Natur – die einigen eher zukommt als anderen – aber selbst diese Gabe braucht verfeinertes Urteilsvermögen, beispielsweise Geschmack, um die Fähigkeiten zu vervollkommen. Die Fähigkeit zur Wertschätzung seitens der Individuen in einer Gesellschaft und im Fall von Genie die Fähigkeit, diese reflektierten Gefühle in Kunst auszudrücken, ist Teil des Zivilisierungsprozesses, der als ein Schritt hin zu einer vernünftigeren Gesellschaftsordnung gesehen werden kann (vgl. *KU*, V 210): „Der Geschmack macht gleichsam den Übergang vom Sinnenreiz

zum habituellen moralischen Interesse ohne einen zu gewaltsamen Sprung möglich, indem er die Einbildungskraft auch in ihrer Freiheit als zweckmäßig für den Verstand bestimmbar vorstellt und sogar an Gegenständen der Sinne auch ohne Sinnenreiz ein freies Wohlgefallen finden lehrt.“ (KU, V 354)

3.4 Fazit

In der *Kritik der praktischen Vernunft*, genauer in der „Methodologie der reinen praktischen Vernunft“ skizziert Kant „die Methode der Gründung und Kultur echter moralischer Gesinnungen“ (KpV, V 153). Was er dann zu skizzieren beginnt, ist ein *ästhetischer* Unterricht, aus moralischen Übungen bestehend, welcher „ein entweder noch ungebildetes oder auch verwildertes Gemüt“ dazu führt, ein Gefühl für Moral durch Freude bereitende Spiele des Beurteilens und Geschichten über tugendhafte Personen zu entwickeln (KpV, V 152). Dies funktioniert auf zwei Weisen. Erstens, „indem es nur als die Veranlassung angesehen wird, der über die Tierheit erhabenen Anlage der Talente in uns inne zu werden“, lassen sie die Tugend als etwas Schönes erscheinen und bringen folglich eine mitteilbare Freude hervor, die unsere natürlichen Antriebe anspricht (KpV, V 160). Obwohl dies ein wichtiger Schritt ist, ist er nicht hinreichend, um die Moralität um ihrer selbst willen anzustreben. Ein zweites Gefühl, dem Gefühl des Erhabenen in der Natur verwandt, muß hervorgerufen werden. Dies geschieht durch die Darstellung einer Handlung, die auf einem reinen guten Willen beruht, der frei ist von allen Anreizen durch Neigungen: „wodurch der Lehrling doch auf das Bewußtsein seiner *Freiheit* aufmerksam erhalten wird, und, obgleich diese Entsagung eine anfängliche Empfindung von Schmerz erregt, dennoch dadurch, daß sie jenen Lehrling dem Zwange selbst wahrer Bedürfnisse entzieht, ihm zugleich eine Befreiung von der mannigfaltigen Unzufriedenheit, darin ihn alle diese Bedürfnisse verflechten, angekündigt und das Gemüt für die Empfindung der Zufriedenheit aus anderen Quellen empfänglich gemacht wird“ (KpV, V 160 f.).

Kants Skizze ist ein erster Entwurf einer Methode – „der einzigen Methode“ – um objektive praktische moralische Gesetze auch subjektiv für menschliche Individuen zum Beweggrund zu machen (KpV, V 153). Obwohl er diesen Punkt hier nicht verfolgt, wird die offensichtliche Rolle, die kreative, moralische Individuen in der Entwicklung und Anwendung von Kants moralischem Lehrplan spielen könnten, in der dritten Kritik deutlicher. Seine ausgedehnte Diskussion der Art und Weise in welcher ästhetische Ideen in der Lage sein könnten, transzendente Vernunftideen zu symbolisieren, das heißt analogisch zu repräsentieren, deutet ein Mittel der Moralisierung durch Kultivierung an, auf welches in der zweiten Kritik nur verwiesen wurde. Obwohl Kant weiterhin, wie in der *Idee*, glaubt, daß die Errichtung einer vollkommen gerechten bürgerlichen Verfassung eine notwendige Bedingung darstellt,

unter der „die höchste Absicht der Natur, nämlich die Entwicklung aller ihrer Anlagen, in der Menschheit erreicht werden kann“ (*Idee*, VIII 22), ist er auch der Ansicht, daß die Erschaffung dieser Verfassung selbst „richtige Begriffe von der Natur einer möglichen Verfassung, große durch viel Weltläufe geübte Erfahrungheit und über das alles ein zur Annehmung derselben vorbereiteter guter Wille“ (23) voraussetzte. In anderen Worten benötigt die Vervollkommnung der Zivilisierung und der kosmopolitischen Beziehungen zwischen den bürgerlichen Staaten selbst wiederum Individuen mit moralisch entwickelten Idealen. Das bedeutet, daß für Kant die Erschaffung einer wohlgeordneten bürgerlichen Gesellschaft und die Schaffung eines guten Willens im Individuum, welches sie konstituiert, miteinander verwobene, einander beinhaltende, untrennbare Aufgaben sind. Wie wir gesehen haben, war Kant in den späten 1780'ern zu der Ansicht gelangt, daß die Entwicklung eines guten Willens nur durch eine moralische Pädagogik erreicht werden könnte, welche auf der Kultivierung des ästhetisch reflektierten Urteils beruht, da das letztere vom allgemeinen, natürlichen Drang menschlicher Wesen, sich einander mitzuteilen, abhängt.

Folglich ist die *gesellige* Geselligkeit auch eine notwendige Bedingung für den Kosmopolitismus. Es stimmt, daß nach Kant von der ungeselligen Geselligkeit behauptet werden kann, daß sie natürlich den Weg für die Moral bereitet, indem sie zur Errichtung einer rudimentären Form einer bürgerlichen Gesellschaft nötigt, in welcher die wilde Freiheit wuchernder Eigenützigkeit, der Gier und Begierde überhaupt erst gebrochen wird. Aber der einzige Weg, einen guten Willen zu entwickeln und zu erhalten, in welchem die „Dauer und Pünktlichkeit in Befolgung moralischer Maximen“ kultiviert werden soll, ist durch eine Pädagogik, welche die moralische Tugend „gehörig ans menschlicher Herz“ bringt (*KpV*, V 152). In der „Methodenlehre des Geschmacks“, mit welcher er die „Kritik der ästhetischen Urteilskraft“ beendet, argumentiert Kant dagegen, die Freiheit der Einbildungskraft des jungen Künstlers zu unterdrücken, indem man seiner Kunst Regeln aufzwingt, da ohne die Freiheit der Einbildungskraft die schönen Künste nicht existieren würden. Er fährt dann fort, in dem er argumentiert, daß die schönen Künste selbst das Produkt der Verbindung der zwei grundlegendsten natürlichen *menschlichen* Eigenschaften sind: „einerseits das allgemeine *Teilnehmungsgefühl*, andererseits das Vermögen, sich innigst und allgemein *mitteilen* zu können ... welche Eigenschaften, zusammen verbunden, die der Menschheit angemessene Geselligkeit ausmachen, wodurch sie sich von der tierischen Eingeschränktheit unterscheidet“ (*KU*, V 355).

Die Geselligkeit, die zu unserer Menschheit passt, ist eine moralische Geselligkeit, die für Kant nicht nur das Produkt der Zählung unkontrollierten anti-gesellschaftlichen Verhaltens ist, sondern auch und gleichermaßen ein Produkt unseres natürlichen Antriebs, mitfühlend zu sein und unsere Gefühle mit anderen menschlichen Wesen zu teilen. Je näher wir dem kosmopolitischen Ideal kommen, desto mehr können wir erwarten, daß dieser letztere Motor der Menschheitsgeschichte den Fortschritt antreiben

wird. Eine vollständige Interpretation von Kants *Idee* für eine Universalgeschichte, die im Kosmopolitismus endet, muß auch die notwendige und natürliche Bedeutung der geselligen Geselligkeit für seine Erzählung der menschlichen politischen Entwicklung beinhalten.

Übersetzt von Karoline Reinhardt

Literatur

Rawls, J. 1971: A Theory of Justice, Cambridge/MA.

Sandel, M. J. 1982: Liberalism and the Limits of Justice, Cambridge.

Botanische Anthropologie und physikalische Staatslehre

Zum Fünften und Sechsten Satz der *Idee*

Der Fünfte und der Sechste Satz der *Idee* nehmen eine besondere Stellung in dieser kurzen Schrift ein, da der erstere deren Kern bildet (er ist der zentrale unter den neun Sätzen), während der letztere einen Bruch in deren Argumentation darzustellen scheint. Was sie verbindet, ist der Gebrauch von zwei botanischen Metaphern, die sich auf Kants Menschenbild beziehen. Diese sozusagen botanische Anthropologie steht bei Kant einer Staatsauffassung gegenüber, die sich eher einer physikalischen Sprache, vor allem des Begriffspaars „Wirkung/Gegenwirkung“, bedient. Dies weist auf zwei unterschiedliche Perspektiven hin, aus denen „das größte Problem für die Menschengattung“ (*Idee*, VIII 22), nämlich die Errichtung einer vollkommenen bürgerlichen Verfassung, betrachtet werden kann, und zwar mit unterschiedlichen Ergebnissen, wie wir im Folgenden sehen werden.

4.1 Die Waldmetapher

Im Fünften Satz der *Idee* führt Kant eine botanische Metapher ein – die erste von zweien in dieser kurzen Schrift.¹ Wenn er dazu kommt, die wechselseitigen Beziehungen der Menschen im Rechtszustand beziehungsweise in einer „bürgerlichen Vereinigung“ (wie er sagt) zu beschreiben, vergleicht er diese mit einem Gehege (also: mit einem *geschlossenen* Raum), in dem die Menschen zum Zusammenleben gezwungen sind, und zwar „wie Bäume in einem Walde“ (der allerdings ein *offener* Raum ist, obwohl in ihm die Bäume eng nebeneinander stehen können). Dadurch, „daß ein jeder dem andern Luft und Sonne zu benehmen sucht“, nötigen sich Bäume in einem Wald wechselseitig, „beides über sich zu suchen und dadurch einen schönen geraden Wuchs [zu]bekommen; statt

1 Der Anfang dieses Beitrags ist zum Teil Pinzani 2008 entnommen.

daß die, welche in Freiheit und von einander abgesondert ihre Äste nach Wohlgefallen treiben, krüppelig, schief und krumm wachsen“ (*Idee*, VIII 22).

In seinen vorkritischen Schriften sowie im *Gemeinspruch* (*Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, VIII 292 f.) bedient sich Kant eines ganz anderen Bildes, um das Leben in Gesellschaft zu charakterisieren – ein Bild, das in seinen Augen nicht so sehr eine Metapher, vielmehr eine (wörtlich zu nehmende) regelrechte Beschreibung darstellt. Er beschreibt den Einfluß, den in Gesellschaft lebende Menschen aufeinander haben, als ein Spiel von Wirkung und Gegenwirkung. Dieses Begriffspaar übernimmt er aus der Sprache der Physik allgemein und der Newton'schen kosmischen Theorie insbesondere. Gesellschaft kann danach als ein Zustand des Gleichgewichts angesehen werden, der unter den entgegengesetzten Kräften ihrer Mitglieder herrscht – genauso wie ein Molekül aus Atomen besteht, die in einer gewissen Kombination von ihrer reziproken Anziehungskraft zusammengehalten werden. Diese physikalische, fast mechanische Vorstellung von Gesellschaft scheint auch in der *Idee* aufzutauchen, nämlich im Vierten Satz, wenn Kant den Begriff der „ungeselligen Geselligkeit“ einführt und ihn als eine Neigung beschreibt, die den Menschen dazu führt, „sich zu vergesellschaften“ und gleichzeitig „sich zu vereinzeln (isolieren)“ (*Idee*, VIII 20 f.). Viele Kommentatoren haben ihre Aufmerksamkeit nur auf diesen Begriff gerichtet (der tatsächlich als bedeutungsschweres Oxymoron ins Auge sticht) und dabei übersehen, daß er auf den folgenden Seiten durch das erwähnte Bild der Bäume in einem Walde gefolgt, wenn auch nicht gerade ersetzt wird. Meines Erachtens benutzt Kant die Waldmetapher, um einen anderen Zustand zu beschreiben als den, der durch Begriffe wie „ungesellige Geselligkeit“ oder „Wirkung und Gegenwirkung“ charakterisiert wird. Diese Begriffe weisen auf eine physikalische Auffassung vom Staat hin, die durch Konflikt charakterisiert ist: Auf eine Wirkung folgt eine Gegenwirkung, bis ein Zustand des Gleichgewichts erreicht wird, der jedoch jederzeit durch den erneuten Einsatz von Kraft (z. B. von Gewalt) gestört werden kann. Gesellschaft ist aus dieser Perspektive ständig in Bewegung, und das sie zusammenhaltende Gleichgewicht unter entgegengesetzten Kräften ist immer nur ein vorläufiges. Das Waldbild weist demgegenüber auf ein sehr wichtiges Moment hin, das in der physikalischen Beschreibung der bürgerlichen Gesellschaft nicht erwähnt wird. Zwar ist das Zusammenleben in einer bürgerlichen Vereinigung nur durch reziproke Beeinflussung möglich, die Zwangscharakter besitzt – was bei der Waldmetapher dadurch zum Ausdruck kommt, daß die Bäume einander „nötigen“, schön und gerade zu wachsen; aber die Nötigung ist eine zum *gemeinsamen Wachsen*. Es geht hier nicht um die Wiederherstellung eines Gleichgewichts oder um die Vernichtung einer wirkenden Kraft durch eine entgegengewirkende, sondern um eine zwar unbeabsichtigte, aber immerhin wirkungsvolle Kooperation aller Mitglieder einer Gesellschaft. Ohne den Einfluß anderer Menschen wäre individuelle Freiheit bloß zwecklose Willkür, die letztlich zu negativen Ergebnissen führen würde: der Baum würde „krüppelig, schief und krumm wachsen“ (VIII 22). Erst durch die erzwungene

Kooperation erreichen die Menschen wahre Freiheit. Der Platz dieser Freiheit ist daher die zivile Vereinigung, welche die Menschen zusammen mit ihren Genossen errichten; Freiheit ist nicht etwas, das sie schon vor dem Eintritt in die Gesellschaft haben, sondern etwas, das sie in der Gesellschaft erst entwickeln, wie durch die Metapher des Wachsens angedeutet wird. Freiheit kann also erst durch das Zusammenleben mit Anderen erreicht werden und setzt die Kanalisierung (wenn auch nicht die Eliminierung) der individuellen Willkür voraus.

Wie sind nun das physikalische Staatsbild und die botanische Metapher zusammenzubringen? Bei dem einen stehen sich die Menschen als feindliche Kräfte entgegen, die sich gegenseitig annullieren; bei der anderen nötigen sie sich zur Freiheit und zum gemeinsamen Wachsen. Beiden Auffassungen gemeinsam ist nur die Idee, daß in der Gesellschaft Zwang ausgeübt wird und daß dieser Zwang primär von den Mitmenschen ausgeht (so daß die spätere Zwangsangewendung durch den Staat eigentlichen sekundären und korrektiven Charakter hat). Der wichtigste Unterschied besteht im differenten Begriff von Freiheit, der aus beiden Auffassungen resultiert. Wir werden uns im Folgenden beiden Aspekten widmen: der zentralen Rolle von Zwang und dem unterschiedlichen Freiheitsbegriff. Dabei werden wir die beiden Aspekte gleichzeitig, nicht hintereinander behandeln, da Zwang und Freiheit in Kants politischem Denken eine eigentümliche Verbindung eingehen.

4.2 Schön und gerade

Was bedeutet es für die Individuen, schön und gerade zu wachsen? Im Kontext von Kants Geschichtsphilosophie weist dies auf die Tatsache hin, daß sie erst in einer bürgerlichen Vereinigung ihre Natur als freie, vernünftige Wesen entwickeln können. Tatsächlich spricht Kant in der *Idee* nur von der rationalen Natur des Menschen; da sich aber Rationalität als Autonomie ausdrückt, sind vernünftige Wesen eo ipso freie Wesen. Man muss allerdings zwischen zwei Arten von Freiheit unterscheiden: Als vernünftige Wesen sind wir innerlich frei beziehungsweise besitzen wir moralische Autonomie; als phänomenale Wesen, die eine physisch begrenzte Welt mit den Mitmenschen teilen, können wir nur im äußeren Sinne frei sein, und zwar als Staatsbürger oder als Rechtsgenossen. Es ist diese zweite, äußerliche Freiheit, die Kant meint, wenn er sagt, daß wir erst innerhalb der Zivilgesellschaft wirkliche Freiheit erreichen.

Beim physikalischen Staatsbild wird diese Freiheit als eine Art Kraft beschrieben, die von uns ausgeht und sich so weit erstreckt, wie es die Freiheit anderer zulässt. Da unsere Welt physisch begrenzt ist, können wir nicht umhin, mit anderen in Berührung zu kommen. Daraus entstehen Reibungen, die Kant eben als ein Spiel von Wirkung und Gegenwirkung beschreibt. Das Recht – verstanden als „Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen

Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann“ (*RL*, VI 230) – dient in dieser Hinsicht dazu, die genauen Grenzen der individuellen Kraftfelder zu bestimmen, wie es im Fünften Satz heißt, wo von der „genaue[n] Bestimmung und Sicherung der Grenzen dieser Freiheit“ die Rede ist (*Idee*, VIII 22). Es handelt sich letztlich um eine unter liberalen Denkern übliche Idee: meine Freiheit hört dort auf, wo die Freiheit der Anderen anfängt, so daß der gemeinsame Raum des menschlichen Zusammenlebens in eine Vielzahl von privaten Räumen (die sog. Privatsphären) geteilt werden kann. Beim physikalischen Bild geht es also um die Verortung der individuellen Freiheit. Die einzelnen Willen verhalten sich zueinander wie magnetische Felder, die sich gegenseitig beschränken. Bei einem solchen Bild bleibt natürlich die Frage offen, welchen Raum die *öffentliche* gemeinsame Freiheit, sprich: die Freiheit des Gemeinwesens einnimmt. Spinoza hatte diese Frage dadurch beantwortet, daß er die Macht eines Gemeinwesens als die Summe der individuellen Mächte seiner Mitglieder auffasste (*Tractatus Politicus*, I, 15; II, 2 und II, 7). Bei Kant scheint die öffentliche Macht des Staats einen Platz einzunehmen, der gleichzeitig die individuellen Privatsphären einschließt und transzendiert. Der Staat ist einerseits die Autorität, welche die Unverletzbarkeit der Grenzen dieser Sphären garantiert beziehungsweise wiederherstellt (wenn sie verletzt wurde). Dabei nimmt er eine Stellung ein, die im Vergleich zur Lage der Staatsbürger eine äußere ist: er ist das dritte Mitglied in einer Dreierbeziehung, die (1) vom Individuum, dessen Freiheit zu unrecht verletzt wurde, (2) vom Individuum, das die unrechte Verletzung ausübte, und (3) vom Schiedsrichter, das heißt vom Staat, gebildet wird. Andererseits übt der Staat seine Gewalthoheit und Schiedsmacht über ein Territorium aus, das die einzelnen Bodenparzellen einschließt, die von den Staatsbürgern (wenn auch nicht von allen) besessen werden. Der Staat besteht also materiell aus der Summe der konkreten privaten Räume, das heißt der Landbesitztümer seiner Staatsbürger. Das physikalische Bild legt aber die Idee nahe, daß die Individuen, ähnlich den erwähnten magnetischen Feldern, *spontan* einen Zustand reziproken Gleichgewichts erreichen – ohne das Zutun einer dritten Instanz, die ausschließlich im Fall einer illegitimen Störung des Gleichgewichts interveniert, und zwar zum Zweck der bloßen Wiederherstellung des *status quo*. Daher hat der Staat nur einen abgeleiteten Wert und stellt keinen Zweck an sich dar. Dies entspricht der Tatsache, daß in der *Rechtslehre* die Notwendigkeit der Errichtung des Staats aus der Notwendigkeit abgeleitet wird, den provisorischen privatrechtlichen Beziehungen, welche die Menschen noch im vorstaatlichen Zustand eingehen, peremptorischen Charakter zu verleihen (*RL*, VI 256 f., 267 und 313). Andererseits bedeutet dies nicht, daß Kant die Notwendigkeit des Staates aus der Notwendigkeit herleitet, das Privateigentum (des Bodens) zu schützen; vielmehr bildet der Staat den notwendigen Rahmen, in dem die Individuen ihre äußere Freiheit behaupten können – unter anderen durch den rechtlich geschützten Besitz des Bodens. Deswegen geht es bei der Errichtung einer bürgerlichen Verfassung um die Sicherung der Freiheit, nicht um die bloße Sicherung des Eigentums. Daß die Freiheit erst durch die Sicherung ihrer Gren-

zen garantiert werden kann, ist nur anscheinend ein Paradox, denn Kant stimmt hier mit der gesamten vertragstheoretischen Tradition überein, die zwischen der gesetzlosen Willkür der Individuen im Naturzustand und ihrer rechtlich geregelten Freiheit unterscheidet. Erst letztere ist die eigentliche Freiheit, wie es aus einer Analyse der Waldmetapher klar wird.

In dieser botanischen Metapher scheint Freiheit mehr als eine bloße Kraft zu sein, die auf gleiche, entgegengesetzte Kräfte (und dadurch auf ihre eigene Grenzen) stößt. In der geschichtsphilosophischen Perspektive der *Idee* ist Freiheit mit unserer vernünftigen Natur verbunden. Es ist allerdings nicht klar, was das bedeutet, denn wir haben es mit einer bloß äußeren Freiheit, nicht mit der inneren, unmittelbar mit Vernunft zusammenhängenden Autonomie zu tun. Um die Verbindung von äußerer Freiheit und Vernunft zu verstehen, müssen wir die Frage des Austritts aus dem Naturzustand in der *Idee* betrachten.

Die Menschen sollen den vorpolitischen Naturzustand verlassen, in dem sie alles, was ihnen beliebt, tun dürfen, eben weil diese ursprüngliche Willkür nicht nur keine wahre Freiheit ist, sondern mit dieser im Widerspruch steht: sich selbst überlassen, würden die Bäume „krüppelig, schief und krumm wachsen“, und die Menschen würden sich bloß gegenseitig hindern. Sie würden nur versuchen, einander die knappen Ressourcen wegzunehmen, die sie zum Leben brauchen, so wie Bäume Luft und Sonne bedürfen. Hier ist also nicht von Wirkung und Gegenwirkung, noch weniger vom Gleichgewicht die Rede: Die von den Menschen ausgehende Kraft besitzt hier eine rein zerstörerische Wirkung, die nicht nur das gesellschaftliche Zusammenleben, sondern letztlich die Individuen selbst bedroht.

Wie Hobbes im *Leviathan* schon gezeigt hatte, sind also die Menschen im Naturzustand nicht wirklich frei, sondern sie sind Opfer ihrer eigenen zerstörerischen, asozialen Willkür. Dabei sind sie auch mögliche Opfer fremder Gewalt und Sklaven ihrer eigenen Furcht. Nicht zufällig definiert Montesquieu politische Freiheit als das Gefühl von *Sicherheit*, die dem Vorhandensein von Gesetzen entspringt, welche die Individuen vor der Gewalt der Mitmenschen schützen (*Vom Geist der Gesetze*, Buch XI, Kap. 3). Aber diese bloß negative Charakterisierung von Freiheit als Abwesenheit von Furcht ist für Kant nicht genug. Im Anschluß an Rousseau versucht er, einen positiven Begriff von politischer Freiheit anzubieten. Weit entfernt davon, Ergebnis eines Verzichts zu sein, nämlich des Verzichts auf ein ursprüngliches unbeschränktes Recht auf alles (so wie es Hobbes im 14. Kapitel des *Leviathan* definiert hatte), ist die Freiheit, die durch die Grenzen entsteht, die ihr die Gesetze setzen, die Freiheit, „die Keime der Natur vollständig zu entwickeln“ (*Idee*, VIII 22). Gemäß Kants teleologischem (fast Aristotelischem) Ansatz stellt die gegenseitige Einschränkung unserer ursprünglichen Willkür die Bedingung dafür dar, vollkommen vernünftige Wesen zu werden, denn dies ist das Ziel, das die Natur für uns vorsah. Zu diesem Ziel stattete sie uns mit der ungeselligen Geselligkeit aus. Diese mag zunächst als ein ziemlich merkwürdiges Instru-

ment erscheinen, um die Menschen zum Eintritt in die Gesellschaft zu bewegen, in der sie die Möglichkeit haben werden, ihre vernünftige Natur vollständig zu entwickeln. Man könnte meinen, daß eine einfache Neigung zur Geselligkeit ein besseres Mittel zu diesem Zweck hätte sein können. Wie Kant im Vierten Satz betont, hätte jedoch eine unqualifizierte Geselligkeit aus den Menschen nichts anderes als ruhige Tiere gemacht, „gutartig wie die Schafe, die sie weiden“ (VIII 21). Gegen den alten Mythos des Goldenen Zeitalters behauptet Kant, daß „in einem arkadischen Schäferleben bei vollkommener Eintracht, Genügsamkeit und Wechselliebe alle Talente auf ewig in ihren Keimen verborgen bleiben“ (ebd.) und die menschliche Existenz keinen Zweck gehabt hätte (ebd.). Somit erscheint auch die ungesellige Geselligkeit in einem anderen Licht: sie ist nicht mehr im Sinne der physikalischen Auffassung als ein Spiel von einander annullierenden Kräften zu verstehen (die eine führt uns zu den Mitmenschen, die andere weg von ihnen), sondern als Zünden eines Mechanismus des Wettbewerbs, der die Menschen *à contre-cœur* dazu zwingt, die eigenen Talente zu entwickeln. Aus zwei einander annullierenden Kräften kann nämlich nichts Neues entstehen; aus dem Zusammenprallen der Willkür ungeselliger Menschen entsteht hingegen ein Prozeß des Wachstums, das heißt der Entwicklung von Talenten. Erst durch den Kampf um Luft und Sonne wachsen die Bäume schön und gerade; erst durch den Wettbewerb mit den Mitmenschen werden die Individuen wirklich frei – *vorausgesetzt, daß dieser Wettbewerb unter bestimmten Regeln stattfindet*. Hier weist die Waldmetapher ihre Grenze auf, da sie – wie jede Metapher – der Wirklichkeit, auf die sie sich bezieht, nicht völlig entspricht. Die Bäume brauchen keine Regeln: Sie folgen bloß einer natürlichen Neigung, ihre Stämme und Äste auf der Suche nach Luft und Sonne nach oben zu strecken (vgl. Guyer 2009). Die Menschen haben keine solche natürliche Neigung: Sie müssen Regeln befolgen, um Freiheit zu erreichen. Diese Regeln müssen jedoch ihrerseits Ausdruck von deren Freiheit sein, sonst wären Menschen nicht frei, sondern sie wären einem Gesetz unterworfen, das ihnen heteronom auferlegt wurde. Sie müssen also selbst ihre ursprüngliche Willkür einschränken, aber das können sie nur mittels Institutionen.

4.3 Die Gartenmetapher

Vielleicht sollten wir uns der anderen botanischen Metapher bedienen, um die Lage besser zu verstehen: die eines Gartens beziehungsweise Parks. Jeder Gärtner weiß, daß Pflanzen beschnitten beziehungsweise gestützt werden müssen, um kräftiger, „schön gerade“ zu wachsen. Unsere Freiheit braucht es also, beschnitten beziehungsweise gestützt zu sein, um kräftiger zu werden. Die Rolle des Gärtners übernehmen hier Institutionen wie das Recht und der Staat, welche den Menschen dazu verhelfen, gerade zu wachsen – und zwar dadurch, daß sie ihre ursprüngliche Freiheit beziehungsweise Willkür so lang beschneiden, wie es das friedliche Zusammenleben fordert. Auch diese

Metapher hat natürlich Grenzen. Nach Kants Meinung ist die Beziehung zwischen Institutionen und Individuen nicht dieselbe wie die zwischen Gärtner und Pflanzen. Diese gehören nämlich zwei ganz unterschiedlichen Reichen an: dem tierischen die ersteren und dem botanischen die letzteren. Die Individuen brauchen nicht von einem nicht-menschlichen Willen geführt zu werden, denn die Institutionen sind ein menschliches Konstrukt (noch mehr: sie bestehen aus Menschen, wie wir noch sehen werden). Sie entstehen jedoch nicht aus der spontanen Kooperation zwischen Menschen, wie die botanische Metapher nahelegt. Das gemeinsame Wachsen der Bäume ist das Resultat eines natürlichen Mechanismus, die Errichtung von Institutionen ist es nicht: sie ist vielmehr das Ergebnis eines Akts der Gewalt.

In den Vorarbeiten zur Friedensschrift und zum *Streit der Fakultäten* schreibt Kant: „Die Ordnung der Natur will daß vor dem Recht die Gewalt und der Zwang vorhergehe denn ohne diese würden Menschen selbst nicht einmal dahin gebracht werden können sich zum Gesetzgeben zu vereinigen“ (*Vorarbeiten zum ewigen Frieden*, XXIII 169). Und weiter: „Um ein *pactum sociale* zu einer republick zu stiften muss schon eine republick daseyn Folglich kann sie nicht anders wie durch Gewalt nicht durch Einstimmung gestiftet werden.“ (*Vorarbeiten zum Streit der Fakultäten*, XXIII 426). Kant hat solch schroffe Bemerkungen in die endgültigen Fassungen dieser Schriften zwar nicht übernommen, denn letztere zielen auf die Legitimierung politischer Institutionen, nicht auf eine Beschreibung ihrer konkreten Entstehung ab. In der Friedensschrift gibt er jedoch zu, daß „das Wollen aller einzelnen Menschen, in einer gesetzlichen Verfassung nach Freiheitsprinzipien zu leben ..., zu diesem Zweck nicht hinreichend“ ist und daß „über diese Verschiedenheit des partikularen Wollens aller noch eine vereinigende Ursache desselben hinzukommen muß, um einen gemeinschaftlichen Willen herauszubringen“. Daher „ist in der Ausführung jener Idee [d. h. der Schaffung einer gesetzlichen Verfassung] (in der Praxis) auf keinen anderen Anfang des rechtlichen Zustands zu rechnen als den durch Gewalt“ (*Frieden*, VIII 371). Recht und Staat können also nur durch Gewalt entstehen.

Noch in der Friedensschrift (und zwar in einer Fußnote im ersten Anhang) nimmt Kant eine Position ein, die an diejenige Hobbes' stark erinnert, denn er nimmt an, daß die menschliche Natur böse sei. Aus dieser Perspektive soll der Staat die negativen Auswirkungen dieser „Bösartigkeit“ einschränken und die Menschen zu jenem friedlichen Zusammenleben zwingen, das sie von allein nicht erreichen könnten. Kants Sprache (er spricht von „der Neigung zur wechselseitigen Gewalttätigkeit“, der nur durch „eine größere Gewalt, nämlich die der Regierung“ entgegenwirkt werden kann) ist hier ein Echo derjenigen von Machiavelli oder Hobbes. Innerhalb des Staates ist die böse Neigung der Menschen lediglich „durch den Zwang der bürgerlichen Gesetze verschleiert“ (*Frieden*, VIII 375 Fn.). Die Menschen müssen mit anderen Worten gezwungen werden, in den Staat einzutreten und ihre Willkür zwangsbefugten Gesetzen unterwerfen, um sich von einem anderen Zwang zu befreien, nämlich vom illegitimen Zwang, den die

anderen Individuen im Naturzustand über sie ausüben können. Wie schon bei Hobbes kann Gewalt nur durch Gewalt in Schranken gehalten werden. Daher wird die individuelle Unterwerfung unter die Gewalt anderer Individuen durch die kollektive Unterwerfung unter die Gewalt eines einzigen, nämlich des Staates, ersetzt. Das ist der Grund, warum Kant im Sechsten Satz behauptet, daß der Mensch ein Tier ist, das einen Herrn nötig hat. Oder, um in unserer Garten- beziehungsweise Parkmetapher zu bleiben, einen Gärtner.

Um es nochmals zusammenzufassen: Der konkrete Austritt aus dem Naturzustand ist weder das Ergebnis eines rationalen Kalküls noch die Folge einer natürlichen Neigung zum gesellschaftlichen Leben, sondern folgt praktisch aus einem Zwang, in die Gesellschaft einzutreten (theoretisch sollte er das Ergebnis der Befolgung einer Befehls der Vernunft sein, aber in der *Idee* geht es Kant nicht um eine theoretische Legitimation der Existenz von Staat und Recht wie etwa im *Gemeinspruch* oder in der *Rechtslehre*). Dieser Zwang wird von Individuen auf andere Individuen ausgeübt. Es gibt nun zwei mögliche Szenarien. Das erste bezieht sich auf die ideale Theorie: Um dem Zustand von Unsicherheit zu entkommen, der durch die gegenseitige Androhung von Gewalt entsteht, zwingen sich die Individuen gegenseitig, einen rechtlichen Zustand zu errichten. In diesem Fall handelt es sich um einen legitimen Zwang, wie Kant mehrmals betont. Das zweite Szenario bezieht sich auf den konkreten geschichtlichen Ursprung der Staaten: Eine Gruppe von Individuen bedient sich ihrer Macht (die auf physischer Überlegenheit oder auf der schieren Überzahl beruhen kann), um andere Individuen zu zwingen, in einen Staat einzutreten – wahrscheinlich als ihre Untertanen.² Die wahre Geschichte der bürgerlichen Vereinigung beginnt nicht mit einem Vertrag, sondern mit einem Akt gewalttätiger Unterwerfung, wie alle Vertreter der Vertragstheorie mehr oder weniger explizit zugeben. Eben um diesen ursprünglichen, willkürlichen Akt von Gewalt und Vormacht zu korrigieren, versucht Kant, eine Theorie der legitimen Ausübung von Macht und Gewalt zu entwickeln. Kants politische und Rechtsphilosophie sollen eben als dieser Versuch gelesen werden, anfangend mit dem Rechtsbegriff selbst, der nach Kant das Befugnis mit einschließt, Zwang auszuüben (*RL*, VI 231), gemäß dem vertrauten Schema von Wirkung und Gegenwirkung: ich habe das Recht, auf eine Behinderung meiner Freiheit dadurch zu reagieren, daß ich selbst den Behindernden behindere. Diese Gegenbehinderung stellt eine legitime Zwangsausübung dar, denn sie zielt darauf ab, meine lädierte Freiheit in ihrer Integrität wieder herzustellen. Gewalt ist daher im Begriff des Rechts impliziert – und zwar als ein Mittel, um gegen Unrecht zu reagieren. In Kants Auffassung des vorpolitischen Zustands, in dem Individuen zwar Rechte haben (nämlich die von Kant im Privatrechtteil der *Rechtslehre* beschriebenen), jedoch keine staatliche Autorität vorhanden ist, die sie garantiert, halten Individuen sich ihre Mit-

² Auch in diesem Fall folgt Kant Hobbes, nach dem die Staaten entweder durch Vertrag (wie im oben erwähnten ersten Szenario) oder durch Eroberung (wie im zweiten Szenario) entstehen.

menschen vom Leib und kontrollieren einander durch die reziproke Androhung der Ausübung dieses ihnen zustehenden Zwangs, das heißt durch Gewaltandrohung. Wenn der Staat ins Spiel kommt, ändert sich die Sache kaum. Die Individuen sprechen dem Staat lediglich die Rolle, Unrecht zu bestrafen, und dadurch das Monopol der Gewaltanwendung zu. Es ist daher weiter die Androhung von physischer Gewalt, welche die Individuen dazu motivieren sollte, die Rechte anderer nicht zu lädieren.

Diese Art von Gewalt ist daher ein Mittel, um eine rechtliche Lage wieder herzustellen, die illegitimerweise durch ein Unrecht gestört wurde. Sie ist die Lösung für ein spezifisches Problem, der Ausweg aus einem besonderen Zustand, in dem das friedliche Zusammenleben gestört wurde. Weit entfernt davon, eine Einschränkung individueller Freiheit zu sein, stellt legitime staatliche Gewalt das Mittel dar, diese Freiheit gegen unerlaubte Einmischungen anderer Individuen zu schützen. Hier zeigt sich noch einmal die Grenze der Waldmetapher: Die Bäume reagieren auf die Nötigung durch die anderen Bäume einfach dadurch, daß sie ihre Äste höher und breiter strecken. Dies mag aus einer Art Gegenbehinderung resultieren; letztere ist jedoch nicht als solche beabsichtigt, da Bäume keine Absichten verfolgen. Außerdem bietet Kant durch diese Metapher ein zu friedliches Bild der Gesellschaft an, indem das wesentliche Moment der Gewalt fast beiseite gelassen wird, wäre nicht die reziproke Nötigung da, gerade zu wachsen. In der Tat sieht die Gesellschaft weniger wie ein Wald und eher wie der erwähnte Garten aus, in dem sich ein Gärtner seiner Schere (d. h. eines Werkzeugs der Gewalt) bedient, um die Pflanzen zu beschneiden, die schief und außerhalb des ihnen zugewiesenen Platzes wachsen. Es kann sein, daß der Gärtner nicht nur von den Pflanzen selbst angestellt wurde (wie Hobbes uns weismachen will), sondern auch daß er darüber hinaus dem Willen der Pflanzen folgt (wie Rousseau und Kant meinen). Ohne ihn würde der Garten jedenfalls verwildern und die Pflanzen würden „krüppelig, schief und krumm wachsen“. Der Weg zu einem schönen Garten führt über die gewalttätige Tätigkeit eines kompetenten Machtinhabers, nämlich des Gärtners.

4.4 Auf dem Abstellgleis

Einer solchen Figur begegnen wir im Sechsten Satz der *Idee* in dem Herren, den der Mensch nötig hat. Dieser Satz scheint in der Gesamtökonomie der Schrift einen Bruch darzustellen. Um diesen Bruch aufzuzeigen, soll nun an den Leitfaden dieses Werks kurz erinnert werden. Im Unterschied zu Rousseaus Geschichtsphilosophie, so wie sie der Genfer in der *Rede über den Ursprung der Ungleichheit* vorgestellt hatte, bietet Kant keine genealogische Rekonstruktion der Geschichte der menschlichen Gattung. Sein Vorhaben ist raffinierter und komplexer: Was er anbietet, ist kein fiktiver oder hypothetischer historischer Prozeß, wie bei Rousseau, sondern einen Leitfaden, der uns ermöglicht, die Geschichte der menschlichen Gattung so zu lesen, daß wir in ihr einen Sinn erkennen.

Dieser besteht in der Verwirklichung eines Zwecks, den die Natur selbst dem Menschen auferlegt hat, nämlich in der vollständigen Entwicklung seiner natürlichen Anlagen.

Kants Geschichtsphilosophie, so wie sie in der *Idee* vorgestellt wird, setzt daher eine Absicht, besser noch: einen geheimen Plan der Natur voraus, der auf die Herstellung eines Zustandes permanenten Friedens unter den Menschen abzielt. Ihr Ausgangspunkt ist das teleologische Postulat, nach dem die Natur nichts macht, ohne einen Zweck zu verfolgen. Daher sind alle Naturanlagen eines Geschöpfes dazu bestimmt, „sich einmal vollständig und zweckmäßig auszuwickeln“, wie der Erste Satz besagt (*Idee*, VIII 18). Der Mensch wird als mit Vernunft ausgestattetes Wesen eben seine Rationalität entwickeln müssen. Dies wird jedoch auf Gattungsebene geschehen, da das individuelle Leben dafür zu kurz ist (2. Satz). Die Entwicklung der Vernunft als einer Naturanlage des Menschen bedeutet gleichzeitig die Befreiung des Menschen von seinen Instinkten, also von der Natur selbst. Wie bei Rousseau besteht der von der Natur verfolgte Zweck in der Emanzipation der menschlichen Gattung von der Natur selbst. Während die anderen Tiere den Naturgesetzen immer gehorchen müssen, sind die Menschen solchen Gesetzen nur als phänomenale Wesen unterworfen, denn als noumenale Wesen sind sie autonom, daher frei, eine kausale Kette anzufangen, ohne ihrerseits von einer natürlichen Ursache (etwa einer Leidenschaft oder einem Instinkt) bestimmt zu werden. Die Entwicklung seiner Naturanlage führt daher den Menschen zur Freiheit (3. Satz).

Die Mittel, derer sich die Natur zu diesem Zweck bedient, ist der Antagonismus unter den Menschen, den Kant als „ungesellige Geselligkeit“ (VIII 20) bezeichnet. Die Menschen neigen dazu, in Gesellschaft zu leben, fühlen aber gleichzeitig Abneigung gegen die Mitmenschen. Sie nehmen die Anderen als Hindernisse für sich, sich selbst als Hindernis für die Anderen wahr. Der Widerstand, den die Anderen ausüben, treibt die Fähigkeiten und Kräfte der Menschen an, die somit die eigene Faulheit überwinden und in einen Kampf mit den Anderen eintreten. Dabei lassen sie sich durch drei Triebfedern treiben, die man schon von Hobbes kennt: Ehrsucht, Herrschsucht und Habsucht (VIII 21). So ergibt sich der Naturzustand, der schließlich die Menschen zur Errichtung einer rechtlich geregelten Gesellschaftsform, sprich: eines Staates, führt. Die Erreichung einer bürgerlichen Gesellschaft ist das größte Problem, zu dessen Auflösung die Natur die Menschen zwingt, wie es im Fünften Satz heißt. Die Aufgabe wird dadurch erschwert, daß die zivile Verfassung nicht vollkommen ist, solange die verschiedenen Staaten nicht in ein rechtliches Verhältnis miteinander eintreten, und zwar in der Form eines Völkerbundes (7. Satz). Die Geschichte der menschlichen Gattung kann man daher – so der Achte Satz – „im Großen als die Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur ansehen, um eine innerlich und zu diesem Zweck auch äußerlich vollkommene Staatsverfassung zu Stande zu bringen, als den einzigen Zustand, in welchem sie alle ihre Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln kann“ (VIII 27). Die Errichtung einer solchen internationalen Verfassung entspreche einer Moralisierung der menschlichen Gattung, denn nur in einem vollkommenen rechtlichen Zustand würden die Menschen

ihre Naturanlagen, nämlich: Vernunft und Freiheit, vollkommen entwickeln – gemäß dem erwähnten Naturplan (9. Satz).

Wie man sieht, stellen die oben zitierten Sätze aus der *Idee* (vom 1. bis 5. Satz und vom 7. bis 9. Satz) eine in sich geschlossene Argumentation dar. Die Sätze folgen – beginnend beim Ersten Satz – einander, indem sie in den jeweilig nächsten fließend übergehen. Dabei bildet der Sechste Satz scheinbar einen Fremdkörper. Obwohl er an den Fünften Satz direkt anknüpft, führt er nämlich die Argumentation auf eine Schiene, die sich möglicherweise als Abstellgleis entlarvt. Sollte die darin vertretene These stimmen, so gäbe es keine Möglichkeit, daß die folgenden Sätze, welche die Errichtung einer vollkommenen bürgerlichen Verfassung im Rahmen einer internationalen Ordnung betreffen, überhaupt Sinn machen, denn im Sechsten Satz wird praktisch bestritten, daß je die vollkommene bürgerliche Verfassung errichtet werden könnte. Welches ist nun die These des Sechsten Satzes? Und worin besteht der Bruch?

Der Satz beginnt mit der Behauptung, das Problem der Errichtung einer bürgerlichen Verfassung (das Gegenstand des 5. Satzes war) sei „zugleich das schwerste und das, welches von der Menschengattung am spätesten aufgelöst wird“, wie schon im Fünften Satz behauptet wurde. Daß Kant hier noch einmal betont, wie schwer dieses Problem sei, bestätigt den Eindruck, daß der Sechste Satz nicht bloß das Argument des Fünften Satzes weiterführt; vielmehr wird dasselbe Problem, das Gegenstand des Fünften Satzes war, aus einer anderen Perspektive betrachtet. Der von Kant im Sechsten Satz angegebene Grund für die Schwierigkeit, dieses Problem zu lösen, überrascht durch den Ton, in dem ihn Kant angibt: „der Mensch ist ein Tier, das, wenn es unter andern seiner Gattung lebt, einen Herrn nötig hat“ (VIII 23). Kant begründet diese Behauptung mit einem Argument, das man auch in anderen seiner Schriften (vor allem in den moralphilosophischen) wiederfinden kann: Der Mensch erkennt zwar die Notwendigkeit allgemein verbindlicher Gesetze und einer allgemeinen Befolgung derselben an, neigt jedoch dazu, sich von dieser Befolgung zu befreien. Er neigt also dazu, für sich eine Ausnahme zu machen. Daher braucht er einen Herrn, „der ihm den eigenen Willen breche und ihn nötige, einem allgemeingültigen Willen, dabei jeder frei sein kann, zu gehorchen“ (ebd.). Soweit scheint Kant einen Hobbesschen Ton anzuschlagen: der Mensch ist nicht fähig, die eigenen Leidenschaften zu kontrollieren und neigt zur Trittbrettfahrerei. Dann aber folgt die These, die dem ganzen Argument eine fatale Wendung gibt: „Wo nimmt er aber diesen Herrn her? Nirgend anders als aus der Menschengattung. Aber dieser ist eben so wohl ein Tier, das einen Herrn nötig hat“. Der Herr selbst „wird immer seine Freiheit missbrauchen, wenn er keinen über sich hat, der nach den Gesetzen über ihn Gewalt ausübt“ (Kursiv A. P.). Der Grund, warum das Problem der Errichtung einer vollkommenen bürgerlichen Verfassung kaum lösbar ist, ist also folgender: „Das höchste Oberhaupt soll aber gerecht für sich selbst und doch ein Mensch sein.“ (ebd.)

Wir bewegen uns offensichtlich in einem Teufelskreis. Genauer gesagt handelt es sich um einen *regressus ad infinitum*: der Mensch braucht einen Herrn; dieser wird aber sei-

nerseits ein Mensch sein und daher selbst einen Herr nötig haben, der auch nur ein Mensch ist und so weiter. Deswegen gibt Kant sofort zu, daß dies eine Aufgabe sei, deren „vollkommene Auflösung *unmöglich*“ ist (kursiv A. P.). Dann führt er eine berühmte Metapher ein – die zweite botanische Metapher der Schrift: „aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden“ (ebd.). Somit scheint auch das letzte Wort über die Möglichkeit der Errichtung einer vollkommenen bürgerlichen Verfassung gesagt. Die Aufgabe ist unmöglich, die Willkür der Menschen kann nur durch die Willkür eines anderen Menschen gebändigt, die willkürliche Gewalt nur durch willkürliche Gewalt aufgehalten werden. Wie kann man dann noch an der Idee eines geheimen Plans der Natur festhalten? Kants Gedankenzug steht auf einem Abstellgleis. Zwar knüpft der Siebente Satz an den Fünften zurück an und setzt die Argumentation munter fort, aber man könnte sagen – um die Bahnmetapher weiter zu benutzen –, daß ein Bahnhof übersprungen und eine neue Lok eingesetzt wurde.

4.5 Der Herr aus krummem Holz und seine absolute Macht

Ein Ausweg aus Kants Dilemma bestünde darin, auf einen möglichen Perspektivenfehler hinzuweisen: Kant vertrete hier eine personalistische Auffassung der politischen Institutionen. Eine Institution ist ein Wesen, das durch Personen handelt; diese folgen jedoch unpersönlichen Richtlinien. Somit entspricht der Wille einer Institution mitnichten dem Willen des Individuums, das sie auf kontingente Weise vertritt. Der Herr, den der Mensch nötig hat, ist somit kein anderer Mensch, sondern eine Institution. Dagegen könnte man einwenden, daß der unpersönliche Charakter von Institutionen eine Chimäre ist, denn Institutionen haben konkrete Existenz immer durch individuelle Menschen (siehe dazu die interessanten Beobachtungen von Luc Boltanski in Boltanski 2010, 92 ff.). Dies führt zu drei Arten von Schwierigkeiten. Die erste ist epistemischer Natur: Die Individuen, in denen sich Institutionen verkörpern, haben begrenzte Erkenntnisse über die Welt. Auch mit bestem Willen wird die Wirklichkeit, die sie durch ihre institutionelle Tätigkeit schaffen (z. B. als gesetzgebende Herrscher, bei Kant), Ausdruck eines partiellen Standpunkts sein. Die zweite Art von Schwierigkeit betrifft die Motive der Individuen, welche die Institution vertreten: Sie können sich von den eigenen Wünschen, Trieben, Interessen und so weiter leiten lassen und daher ihre Macht zu ihren eigenen Zwecken mißbrauchen. Dies ist das Problem, das Kant im Sechsten Satz ausdrücklich erwähnt, wenn er sagt, daß auch der Herr nur ein Mensch ist, der seinerseits einen Herrn nötig hat. Die dritte Art von Schwierigkeit betrifft die Motive der Individuen, welche die von der Institution geschaffene Realität und die entsprechenden Regelungen (z. B. die vom Gesetzgeber erlassenen Gesetze) akzeptieren sollen: Es besteht die Möglichkeit, daß sie die Autorität der Institutionen anzweifeln oder gar

ablehnen, wenn sie den Verdacht hegen, daß diese Definition von Realität (und die entsprechenden Regelungen) nur dem besonderen Interesse der Individuen dienen, welche die Institutionen vertreten. Da es immer gute Gründe gibt, diesen Verdacht zu haben, sehen sich Institutionen immer mit der Gefahr konfrontiert, daß ihre Autorität nicht anerkannt wird. Somit kommen wir auf die von Kant in der Allgemeinen Anmerkung V der *Rechtslehre* angesprochenen „Vernünftleien“ (*RL*, VI 318), die dann entstehen, wenn die Individuen die Autorität von Institutionen hinterfragen oder gar offen kritisieren. Das begründet die Notwendigkeit der Gewaltausübung seitens der Institutionen, denn sie müssen ihren Willen durchsetzen und ihre Autorität gegen die Kritik verteidigen. Darin bestehen die Herrschaft, die jeder politischen Institution unvermeidlich innewohnt und der absolutistische Anspruch, den jede Institution erhebt, wenn sie beansprucht, eine Position, die über dem individuellen Standpunkten angesiedelt ist, innezuhaben und im Namen der Allgemeinheit zu sprechen. In dieser Hinsicht spricht Kant mit dem Terminus „Herr“ eben diesen Aspekt von Herrschaft und Absolutheit an.

4.6 Der Ausweg aus der Sackgasse

Das negative Bild vom Menschen im Sechsten Satz ist mit der Vorstellung eines moralischen Fortschritts der Menschheit und einer vollkommenen Entwicklung der Naturanlagen des Menschen als rationalem Wesen nicht zusammenzubringen. Daher findet Kant in diesem Satz keine zufriedenstellende Lösung für das Problem der Errichtung einer vollkommenen bürgerlichen Verfassung und versucht in den darauf folgenden Sätzen das Problem dadurch zu lösen, daß er die Frage auf die Ebene der internationalen Verhältnisse verschiebt. Aus dieser Perspektive kann er einen zentralen Punkt seiner politischen Theorie geltend machen: ohne einen Zustand internationalen Friedens kann die innere Sicherheit eines Einzelstaates nie völlig garantiert werden. Somit wird die Lösung des Problems der Errichtung einer vollkommenen bürgerlichen Verfassung von jeglicher Auffassung der menschlichen Natur abgekoppelt, denn das Haupthindernis zur Lösungsfindung besteht nicht weiter in eben dieser Natur (d. h. in der Tatsache, daß der Mensch aus krummem Holz gemacht ist), sondern im Umstand, daß die Staaten „alle ihre Kräfte auf ihre eiteln und gewaltsamen Erweiterungsabsichten verwenden und so die langsame Bemühung der inneren Bildung der Denkungsart ihrer Bürger unaufhörlich hemmen, ihnen selbst auch alle Unterstützung in dieser Absicht entziehen“ (*Idee*, VIII 26). Die Staaten sind also schuld an der Unmöglichkeit einer Lösung unseres Problems, nicht die Menschen oder ihre (menschlichen, allzu menschlichen) Herren.

Dieser Ausweg ist jedoch unbefriedigend. In ihrer Eitelkeit und Gewalttätigkeit benehmen sich die Staaten wie Individuen. Wie Individuen lassen sie sich von Ehr-, Herrsch- und Habsucht bewegen, nicht zuletzt, weil sie aus Individuen bestehen und von Individuen geführt werden, wie alle Institutionen (s. oben). In dieser Hinsicht

ist der Staat nichts weiter als das Instrument, dessen sich die Staatsbürger bedienen, um die eigenen Wünsche und Süchte zu befriedigen – zwar nicht mehr zu Lasten der Mitbürger, aber auf Kosten der Bürger anderer Staaten. Auch auf der Ebene der zwischenstaatlichen Beziehungen stellt sich daher die unlösbare Frage der unvollkommenen menschlichen Natur, welche die Errichtung einer vollkommenen bürgerlichen Verfassung unmöglich macht.

Kant wird aus dieser Sackgasse meines Erachtens erst in den neunziger Jahren herauskommen (läßt man manche Reflexionen und Vorarbeiten beiseite) – und zwar dadurch, daß er sowohl die Auffassung des Menschen als krummes Holz als auch die Notwendigkeit eines Herrn, so wie sie im Sechsten Satz zum Ausdruck kam, verwirft. Die erste dieser beiden Revisionen ist paradigmatisch in der Religionsschrift zu finden. Als er auf die uns schon bekannte Neigung des Menschen, sich vom moralischen Gesetz auszunehmen, zu sprechen kommt, behauptet Kant, daß dies nicht „von seiner eigenen rohen Natur“ abhängt, sondern von der Tatsache, daß er mit den anderen Menschen zusammenleben muß. „Nicht durch die Anreize der [eigenen Natur] werden die eigentlich so zu benennenden Leidenschaften in ihm rege, welche so große Verheerungen in seiner ursprünglich guten Anlage anrichten. ... Der Neid, die Herrschsucht, die Habsucht und die damit verbundenen feindseligen Neigungen bestürmen alsbald seine an sich genügsame Natur, *wenn er unter Menschen ist* ...; es ist genug, daß sie da sind, daß sie ihn umgeben, und daß sie Menschen sind, um einander wechselseitig in ihrer moralischen Anlage zu verderben, und sich einander böse zu machen.“ (*Rel.*, VI 93 f.). Die Naturanlagen sind also keine Leidenschaften, sondern werden erst zu solchen (z. B. zu Neid, Herrsch- und Habsucht) durch das Zusammenleben mit anderen Menschen. Schließlich stand im Sechsten Satz schon, daß der Mensch ein Tier ist, das einen Herren braucht, „wenn es unter anderen seiner Gattung lebt“ (*Idee*, VIII 22). Das Holz wird krumm, wenn es mit anderen Holzstücken in Verbindung kommt – gegen die botanische Metapher des Fünften Satzes, die Waldmetapher, nach der die Ursache des krummen Wachstums der Menschen-Bäume eher in ihrer Vereinzelung und in der fehlenden positiven Nötigung durch die Anderen zu finden ist. Wenn der Mensch nicht von Natur aus ein krummes Holz ist, wenn seine moralisch bedenklichsten Neigungen nicht seiner angeblich bösen Natur, sondern dem Zusammenleben mit anderen Menschen entstammen, dann ist ein Prozeß der Moralisierung denkbar, der diesen negativen Neigungen entgegenwirkt, ohne auf die menschliche Natur eingehen zu müssen (wie es als Folge des 6. Satz notwendig wäre), sondern bloß dadurch, daß das menschliche Zusammenleben geregelt wird.

Hier setzt die zweite Revision der Position der achtziger Jahre an. In den politisch- und rechtsphilosophischen Schriften der neunziger Jahre braucht der Mensch nicht weiter sich einem Herrn zu unterwerfen, der seinerseits ein Mensch ist. Er muss sich vielmehr Institutionen wie dem Recht und dem Staat unterwerfen, die von Kant als unpersönlich angesehen werden. Die späte politische Philosophie

Kants braucht mit anderen Worten nicht weiter auf problematische anthropologische Voraussetzungen gegründet zu sein; sie basiert vielmehr auf der Notwendigkeit, die unvermeidlichen negativen Folgen des menschlichen Zusammenlebens unter Kontrolle zu bringen. Die berühmte Stelle der Friedensschrift über die Republik der Teufel (*Frieden*, VIII 366) soll eben in diesem Sinn verstanden werden: das Problem der Errichtung einer vollkommenen bürgerlichen Verfassung (das im 6. Satz als praktisch unlösbar erschien) hängt mit der guten oder bösen Verfassung der menschlichen Natur nicht zusammen und kann daher sogar von einem Volk von Teufeln gelöst werden. Politische Institutionen sind wirksam insofern, als sie die anti-sozialen Kräfte, welche die Menschen bewegen, neutralisieren. Daher sagt Kant in der Friedensschrift, daß „es nur auf eine gute Organisation des Staats ankommt (*die allerdings im Vermögen der Menschen ist*), jener ihre Kräfte so gegen einander zu richten, daß eine die anderen in ihrer zerstörenden Wirkung aufhält, oder diese aufhebt: so daß der Erfolg für die Vernunft so ausfällt, *als wenn* beide gar nicht da wären, und so der Mensch, wenn gleich nicht ein moralisch-guter Mensch, dennoch ein guter Bürger zu sein gezwungen wird“ (VIII 366, kursiv A. P.). Die zerstörerischen Kräfte verschwinden nicht, sondern werden bloß neutralisiert („als wenn“ sie gar nicht da wären) durch Institutionen, deren Errichtung jetzt für die Menschen kein unmögliches Problem darstellt (sie steht in ihrem Vermögen). Der Herr, der den Menschen zwingt, zu gehorchen (nicht jedoch dazu, moralisch gut zu sein), ist hier kein Mensch, sondern der Staat. Daher der große Unterschied zwischen dem Herrn des Sechsten Satzes und dem Staatsoberhaupt, von dem in der *Rechtslehre* die Rede ist (VI 315 ff.). Während ersterer ein Individuum ist, das die renitenten Individuen zum Gehorsam mit Gewalt zwingt, ist der letztere bloß der Vertreter der Bürger. Als solcher soll er einerseits deren Willen interpretieren, wenn er neue Gesetze erläßt; andererseits soll er diese Gesetze mit den von der Vernunft formulierten, metaphysischen Prinzipien des Rechts in Einklang bringen. Der Herr ist ein absoluter Herrscher, dessen Wille anscheinend keine Grenze kennt (eben deswegen ist es problematisch, ausgerechnet ihm die Lösung des Problems der Errichtung einer bürgerlichen Verfassung anzuvertrauen). Das Staatsoberhaupt aus der *Rechtslehre* repräsentiert den wahren Souverän, das Volk, und darf von diesem unter bestimmten Umständen abgesetzt werden (in einer seiner *Reflexionen* weist Kant auf das Beispiel von Ludwig XVI. hin, der durch die Berufung der *états généraux* die Macht an dem wahren Souverän, das Volk, zurückgab: Reflexion 8055, XIX 595 f.). Zwar ist er nicht immer ein frei gewählter Vertreter, aber auf keinen Fall ist er ein „Herr“.

Der Unterschied zwischen Herr und Staatsoberhaupt drückt nicht nur die Unterscheidung zwischen den historischen politischen Formen der absoluten Monarchie einerseits und der konstitutionellen Monarchie andererseits, sondern auch die zwischen Absolutismus und Konstitutionalismus als theoretischen Positionen aus. Die erstere wird bekanntlich von Hobbes und Rousseau (wenn auch mit unterschiedlichen Folgen, was die Beurteilung der besten politischen Form betrifft: Hobbes bevorzugt die Monar-

chie, Rousseau die direkte Demokratie), und auch von Kant in der *Idee* vertreten: es ist eine Position, welche die menschlichen Leidenschaften in ihr Zentrum rückt und den Staat als eine Reaktion auf deren asoziale Auswirkungen betrachtet. Der Konstitutionalismus des späten Kants basiert hingegen auf der vernünftigen Natur des Menschen, die keinen Herren braucht. Aus dieser Perspektive braucht das krumme Holz nicht geradegezimmert zu werden; vielmehr werden die krummen Holzstücke so zusammengefügt, daß ihr Krümmsein nicht auffällt.

Literatur

- Boltanski, L. 2010: *Soziologie und Sozialkritik. Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2008*, Berlin.
- Guyer, P. 2009: *The Crooked Timber of Mankind*, in: A. Oksenberg Rorty/J. Schmidt (Hrsg.), *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide*, Cambridge, 129–149.
- Hobbes, Th. 1651: *Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, London; dt. *Leviathan*, hrsg. v. H. Klenner u. J. Schlösser, Darmstadt 1996.
- Montesquieu 1748: *De l'esprit des lois*, in *Œuvres complètes*, Bd. II, Paris 1949, 227–995; dt. *Vom Geist der Gesetze*, übers. u. hrsg. v. E. Forsthoff, Tübingen 1951.
- Pinzani, A. 2008: *Like Trees in a Forest or Like Flowers in a Garden? How Individuals Are Forced to Be Free in Kant's Political Theory*, in: V. Rohden/R. Terra/G. de Almeida/M. Ruffing (Hrsg.), *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlin, Bd. 5, 643–652.

Die Bedeutung des weltbürgerlichen Zustandes

Der Siebente Satz der *Idee*

Im Siebenten Satz der *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784) behauptet Kant, daß eine vollkommene bürgerliche Verfassung innerhalb von Staaten nur erreicht werden kann, wenn die Staaten sich in ihren äußeren Verhältnissen gemeinschaftlichen Gesetzen unterwerfen. Kant schreibt, daß ein Völkerbund, den er auch als einen „weltbürgerlichen Zustand der äußeren Staatssicherheit“ (*Idee*, VIII 26) beschreibt, den friedensfördernden Kontext bilden muß, um dem innerlich gerechten politischen System der Einzelstaaten Stabilität und Sicherheit zu verleihen. Der gerechte Staat ist seinerseits dazu notwendig, die weitere Entwicklung der menschlichen Anlagen zum Vernunftgebrauch zu ermöglichen. Ihre völlige Entwicklung bestimmt Kant als das Telos der Geschichte.

Die Idee einer internationalen Föderation kehrt in vielen späteren Texten Kants wieder, zum Beispiel in der *Kritik der Urteilskraft* (1790), in *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793), in der *Metaphysik der Sitten* (1797), im *Streit der Fakultäten* (1798), und am bekanntesten in *Zum ewigen Frieden: Ein philosophischer Entwurf* (1795). Obwohl es in der Literatur oft übersehen wird, gibt es wichtige Unterschiede zwischen der *Idee* und späteren Texten in Hinsicht auf die Konzeptualisierung des Ideals eines Völkerbundes. Die Fassung von 1784 stellt Kants frühe Konzeption dar – eine Konzeption, die er später, aus unten verständlich zu machenden Gründen, in entscheidenden Punkten revidiert.

In diesem Beitrag werde ich zunächst Gliederung und Inhalt des Siebenten Satzes vorführen. Danach gehe ich näher auf die Frage ein, was der hier vorgestellte Völkerbund genau beinhaltet und wie sich Kants Position dazu im Laufe der Jahre ändert, um in dieser Weise herauszuarbeiten, was dabei für Kants Position in der *Idee* charakteristisch ist. Danach gehe ich näher auf den von Kant vorgesehenen dreistufigen Entwicklungsprozeß ein, sowie auf die Rolle des Völkerbundes in diesem Prozeß.

5.1 Der Siebente Satz

Der Siebente Satz lautet: „Das Problem der Errichtung einer vollkommenen bürgerlichen Verfassung ist von dem Problem eines gesetzmäßigen *äußeren Staatenverhältnisses* abhängig und kann ohne das letztere nicht aufgelöst werden.“ (*Idee*, VIII 24)

Im Fünften und Sechsten Satz hatte Kant behauptet, daß das größte Problem, das die Natur der Menschheit auferlegt hat, die Erreichung einer „vollkommen gerechte[n] bürgerlichen Verfassung“ (VIII 22) sei, daß dieses Problem am spätesten aufgelöst werde und daß seine völlige Auflösung wegen der Gebrechlichkeit der menschlichen Natur (VIII 23) unmöglich sei. Im Siebenten Satz fügt Kant einen weiteren Grund hinzu, aus dem die innere Verbesserung des politischen Systems des Gemeinwesens lange dauern wird: es ist nicht nur schwierig genug, ein gutes politisches System auf Staatsebene zu schaffen, sondern ein solches System sei zudem von außen gefährdet, so lange seine Sicherheit nicht von einer Staatenföderation gewährleistet wird. Deshalb gehe die Lösung des internationalen politischen Problems der approximativen Lösung des staatsinternen Problems voraus.

Kants Kommentar zum Siebenten Satz gliedert sich in zwei lange Absätze. Im ersten Absatz erläutert er, weshalb ein Völkerbund zur Sicherheit der Einzelstaaten notwendig sei. Solange die Staaten sich im Inneren verbessern, sich nach Außen aber im Naturzustand befinden, gebe es auf internationaler Ebene nur „ungebundene[r] Freiheit“ sowie die daraus resultierenden „Übel“ und „Not“ statt der „Ruhe und Sicherheit“ einer gesetzlichen Ordnung (VIII 24). Ferner behauptet Kant, daß die Natur den Krieg – und ganz allgemein die Unvertragsamkeit der Menschen – verwendet, um sie zu zwingen, eine gesetzliche Föderation zu bilden. Sei ein solcher Völkerbund einmal gebildet, so erhalte er sich von selbst weiter „wie ein Automat“ (VIII 25).

Der zweite Absatz entwickelt diese Gedanken zunächst nicht weiter, sondern stellt die Frage, ob wir davon ausgehen dürfen, daß die Natur teleologisch auf den Völkerbund hinführe. In der ersten Hälfte dieses langen Absatzes erwägt Kant, daß es ja auch so sein könnte, daß es überhaupt keine Teleologie gäbe und daß der Materialismus recht hätte; in dem Falle wäre die Erreichung des Ziels vom Zufall abhängig. Zweitens könnte es sein, daß es überhaupt keinen Fortschritt gäbe und daß jede scheinbare Errungenschaft bald wieder rückgängig gemacht werden könnte, und in diesem Falle müßte sogar mit einem möglichen Rückschritt gerechnet werden (vgl. VIII 25). In wenigen knappen Worten, die unten erläutert werden, bejaht Kant die gestellte Frage trotzdem.

Die zweite Hälfte des zweiten Absatzes führt einen neuen Gedanken ein, und zwar die Überlegung, daß die Periode kurz vor der Bildung eines Völkerbundes für die Menschheit die schwierigste ist. Dies erklärt sich nicht nur aus den verheerenden Folgen des Krieges, sondern auch aus den üblen Aspekten einer Kultivierung und Zivilisierung ohne Moralisierung. Rousseaus Kulturkritik trifft zu, sagt Kant, wenn man nur auf die bisherige Entwicklungsstufe sieht und außer acht läßt, daß sie eine notwendige Stufe sei

auf dem Weg zum endgültigen Ziel. Für die Erreichung dieses Ziels sei aber eine „lange innere Bearbeitung jedes gemeinen Wesens zur Bildung seiner Bürger“ (VIII 26) erforderlich, und gerade diese wird gehemmt, solange die Staaten sich im internationalen Naturzustand befinden. Nur ein Völkerbund könne die Bedingungen schaffen, unter denen diese Bildung weitergehen könne (vgl. VIII 26; zum 7. Satz der Idee siehe auch Höffe 2001, Kap. 9).

5.2 Was ist ein Völkerbund?

Was ist genau gemeint mit dem im Siebenten Satz erwähnten „gesetzmäßigen äußeren Staatenverhältnis[ses]“? Kant verwendet mehrere Ausdrücke, um diesen Zustand zu beschreiben. Im Kommentar zum Siebenten Satz spricht er auch vom „weltbürgerlichen Zustand der öffentlichen Staatssicherheit“, und von einer „Staatenverbindung“ oder einem „Völkerbund“, der „einem bürgerlichen gemeinen Wesen ähnlich“ (VIII 24 ff.) sei.

Der Ausdruck „Völkerbund“ wird in der heutigen Diskussion am häufigsten verwendet; er ist aber auch der am ehesten mißverständene. „Volk“ könnte nationalistisch mißverstanden werden und unter dem hermeneutischen Druck des historischen Völkerbundes wird „Bund“ meist verstanden als eine lockere Assoziation ohne Gesetze und ohne Durchsetzungsmacht auf Bundesebene.

Kants Verwendung des Synonyms „Staatenverbindung“ (VIII 26) macht klar, daß er hier vom „Volk“ im politischen Sinne einer Gruppe von Individuen redet, die unter gemeinsamen Gesetzen vereinigt sind, das heißt, die einen Staat bilden (siehe auch *MS*, VI 344). Im ähnlichen Sinne schreibt er am Anfang der Diskussion des Völkerrechts in *Zum ewigen Frieden*, daß er „Völker als Staaten“ diskutiert (*Frieden*, VIII 354). In der *Metaphysik der Sitten* schreibt er, daß der Ausdruck „Völkerrecht“ eigentlich unangemessen sei und daß es besser wäre, von „Staatenrecht“ zu reden (*MS*, VI 343). Der Völkerbund ist also ein Staatenbund.

Der Ausdruck „Bund“ wird aber ebenso leicht mißverstanden. Dies läßt sich zum Teil daraus erklären, daß der historische Völkerbund des zwanzigsten Jahrhunderts keine Zwangsgewalt kannte. Wichtiger ist aber die Tatsache, daß Kant selbst den Ausdruck in *Zum ewigen Frieden* genau in diesem zwangsfreien Sinne verwendet. Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß Kants *Idee* vor dem Hintergrund der viel bekannteren Friedensschrift oft als Verteidigung eines Bundes im zwangsfreien Sinn gelesen worden ist.

Der Begriff eines Bundes (*foedus*, Föderation) sagt ohne weiteres aber noch gar nichts über seinen genauen Charakter aus. Der Begriff als solcher ist neutral in bezug auf die Frage, mit welcher Macht die Bundesebene ausgestattet wird. Ob es eine starke Bundesregierung mit öffentlichen und durchsetzbaren Gesetzen geben soll oder ob der Bund auf eine Assoziation mit geteilten Zwecken und Interessen, ohne Zwangsmechanismen,

eingeschränkt sein soll oder ob der Bund Aspekte von beiden haben soll hängt einfach davon ab, was die Mitgliedsstaaten miteinander vereinbaren.

Im Text der *Idee* wird es nun klar, daß Kant eine starke föderale Autorität vorsieht. Der Bund soll gesetzgebende, exekutive und judikative Funktionen haben. Kant begründet dies dadurch, daß die Gründe, aus denen *Individuen* den Naturzustand verlassen sollen, und die Gründe, aus denen *Staaten* dies tun sollen, strukturell identisch sind und daß auch die Lösung des Problems des Naturzustandes in beiden Fällen strukturell identisch ist. In beiden Fällen, so behauptet Kant, zwingt die aus der Rivalität, dem Krieg und der Kriegsdrohung entstehende Not sie dazu, den Naturzustand der „wilden Freiheit“ zu verlassen und in einen gesetzlichen Zustand zu treten. Wie Kant im Kommentar zum Fünften Satz erklärte, vereinigen *Individuen* sich in einen Staat, in dem „*Freiheit unter äußeren Gesetzen* im größtmöglichen Grade mit unwiderstehlicher Gewalt verbunden“ (*Idee*, VIII 22) wird. Genauso, behauptet Kant im Kommentar zum Siebenten Satz, werden die so entstandenen *Staaten* ihrerseits dazu gezwungen werden, einen gesetzlichen Zustand zu errichten. Staaten zeigen „[d]ieselbe Ungeselligkeit“ auf, sie erfahren „eben die Übel ..., die die einzelnen Menschen drückten und sie zwangen in einen gesetzmäßigen bürgerlichen Zustand zu treten“ (VIII 24), und deshalb werden auch die Staaten, genauso wie vorher die Individuen, die Vorteile eines Staatenbundes einsehen.

Der Bund habe die gleichen Merkmale wie ein Staat. In einem Völkerbund, schreibt Kant, könne „jeder, auch der kleinste Staat seine Sicherheit und Rechte nicht von eigener Macht, oder eigener richtlichen Beurteilung, sondern allein von diesem großen Völkerbunde (*Foedus Amphictyonum*), von einer vereinigten Macht und von der Entscheidung nach Gesetzen des vereinigten Willens erwarten“ (VIII 24).

Kants Explikation der Funktion des Völkerbundes macht also klar, daß dieser nicht die lockere Assoziation völlig souveräner Staaten ist, von welcher in *Zum ewigen Frieden* die Rede ist. Der Bund in der *Idee* soll die Sicherheit und Rechte der Mitgliedsstaaten garantieren, die in den „Gesetzen des vereinigten Willens“ gegründet und von einer „vereinigten Macht“ (24) begleitet sind. Der so beschriebene „weltbürgerliche[n] Zustand“ (VIII 26) ist in der Tat „einem bürgerlichen gemeinen Wesen ähnlich“ (VIII 25). Er *ist* aber kein Staat (also nur einem Staat „ähnlich“), weil er nur die äußeren Verhältnisse der Staaten rechtlich bestimmt und sich nicht mit den inneren politischen Verhältnissen der Mitgliedsstaaten beschäftigt.

Kant weist zudem auf den Abbé de Saint Pierre hin als einen Autor, der „diese Idee“ (VIII 24) auch verteidigt habe, der also mit ihm einer Meinung sei. Der Abbé hatte einen dauerhaften internationalen Senat, einen internationalen Gerichtshof und eine gemeinsame Durchsetzungsmacht vorgeschlagen (obwohl er diese in erster Instanz auf Europa beschränkte). Kant hat auch selbst bereits in den Anthropologie-Vorlesungen von 1775–1776 einen allgemeinen Völkersenat und eine allgemeine Durchsetzungsmacht vorgeschlagen; dies bedeute, sagte Kant bereits damals, daß alle Staaten einer „bürgerlichen Gewalt“ unterworfen wären (XXV 678).

Habe sich einmal ein Völkerbund gebildet, so wird dieser sich nach Kant wie ein Automat erhalten. Zu dieser Stabilität sei erfordert, daß der Bund eine gute Verfassung hat, daß er auf gemeinschaftlicher Verabredung und Gesetzgebung der Staaten gegründet ist (*Idee*, VIII 25) und daß es ein bestimmtes „Gesetz des Gleichgewichts“ gibt (VIII 26). Damit entstehe nämlich eine stabile Struktur, innerhalb derer der Bewegung, die es immer geben wird (als Folge von Konflikten und Wettbewerb), Raum gegeben werde, ohne daß die Staaten einander oder das Ganze zerstören.

Kant gibt keine weiteren Details bezüglich der verschiedenen Institutionen, die ein solches politisches System beinhalten sollte. Es bleibt daher unklar, ob alle Staaten zum Beispiel das Wahlrecht in einem solchen Völkerbund haben sollten, ob der Bund eine stehende Armee haben sollte und so weiter. Kants zustimmende Erwähnung des Abbé de Saint Pierre könnte andeuten, daß er mit dessen konkreten Vorschlägen übereinstimmte. Vielleicht ließ Kant aber solche Implementierungsfragen einfach außer acht. Sein leitendes Interesse in der *Idee* ist ja die Frage nach dem Geschichtsverlauf im Ganzen; der Text ist kein Traktat auf dem Gebiet der internationalen politischen Theorie.

Weit überraschender als der Mangel an Details ist aber die Tatsache, daß Kant nicht auf die mögliche Ungerechtigkeit eines durchsetzungsmächtigen Völkerbundes eingeht. Wie oben erwähnt, behauptet er im Kommentar zum Sechsten Satz, daß die menschliche Natur eine *vollkommen gerechte* Verfassung unmöglich macht. Aus solch „krummem Holz ... kann nichts ganz Gerades gezimmert werden“ (VIII 23), lautet die berühmte Formulierung. Jeder Mensch ist dazu geneigt, seine Freiheit zu mißbrauchen, und braucht daher einen Herrn; aber jeder Herr ist auch wieder ein Mensch, und deshalb läßt sich das Problem nicht lösen. Überdies, so behauptete Kant an derselben Stelle, kann der vollkommen gerechte Staat nicht durch Eigeninteresse verwirklicht werden, sondern bedarf eines guten Willens (vgl. VIII 23). Aus diesen Gründen behauptete Kant in der *Idee*, daß das Problem der Errichtung eines *vollkommen* gerechten Staates unlösbar bleibt.

Man würde nun eigentlich erwarten, daß Kant dieses Problem im Kontext des „weltbürgerlichen Zustand[es]“ (VIII 26) wieder erwähnt, aber das tut er nicht. Er diskutiert nicht das Problem, daß unvollkommene Staaten sehr wahrscheinlich einen unvollkommenen Bund bilden werden und daß ein unvollkommener Bund sehr ungerecht sein kann. Es sind ja auch auf dieser Ebene wieder Menschen, aus demselben krummen Holz gemacht, die die Herrschaft ausüben. Also würde es naheliegen, auch die Errichtung eines vollkommenen Völkerbundes als ein unlösbares Problem zu bezeichnen. Nur später, in *Zum ewigen Frieden*, zeigt Kant, daß er dieses Problem anerkennt – dort bietet er zugleich die Lösung.

5.3 Kants Revision des Siebenten Satzes: Die neue Rolle der Republik

In den 1790er Jahren führt Kant einen „Völkerbund“ ein, der deutlich andere Züge hat als dasjenige, was mit diesem Wort in der *Idee* angedeutet wurde. In *Zum ewigen Frieden* (1795) bezeichnet es einen zwangsfreien Bund freier Staaten. Kant erwähnt den durchsetzungsmächtigen Bund mit gemeinschaftlichen öffentlichen Gesetzen aber noch immer als das endgültige Ideal der Vernunft.

Es gibt noch andere ins Auge springende Änderungen. Kant gibt nämlich ferner sowohl die Idee auf, daß ein „guter Wille“ für die Verwirklichung einer vollkommenen Verfassung unentbehrlich ist, wie auch den Gedanken, daß die vollkommene Verfassung nicht völlig verwirklicht werden kann. Stattdessen definiert er die vollkommene Verfassung jetzt als eine Republik, in der die Bürger gemeinschaftlich sich selbst die Gesetze auferlegen (durch ihre Abgeordneten). Er konzipiert die republikanische Verfassung nicht nur als die von der Vernunft gebotene, sondern auch als die einzige, die völlig mit dem Eigeninteresse übereinstimmt, und er meint jetzt, daß letzteres impliziert, daß sie völlig verwirklicht werden kann (für eine Gegenposition siehe Guyer 2009).

Kant gibt nicht die Idee auf, daß der Mensch aus krummem Holz gemacht ist, sondern er ändert seine Einschätzung der praktisch-politischen Folgen der fehlerhaften menschlichen Natur. Sogar ein „Volk von Teufeln“ (*Frieden*, VIII 366) wird eine Republik bilden, wenn es nur intelligent genug ist, um einzusehen, daß seinen Eigeninteressen damit gedient sei. Auch mit krummem Holz läßt sich zimmern, wenn man nur die Stücke in einer bestimmten Weise organisiert, scheint Kant hier zu sagen. Wenn es eine „gute Organisation des Staates“ gibt („die allerdings im Vermögen der Menschen ist“, so fügt Kant hinzu), so werden die selbstsüchtigen Kräfte der Menschen einander neutralisieren. Der Staat muß nur so organisiert werden, daß „der Erfolg für die Vernunft so ausfällt, als wenn beide [die einander entgegengesetzten selbstsüchtigen Neigungen] gar nicht da wären“ (*Frieden*, VIII 366). Die menschliche Natur wird also nicht länger als Grund angesehen, die vollkommene bürgerliche Verfassung für unmöglich zu halten. Auch ein guter Wille sei nicht länger eine notwendige Bedingung. Kant verneint dies sogar ausdrücklich und er meint, daß „das Innere der Moralität“ nicht die Ursache einer guten Staatsverfassung zu sein braucht, „sondern vielmehr umgekehrt von der letzteren allererst die gute moralische Bildung eines Volks zu erwarten ist“ (366).

Ferner fügt Kant den Gedanken hinzu, daß eine Republik von Natur aus auf den Frieden ausgerichtet ist, weil die Bürger alle Lasten des Krieges selbst tragen müssen (VIII 352). Daher seien sie bedeutend weniger schnell dazu geneigt, einen Krieg anzufangen. Ein despotischer Herrscher kann dagegen seine Untertanen als seine Instrumente benutzen und wird daher schneller dazu geneigt sein, sein Volk in den Krieg zu stürzen. Mit dieser Argumentation macht Kant den Frieden vom inneren politischen System der Staaten abhängig statt andersherum, wie noch in der *Idee*.

Mit der These der friedlichen Tendenz von Republiken verstärkt Kant seine Argumentation hinsichtlich der Durchführbarkeit des weltbürgerlichen Zustandes. Die Möglichkeit des Friedens beruht nicht länger nur auf dem Eigeninteresse der Staaten und ihrer Fürsten. Jetzt verankert Kant die Verwirklichung des rechtlichen Friedens sowohl im Interesse der Republik als auch im Interesse ihrer einzelnen Bürger mit dem Gedanken, daß die Republik im Interesse aller ist und daß Republiken ihrer Natur nach zum Frieden geneigt sind.

5.4 Der zwanglose Bund in *Zum ewigen Frieden*

Kants Ausarbeitung seiner republikanischen politischen Theorie hat wichtige Folgen für seine Konzeption des normativen Ideals einer internationalen Föderation. Er verteidigt die Republik als idealen Staat dadurch, daß sie die einzige Staatsform sei, die der äußeren Freiheit der Einzelnen gerecht werde und diese institutionell sichern könne. Weil aber die Freiheit des Einzelnen das zentrale Element in der Argumentation für den Republikanismus ist und weil das entscheidende Merkmal dabei ist, daß nur in der Republik die Bürger (durch ihre Abgeordneten) sich selber die Gesetze geben, kann Kant nicht konsistenterweise argumentieren, daß Republiken entgegen ihrem Willen in einen Völkerstaat gezwungen werden dürfen. Denn das würde die politische Autonomie des republikanischen Volkes mit Füßen treten (für eine ausführlichere Verteidigung dieser Interpretation, siehe Kleingeld 2011, Kap. 2).

Es ist wahrscheinlich, daß dieser Zusammenhang die Erklärung dafür liefert, daß Kant in *Zum ewigen Frieden* die zwanglose internationale Friedensassoziation als Erfordernis des Völkerrechts einführt. Dieser Bund „freier Staaten“ beabsichtige die „Erhaltung und Sicherung der *Freiheit* eines Staats für sich selbst und zugleich anderer verbündeten Staaten, ohne daß diese sich deshalb (wie Menschen im Naturzustande) öffentlichen Gesetzen und einem Zwange unter denselben unterwerfen dürfen“ (*Frieden*, VIII 354ff.).

Individuen im Naturzustand haben die Befugnis, einander zu zwingen, einem gemeinsamen Staat beizutreten; Staaten im internationalen Naturzustand haben dieses Recht nicht.

Dieser zwanglose Völkerbund ist natürlich keineswegs imstande, die Sicherheit der Staaten zu garantieren, aber Kant erwartet immerhin positive Effekte. Der Bund stellt ein Forum für Staaten dar, ihre Konflikte einer neutralen vermittelnden Instanz vorzulegen (vgl. *MS*, VI 350); und natürlich könnte es auch andere Arten von Zusammenarbeit der Mitgliedsstaaten geben, etwa wirtschaftliche und wissenschaftliche Institutionen oder Bildungsinitiativen, wie wir sie auch von der UNO kennen. Damit hört der Krieg zwar nicht auf einmal auf, aber er kann reduziert werden, und je weniger Krieg es gibt, desto mehr Raum wird geschaffen für innerstaatliche Reformprozesse wie Verbesserungen des politischen Systems oder Bildungsreformen. Dies wird sodann

die weitere Entwicklung der menschlichen Anlagen zum Vernunftgebrauch erlauben, und das wird, so sagt Kant, zu einer „allmählichen Annäherung der Menschen zu größerer Einstimmung in Prinzipien“ (*Frieden*, VIII 367) führen, womit der Friede näher gebracht wird.

Kant gibt die Idee einer durchsetzungsmächtigen und staatsähnlichen Föderation, die er in der *Idee* verteidigt, nicht auf, aber er konzipiert diese jetzt als Resultat einer freiwilligen Transformierung des zwangsfreien Bunds in eine stärkere Art von Föderation. Belege für die These, daß der Völkerstaat Kants endgültiges Ideal bleibt, gibt es sowohl in *Zum ewigen Frieden* als auch in der *Metaphysik der Sitten*. In *Zum ewigen Frieden* spricht Kant die Hoffnung aus, daß mit der Zeit „entfernte Weltteile mit einander friedlich in Verhältnisse kommen [können], die zuletzt öffentlich gesetzlich werden und so das menschliche Geschlecht endlich einer weltbürgerlichen Verfassung immer näher bringen können“ (VIII 358). Er schreibt, daß für die Herrschaft der Gerechtigkeit „eine nach reinen Rechtsprinzipien eingerichtete innere Verfassung des Staats, dann aber auch die der Vereinigung desselben mit andern benachbarten oder auch entfernten Staaten zu einer (einem allgemeinen Staat analogischen) gesetzlichen Ausgleichung ihrer Streitigkeiten erfordert wird“ (VIII 379). Ähnlich schreibt er in der *Metaphysik der Sitten*, daß, ehe die Staaten den Naturzustand verlassen, alles Völkerrecht nur „provisorisch“ sei. Nur „in einem allgemeinen Staatenverein (analogisch mit dem, wodurch ein Volk Staat wird)“ könne das Recht endgültig realisiert und der ewige Friede herbeigeführt werden. Dieser Staatenverein wird auf der gleichen Seite auch „Völkerstaat[s]“ genannt (*MS*, VI 350).

5.5 Teleologie und Geschichte im Siebenten Satz der *Idee*

Diese letzten Gedanken führen uns zurück zu der teleologischen Betrachtungsweise, die den Siebenten Satz umrahmt. Der Siebente Satz ist Teil eines größeren Argumentationszusammenhangs, in dem Kant eine „Idee“ des Gesamtgeschichtsverlaufs entwirft. Im Kommentar zu diesem Satz stellt Kant sich die Frage, ob die Natur die Entwicklung eines Völkerbundes befördert. Diese Frage, und vor allem Kants Antwort, kann nur vor dem Hintergrund des Gesamtunternehmens des Aufsatzes verstanden werden.

Das Leitproblem der *Idee* ist die Frage, ob und gegebenenfalls wie sich die Geschichte als ein gesetzmäßig ablaufender Prozeß beschreiben läßt. Drei Jahre früher, in der *Kritik der reinen Vernunft*, hatte Kant ausgeführt, daß die menschliche Vernunft immer danach strebe, Erkenntnisse zu einer systematischen Einheit zu ordnen; und um eine systematische Einheit zu bilden, brauche man eine Idee als ordnendes Prinzip (z. B. *KrV*, A 645 / B 673; A 832 / B 860). Die Geschichte scheint aber auf den ersten Blick eher ein Aggregat als ein System darzustellen und die Vernunft bei ihrer Suche nach systematischer Einheit zu frustrieren. Das Tun und Lassen der Menschen „im Großen“

scheint richtungslos zu sein und dieser Anblick scheinbarer Regellosigkeit bewirkt, wie Kant am Anfang der *Idee* schreibt, „eine[n] gewissen Unwillen[s]“ beim Betrachter (*Idee*, VIII 17). Diese scheinbare Widernünftigkeit der Menschheitsgeschichte bildet den Hintergrund des geschichtsphilosophischen Entwurfs des Aufsatzes. Kant versucht, eine „Idee“ eines regelmäßigen, von einem bestimmten Prinzip geleiteten Geschichtsverlaufs zu entwerfen, die es ermöglichen soll, die scheinbar ordnungslosen Ereignisse zu einer systematischen Einheit zu ordnen (vgl. Kleingeld 1995).

Kant expliziert diese systematische Einheit näher als eine teleologische. Nach dieser Idee ist die eine Naturabsicht, die dem ganzen geschichtlichen Prozeß unterliegt, die Entwicklung aller menschlichen Anlagen zum Gebrauch der Vernunft. Der zusätzliche Gedanke, daß die Natur als Mittel zu dieser Entwicklung Zwietracht und Antagonismus benutze, ermöglicht es Kant, auch das scheinbar Zweckwidrige in der Geschichte (z. B. den Krieg) als zweckmäßig zu betrachten. Diesen geschichtsphilosophischen Entwurf stellt Kant in Form einer Reihe von neun Thesen mit Erläuterungen vor. Der Siebente Satz hebt die wichtige Rolle der internationalen Beziehungen in diesem Prozeß hervor.

Der Motor des Geschichtsprozesses ist Kant zufolge die „ungesellige Geselligkeit“ (*Idee*, VIII 20) in der menschlichen Natur, die zu produktiven Formen des sozialen Antagonismus führt (siehe auch Louden 2000, Kap. 5, und Wood 1999, Kap. 9). Der Prozeß ist keineswegs eine gleichmäßige, lineare Annäherung an das Telos, sondern er ist von Kämpfen und Spannungen geprägt. In diesem Prozeß spielen die Errichtung eines Staates mit einer vollkommenen gerechten Verfassung sowie die Bildung eines Staatenbundes eine zentrale Rolle. Obwohl sie auch nicht-instrumentell wichtig ist und sicherlich zum Telos selbst gehört, stellt die Verwirklichung des Rechtszustandes auf Staats- und internationaler Ebene nicht die völlige Verwirklichung des Telos dar. Sie ist nämlich überdies Mittel zu einem weiteren Zweck, nämlich zur vollständigen Entwicklung der Anlagen der Menschheit, wozu auch noch die „Moralisierung“ gehört. Weil der weltbürgerliche Zustand dem gerechten Staat Stabilität verleiht und der gerechte Staat die Aufklärung und Bildung seiner Bürger erlaubt und damit die weitere Annäherung an das Telos, nennt Kant den weltbürgerlichen Zustand den „Schoß, worin alle ursprüngliche Anlagen der Menschengattung entwickelt werden“ (*Idee*, VIII 28).

Wenn sich Kant also im zweiten Absatz des Kommentars zum Siebenten Satz fragt, ob die Natur teleologisch auf die Verwirklichung eines weltbürgerlichen Zustandes ausgerichtet ist (oder ob stattdessen die materialistische oder zyklische Betrachtungsweise recht hat), ist die Antwort bereits im Ansatz des Aufsatzes angelegt. Kant fing damit an, das teleologische Prinzip auf Organismen anzuwenden, mit der These, daß alle Naturanlagen eines Organismus bestimmt sind, sich vollständig zu entwickeln (vgl. 1. Satz der *Idee*). Danach hat er diese Idee auf die menschlichen Anlagen zum Vernunftgebrauch angewendet und ihre Entwicklung als das Prinzip des historischen Prozesses angedeutet. Wäre der weltbürgerliche Zustand unmöglich oder bestenfalls Resultat des Zufalls, so wäre das den beiden ersten Sätzen der *Idee* entgegengesetzt.

Dies macht verständlich, wieso Kant so überraschend schnell und einfach mit der genannten Frage fertig ist. Kant beantwortet die Frage in kürzester Weise, dadurch daß er sie auf die Formel bringt, „ob es wohl vernünftig sei, *Zweckmäßigkeit* der Naturanlage in Teilen und doch *Zwecklosigkeit* im Ganzen anzunehmen“ (*Idee*, VIII 25). Er beantwortet sie nicht einmal explizit, sondern behandelt sie wie eine rhetorische Frage mit einer selbstevidenten Antwort. Das mag beim ersten Lesen frustrierend sein. Aber im Lichte des gesamten Ansatzes der *Idee* wird es verständlich. Kant nimmt an, daß seine Leser durch die Formulierung von selbst einsehen, daß es nicht vernünftig sei, die Zweckmäßigkeit in diesem einen Fall willkürlich einzuschränken. Die Zweckmäßigkeit „in Teilen“ ist ja bereits im Gedanken stipuliert, daß alle Naturanlagen eines Organismus bestimmt sind, sich einmal vollständig zu entwickeln und daß dies auch für die Anlagen zum Vernunftgebrauch gilt. Wenn das bereits als Annahme gegeben ist und wenn Kant zudem im Vierten Satz stipuliert hat, daß die Natur zweckmäßig darauf ausgerichtet ist, die Entwicklung der vernunftbezogenen Anlagen der Menschheit zu befördern (vgl. *Idee*, VIII 20), dann wäre es unverständlich, wieso diese Zweckmäßigkeit gerade bei den internationalen Beziehungen auf einmal aufhören würde. Daher dürfen wir in die *Idee* auch den Gedanken aufnehmen, daß die Natur auf die Bildung eines Völkerbundes angelegt ist (siehe auch die Diskussion über die epistemische Bescheidenheit der (regulativen) Idee in Kleingeld 1995, Kap.1).

5.6 Die „innere Bildung der Denkungsart der Bürger“

Am Ende des Kommentars zum Siebenten Satz kehrt Kant zurück zu dem Entwicklungsprozeß, in welchem der Völkerbund eine solche große Rolle spielt, d. i. zum Prozeß der Entwicklung der „Naturanlagen, die auf den Gebrauch [der] Vernunft abgezielt sind“ (*Idee*, VIII 18). In anderen Texten unterscheidet Kant drei Modi des Vernunftgebrauchs und drei damit korrespondierende Anlagen: den instrumentellen Vernunftgebrauch in bezug auf Sachen, den pragmatischen in bezug auf den sozialen Verkehr (Umgangsformen und -normen) und den moralischen Vernunftgebrauch. Das Ziel der Entwicklung der zugehörigen Anlagen sind Geschicklichkeit, Klugheit und Moralität. Den Prozeß ihrer Entwicklung bezeichnet Kant am Ende des Kommentars zum Siebenten Satz als Kultivierung, Zivilisierung und moralische Bildung oder Moralisierung (*Idee*, VIII 26).

Nach Kant sei die Situation zu seiner Zeit am schwierigsten. Denn die technischen und wissenschaftlichen Erkenntnisse und Kompetenzen sowie die Entwicklung von sozialen Normen und Konventionen sind bereits weit vorangeschritten, nicht aber die moralische Entwicklung. Unter diesen Umständen ist die gesellschaftliche Täuschung am schlimmsten: die äußere Anständigkeit ist nur eine betrügerische Maske, worunter sich manch Schlimmes verbirgt. Außerdem eskaliert die Kriegsgewalt immer weiter,

und solange die Staaten ihre Kräfte auf Rüstung und Erweiterungsabsichten verwenden, hemmen sie die „langsame Bemühung der inneren Bildung der Denkungsart ihrer Bürger“ (VIII 26) unaufhörlich. Damit wird nämlich die moralische Besserung auf die lange Bank geschoben.

Kant stimmt daher ausdrücklich mit Rousseaus Kulturkritik überein, aber, so schreibt er, diese soll auf eine bestimmte Stufe der Menschheitsgeschichte eingeschränkt werden. Rousseau habe nur recht, wenn man „diese letzte Stufe, die unsere Gattung noch zu ersteigen hat, wegläßt“ (VIII 26). Diese letzte Stufe ist die Moralisierung: die auch bereits im Kommentar zum Vierten Satz erwähnte Selbsttransformation der Gesellschaft in ein „*moralisches* Ganze[s]“ (VIII 21). Dort bezeichnete Kant den „*Antagonism*“ (VIII 22) als den Motor der Entwicklung innerhalb der Gesellschaft; hier bezieht er den gleichen Gedanken auf das Verhältnis der Staaten untereinander. Denn die schwierige Situation der Zwischenstufe wird nicht überwunden, solange die Menschheit sich nicht aus dem „chaotischen Zustande [ihrer] Staatsverhältnisse herausgearbeitet haben wird“ durch die Errichtung eines Völkerbundes. Erst danach kann die Aufklärung und Bildung innerhalb der Einzelstaaten größeren Fortschritt machen.

Die für den Siebenten Satz zentrale These, daß die Entwicklung von Rechtsstrukturen auf internationaler Ebene von entscheidender Bedeutung ist für innerstaatliche Bildungsprozesse, hat Kant nie aufgegeben. Obwohl er in seiner internationalen politischen Theorie der 1790er Jahre vieles ändert, bleibt er immer davon überzeugt, daß die Geschichte am besten als ein teleologischer Prozeß konzipiert wird, wobei der Fortschritt in der allmählichen Entwicklung der Anlagen zum Vernunftgebrauch besteht.

Literatur

- Guyer, P. 2009: The crooked timber of mankind, in: A. Oksenberg Rorty/J. Schmidt (Hrsg.), Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide, Cambridge, 129–149.
- Höffe, O. 2001: Königliche Völker. Zu Kants Kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie, Frankfurt/M.
- Kleingeld, P. 1995: Fortschritt und Vernunft. Zur Geschichtsphilosophie Kants, Würzburg.
- 2011: Kant and Cosmopolitanism. The Philosophical Ideal of World Citizenship, Cambridge.
- Louden, R. B. 2000: Kant's Impure Ethics. From Rational Beings to Human Beings, Oxford.
- Wood, A. W. 1999: Kant's Ethical Thought, Cambridge.

Die einheitliche Naturgeschichte der Menschheit (*Idee, Achter Satz*)

6.1 Der Achte Satz in der Gesamtschrift

Schon der Titel der Schrift enthält Schwierigkeiten, die für das Verständnis des Achten Satzes nicht folgenlos sind. Er spielt an auf die *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* von 1755, und auch inhaltlich folgt Kant 1784 bestimmten Vorgaben der frühen naturphilosophischen Schrift, wie wir im einzelnen sehen werden. Den Begriff der *Idee* wird man der theoretischen Philosophie zurechnen, es wird hier im Jahr 1784 der Ideenbegriff der *Kritik der reinen Vernunft* von 1781 in Anspruch genommen: Das Systematische und die Vernunfteinheit setzen „jederzeit eine Idee voraus, nämlich die von der Form eines Ganzen der Erkenntnis“ (*KrV*, A 645). Ohne den Anspruch, mit der Form des Ganzen der Erkenntnis auch die Form des Ganzen des Erkannten zu setzen, wäre die Idee eine leere Illusion. Sie bezieht sich daher auf die reale Systemeinheit einer Vielheit von Phänomenen, die ohne sie ein bloßes Aggregat bleiben würden. Schon eine frühe Reflexion besagt: „Die Menschen sind nicht systematisch nach ihren Begriffen zu Werk gegangen, aber die Natur verfährt mit ihnen Systematisch.“ (*Refl.* 2227, XVI 278) Schon Polybios (203–120 v. Chr.) spricht in seiner *Universalgeschichte* von „der“ Geschichte, die ein körperhaftes Ganzes („*sômatoeidês*“) bilde und auf ein Ziel hinstrebe; ihre pragmatische Darstellung fasse die Geschehnisse in der „*oikoumenê*“ zu einer Synopsis zusammen. Das Ziel ist bei Polybios die einheitliche römische Weltherrschaft (vgl. Polybios, *Historiae* I 3, 4; II 56, 11).¹ Spezifisch neuzeitlich sind bei Kant die erweiterte Einbeziehung der Zukunft und die Idee der menschlichen Vollkommenheit als Ziel der Geschichte.

1 „Die“ Geschichte ist ein Kollektivsingular, und es ist reiner Zufall, daß Polybios nicht von der „Philosophie der Geschichte“ spricht.

Im Titel fügt Kant hinzu: „in weltbürgerlicher Absicht“. Das einzige Subjekt, das in der Schrift als Wesen auftritt, das einen Plan der Geschichte im Ganzen und eine entsprechende Absicht hat, ist die Natur bzw. die Vorsehung. Aber die Natur oder Vorsehung sind wiederum nicht das Subjekt einer „*weltbürgerlichen* Absicht“. Von ihr spricht Kant erst am Schluß der Schrift und meint gelehrte Menschen: Spätere Generationen würden dem historischen Gedächtnis nur dasjenige hinzufügen, „was Völker und Regierungen in weltbürgerlicher Absicht geleistet oder geschadet haben“ (*Idee*, VIII 31). Dies ist nicht die Absicht, die die Akteure, die Völker und Regierungen, selbst hatten, sondern die Idee der späteren philosophischen Historiker, die das blinde faktische Agieren unter dem Aspekt der Menschheitsgeschichte im Ganzen betrachten, unter dem Aspekt also des Beitrags zum Geschichtsplan der Vorsehung im Ganzen.

Innerhalb der Schrift nimmt der Achte Satz folgende Stellung ein. Der Satz soll eine „Folgerung aus dem vorigen“ Satz sein (VIII 27); der Kommentar des Siebenten Satzes übernimmt die Einbettung dieses Siebenten Satzes in die Logik des Aufbaus vom Beginn bis hin zum Problem der Errichtung einer vollkommenen bürgerlichen Staatsverfassung im Kontext einer Vielheit von Staaten. Der Achte Satz vertieft in diesem Programm das Problem, das Kant am Anfang nannte. Der Neunte Satz wird die Frage der Errichtung einer vollkommenen Republik zu Ende führen.

6.2 Die zyklische Sternbewegung

Der Achte Satz sei, so heißt es zu Beginn, eine Folgerung aus dem vorigen. Aber wie? Doch wohl in zwei Hinsichten. Einmal reklamiert er, daß die Menschheit im Zustand einer innerlich und äußerlich vollkommenen Staatsverfassung *alle* ihre Anlagen völlig entwickeln könne, also auf den drei Ebenen der Kultur, Zivilisation und Moral, und daß zweitens Dokumente aufgewiesen werden, die zeigen, daß wir es nicht mit einem fiktionalen chimärischen Gedankenprodukt zu tun haben, sondern mit einer verifizierbaren Annahme. Zuerst wird hierfür auf das astronomische Pendant einer planvollen zyklischen Sternbewegung verwiesen (*Idee*, VIII 27), sodann werden drei Phänomenbereiche der Menschheitsgeschichte gezeigt, die sich als Erfahrungszeugen eines planvollen Ganzen der Menschheitsgeschichte verwenden lassen. In welchem inneren Zusammenhang soll das erste Argument der planvollen Sternbewegung mit den drei nachfolgenden stehen? Es wird schwer sein, auf diese Frage eine Antwort zu finden. Das Finale bildet die Aussicht auf einen Staatskörper und allgemeinen weltbürgerlichen Zustand, in dem sich tatsächlich *alle* Anlagen entwickeln können (VIII 28). Die Wiederkehr des „alle“ zeigt, daß der Achte Satz literarisch als Ringkomposition angelegt ist. Beweistechnisch läßt sich das hervorgehobene „alle“ als Nachweis einer gelungenen Induktion verstehen.

Um die Brücke zwischen Sternenwelt und Menschheitsgeschichte zu entdecken, kehren wir an den Anfang und sogar den Titel der Schrift zurück. Der Titel von 1784

erinnert, so sahen wir, an die *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755), die Präambel zitiert die „allgemeinen Naturgesetze“ und führt als Vorbilder zwei Astronomen an, Johannes Kepler und Isaac Newton. Der erste hat die phoronomischen, der zweite die physikalischen Gesetze des Planetensystems entdeckt. Es sollen in einer Parallelaktion die Gesetze oder Regeln freigelegt werden, die den Gang der Menschheitsgeschichte bestimmen, so wie die phoronomischen und dynamischen Gesetze, die Kepler und Newton für die Sterne fanden. David Humes *Traktat von der menschlichen Natur* (1739/40) will eine „science of man“ nach dem Vorbild der Newtonschen Naturwissenschaft entwickeln – auch hier die Modellfunktion der Naturwissenschaft, besonders der Astronomie, die das methodische Vorbild der Geometrie ablöst, es wird nicht mehr „more geometrico“ philosophiert, wie es noch Spinoza und Christian Wolff anstrebten. Die Naturwissenschaften dienen bis heute als Vorbild der Geisteswissenschaften; unsere Ideenschrift ist ein frühes Dokument dieser Faszination.

Inhaltlich führt Kant das Konfliktmodell von Attraktion und Repulsion der Materie fort (*Theorie*, I 225 u. ö.); die Naturphilosophie sekundiert derart bei der Lehre von der Geschichtsbewegung unter dem Begriff des Antagonismus der Kräfte in der ungeselligen Geselligkeit (4. Satz). Die Newtonische Natur der rein mechanischen Kräfte wird 1784 von Kant bereichert durch die organischen Lebewesen, die in zwei Klassen zerfallen. Einmal gibt es die Lebewesen, die als Individuen den Zweck ihres Daseins vollkommen erreichen, sodann die andere Klasse von Lebewesen, die diesen Zweck nicht als Individuen, sondern als Gattung gemäß einem Plan der Natur selbst hervorbringen müssen. Zu dieser zweiten Klasse gehört auf unserem Planeten einzig der Mensch. Die erste Klasse von Lebewesen ist in der Form von Vergleichen und Anspielungen auf Pflanzen und Tiere präsent, besonders durch die „Keime“ des Menschen.² Im Achten Satz kehrt Kant zur nicht-organischen Natur des planvoll angelegten Systems von Sternen zurück, in dem sich das gesamte Sonnensystem in einer Kreisbewegung befindet, aber es ist auch die lebendige Natur präsent, wenn von einem Staatskörper und einem Gefühl in allen Gliedern die Rede ist, oder, wichtiger, daß jedem der Glieder „an der Erhaltung des Ganzen gelegen“ sei (*Idee*, VIII 28). Dies ist der eigentümliche Charakter organisierter Naturprodukte, wie sie in der *Kritik der Urteilskraft* begrifflich bestimmt werden (*KU*, V 376 ff.).

Der „Lauf, den unsere Sonne samt dem ganzen Heere ihrer Trabanten im großen Fixsternsystem nimmt“ (*Idee*, VIII 27) geht zurück auf die Kosmologie von 1755 (vgl. *Theorie*, I 265 ff., aufgenommen im *Beweisgrund*, II 140 ff.) Kant spielt also nicht auf das Platonische Jahr an, den „annus magnus“, den er mit Sicherheit aus Ciceros *De natura deorum* (Cicero 1961, 69) kannte. Die Kreisbewegung des Sonnensystems hat in der Argumentation zwei Funktionen, eine gewissermaßen ontologische und eine zweite epistemische. Die ontologische Seite besagt, daß ein planvolles Ganzes der Mensch-

2 Vgl. dazu Alessandro Pinzani in diesem Band.

heitsgeschichte kein Fremdkörper im Universum ist, denn dieses selbst ist offenbar planvoll und bildet ein System (passim). Die epistemische Seite besagt, daß wir in der Sternbewegung aus einem geringen Segment auf die kreisförmige Figur des Ganzen schließen und eben dies auch in der Geschichte der Menschheit tun können: Einige wenige Indizien können als Spuren eines planvollen Ganzen genommen werden.

Die Einbeziehung des nicht-belebten Universums belegt also die Systempräsenz im umfassenden Ganzen, so daß wir uns mit der Annahme eines Naturplanes der Menschheitsgeschichte nicht in einem isolierten Teil des sonst planlosen Ganzen befinden: Nur wenn das Ganze die Gegenwart bzw. die Wirkung der Vorsehung bezeugt, können auch die Teile für die Teleologie reklamiert werden. In einem epikureischen Weltall gäbe es dagegen keine sachrelevante „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“.

Zur epistemischen Funktion: Die Kreisbewegung im großen Fixsternsystem wird aus geringen Anzeichen eines kaum sichtbaren Teils extrapoliert. Der analoge Schluß in der Geschichte der Menschengattung besagt, daß auch in ihr eine systematische Gesamtordnung angenommen werden darf, wenn es auch nur geringe Indizien dafür gibt. Diese letzteren Indizien haben jedoch, anders als im Sternensystem, die Eigenschaft, unser mitwirkendes Interesse zu erregen und sich derart zu verstärken und den „für unsere Nachkommen so erfreulichen Zeitpunkt schneller herbei[zuführen“ (*Idee*, VIII 27). Hier wird also alle Himmelsferne und Gesetzmäßigkeit im Stich gelassen und die Naturgeschichte der Gattung zum Gegenstand der menschlichen Einhilfe gemacht. Wir können den Weltlauf nicht ändern, aber doch ein wenig zum Besseren hin beschleunigen, wenn wir durch die „schwachen Spuren der Annäherung“ (ebd.) ermuntert werden. Es ist hier wohl zum ersten Mal von einer Beschleunigung der Geschichte die Rede (vgl. *Idee*, VIII 27 s. auch *Frieden*, VIII 386).³ Das Bessere, auf das hin die Menschen die Geschichte beschleunigen, ist nicht mit den Begriffen der Kantischen Moralphilosophie zu lesen, sondern kann mit der „perfectio“ von Christian Wolff identifiziert werden.

Im ersten, ontologischen Aspekt können wir vom geordneten Ganzen der Natur auf die Ordnung in allen Teilbereichen, etwa der Menschengeschichte, schließen, im zweiten, dem epistemischen Aspekt, schließen wir in der Natur von einem Teilbefund auf die identische Struktur im Ganzen und haben damit die Lizenz, auch aus Teilbereichen der Menschheitsgeschichte auf deren Fortschritt im Ganzen zu schließen. Der zweite Teil des Achten Satzes (*Idee*, VIII 27) dient dem Nachweis, daß es in drei verschiedenen Bereichen der gegenwärtigen Gesellschaft Anzeichen eines Fortschritts gibt; wir dürfen aus diesen wiewohl „schwachen Spuren“ (ebd.) auf die generelle Tendenz des Fortschritts der Menschheit und damit auch auf den weltbürgerlichen Zustand schließen, „worin alle ursprünglichen Anlagen der Menschengattung entwickelt werden“ (VIII 28).

3 Vgl. den Beitrag von Dieter Langewiesche in diesem Band.

6.3 Habsucht, Ehrsucht, Herrschsucht als bewegende Kräfte der Geschichte

Die Laster der „Ehrsucht, Herrschsucht oder Habsucht“ (VIII 21) haben sich im Antagonismus als fruchtbar erwiesen. So erstens in der Kultivierung der Menschen; in ihrer Konkurrenz halten die Staaten an dem erreichten Niveau fest und versuchen, sich weiter zu überbieten, erzeugen damit jedoch eine höhere Kultur im Ganzen. Zweitens ist ein unbeabsichtigtes Nebenprodukt die individuelle Freiheit, die aus der Konkurrenz in der Produktion erwächst, durch sie entsteht Aufklärung auch in der Religion (VIII 28). Drittens das Problem des Krieges. Was Kant in der gegenwärtigen Gesellschaft beobachtet, ist einfach genug: Die kriegssüchtigen Monarchen arbeiten, um ihre Stellung zu erhalten, an ihrem eigenen Untergang, denn sie müssen, um den Despotismus zu fördern, die Freiheit der Bürger vergrößern. Die Natur also bedient sich sichtlich der Freiheitsunterdrückung durch die Fürsten als eines Mittels zur Freiheitsbeförderung auf der Seite der Bürger. Das klingt paradox, löst sich jedoch als etwas Plausibles auf, wenn man die Dokumente im einzelnen betrachtet, die Kant anführt.

Die hier nachgezeichnete Gliederung der schwachen Spuren geschieht nach dem verborgenen Schema von Ehrsucht, Habsucht und Herrschsucht, den drei Urlastern, die die abendländische Reflexion wenigstens seit Platon begleiten. Zuerst der Nachweis, daß Kant sich tatsächlich nach diesen drei Lastern richtet. Der erste Punkt wird in dem Abschnitt 27,29–33 behandelt; hier taucht auch das Leitwort der „ehrsüchtigen Absichten“ (Idee, VIII 27) auf. Es wird die innere Kultur der Bürger gefördert, um im Vergleich mit anderen Staaten Ehre einzulegen. Dann ein Neueinsatz mit „Ferner“ (ebd.); hier wird die Habsucht thematisiert, die nur dann befriedigt wird, wenn die liberale „commercial society“ gefördert wird. Die Fürsten haben keine Einnahmen, wenn Produktion und Handel erlahmen. Das führt zu dem Nebenerzeugnis der Aufklärung, die also aus der Habsucht der Fürsten nebenbei geduldet und ermöglicht wird. Das dritte Argument folgt mit „Endlich“ (VIII 28); nach der oben genannten Trias muß hier die Herrschsucht folgen. Sie läßt sich darin entdecken, daß die Fürsten jetzt kaum noch Kriege führen können und sich als Surrogat für die Erweiterung ihrer Herrschaft „zu Schiedsrichtern anbieten“ (ebd.). Dieses dritte Argument führt zu der in der These des Achten Satzes angekündigten „*äußerlich vollkommene[n] Staatsverfassung*“ (Idee, VIII 27), dem großen „Staatskörper“ (VIII 28) und „*weltbürgerliche[n] Zustand*“ (ebd.). Die zugrunde liegende feste Konstellation bietet hier oder woanders die Garantie, daß die aufgezählten drei Punkte das Gebiet vollständig abdecken und keine weiteren substantiell wichtigen Einfälle hinzugefügt werden können, wie dies in einer modernen rein empirischen Abhandlung der Fall wäre.

Doch jetzt zu den drei Lastern selbst, die hier als Schema der Gedankenstruktur dienen (und diese letztere würde wohl kaum freigelegt werden, wenn man die Trias nicht schon kennt und vermutet). Sie sollen kurz belegt werden.

Kant geht ausführlich auf die drei so fruchtbaren Leidenschaften in seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* ein (*Antbr.*, VII 270–274), und dieser Topos ist ständig in der Anthropologie-Vorlesung von 1772–1773 bis zum Schluß (wohl 1795–1796) präsent. Das Einheitsmoment der drei Leidenschaften sei das Vermögen, auf andere Menschen Einfluß zu haben; es enthalte eine dreifache Macht in sich: *Ehre*, *Gewalt* und *Geld*; durch die man, richtig ausgewählt, jedem Menschen beikommen und ihn zu seinen Absichten brauchen könne. Steigerten sich die entsprechenden Neigungen zu Leidenschaften, dann entstünden *Ehrsucht*, *Herrschaft* und *Habsucht*. (VII 271)

Wie kommt es zur festen Struktur gerade dieser drei Leidenschaften oder Laster? Die Nachfrage führt in die europäische Kulturgeschichte, die ihren besonderen Halt in der Platonischen *Republik* findet.⁴ Sie enthält bekanntlich die Lehre von den drei Ständen der Gesellschaft, schlagwortartig: Nährstand, Wehrstand und Lehrstand. Dieser triadischen Struktur der Gesellschaft entspricht eine Dreiteilung der menschlichen Seele mit den korrespondierenden Kardinaltugenden der „*temperantia*“, „*fortitudo*“ und „*prudentia*“. Die erste Tugend bezieht sich auf die Zurückhaltung gegenüber den körperlichen Dingen und den Sinnesreizen, die zweite ist der ausgewogene Mut in der Konfliktsphäre mit anderen Menschen, die dritte ist die Erkenntnis der Seele. Die negativen Gegenstücke dieser Tugenden finden sich im Dreierkatalog der Leidenschaften. Die Habsucht ist die niederste Form, die sich um äußere Güter bemüht; die Herrschaft pervertiert die Sphäre des Mutes, und die Ehrsucht verfälscht das eigentliche geistige Ziel. Ohne ihnen eine positive Funktion zuzumessen, werden die drei Laster schon in der *Politik* von Aristoteles (Aristoteles 1957, 212–213 (1324a)) genannt. „*Competition of Riches, Honour, Command*“, heißt es im Hobbesschen *Leviathan* (Hobbes 2003, 70); und Giambattista Vico, der sonst vieles durcheinander bringt, sagt klar und deutlich: „*La legislazione considera l’uomo qual è, per farne buoni usi nell’umana società: come della ferocia, dell’avarizia, dell’ambizione, che sono gli tre vizi che portano a traverso tutto il genero umano*“ (Vico 1963, I 107). So auch Christian Thomasius, Adam Smith und viele andere Autoren bis ins 19. Jahrhundert hinein. Auf diesem Konsens baut Kant auf, wenn er die Lastertrias benutzt, um zu zeigen, wie auch hier das Böse im Dienst des Guten steht und sich damit am Ende selbst liquidiert.

Zusammenfassend können wir uns auf die Formel von Bernard de Mandeville berufen, der seine Bienenfabel unter das paradoxe Motto der „*private vices – public benefit*“ stellt. (Mandeville 1966, I Titel) Oder bei Kant in der Rassenschrift von 1777: „weil eben in der Vermengung des Bösen mit dem Guten die großen Triebfedern liegen, welche die schlafenden Kräfte der Menschheit in Spiel setzen und sie nötigen, alle ihre Talente zu entwickeln und sich der Vollkommenheit ihrer Bestimmung zu nähern“ (*Von den verschiedenen Rassen der Menschen*, II 431).

⁴ Vgl. hierzu und zu den drei Leidenschaften der Ehrsucht, Herrschaft und Habsucht meine Ausführungen in: *D’Artagnan und die Urteilstafel*, München 1998.

Ein Beispiel dieses Paradoxons ist das Konzept eines Teufelsstaats, das Kant 1795 einführt, um zu zeigen, daß ein robuster Staat nicht von den sittlich guten Absichten der Menschen abhängt. Das Problem der Staaterrichtung sei, so hart es auch klinge, selbst für ein Volk von Teufeln auflösbar. Sie würden allgemeine Gesetze für ihre Erhaltung verlangen und sich nur im Einzelfall ausnehmen wollen. Die Verfassung müsse daher so eingerichtet werden, daß die bösen Privatgesinnungen einander so gegenstrebig aufhalten, als wollten auch sie auf das gemeinsame Wohl hinwirken (*Frieden*, VIII 366). Aber hier ist sogleich zu warnen: Diese antagonistische Ordnung ist nicht die der Kantischen Rechtsgesellschaft von 1797, wie an vielen Indizien klar wird: Die Rechtsgesellschaft der *Metaphysik der Sitten* ist die von rechtlichen Personen mit Qualitäten, die nicht zur Disposition einer nur effizienten Ordnung stehen. Die Meinung, die Rechtsgesellschaft sei zunächst das Produkt einer nur instrumentellen Vernunft, trifft vielleicht auf die Kantische Naturgeschichte der Menschen von 1784 zu, nicht jedoch auf die Freiheitslehre von 1797.

In allen drei Ebenen, die Kant im Achten Satz anspricht, wird versucht zu zeigen, daß die eigentümliche Logik der Laster zu ihrer Aufhebung führt. Vergewenwärtigen wir uns noch einmal: Die „ehrsüchtigen Absichten“ (*Idee*, VIII 27) der Fürsten erzeugen unfreiwillig eine innere Kultur der jeweiligen Nationen, die sich zu überglänzen suchen und damit vom ursprünglichen Laster der Herrscher loslösen. Zweitens (vgl. VIII 27): Die Habsucht kommt nur dadurch ihrem Ziel näher, daß sie die Gewerbefreiheit und damit die Freiheitsspielräume in der Gesellschaft überhaupt vergrößert, damit aber die despotischen Eingriffe verringert. Drittens (vgl. VIII 28) liquidiert der souveräne Einzelstaat seine eigene Grundlage und sucht sich einer größeren Vereinigung von Staaten anzuschließen.

1784 ist es eindeutig Kants Auffassung, daß es in einem Zustand äußeren latenten oder offenen Krieges nicht möglich ist, den einzelnen Staaten eine wirklich rechtliche Verfassung zu geben. Jeder einzelne Staat ist genötigt, in Gladiatorenhaltung den Angriff seiner Nachbarn zu erwarten, sie durch Höherrüstung abzuschrecken und ihrem Angriff bei günstiger Gelegenheit zuvorzukommen. Der Hobbessche Naturzustand mit seinem offenen oder latenten Krieg aller gegen alle ist die unvermeidliche Lage der Staaten in ihrem äußeren gesetzlosen Verhältnis. Und es gibt nur eine Lösung: Die Regenten müssen ihr eigenes Interesse in der Gründung und im Beitritt zu einem Völkerbund realisieren. Dieser Völkerbund ist jedoch kein lockerer Staatenbund, sondern ein Bundesstaat. Er reproduziert auf neuer Ebene exakt die Struktur der Staaten, in die die einzelnen Menschen zur Vermeidung der Übel des Naturzustandes in einer vergangenen Geschichtsphase flüchteten. Kant meidet es, von einem Weltstaat zu sprechen, weil sich der neue Staatskörper nicht direkt auf die Bürger, sondern auf die in ihm vereinten Staaten bezieht. Die Staaten treten in einen Völkerbund, in dem jeder Staat seine Sicherheit und seine Rechte nicht von eigener Macht, oder eigener rechtlichen Beurteilung,

sondern „allein von diesem großen Völkerbunde (Foedus Amphictyonum),⁵ von einer vereinigten Macht und von der Entscheidung nach Gesetzen des vereinigten Willens erwarten könnte“ (*Idee*, VIII 24). Man beachte die Dualität: einerseits von Sicherheit und Macht, andererseits die Beurteilung und Entscheidung nach Gesetzen. Ebendies sind die entscheidenden Funktionen auch des einzelnen Staats. Er soll erstens die Rechte seiner Bürger nach Gesetzen bestimmen, und er soll zweitens diese Rechte schützen: Der Mensch soll „in einen Zustand treten, darin jedem das, was für das Seine anerkannt werden soll, *gesetzlich* bestimmt und durch hinreichende *Macht* (die nicht die seinige, sondern eine äußere ist) zu Teil wird“ (*MS*, VI 312). Am Schluß des Achten Satzes ist von einem „Staatskörper“ die Rede (*Idee*, VIII 28), der als „*weltbürgerlicher Zustand*“ erläutert wird (ebd.) – also handelt es sich um einen „status civilis“ aller Staaten. Und dort heißt es auch, es handle sich um einen Staatskörper, „von dem die Vorwelt kein Beispiel aufzuzeigen hat.“ (ebd.) Hiermit wird der Vergleich und das Bild eines lockeren Bündnisses im Sinne eines „foedus Amphictyonum“ revoziert und klargestellt, daß es eine derartige, im Prinzip alle Staaten umfassende Staatenkongregation, deren Gliedstaaten ihre Souveränität verloren haben, bisher nicht gegeben hat. Diese Auffassung findet sich noch am Ende des *Gemeinspruchs* von 1793 mit der alten Klage, kein Staat sei gegen den anderen sicher. Und da gebe es kein anderes Mittel als die öffentliche, gesetzlich geordnete Macht des Völkerrechts (*Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, VIII 312).

Es ist ungeklärt, welches Interesse die Fürsten haben sollten, in einen Völkerbund zu treten, der ihrem Staat die Souveränität nimmt, und es ist ungeklärt, warum es im „status civilis cosmopoliticus“ noch der intermediären Staaten bedarf – sie geben nicht nur ihre Souveränität in der Entscheidung über Krieg und Frieden ab, sondern stehen zur Disposition des „vereinigten Willens“ (*Idee*, VIII 24). Im Hinblick auf den ersten Punkt macht Kant nicht die Fürsten, sondern die Staaten zu handelnden Subjekten. So sei es doch der unvermeidliche Ausgang der Not, in die sich die Menschen gegenseitig versetzen, die die Staaten ebenso zwingt wie zuvor die Individuen, ihre „brutale Freiheit aufzugeben und in einer gesetzmäßigen Verfassung Ruhe und Sicherheit zu suchen.“ (VIII 24) Aber wie sollte dies anders geschehen als durch die Unterwerfung des einen Staats unter den mächtigeren, der die zunehmend schwächeren Staaten absorbiert und am Ende ein Weltstaat werden könnte? Eben dies ist nicht Kants Ziel, denn in einem derartigen Großstaat herrscht nach seiner durchgängigen Auffassung (belehrt durch das Beispiel Rußlands) unweigerlich der größte Despotismus, weil sich ohne eine tyrannische Regierungsart die Gesetze nicht durchführen lassen – eben dies ist Kants verschiedentlich geäußerte Meinung.

5 Das „foedus Amphictyonum“ war in Griechenland ein Bündnis von „Umwohnern“ zur Pflege gemeinsamer Heiligtümer, zu Festversammlungen und zur Beratung und Beschlußfassung über gemeinsame Angelegenheiten.

Die Logik des Achten Satzes besagt, daß der Mechanismus der Neigungen oder Leidenschaften der Menschen zu einer kontinuierlichen Annäherung an das führt, was eine vorsehende Natur will und dem Menschen als etwas Gutes einleuchtet, besonders die Errichtung des Rechts- und Friedenszustands unter den Menschen. Hiernach gibt es sehr wohl einen internen Prozeß der Verrechtlichung in den einzelnen Staaten selbst; sie können, so muß man folgern, von sich aus auf diesem Weg auch ohne den am Ende wieder beschworenen „künftigen großen Staatskörper“ (*Idee*, VIII 28) die innere Vernunft- und Naturrechtsverfassung erlangen.

Auf dieser Argumentationsebene könnte folgende, in der Literatur übersehene (weil unter dem Titel „Medicin“ versteckte) Reflexion schon aus der Phase bis 1793 stammen: „Die Wissenschaften stehen so wie die Menschen unter der Vorhergehenden Bestimmung, daß, nachdem sie lange Zeit wie Wilde sich abgesondert angebaut haben, sie zuletzt in Gesellschaft, zuerst in kleine, dann größere Zusammen stoßen, bis sie endlich ein System bilden, darin ein jeder Theil dem anderen behülflich ist, ohne sich doch zu vermischen, sondern ihre Grenzen genau von einander zu unterscheiden, wie Staaten, die nicht in eine Universalmonarchie, sondern zuletzt in einen großen Völkerbund vereinigt werden, da eine jede [sc. Wissenschaft] sich innerlich fruchtbar und wohlgeordnet macht und jede ein Centrum ist, auf dessen Erhaltung sich die übrige beziehen und keine mit Abbruch der anderen wachsen kann.“ (*Refl.* 1526, XV 953) Hier wird die Vorstellung eines Staatensystems evoziert, das den einzelnen Staaten die Souveränität beläßt und das trotzdem gewährleistet, daß sich die Staaten unter einander wie Glieder eines Organismus verhalten (vgl. *Idee*, VIII 28). Verdächtig ist die Rede vom „vereinigt werden“ und vom „großen“ Völkerbund - das klingt noch nach dem „großen Staatskörper“, in dem die Einzelstaaten vereinigt werden, nicht „sich vereinigen“. Die Lösung nach 1793 wird durch die Beobachtung eines naturnotwendigen internen Wandels der Staaten vorbereitet in den achtziger Jahren, die staats- und völkerrechtliche Realisierung bringt jedoch erst die Schrift *Zum ewigen Frieden*.

6.4 Beurteilung

Das erste Argument des Achten Satzes bezieht sich darauf, daß wir Indizien haben für den „Lauf, den unsere Sonne samt dem ganzen Heere ihrer Trabanten im großen Fixsternsystem nimmt“ (*Idee*, VIII 27), wir uns also nicht (nur) in einem endlos expandierenden Universum befinden, sondern (auch) in einer Ordnung der Wiederkehr in lange dauernden Umläufen. Einerseits heißt dies, daß wir uns nicht ziellos im Universum verlieren, wie sich dies der Epikureer ausmalen muß, sondern in eine Ordnung der Wiederkehr eingeeht sind. Andererseits ist damit jedoch eine ewige Wiederkehr des Gleichen angezeigt, die mit der Vollendung der einen Menschengattung nichts zu tun hat. Die nicht-organische Sternen-Natur jedenfalls kennt diese Vollendung nicht,

sondern verspricht eine sinnlose, unerbittliche Wiederkehr des Gleichen. Warum führt Kant diese Überlegung an? Es soll, wie schon oben angedeutet, gezeigt werden, daß eine in sich geordnete Gattungsgeschichte der Menschheit kein erratischer Block ist in einer epikureisch-vernunftlosen Gesamtnatur, sondern das Universum insgesamt eine Ordnung zeigt, und wenn auch nur in der zyklischen Disposition seiner Teile. Aber es ist nicht gewährleistet, wie Kant unterstellt, daß die ewige zyklische Wiederkehr das Werk eines „weisen Schöpfers“ ist und nicht eines „böartigen Geistes“ (*Idee*, VIII 22); die Wiederkehr ist so unerbittlich sinnlos wie der Zufall Epikurs. Der Mensch ist im Universum metaphysisch obdachlos.

Die drei mephistophelischen Kräfte von Ehrsucht, Habsucht und Herrschsucht zielen auf den je eigenen Nutzen, sie sind jedoch, so der Kantische Blick auf den „public benefit“, in einem Ganzen tätig, das sie stets limitiert und das Gute bewirken läßt. Die Laster sind in Wirklichkeit gut, weil Instrumente der Idee und der List der Natur.

Die Ehrsucht dürfte der einfachste Fall sein, in dem man Kant zustimmen kann. Wenn die Mächtigen ihre Ehrsucht dem Kulturleben zuwenden und dort konkurrierend tätig werden, ist ein gutes Ende der Naturgeschichte vorgezeichnet. Ob allerdings der anvisierte Übergang von der teleologischen Naturgeschichte zur moralischen Menschheit stattfindet, ist hiermit noch nicht gesagt. Die *Kritik der Urteilskraft* wird die Kultivierung des Menschen unmittelbar in eine Sozialisierung und auch Moralisierung einzubinden versuchen; das Schöne und das Erhabene leben aus ihrer Grundlage in der menschlichen Freiheit. 1784 kann nur von einer Versittlichung der rohen Kräfte gesprochen werden.

Die Habsucht wirkt im Handel und in der Produktion. Im Gefüge der Kantischen Herrschaftsideen suchen sich Fürsten zu bereichern und können dies nur durch eine für sie selbst unerwünschte Liberalisierung der Gesellschaft. Nimmt man die Habsucht für sich und befreit sie aus der Kantischen Ordnung, ist sie unter dem Namen des Profitstrebens weniger sanft. Ob bei Platon, Aristoteles oder Marx, ohne eine externe Grenzsetzung ist das Profitstreben ins Unendliche gerichtet. Woher nimmt Kant das Zutrauen auf die Selbstbegrenzung der Kräfte des Marktes? Es gab sie nicht, und es gibt sie nicht, weder im Erwerb von Kolonien durch die Fugger, die Gewinnsteigerungen der Ostindischen Kompanie oder die heutigen Ölbohrungen in Nigeria. Wenn Kant meint, der Handel habe eine notwendig friedliche Tendenz (*KU*, V 368), dann vergißt er den weltumspannenden Waffenhandel, der alle möglichen Staaten und Republiken in Kriege stürzt.

Drittens die sich selbst paralysierende Herrschsucht. 1784 zeichnet sich noch kein Modell für eine wirkliche Friedensoption ab, wohl aber 1795 und 1797. Hier wird der Friede aus der Teleologie der Natur zu einem rechtlichen Imperativ der Menschen. Der ewige Friede sei „keine leere Idee“, sondern „Pflicht“ (*Frieden*, VIII 386); „Nun spricht die moralisch-praktische *Vernunft* in uns ihr unwiderstehliches Veto aus: *Es soll kein Krieg sein*“ (*MS*, VI 354). Das Feld der Pflichtausübung zeichnet sich erst nach der

Französischen Revolution und ihrer geistigen Verarbeitung ab: Hinwirkung zur republikanischen Staatsform und Förderung einer freien Meinungsäußerung.

Die Naturgeschichte des Menschen operiert mit einer Zweiteilung, die in den neunziger Jahren abgestreift wird. 1784 haben wir es einerseits mit den Leidenschaften als gegenstrebigere Kräfte zu tun, die die Geschichte in eine zielstrebige Entwicklung führen, wir können sagen: Zur Entwicklung aus der Naturgeschichte in die Geschichte der sittlichen Menschen. Die Naturgeschichte endet, wenn die Pressionen zur Freisetzung der Keime und Anlagen geführt haben, die die positive Natur des Menschen ausmachen. In den neunziger Jahren sind die Institutionen zunehmend das Werk der sittlich verantwortlichen Menschen. Die gewaltenteilige Republik ist eine Stiftung von Bürgern, die dem Rechtsimperativ folgen und sich nicht mehr als Verfügungsmasse der Geschichte und ihrer Kräfte sehen. Die Metapher oder Annahme von moralischen Keimen bleibt allerdings auch in den neunziger Jahren erhalten.

Über Kant hinausgehend wird man sagen, daß das Naturende des ewigen Friedens (1784) oder dieser Zustand als moralische Aufgabe der Menschen (1795, 1797) keinen Sinn hat ohne die komplementäre moralische Aufgabe der Menschen, die Natur in einem Zustand zu erhalten, der die Existenz einer friedlichen Menschheit ermöglicht. Ist die Grundlage der Subsistenz der Menschheit durch deren Eingriffe zerstört, ist auch der Friede auf Erden wertlos. Hier erwächst also ein paralleler Imperativ der Naturerhaltung, den Kant noch nicht konzipieren konnte.

Literatur

Aristoteles: *Politica*, hrsg. v. W. D. Ross, Oxford 1957.

Cicero: *De natura deorum*, hrsg. v. W. Ax, Stuttgart 1961.

Hobbes, Th.: *Leviathan*, hrsg. v. R. Tuck, Cambridge 2003.

Hume, D. 1739/40: *A Treatise of Human Nature*, London; dt.: *Traktat über die menschliche Natur*, hrsg. v. R. Brandt, 2 Bde., Hamburg 1973.

Mandeville, B.: *The Fable of the Bees: Or, Private Vices, Publick Benefits*, hrsg. v. F. B. Kaye, Oxford 1963.

Polybios: *Historiae*, hrsg. v. Th. Büttner-Wobst, Stuttgart 1964.

Vico, Giambattista: *La scienza nuova secondo l'edizione del 1744*, hrsg. v. P. Rossi, Mailand 1963.

Das Interesse der Philosophie an der Menschheitsgeschichte: Aufklärung und Weltbürgertum (*Idee*, Neunter Satz)

Im Neunten Satz der *Idee* diskutiert Kant zwei Probleme: Einerseits den philosophischen Status seiner Geschichtskonzeption und andererseits die Funktion der Philosophie innerhalb der Geschichte. Beide Fragen finden sich in angedeuteter Form bereits im Achten Satz: Kant spricht dort von einem philosophischen „Chiliasm“, der gleichwohl „nichts weniger als schwärmerisch“ sein soll. Und er konstatiert, daß die Philosophie selbst bei der „Vollziehung“ des „verborgenen Plans der Natur“ helfen könne (*Idee*, VIII 27). Der Neunte Satz befaßt sich mit beidem wesentlich genauer: Zum einen wird die Durchführbarkeit eines philosophischen Ansatzes erörtert, welcher sich zum Ziel setzt, die „allgemeine Weltgeschichte nach einem Plane der Natur, der auf die vollkommene bürgerliche Vereinigung in der Menschengattung abziele, zu bearbeiten“ (VIII 29). Kant liefert uns zumindest eine Skizze davon, wie ein solcher Versuch möglich ist. Zum anderen behauptet er, ein derartiger philosophischer Ansatz müsse „selbst für diese Naturabsicht beförderlich angesehen werden“ (ebd.). Beide Punkte erweisen sich als entscheidend für ein adäquates Verständnis der *Idee* insgesamt.

Was macht Kant darin so sicher, daß die Philosophie imstande ist, einen solch anspruchsvollen Entwurf zu formulieren? Worin liegt die philosophische Basis für einen Ansatz dieses Typs? Und inwiefern *unterstützt* die Philosophie zusätzlich jenen Prozeß, den sie zunächst nur theoretisch beschreibt? Grob paraphrasiert verläuft der Neunte Satz so: Nach der gesperrt gedruckten These, die die beiden genannten Punkte formuliert, gesteht Kant zu, daß eine Rekonstruktion der Geschichte gemäß „gewissen vernünftigen Zwecken“ zunächst befremdlich scheint und wie die *Idee* zu einem „Roman“ aussieht (VIII 29). Da jedoch die Annahme legitim sei, die Natur wirke „nicht ohne Plan und Endabsicht“ durch die als frei empfundenen menschlichen Handlungen hindurch, könne ein solcher Ansatz „brauchbar werden“ (ebd.). Um das plausibel zu machen, skizziert Kant anhand von historischen Bezugspunkten einen groben Leitfadens: nämlich die politische Verfassungsgeschichte Griechenlands, Roms, der „Barbaren“ und

der Neuzeit. Seine These ist die vom „regelmäßigen Gang der Verbesserung der Staatsverfassung“ (ebd.). „Regelmäßig“ heißt hier wohl nicht so viel wie „linear“ oder „gleichförmig“, sondern eher „regelbasiert“ und „gesetzmäßig“. Im Verlauf dieser Entwicklung soll jedenfalls ein „Keim der Aufklärung“ entstehen, welcher sich soweit verstärkt, daß er erneut „eine folgende noch höhere Stufe der Verbesserung“ vorbereitet (VIII 30). Wir verfügen hierin, so Kant, über „eine tröstende Aussicht in die Zukunft“, nämlich über die Idee eines abschließenden Erfüllungszustands der Menschheit. Hieraus ergibt sich eine „Rechtfertigung der Natur“ bzw. der „Vorsehung“; dennoch ist nicht an eine Eschatologie oder Theodizee gedacht, weil es exakt nicht darum gehe, das Erreichen des menschlichen Bestimmungszustands „nur in einer andern Welt“ zu erhoffen. Kant betont zudem, sein Anliegen sei nicht, die „bloß empirisch abgefaßte[n] Historie“ zu verdrängen, sondern sie um eine philosophische Perspektive zu ergänzen. Ein „philosophischer Kopf“ müsse sich der Materie annehmen, zumal die späteren Generationen sich nur dafür interessieren würden, was zugunsten der Herstellung weltbürgerlicher Verhältnisse von den Heutigen geleistet worden sei (VIII 39). Man müsse sich überdies die „Ehrbegierde der Staatsoberhäupter“ zunutze machen; den führenden Politikern solle man klar zu verstehen geben, daß man ihnen später nur aufgrund eines Beitrags zum Fortschritt ein „rühmliches Andenken“ wahren werde (VIII 31).

Im Folgenden diskutiere ich zunächst eine Reihe von Schwierigkeiten, denen Kant scheinbar oder wirklich ausgesetzt ist, und diskutiere einige Beobachtungen dazu im Text (7.1). Anschließend versuche ich zu zeigen, daß sie sich bei einer bestimmten Lesart des Neunten Satzes relativ gut – wenn auch nicht gänzlich – auflösen lassen (7.2).

7.1 Gravierende Probleme mit dem Modell der *Idee* – und einige Abschwächungen

Augenscheinlich formuliert Kant im Neunten Satz keine Geschichtsphilosophie des starken Typs. Der Text enthält nichts, was einer Geschichtsteologie wie bei Augustinus oder Joachim von Fiore oder einem Geschichtsdeterminismus im Stil Hegels oder Marx' auch nur nahekommt. Kant unterstellt weder die Existenz von sinnvoll angeordneten Stadien, Perioden und Epochen noch von Verlaufsgesetzen der Geschichte. Man kann auch nicht behaupten, daß Kant historische Fakten biegt oder presst, damit sie in ein rigides Schema passen, oder daß er sich als historischer Prophet oder Prognostiker präsentiert. Dennoch bereitet der Text Kopfzerbrechen. Denn bereits die Vorstellung, die Natur sei so etwas wie ein selbständiger Akteur, der sich gleichsam unbemerkt oder hinterrücks in das freie menschliche Handeln einmischt, um einen „Plan“ und eine „Endabsicht“ zu verfolgen, wirkt befremdlich. Kant zögert zudem nicht, den Leitfaden, der sich angeblich durch die Geschichte zieht, explizit zu benennen: Die Menschheitsgeschichte wird sich seiner Meinung nach auf eine vernunftbasierte

internationale Friedensordnung hin entwickeln, die in fernerer Zukunft einmal alle Menschen einschließen wird.

Aus der Nähe betrachtet haben wir es mit einer Reihe gravierender Probleme zu tun. Ich nenne nur die vier, die mir die wichtigsten zu sein scheinen [1–4].

[1] *Das Heteronomie-Problem*: Verfolgt Kant mit seiner Geschichtsphilosophie die Absicht, moralisch-politische Normativität zu naturalisieren? Zumindest stellenweise klingt unser Text so. Denn wenn menschliche Handlungen „ebenso wohl als jede andere Naturbegebenheit nach allgemeinen Naturgesetzen bestimmt“ sind (*Idee*, VIII 17), dann scheinen sie ebenso natürlich beschreibbar zu sein wie „die so unbeständigen Witterungen“, das „Wachstum der Pflanzen“, der „Lauf der Ströme und andere Naturanstalten“ (ebd.). Können wir uns, wenn wir unser Handeln derart auffassen, dann noch gleichzeitig als Akteure verstehen, die unter normativen Vorgaben stehen? Normativität ist ein Phänomen *sui generis*; es ist – gerade im Kantischen Verständnis – in seiner Geltung von empirischen Fakten unabhängig und für Akteure kategorisch und atemporal bindend. Eine Naturalisierung der Normativität würde, in Kants Theoriesprache formuliert, auf eine Heteronomie der Vernunft hinauslaufen. Es scheint so, als würde mit Kants Beschreibung des Geschichtsverlaufs gerade nicht die autonome Vernunft des Akteurs und seine Eigenverantwortlichkeit akzentuiert werden, sondern vielmehr ein Geschichtsautomatismus – bestenfalls eine transpersonale Vernunft im Sinn eines Weltgeists. Sobald ein Autor aber eine „List der Vernunft“ ins Spiel bringt, depotenziert er die autonome Menschenvernunft. Pauline Kleingeld (1999, 59) hat näherhin drei Schwierigkeiten benannt, die sich aus der Geschichtstheorie für Kants Moralphilosophie ergeben: Erstens die Frage, wie dann das moralische Gesetz noch allgemeingültig sein kann (das *universal validity problem*), zweitens die Frage, wie das moralische Gesetz dann noch zeitübergreifend verbindlich sein kann (das *atemporality problem*), und drittens die Schwierigkeit, daß dann manche Personen freier als andere sein müssen (das *moral equality problem*).

[2] *Das Zynismus-Problem*: Problematisch wirkt ferner Kants Gedanke, ein moralischer oder politischer Fortschritt der Menschheit gehe immer auf natürliche und soziale Mißstände zurück und sei insbesondere durch „Ehrsucht, Herrschsucht oder Habsucht“ (*Idee*, VIII 21) bewirkt. Man fragt sich, ob solche Mißstände, jedenfalls sofern es sich um von Menschen bewirkte handelt, damit nicht wenigstens zum Teil gerechtfertigt, ja geradezu gutgeheißen werden. Bedenken dieser Art hat insbesondere Franco Zotta (2000) geäußert.¹

1 Ein Beispiel liefert die Stelle *Idee*, VIII 21: „Der Mensch will Eintracht; aber die Natur weiß besser, was für seine Gattung gut ist: sie will Zwietracht“. Eine weiteres Beispiel ist *Idee*, VIII 24 f., wo Kant behauptet, alle Kriege ließen sich gemäß der Naturabsicht verstehen, eine bestmögliche internationale Staatenordnung vorzubereiten. – Vgl. die Bemerkung von Zotta (2000, 192): „Es geht ihm [sc. Kant] vielmehr darum, selbst das groteskste Geschichtsereignis im Sinne einer Theodizee noch als Heilsereignis begreifen zu können. Diese

[3] *Das Fatalismus-Problem*: Nicht minder schwer wiegt der Verdacht, daß die Initiative moralisch motivierter Zeitgenossen, gegen Mißstände zu opponieren und sie zu überwinden, womöglich durch die Herausarbeitung ihrer historischen Notwendigkeit eher geschwächt als beflügelt wird. Kant behandelt Kriege, politische Fehlhandlungen und soziale Katastrophen so, als wären sie keine Fälle von moralischem Versagen, sondern physische Übel, die man hinzunehmen hat, weil sie ins wohlkomponierte Bild einer weisen Vorsehung passen.

[4] *Das Dogmatismus-Problem*: Besonders schwer wiegt die Frage, welchen theoretischen Status Kant einem geschichtsphilosophischen Versuch gemäß seinem transzendentalen Idealismus zubilligen kann. Bedeutet seine Geschichtsphilosophie nicht einen Rückfall in dogmatische Metaphysik? Wie sollte sich mit den Mitteln einer kritischen Philosophie entscheiden lassen, ob die Natur mit uns Menschen überhaupt eine schrittweise zu realisierende Absicht verfolgt, und wenn ja, welche? Eckart Förster (2009, 194) hat für diese Situation folgende aporetische Alternative formuliert: Einerseits kann die Idee eines Plans, der hinter der Geschichte steht, kein apriorischer Begriff sein; denn man muß ja historische Fakten benennen, um ihn entweder verifizieren oder falsifizieren zu können. Andererseits kann der Begriff aber auch nicht erfahrungsbasiert sein; denn es soll sich ja um einen *verborgenen* Plan handeln, der sich unserer gewöhnlichen Erfahrung entzieht. Zudem würde keine menschliche Erfahrung je dazu ausreichen, eine so weitreichende These entweder plausibel zu machen oder sie mit Bestimmtheit zu verwerfen. Der Begriff eines Telos der Geschichte bewegt sich, ähnlich wie der Begriff Gottes oder der menschlichen Freiheit, jenseits unserer Erkenntnisgrenzen. Es wäre daher zu erwarten gewesen, daß Kant darauf verwiesen hätte, der Begriff habe lediglich den Charakter einer regulativen Idee; aber im Text findet sich keine Bemerkung des Typs, es sei für uns unvermeidlich, die Geschichte der Menschheit so zu betrachten, *als ob* sie moralisch und fortschrittsorientiert sei. In der *Idee* fehlt die Bezugnahme auf die praktische Vernunft, wie sie etwa für § 88 der *Kritik der Urteilskraft* zentral ist. Man versteht denn auch keineswegs, was die Annahme eines solchen historischen Telos unvermeidlich machen sollte. Sie scheint zwar irgendwie naheliegend oder plausibel, aber keineswegs zwingend zu sein.

Sieht man sich nun den Text näher an, so fällt zunächst seine flüchtige und oberflächliche Argumentationsweise auf. Der Passus bleibt insgesamt vage und vertieft die grundlegenden Vorstellungen nicht, die er ins Spiel bringt. Zur Erklärung mag man anmerken, daß es sich bei der *Idee* um eine populäre, zudem um eine situativ verfaßte Schrift handelt, die Kant im Grunde abgenötigt worden ist. Doch auch wenn wir es nicht eigentlich mit einer von ihm intendierten Publikation zu tun haben: Immerhin *hat* sich Kant zu allen Thesen der *Idee* motivieren lassen, und das drei Jahre nach der

Argumentation gleicht einem umgekehrten naturalistischen Fehlschluss: Geschichte ist immer schon das, was sie sein soll“.

Erstpublikation der *Kritik der reinen Vernunft*. Überdies ist im Text spürbar, daß Kant seine Formulierungen überall sehr genau wählt; gerade ihre Vagheit scheint intendiert zu sein. Und dabei springt ins Auge, daß die theoretische Legitimation, die die Vorstellungen aus dem Neunten Satz der *Idee* erhalten, überraschend schwach formuliert ist. Kant rechtfertigt das philosophische Fundament seiner Geschichtskonzeption mit folgenden defensiven Worten:

„Wenn man indessen annehmen darf: daß die Natur selbst im Spiele der menschlichen Freiheit nicht ohne Plan und Endabsicht verfare, so könnte diese Idee doch wohl brauchbar werden; und ob wir gleich zu kurzsichtig sind, den geheimen Mechanism ihrer Veranstaltung durchzuschauen, so dürfte diese Idee uns doch zum Leitfaden dienen, ein sonst planloses Aggregat menschlicher Handlungen wenigstens im Großen als ein System darzustellen.“ (*Idee*, VIII 29)

Nimmt man das Zitat ernst, so werden die geschichtsphilosophischen Überzeugungen Kants hier denkbar vorsichtig ausgedrückt: Sie sind insgesamt *hypothetisch* formuliert („wenn man ... annehmen darf“); Kant versteht sie ferner mit einer deutlichen epistemischen Einschränkung („ob wir gleich zu kurzsichtig sind“); sodann folgert er aus seiner Prämisse lediglich ein optativisches „dürfte“; und schließlich betont er, daß wir in der Vorstellung von einem planvollen Geschichtsverlauf lediglich einen „Leitfaden“ finden, um die historischen Geschehnisse in einigen Grundzügen („wenigstens im Großen“) systematisch interpretieren zu können.

Auch das empirische Kernstück des Neunten Satzes, die skizzenhafte Nacherzählung der europäischen Verfassungsgeschichte von den Griechen bis zur Neuzeit, ist nicht nur äußerst knapp, sondern auch extrem vorsichtig gehalten: Kant erwähnt lediglich die Griechen, die Römer, die „Barbaren“ (gemeint sind wohl die germanischen Invasoren der Völkerwanderungszeit und die daran anschließende mittelalterliche Staatenwelt), die „aufgeklärten Nationen“ der Gegenwart sowie irgendwelche weiteren Völker, deren politische Verhältnisse („Staatsgeschäfte“) angeblich einen eher episodischen Beitrag zur Gesamtgeschichte leisten; in einer Fußnote wird zudem die Geschichte Alt-Israels erwähnt. Man kann nicht behaupten, daß Kant hier einen ernsthaften Versuch unternimmt, an historischem Material zu *belegen*, daß die Geschichte auf einen „regelmäßigen Gang der Verbesserung der Staatsverfassung“ (VIII 29) hin orientiert ist. Denn dafür sind die knapp zehn Zeilen einfach zu dürftig. Er tut nicht mehr, als eine ungefähre Vorstellung zu evozieren. Doch auch wenn sich Kant mehr Raum genommen hätte, bliebe zu bedenken, daß er erstens nur das eng begrenzte historische Feld der Zeit von 500 v. Chr. bis 1784 in den Blick nimmt, zweitens nur die europäische Geschichte betrachtet und drittens nur die politischen, ja sogar nur die verfassungspolitischen Verhältnisse thematisiert. Kant äußert sich so gesehen, entgegen seiner Ankündigung, gar nicht zur

allgemeinen Weltgeschichte und deren teleologischem Verlauf, sondern nimmt zu einem winzigen Teilaspekt innerhalb einer Partialgeschichte Stellung.

Mit diesen Beobachtungen wird die Ratlosigkeit, in der man sich als Interpret befindet, aber keineswegs geringer. Denn zum einen scheint auch das Wenige, was Kant behauptet, noch zu viel zu sein. Zum anderen entsteht die Anschlußfrage, warum auf die große Ankündigung einer „Idee zu einer allgemeinen Geschichte“ (und „allgemeine Geschichte“ meint ja Universalgeschichte) lediglich eine so schmale Einlösung folgt. Um nun zu einer angemessenen Interpretation zu gelangen, scheinen mir einige Nebenbemerkungen, die Kant in den Text eingestreut hat, beachtenswert zu sein:

(i) Er deutet in knappen Worten seine Meinung an, daß die „Verbesserung der Staatsverfassung in unserem Weltteile“ künftig auch Konsequenzen für andere Regionen der Erde haben werde, weil Europa „wahrscheinlicher Weise allen anderen [sc. Weltteilen] dereinst Gesetze geben wird“ (ebd.). Kant bezieht sich hier offenkundig auf die frühneuzeitliche Besiedlung und Kolonialisierung der Welt durch die Europäer und nimmt an, daß der zivilisatorische Vorsprung, wie er ihn den „aufgeklärten Nationen“ bescheinigt, in Verbindung mit dem globalen Expansionismus zu einer Übertragung politischer Verfassungsformen Europas auf die ganze Welt führen wird. Bezeichnen wir diesen Punkt als Kants *Globalisierungs-These*.

(ii) Zwei kleine Bemerkungen deuten sodann darauf hin, daß sich Kant den Prozeß des moralisch-politischen Fortschritts der Menschheit nicht linear vorstellt: erstens die knappe Sequenz, wonach fortschrittliche Völker einerseits einen hohen Ruhm ernten, andererseits „durch das Fehlerhafte aber, das ihnen anhing“, auch wiederum zu Fall kommen (VIII 30); zweitens die Passage, in der es heißt, Völker und Regierungen könnten dem weltbürgerlichen Telos sowohl nutzen als auch schaden (VIII 31). Beides zeigt, daß sich Kant die Geschichte prinzipiell als offen und als kontingent vorstellt, zumindest in dem Sinn, daß sie sich nicht programmgemäß und linear abschätzbar vollzieht. Ich nenne dies die *Kontingenz-These* des Neunten Satzes.

(iii) Kant überträgt die Erfüllung seines Programms einem imaginären philosophischen Kopf, „der übrigens sehr geschichtskundig sein müßte“ (VIII 30). Er glaubt also keineswegs, selbst dieser Kopf zu sein. Am Anfang der *Idee* schreibt er sich lediglich die Rolle zu, „einen Leitfaden zu einer solchen Geschichte zu finden“, und will es „dann der Natur überlassen“, den einschlägig begabten Mann hervorzubringen, dessen Rolle er mit derjenigen Keplers und Newtons in den Naturwissenschaften vergleicht. Wir haben es, was Kants geschichtsphilosophische Skizze anlangt, also offenbar mit einer bloßen Projektbeschreibung zu tun, nicht schon mit der Einlösung des Projekts. Kant sah sich selbst dazu nicht imstande – vielleicht ja aus Mangel an historischer Kompetenz. Ausdrücklich sagt er aber, daß der betreffende „Kopf“ den skizzierten Ansatz „noch aus einem anderen Standpunkte versuchen könnte“ (ebd.). Das klingt so, als verstünde Kant seinen Versuch nur als einen glaubwürdigen Vorschlag, der aber noch der eigentlichen

Plausibilisierung und vor allem der detaillierten Ausführung bedarf. Ich bezeichne dies als die *Offenheits-These* Kants in unserem Text.

(iv) Gegen Ende des Neunten Satzes findet sich eine Passage, in der Kant aus einer Futur-II-Perspektive eine ferne Zukunft imaginiert, in der „unsere späten Nachkommen“ retrospektiv „die Last von Geschichte, die wir ihnen nach einigen Jahrhunderten hinterlassen möchten“, interpretieren (VIII 30 f.). Kant behauptet:

„Ohne Zweifel werden sie die der ältesten Zeit, von der ihnen die Urkunden längst erloschen sein dürften, nur aus dem Gesichtspunkte dessen, was sie interessiert, nämlich desjenigen, was Völker und Regierungen in weltbürgerlicher Absicht geleistet oder geschadet haben, schätzen.“ (VIII 31)

Was hier sehr klar zum Ausdruck kommt, ist Kants Auffassung, daß für künftige Jahrhunderte an der Geschichte vergangener Zeiten nur eines von wirklicher Bedeutung ist: nämlich den Beitrag zu bestimmen, den man in der Zwischenzeit zur Förderung kosmopolitischer Ziele erbracht hat. In den *Reflexionen zur Anthropologie* (Nr. 1439) heißt es: „Im Weltganzen hinterläßt ein Monarch keine Spur, wenn er nicht zu dem system desselben etwas beygetragen hat; oder gar ist seine Spur ein verhaßtes überbleibsel, ienen Fortschritt zum system aufzuhalten“ (XV 629). Nennen wir diesen Punkt Kants *These vom bleibenden Wert des Kosmopolitismus*.

(v) Ganz am Schluß des Textes findet sich ein merkwürdiger Passus, in dem Kant anmerkt, man müsse „auf die Ehrbegierde der Staatsoberhäupter sowohl als ihrer Diener“ achten, um diesen klar zu machen, daß sie nur dann ein „rühmliches Andenken“ in der Geschichte erhalten würden, wenn sie dem moralisch-politischen Fortschritt verpflichtet seien. Er sieht darin einen zusätzlichen „kleinen Beweggrund zum Versuche einer solchen Geschichte“ (*Idee*, VIII 31). Kant adressiert sich also erneut an den kommenden „philosophischen Kopf“ und legt ihm nahe, sich selbst politisch einzumischen und die Regenten zu mahnen. Um erneut aus den *Reflexionen zur Anthropologie* zu zitieren: „Die Geschichte der Staaten muß so geschrieben werden, daß man sieht, was die Welt von einer Regierung vor Nutzen gehabt hat“ (*Refl.* 1438, XV 628). Kant selbst hat dies beispielsweise in einer (leider unpublizierten) Passage getan, nämlich in seinen *Erläuterungen zu Achenwall* (*Refl.* 7778, XIX 513 f.):

„Der Staat ist ein *automaton*. Das ist eine heilige Pflicht, die ihm die Achtung vor das Menschliche Geschlecht und die Wesentliche Bedingung seiner Wohlfarth auferlegt, diese Kunsteinrichtung nicht zu stören. Wehe dem Prinzen, der die Triebfeder oder das Schwungrad wegnimmt, welches alles in Ordnung hält, und sich unternimmt, mit kühner Hand selbst alles zu regiren. Und wenn er Engelweisheit besäße, so ist er vor all das Unglück, was den Staat durch in-

nere Treulosigkeit seiner Diener und durch Unfähigkeit seines Nachfolgers trifft, Verantwortung schuldig.“

Zunächst eine Bemerkung zum Ausdruck *automaton*: Dieser erscheint nämlich auch in der *Idee*; im Kontext ist davon die Rede, eine politische Institution (hier: die internationale Friedensordnung) sei dann vollständig erreicht, wenn sie „wie ein Automat sich selbst erhalten kann“ (*Idee*, VIII 25). Gemeint ist, daß eine vollentwickelte politische Institution keiner willkürlichen Interventionen mehr bedarf, sondern sich selbst trägt und damit Stabilität erreicht. Im Hintergrund steht der Gedanke, das Wirken der Natur gelange – wie ein von unsichtbarer Hand gesteuerter Prozeß – in einen Ruhezustand, wenn die antagonistischen Kräfte abschließend versöhnt seien.² In dem hier zitierten Text droht Kant dem Regenten („Wehe dem Prinzen“) für den Fall, daß dieser den gemeinwohlorientierten Ablauf des Staates unterbricht, und zwar selbst dann, wenn der Regent eine Art platonischer Philosophen-König wäre („und wenn er Engelweisheit besäße“). Kants Punkt ist, daß selbst ein guter Regent den automatischen Ablauf des Staates nicht durch Willkür und Subjektivität ersetzen darf. Dem Philosophen fällt die Aufgabe zu, den Regenten daran zu erinnern. Man könnte dies als die *Forderung nach einem realpolitischen Einfluß des Geschichtsphilosophen* bezeichnen. Im Geschichtsverlauf kommt eine Art höherer Weisheit zum Ausdruck, die von Menschen entweder zugelassen oder unterbrochen werden kann. Aufgabe des Philosophen scheint es nach Kant zu sein, den ungestörten Ablauf anzumahnen.

An Punkt (i) fällt auf, daß Kant tatsächlich keinerlei prophetischen Gestus annimmt: Die bestimmende Rolle Europas in der Welt wird von ihm lediglich für wahrscheinlich erklärt; sie beruht auf empirisch-kontingenten Fakten und Beobachtungen zur Zeitgeschichte des 18. Jahrhunderts. Unausdrücklich unterstellt der Passus, daß eine solche Entwicklung hochgradig wünschenswert wäre. Die Globalisierungs-These enthält mithin eine gewisse normative Implikation. Bei Punkt (ii) ist auffällig, daß Kant keine lineare Entwicklung hin zu einem weltbürgerlichen Zustand annimmt. Er rechnet vielmehr damit, daß Völker und Regierungen diesem Prozeß auch Schaden zufügen können, daß es also zu einer reaktionären Umkehrung der politischen Entwicklung kommen kann. Punkt (iii) läßt den Grund erkennen, warum Kant sich so vorsichtig äußert: Er akzeptiert die Grenzen seiner eigenen Kompetenz für das vorliegende Thema. Die Punkte (iv) und (v) enthalten wiederum deutliche normative Implikationen, die den Eindruck stark relativieren, Kant sei in seiner Geschichtskonzeption eine Art Anti-Normativist, Zyniker oder Fatalist.

Damit sind die zuvor geäußerten Einwände [1–4] zumindest abgeschwächt: Für Heteronomie, Zynismus, Fatalismus und Dogmatismus finden sich keine hinreichenden

2 Außer an Adam Smith fühlt man sich bei dieser Beschreibung eines „dialektischen“ Geschichtsverlaufs natürlich an Hegel erinnert. Die Affinitäten der *Idee* zu Hegels Geschichtskonzeption hat besonders K. Weyand (1963) herausgearbeitet.

Belege. Kant stellt sich bei näherem Hinsehen auf die Seite des Normativen und unterminiert dieses keineswegs durch seine sekundäre deskriptive Sicht auf den Verlauf der Geschichte. Der Konflikt zwischen der primären Normativität und der sekundären Beschreibbarkeit ihrer Wirkungsgeschichte im Sinn eines Naturprozesses wird von Kant zudem dadurch abgemildert, daß er im Dritten Satz der *Idee* betont, die Natur habe „dem Menschen Vernunft und darauf sich gründende Freiheit des Willens“ gegeben, weil der Mensch „alles aus sich selbst herausbringen“ sollte (VIII 19). Der Naturprozeß entmündigt den Menschen nicht, obwohl er ihn gleichzeitig im Hintergrund steuert; die menschliche Freiheit erscheint damit selbst als Teil der Geschichte dieser Steuerung und wird aus der Vernunftperspektive dennoch als real bestimmt.

7.2 Kann man den Neunten Satz konsistent interpretieren?

Kant vertritt in der *Idee* die These von einem Entwicklungsziel der menschlichen Spezies: Die Menschheit soll im Verlauf der Geschichte zur vollen Entfaltung ihrer Vernunft gelangen. Diese Entfaltung ist nur möglich auf dem Weg der Etablierung einer kosmopolitischen Ordnung.³ Implizit wird damit auch gesagt, daß der Mensch den Endzweck der gesamten Naturgeschichte bildet; denn alle anderen Spezies benötigen keine zeitübergreifende Entwicklung, sondern entfalten ihre Anlagen innerhalb einer individuellen Lebensspanne. Daß die kosmopolitische Ordnung in dieser Konzeption als ermöglichende Bedingung der Vernunftentfaltung der Menschheit fungiert, läßt sich anhand einer späteren Äußerung Kants aus der *Kritik der Urteilkraft* (§ 83) bestätigen (*KU*, V 432):

„Die formale Bedingung, unter welcher die Natur diese ihre Endabsicht allein erreichen kann, ist diejenige Verfassung im Verhältnisse der Menschen untereinander, wo dem Abbruche der einander wechselseitig widerstreitenden Freiheit gesetzmäßige Gewalt in einem Ganzen, welches bürgerliche Gesellschaft heißt, entgegengesetzt wird; denn nur in ihr kann die größte Entwicklung der Naturanlagen geschehen. Zu derselben wäre aber doch, wenn gleich Menschen sie auszufinden klug und sich ihrem Zwange willig zu unterwerfen weise genug wären, noch ein weltbürgerliches Ganze, d. i. ein System aller Staaten, die auf einander nachteilig zu wirken in Gefahr sind, erforderlich.“

³ „Alle Naturanlagen eines Geschöpfes sind bestimmt, sich einmal vollständig und zweckmäßig auszuwickeln“, lautet die These des Ersten Satzes (VIII 18); beim Menschen vollziehe sich diese Entwicklung über die Spezies, nicht das Individuum.

Das Natürliche wirkt auch nach der dritten *Kritik* im Politischen fort; die politische Geschichte wird von Kant als Fortsetzung der Naturgeschichte gesehen, weil sie zur Etablierung von Einzelstaaten und einer überstaatlichen Ordnung führt.

Doch was könnte in der *Idee* die philosophische Grundlage dieser starken Annahmen sein – wenn die Konzeption der praktischen Vernunft und die Postulatenlehre aus der zweiten und dritten *Kritik* hier noch keine Rolle spielen? Um den Ansatz der *Idee* richtig zu verstehen, darf man in einer Geschichtsteleologie nichts so Provokatives sehen, wie wir dies tun würden. Vielmehr muß man die Perspektive umkehren, indem man an die faktischen Rezipienten von Kants kleiner Schrift *Idee* denkt. Sein Publikum war von Hause aus keineswegs teleologiekritisch (wie es heutige Leser mehrheitlich wären), sondern teleologiefreundlich eingestellt. Was Kant in der *Idee* tut, erscheint dann sofort in einem anderen Licht: Er korrigiert gleichsam die Erwartung des zeitgenössischen Rezipienten, indem er statt einer dogmatischen Teleologie eine kritische liefert und statt einer theologisch-essentialistischen Entwicklungstheorie eine kritisch-aufklärerische.

Dem zeitgenössischen Leser der *Gothaischen Gelehrten Zeitung*, welche eine erste Notiz über Kants geschichtsphilosophische Überzeugungen abdruckte, oder der *Berlinischen Monatsschrift*, in welcher der Text Kants 1784 erschien, dürfte die Grundthese der *Idee* nicht als provokativ erschienen sein: Die Menschheitsgeschichte vollzieht sich als ein geordneter, von hintergründigen Faktoren gesteuerter Prozeß, dessen Ausgangspunkt in einem artspezifischen Essentialismus zu suchen ist und dessen Endpunkt in einer säkularisierten Heilserwartung liegt (wie die Ausdrücke *Chiliasm* und *Vorsehung* anzeigen). Mit beiden Elementen, dem Essentialismus und der chiliastischen Providenz, war ein gebildeter Leser aus der aristotelischen Tradition einerseits bzw. der theologischen Tradition andererseits ohne Weiteres vertraut. Beide Linien stimmen zudem in einem Punkt überein, den Kant mit den Worten ausdrückt, die Natur tue nichts vergeblich (*Idee*, VIII 19). Gar nicht traditionell, sondern eher provokativ, dürfte es demselben Leser hingegen vorgekommen sein, wenn er von der Betonung von Fortschritt, Aufklärung, Freiheit, Bildung, Vernunftentwicklung usw. las, wenn er die Passagen über den sozialen „Antagonismus“, die „ungesellige Geselligkeit der Menschen“ (VIII 20) zur Kenntnis nahm oder schließlich von der Etablierung einer „vollkommen gerechte[n] bürgerliche[n] Verfassung“ hörte (VIII 22) oder gar prognostiziert erhielt, es werde „ein allgemeiner weltbürgerlicher Zustand“ eintreten (VIII 28). Um solche Gedanken zu kennen, mußte der Zeitgenosse der Aufklärung nahestehen. Das eigentlich Innovative an der *Idee* ist somit die Synthese aus Tradition und Aufklärung; die klassische Geschichtsteleologie wird in der *Idee* also aufklärerisch reformuliert. Und sie wird in einer deutlich abgeschwächten Form präsentiert. Die Abschwächung betrifft besonders den Punkt, daß Kant ohne ein deterministisches „Gesetz der Geschichte“ und ohne einen prognostizierbaren Ereignisverlauf auskommt.

Tatsächlich ist es wichtig festzuhalten, daß Kant für sein Geschichtsmodell keinen Determinismus benötigt und tatsächlich auch keinen vertritt. So muß er beispielsweise

nicht behaupten, ausnahmslos jedes Ereignis in der Welt sei Teil der teleologischen Sinngeschichte, die auf das angegebene Telos gerichtet ist (beispielsweise der Umstand, daß sein Hausangestellter Lampe vielleicht genau an dem Morgen verschlafen hat, als das Manuskript der *Idee* nach Berlin versandt werden sollte). Wir sahen ja gerade, daß er auch das Auftreten prozeßwidriger Ereignisse annimmt, nämlich solcher Vorkommnisse, die sich nicht einmal indirekt als prozeßförderlich erweisen. Dies impliziert im Übrigen, daß es auch indifferente Vorkommnisse geben muß.

Kant scheint klar gesehen zu haben, daß er für seine These von einer systematisch beschreibbaren Entwicklung der Menschheitsgeschichte keinen kausalen Determinismus benötigt. Warum er damit recht hat, kann man sich leicht klarmachen, indem man zum Vergleich Darwins Evolutionstheorie heranzieht. Auch diese verhält sich indifferent gegenüber einem kausalen Determinismus; sie läßt sich ebenso gut mit einer Theorie physikalischer Determiniertheit wie Indeterminiertheit der Welt vereinbaren. Tatsächlich wird der Darwinismus weder typischerweise von Deterministen verteidigt noch von Indeterministen bestritten. Gleichgültig, ob sich jeder Weltzustand W_2 zum Zeitpunkt t_2 vollständig aus den Bedingungen des vorhergehenden Weltzustands W_1 zum Zeitpunkt t_1 nach Naturgesetzen erklären läßt oder nicht: Es scheint mit beiden Hintergrundtheorien vereinbar zu sein, daß sich in Jahrmillionen eine Entwicklung biologischer Arten auf der Erde abgespielt hat, bei der ein starker Selektionsdruck zur deutlichen Optimierung der Anpassung der Spezies an ihre jeweiligen Lebens- und Umweltbedingungen geführt hat. Ebenso wenig impliziert Kants Ansatz irgendetwas über Determination oder Indetermination. Ein moralisch-politisches Telos der Menschheitsgeschichte läßt sich behaupten, ohne daß man sich deswegen auf einen Determinismus festlegen müßte. Die These von einer Sinngeschichte der Menschheitsentwicklung ist mit der Kontingenz von faktischen Abläufen der politischen Geschichte problemlos vereinbar; wichtig an der These ist nur, daß sich an den historischen Fakten – gleichgültig, welche dies genau sind – die Wirkung des verdeckt agierenden Prinzips ablesen läßt, das letztlich zu einer weltbürgerlichen Gemeinschaft aller Menschen führen wird.

Hier zeigt sich, daß Kants Geschichtskonzeption aus der *Idee* einen zentralen Punkt mit Darwins Evolutionstheorie gemeinsam hat. Nach beiden Konzeptionen ist das Ergebnis des Entwicklungsprozesses – und „Entwicklung“ ist eine der meistgebrauchten Theorievokabeln in der *Idee* – offen oder nicht-festgelegt in dem Sinn, daß der Prozeß zwar unter der Leitung eines generellen Prinzips steht, aber nicht in einer linearen, konkret vorhersehbaren Richtung verläuft. Der Entwicklungsprozeß reflektiert allerdings gemäß beiden Modellen zu jedem beliebigen Zeitpunkt die Wirkungen des jeweiligen allgemeinen Prinzips, indem es sein Wirken erkennen läßt, da der Prozeß insgesamt und ständig dem Prinzip unterliegt. Im Fall des Darwinismus findet sich der Schlüssel zum Verständnis des Überlebens beziehungsweise Aussterbens eines Individuums oder einer Art in der Vorzüglichkeit respektive Suboptimalität der jeweiligen Anpassungsleistung. Eine Entwicklung, die für Beobachter wie ein evolutionärer Fortschritt aussieht, spie-

gelt aber in Wahrheit nur das Prinzip von Mutation und Selektion. Ähnlich zeichnen sich auch in Kants Konzeption Spuren der Prozeßbedingungen in jedem möglichen historischen Resultat ab: Jede politisch-soziale Ordnung der Menschheit verweist immer auf die Verlaufsgeschichte sozialer Ordnungen, und die Menschen – so nimmt Kant an – verstehen die jeweils aktuelle Ordnung stets in Begriffen eines Fortschritts oder eines Rückfalls, oder können dies jedenfalls tun.

Eine gewisse Affinität von Kant und Darwin liegt zudem darin, daß die jeweiligen Entwicklungen durch eine unsichtbare Hand dirigiert werden; das Geschehen vollzieht sich hinter dem Rücken der beteiligten Akteure. Andererseits sind die Differenzen zwischen dem Kantischen und dem Darwinschen Modell natürlich erheblich. Darwin ist kein Teleologe, sondern verfolgt einen empirisch-kausalen Erklärungsansatz; Kant ist Teleologe, wenn auch (in einem noch näher zu erläuternden) schwachen Wortsinn. Kant beschränkt seine Entwicklungstheorie anders als Darwin auf die Menschheitsgeschichte; von einer nicht auf Menschen bezogenen Naturteleologie ist weder in der *Idee* noch sonst in Kants Werk die Rede. Kant verwendet sein teleologisches Naturverständnis zwar auch anderswo, etwa in einer zeitnah verfaßten Passage der *Grundlegung*, aber wiederum als Bezugspunkt einer Erklärung des menschlichen Verhaltens.⁴ Er sieht bestimmte Naturphänomene, beispielsweise das Auftreten von Ungeziefer oder Mosquitos, als zielgerichtet an, weil sie, wie er meint, menschliches Verhalten positiv beeinflussen.⁵ Der Naturprozeß verläuft für Kant insgesamt anthropozentrisch. Umgekehrt

4 Kant stellt aber durchaus auch naturteleologische Überlegungen an, um die Geschichtsteleologie zu stützen, so etwa in der *Grundlegung* (IV 394 ff.). Der erste Teil des dort entwickelten Arguments (IV 395, 4–27) besteht in einer Zurückweisung der Ansicht, Glückseligkeit sei der eigentliche Zweck der menschlichen Natur. Kant widerlegt diese Meinung wie folgt: Die Naturanlagen jedes Lebewesens sind so beschaffen, dass sie optimal an dessen Zweckausrichtung angepasst sind. Angenommen nun, die Glückseligkeit bildete den natürlichen Zweck des Menschen. Dann müssten sich Indizien hierfür in der menschlichen Naturanlage ausmachen lassen. Doch tatsächlich ist der Mensch in beträchtlichem Umfang von der praktischen Vernunft bestimmt. Bestünde der Zweck des Menschen in der Verfolgung von Glückseligkeit, dann erwiese sich ein solcher Vernunftbesitz als dysfunktionales Element in seiner Naturanlage. Denn eine stärkere Instinktausstattung würde viel zuverlässiger und besser zum selben Ziel führen. Der zweite Teil (IV 396,14–37) enthält eine affirmativ vorgetragene Auffassung: Demnach liegt die „wahre Bestimmung“, welche sich in der Naturausstattung des Menschen mit praktischer Vernunft zeigt, darin, einen „an sich selbst guten Willen hervorzubringen“. Der entscheidende Punkt ist hier erneut, dass uns die Natur praktische Vernunft zugeteilt hat; Vernunft taugt nicht nur zu einem theoretischen Gebrauch, sondern kann zudem, wie Kant sagt, „Einfluß auf den Willen“ ausüben. Ein guter Wille, so ergänzt er, sei zwar „nicht das einzige und das ganze, aber [...] das höchste Gut und zu allem anderen, selbst allem Verlangen nach Glückseligkeit, die Bedingung“. Zur Interpretation der Passage vgl. Horn (2006).

5 Vgl. *KU* § 67, V 379: „So könnte man z. B. sagen: das Ungeziefer, welches die Menschen in ihren Kleidern, Haaren oder Bettstellen plagt, sei nach einer weisen Naturanstalt ein Antrieb zur Reinlichkeit, die für sich schon ein wichtiges Mittel der Erhaltung der Gesundheit ist. Oder die Mosquitomücken und andere stechende Insekten, welche die Wüsten von Amerika den Wilden so beschwerlich machen, seien so viel Stacheln der Tätigkeit für diese angehende Menschen, um die Moräste abzuleiten und die dichten den Luftzug abhaltenden Wälder licht zu machen und dadurch, imgleichen durch den Anbau des Bodens ihren Aufenthalt zugleich gesünder zu machen.“

hat die Natur bei Darwin natürlich keine quasi-subjektiven oder quasi-personalen Eigenschaften wie bei Kant. Während Natur bei Darwin eher nüchtern als ein Kontext für den Überlebenskampf konzipiert ist, wird sie bei Kant als modernisierte Variante der stoischen und christlichen Vorsehung (*pronoia, providentia*) aufgefasst. Für diesen Naturbegriff ist ein Passus aus der elf Jahre später publizierte Schrift *Zum ewigen Frieden* wichtig (*Frieden*, VIII 360ff.):

„Das, was diese Gewähr (Garantie) leistet, ist nichts Geringeres, als die große Künstlerin Natur (*natura daedala rerum*), aus deren mechanischem Laufe sichtbarlich Zweckmäßigkeit hervorleuchtet, durch die Zwietracht der Menschen Eintracht selbst wider ihren Willen emporkommen zu lassen, und darum, gleich als Nötigung einer ihren Wirkungsgesetzen | nach uns unbekanntem Ursache, Schicksal, bei Erwägung aber ihrer Zweckmäßigkeit im Laufe der Welt, als tiefliegende Weisheit einer höheren, auf den objektiven Endzweck des menschlichen Geschlechts gerichteten und diesen Weltlauf prädeteminierenden Ursache Vorsehung genannt | wird, die wir zwar eigentlich nicht an diesen Kunstanstalten der Natur erkennen, oder auch nur daraus auf sie schließen, sondern (wie in aller Beziehung der Form der Dinge auf Zwecke überhaupt) nur hinzudenken können und müssen, um uns von ihrer Möglichkeit nach der Analogie menschlicher Kunsthandlungen einen Begriff zu machen, deren Verhältniß und Zusammenstimmung aber zu dem Zwecke, den uns die Vernunft unmittelbar vorschreibt, (dem moralischen) sich vorzustellen, eine Idee ist, die zwar in theoretischer Absicht überschwenglich, in praktischer aber (z. B. in Ansehung des Pflichtbegriffs vom ewigen Frieden, um jenen Mechanism der Natur dazu zu benutzen) dogmatisch und ihrer Realität nach wohl gegründet ist. — Der Gebrauch des Worts Natur ist auch, wenn es wie hier bloß um Theorie (nicht um Religion) zu tun ist, schicklicher für die Schranken der menschlichen Vernunft (als die sich in Ansehung des Verhältnisses der Wirkungen zu ihren Ursachen innerhalb den Grenzen möglicher Erfahrung halten muß) und bescheidener, als der Ausdruck einer für uns erkennbaren Vorsehung, mit dem man sich vermessenweise ikarische Flügel ansetzt, um dem Geheimnis ihrer unergründlichen Absicht näher zu kommen.“

In der Passage klingen mehrere Motive aus der *Idee* erneut an: Die Natur scheint auf den ersten Blick mechanisch zu verlaufen, verhält sich aber in Wahrheit zweckmäßig; sie bedient sich dabei besonders der menschlichen Zwietracht als eines Instruments; sie richtet sich auf einen objektiven Endzweck; wir können weder die in der Natur wirksame Ursache noch ihre Wirkungsgesetze erkennen, wohl aber ihre Zweckmäßigkeit feststellen; der Naturbegriff ist die „innerhalb den Grenzen möglicher Erfahrung“ verbleibende

begriffliche Alternative zum Begriff der Vorsehung; zudem gründet sich der Naturbegriff nicht auf einen metaphysischen Dogmatismus, sondern bildet eine bescheidenere Alternative dazu, da die hier wirksame Absicht als „unergündlich“ anzusehen ist.

Ein Naturbegriff, wie wir ihn in der *Idee* und im *Frieden* finden, wirkt schwer kompatibel mit dem der modernen Naturwissenschaften. Dennoch meint Kant, es handle sich um einen eher bescheidenen Begriff, der sich mit den Grenzen des legitimen Vernunftgebrauchs vereinbaren lasse. Wie ist das zu verstehen? Ich spiele abschließend drei mögliche Erklärungsvarianten durch [A–C]:

[A] *Anti-realistische, konstruktivistische Lesart*: Nach dieser Interpretation betrachtet Kant das, was ihm als Zweckmäßigkeit der Natur erscheint, lediglich als ein Konstrukt, welches sich im Kampf um den moralisch-politischen Fortschritt als Leitidee oder Parole verwenden läßt. Der These vom Geschichtsfortschritt würde, verstanden als eine bloße Leitidee, streng genommen nichts in der Realität entsprechen; vielmehr würde gelten, daß sie bestenfalls die Realität *schafft*, die sie angeblich *diagnostiziert*. Jedoch, die Tatsache, daß die Abhandlung *Idee* „in weltbürgerlicher Absicht“ geschrieben ist, d. h. mit der Absicht verbunden ist, ein kosmopolitisches Ideal zu befördern, kann kaum bedeuten, daß die Schrift bloß *suggerieren* soll, es gebe eine solche zweckmäßige Entwicklung. Die genannte Entwicklung gibt es für Kant wirklich. So ganz unrecht scheint er uns damit auch aus unserem gegenwärtigen Blickwinkel nicht zu haben: Betrachten wir die aktuelle Tendenz zur globalen Ausbreitung von Demokratie, Menschenrechten, Bildung, Verrechtlichung und Institutionalisierung der internationalen politischen Beziehungen, Aufklärung, Fortschritt der Wissenschaften sowie elementarem Wohlstand im Weltmaßstab, so wären wohl die meisten der heute Lebenden davon überzeugt, es bestehe mindestens ein so erheblicher Fortschritt zwischen 1784 und der Gegenwart, wie Kant dies für seine eigene Zeitgenossen und deren Blick auf die Vergangenheit annimmt.

[B] *Lesart aus der Akzentuierung des Gegenwartsbewußtseins*: Eine elegante Lösung, mit der sich die zuletzt genannten Beobachtungen gut erklären lassen würden, könnte darin bestehen, daß Kant die Basis für den geschichtlichen Fortschritt einfach in einem charakteristischen *historischen Fortschritts-* oder *Gegenwartsbewußtsein* der Zeitgenossen verankert sieht. Bereits in antiken historischen Dokumenten (wie etwa der Gefallenenrede des Perikles bei Thukydides) und verstärkt in frühneuzeitlichen Texten begegnet uns das Sonderbewußtsein, das für progressive politisch-soziale Entwicklungen typisch ist. Es ist ein Merkmal solcher besonderer historischer Bewußtseinskonstellationen, daß sie die eigene Zeit und die eigene Zivilisation als überlegenes Resultat einer langen Geschichte empfinden (oder auch als Rückschritt gegenüber einer aufgeklärteren Vergangenheit deuten). Das Phänomen ist in beiden Spielarten aus der frühen Neuzeit bestens bekannt: Dabei spielte besonders das Vorbild der Antike (sowohl das des demokratischen Athen als auch das des republikanischen Rom) eine paradigmatische Rolle. Von Bedeutung für die politisch-moralische Selbstdeutung der Zeitgenossen waren ferner die

rasante Entwicklung des wissenschaftlich-technischen Wissens sowie die geographische Erschließung der Welt. Daß sich solche Überlegungen grundsätzlich bei Kant finden, läßt sich etwa an einer Stelle im *Gemeinspruch* belegen (*Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, VIII 309 f.):

„Denn daß dasjenige, was bisher noch nicht gelungen ist, darum auch nie gelingen werde, berechtigt nicht einmal eine | pragmatische oder technische Absicht (wie z. B. die der Luftfahrten mit aërostatischen Bällen) aufzugeben; noch weniger aber eine moralische, welche, wenn ihre Bewirkung nur nicht demonstrativ-unmöglich ist, Pflicht wird. Überdem lassen sich manche Beweise geben, daß das menschliche Geschlecht im Ganzen wirklich in unserm Zeitalter in Vergleichung mit allen vorigen ansehnlich moralisch zum selbst Besseren fortgerückt sei (kurzdauernde Hemmungen können nichts dagegen beweisen); und daß das Geschrei von der unaufhaltsam zunehmenden Verunartung desselben gerade daher kommt, daß, wenn es auf einer höheren Stufe der Moralität steht, es noch weiter vor sich sieht, und sein Urteil über das, was man ist, in Vergleichung mit dem, was man sein sollte, mithin unser Selbsttadel immer desto strenger wird, je mehr Stufen der Sittlichkeit wir im Ganzen des uns bekannt gewordenen Weltlaufs schon erstiegen haben.“

Kant parallelisiert im vorliegenden Zitat explizit den technischen und den moralischen Fortschritt der Menschheit. Der Text läßt jedoch auch deutlich erkennen, daß es sich bei dem, was wir an Entwicklungen beobachten, nach Kants Meinung nicht um das bloße Fortschrittsbewußtsein der Zeitgenossen handelt, sondern um einen realen Fortschritt. Nach seiner Überzeugung taucht gerade in tatsächlich fortgeschrittenen Gesellschaften das Lamento über die „zunehmende Verunartung“ der Gegenwart auf – also ein ungerechtfertigtes Verfallsbewußtsein. Nach Kant bildet auch dieses insofern ein Zeichen für eine positive Entwicklung, als man in moralisch fortgeschrittenen Zeiten stets strengere Maßstäbe an sich und andere anlegt. Man gewinnt den Eindruck, als dächte Kant an eine Entfaltung der Vernunft in der Menschheitsgeschichte, die zwar eng mit dem Bewußtsein faktisch lebender Menschen zu einem bestimmten Zeitpunkt zusammenhängt, sich aber nicht auf dieses reduzieren läßt.

[C] *Lesart im Sinn der kosmopolitischen Natur- und Vernunftteleologie der Stoiker*: In Kants später *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* findet sich ein Passus, der die Grundthese aus der *Idee* wiederaufgreift, sie nun aber explizit mit der Dichotomie eines bloß *regulativen*, nicht eines *konstitutiven* Prinzips verknüpft (*Anthr.*, VII 331): „Der Charakter der Gattung, so wie er aus der Erfahrung aller Zeiten und unter allen Völkern kundbar wird, ist dieser: daß sie, kollektiv (als ein Ganzes des Menschengeschlechts) genommen, eine nach und neben einander existierende Menge von Personen ist, die das friedliche Beisammensein nicht entbehren und dabei dennoch einander beständig widerwärtig

zu sein nicht vermeiden können; folglich durch wechselseitigen Zwang unter von ihnen selbst ausgehenden Gesetzen zu einer beständig mit Entzweigung bedrohten, aber allgemein fortschreitenden Koalition in eine weltbürgerliche Gesellschaft (*cosmopolitanism*) sich von der Natur bestimmt fühlen: welche an sich unerreichbare Idee aber kein konstitutives Prinzip (der Erwartung eines mitten in der lebhaftesten Wirkung und Gegenwirkung der Menschen bestehenden Friedens), sondern nur ein regulatives Prinzip ist: ihr als der Bestimmung des Menschengeschlechts nicht ohne gegründete Vermutung einer natürlichen Tendenz zu derselben fleißig nachzugehen.“

Der Passus greift erneut den Gedanken einer gattungsbasierten Entwicklung der Menschheit, beruhend auf dem sozialen Antagonismus menschlicher Individuen, auf. Neben der expliziten Unterscheidung zwischen regulativen und konstitutiven Prinzipien (die in der *Idee* noch fehlt) ergänzt er nun den stoischen Gedanken, wonach wir unserer Natur oder Vernunft nach dazu bestimmt sind, zu einer „allgemein fortschreitenden Koalition in eine weltbürgerliche Gesellschaft (*cosmopolitanism*)“ voranzuschreiten. Es ist die Vernunft selbst, die uns diesen Gedanken aufdrängt – womit sich Kant ganz in der Nähe der Auffassung von Kosmopolitismus aus der römischen Stoa aufhält.⁶

Literatur

- Brandt, R. 2007: Die Bestimmung des Menschen bei Kant, Hamburg.
- Förster, E. 2009: The Hidden Plan of Nature, in: J. Schmidt/A. Oksenberg Rorty (Hrsg.), Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide, Cambridge, 187–199.
- Horn, Ch. 2006: Kant on Ends in Nature and in Human Agency: The Teleological Argument (*GMS* 394–6), in: Ch. Horn/D. Schönecker (Hrsg.), Groundwork for the Metaphysics of Morals. New Essays, Berlin/New York, 45–71.
- 2008: Kant und die Stoiker, in: B. Neymeyr/J. Schmidt/B. Zimmermann (Hrsg.), Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik, Bd. 2, Berlin, 1081–1103.
- Kleingeld, P. 1995: Fortschritt und Vernunft. Zur Geschichtsphilosophie Kants, Würzburg.
- 2006: Philosophie der Politik und Politik der Philosophie bei Kant, in: O. Höffe (Hrsg.), Vernunft oder Macht? Zum Verhältnis von Philosophie und Politik, Tübingen, 83–93.
- Nussbaum, M. 1996: Kant und stoisches Weltbürgertum, in: M. Lutz-Bachmann/J. Bohman (Hrsg.), Frieden durch Recht, Frankfurt/M., 45–75.
- Santozki, U. 2006: Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie. Eine Analyse der drei Kritiken, Berlin/New York.
- Weyand, K. 1963: Kants Geschichtsphilosophie. Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung, Köln.
- Yovel, Y. 1980: Kant and the Philosophy of History, Princeton.
- Zotta, F. 2000: Immanuel Kant. Legitimität und Recht. Eine Kritik seiner Eigentumslehre, Staatslehre und seiner Geschichtsphilosophie, Freiburg/München.

6 Dazu ausführlich M. Nussbaum 1996. Zur Präsenz der Stoa bei Kant vgl. Santozki 2006 und Horn 2008.

Das Schicksal von Kants *Rezensionen* zu Herders *Ideen*

8.1 Die große Bedeutung kleiner Schriften

Wie Manfred Kuehn bemerkte, ist es erstaunlich, wie viel Kant zwischen dem Sommer des Jahres 1784 und dem Herbst des Jahres 1786 geschrieben hat (vgl. Kuehn 2001, 302). In dieser arbeitsreichen Zeit entschied sich Kant, zwei Rezensionen zu Herders umfassenden *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (kurz: *Ideen*) zu verfassen. Die erste (über die *Ideen*, Teil I, April 1784) erschien im Januar 1785, die zweite (über die *Ideen*, Teil II, August 1785) erschien im November 1785. Zusätzlich zu diesen beiden Rezensionen schrieb Kant im März 1785 eine „Zwischenerinnerung“ als Antwort auf eine anonyme Verteidigung Herders durch Reinhold.

Als Herder als mittelloser Student von 1762 bis 1764 in Königsberg fleißig arbeitete, bevor er weiter nach Riga zog, um dort erfolgreich tätig zu sein (bis 1769) und bevor er schließlich in Weimar sesshaft wurde (1776 bis 1803), war Kant Herders wichtigster Lehrer und Unterstützer. Herders Studentenzeit fiel mit einer Periode höchst dramatischer Umbrüche in Kants intellektueller Entwicklung zusammen: Kants ausführliche Lektüre von Rousseaus Hauptwerken (*Emile, ou de l'Education* und *Du Contrat Social*, 1762), und seine plötzliche Erkenntnis, daß die fundamentalen moralischen Fähigkeiten der Menschheit im Allgemeinen einen grundsätzlich höheren Wert haben als sogar Philosophie und Wissenschaft – die Errungenschaften der modernen Gesellschaft (*Bemerkungen*, XX 44, vgl. Ameriks 2011). Die Auswirkungen dieser Erkenntnis brauchten Jahrzehnte, um sich zu entfalten. Letzten Endes aber entwickelte Kant ein systematisches Verständnis all unserer Fähigkeiten im Rahmen des umfassenden praktischen Projektes der Aufklärung unter dem Stichwort der Autonomie, Rousseaus fundamentalem Konzept. Der zwanzig Jahre später geborene Herder konnte sich zu einem viel früherem Zeitpunkt in seiner Karriere diesem Projekt verpflichten als Kant und konnte gleichzeitig von dem reichen empirischen Material profitieren, welches ihm in Kants

Vorlesungen der 1760er Jahre dargeboten wurde. Diese Vorlesungen faßten eine außerordentliche Bandbreite der neuesten Forschungen zu menschlicher Kultur unter den Titeln Psychologie und physikalische Geographie zusammen, ein Bereich, welcher zu treffend als Kants „Geoanthropologie“ charakterisiert wurde (Siehe *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765–1766*, II 303 ff. (1765) und Irmischer 2009, 297; Zöllner 2011). Die empirischen, praktischen und rousseauschen Stränge von Kants Gedanken, welche zu jener Zeit ihre intensivste Entwicklung erfuhren, sind offensichtlich Herders eigener Orientierung am nächsten.

8.2 Schwierigkeiten der Interpretation

Es ist üblich, dem „Puristen“ Kant den „Antipuristen“ Herder gegenüberzustellen. Kant beschließt seine erste Rezension, indem er andeutet, daß Herder schlicht der „durch Gefühle, beflügelten Einbildungskraft“ (*Rezensionen von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, VII 55) folgt, und Herders Reaktion in einem Brief an Hamann vom 14. Februar 1785 kritisiert Kants Anbetung des „Idols der Vernunft“ (vgl. Briefe, V 106). Die Unterschiede zwischen ihren Ansätzen sind erheblich, sollten aber nicht überbetont werden. Kant war immer mehr als ein purer Theoretiker und für lange Zeit war er vor allem für seine Ästhetik bekannt. Sein kritisches System wurde erst ab Mitte der 1780er weithin einflußreich und dies zum großen Teil auf Grund von Reinholds *Briefen über die kantische Philosophie* (1786–87), welche Reinholds plötzliche Hinwendung zum Kantianismus bekannt machten. Die *Briefe* hatten einen außerordentlichen Einfluß, weil sie, deutlicher als die erste Kritik selbst (*KrV* A, 1781), die letztendlich praktischen Ziele des kritischen Systems und ihre historische Bedeutung betonten. In einem anderen Aufsatz zu Herder-nahen Themen von 1788 (*Teleologie*), scheut Kant keine Mühen, die argumentative Richtung der *Briefe* zu bestätigen.

Ebenso wie Kant weit mehr war als ein reiner Theoretiker, war Herder viel mehr als ein Ästhet oder ein Literat, wie durch den Titel seines frühen Königsberger Aufsatzes „Wie die Philosophie zum Besten des Volkes allgemeiner und nützlicher werden kann“ (Werke, XXXII 31–33; Beiser 1992) deutlich wird. Herders erste große Arbeit über Geschichte, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1772), widmet sich grundlegenden philosophischen Themen bezüglich der Verhältnisse von Geschichte zu Sprache, zu Theologie und zu Kritik.

Kants eigener wichtigster Text über Geschichte, die *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, erschien erst im November 1784 und ist damit ein später Beitrag zu einer Diskussion, für welche Herder den Weg bereitet hatte. Herders innovativer Ansatz, welcher eher kulturelle Vielfalt betont als politisches Detail, hat in unserer Zeit beträchtliche Resonanz gefunden. Seine Entwicklung einer eigenen Art des im weitesten Sinne expressiven und naturalistischen Ansatzes hat ihn für viele anglophone Philoso-

phen zu einem Helden gemacht, welche ihn als „a philosopher of the very first rank“ (Forster 2002, vii) betrachten.

8.3 Kants unausgearbeitete Position Mitte der 1780er

Die *Rezensionen* erschienen an einem Schlüsselpunkt in Kants Entwicklung. Erst im April 1785 hatte er die erste kritische Behandlung der Ethik, die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, veröffentlicht. Diese Arbeit folgte auf Kants Aufsatz aus dem Dezember 1784, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, und auf eine Rezension aus dem Jahre 1783, die ein nicht-sektierisches und vorgeblich aufgeklärtes Buch über Strafe von J. H. Schulz kritisierte. In einem sehr knappen Argument, welches an Rousseau erinnert, besteht Kant auf der unbestreitbaren Wichtigkeit unserer Fähigkeit, „frei zu denken“ (*Rezension von Schulz*, VIII 13 f.). Er lehnt Schulz' deterministischen Ansatz und seine im weiten Sinne leibnizianische und utilitaristische Position scharf ab, welche ethische Unterscheidungen zu bloßen graduellen Unterschieden der Lebenskräfte reduziert. Anhaltspunkte für Kants feste anti-deterministische Position können in der *Kritik der reinen Vernunft* und in den *Prolegomena* (1783) gefunden werden, aber diese Position wird von Kant bis zum hastig verfaßten dritten Teil der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und ihrer überarbeiteten Diskussion in der *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) nicht im Detail ausgearbeitet.

Als die *Ideen* erschienen, wußte Kant, daß der Vergleich mit seiner eigenen *Idee* unausweichlich war. Er stellte weiterhin fest, daß der deterministische Ansatz der *Ideen* – welcher Leibniz, Wolff und Spinoza gemein war, alles Haupteinflüsse für Herder – ähnlich wie Schulz' Position, seiner eigenen Position – daß Philosophen unsere praktische Situation als essentiell mit der Behauptung der absoluten Freiheit verbunden behandeln sollten – entgegenstand.

Nichtsdestotrotz ist es eine bemerkenswerte Eigenschaft der *Rezensionen*, daß jede direkte Betonung des Konzeptes der absoluten Freiheit ausbleibt. Es könnte sein, daß eben jenes Fehlen dieses „Schlußstein[s]“ (*KpV*, V 3) zum Teil das ist, was Kant zu dem bedeutsamen und zuvor noch nicht vergewärtigten Projekt führte, eine eigene Abhandlung über dieses Konzept in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* darzulegen.

8.4 Was die *Rezensionen* angreifen: Sieben Haupteinwände

In der ersten *Rezension* beginnt Kant mit einer Zusammenfassung der Hauptpunkte der *Ideen* (*Rez. Herder*, VIII 45–52), die er zugleich mit mehrdeutigem Lob der literarischen Fähigkeiten des Autors verbindet (vgl. Kants freundlichen, aber paternalistischen Brief an Herder, 9. Mai, 1768, X 73 f.). Kant präsentiert dann, in einer knappen „Beilage“

(VIII 52–55), eine Einschätzung, die die Schwierigkeiten der *Ideen* herausstellt, aber keine vollständige Widerlegung versucht. Die zweite *Rezension* ergänzt zwei weitere Seiten an Anmerkungen, die diesem Muster entsprechen (64–66). Die Anmerkungen folgen einer Zusammenfassung (58–63) des zweiten Teiles der *Ideen*, welcher sich, im Gegensatz zur umfassenderen Beschreibung von Natur im Allgemeinen im ersten Teil, unmittelbar mit geo-anthropologischen Themen beschäftigt.

In der Erwiderung auf Reinholds Antwort auf die erste *Rezension* betont Kant seine Übereinstimmung mit dem übergreifenden Ziel Herders, über dogmatische Metaphysik hinaus zu kommen (56) – welche in Reinholds Antwort übersehen wurde – und schließt mit einer eleganten, nicht-metaphysischen Aussage darüber, daß die erste *Rezension* den „Verdienst der Freiheit im Denken“ (57 f.; vgl. 45) nicht züchtigen, sondern schützen wollte.

In den *Rezensionen* können Einwände gegen sieben Hauptpunkte unterschieden werden: Einwände bezüglich (a) der Rolle der *Philosophie* und des Wesens des philosophischen Schreibens, (b) des Stellenwertes des menschlichen *Verstandes*, (c) der *Erkenntnis* göttlicher Vorsehung, (d) des *Wertbegriffes*, (e) der Bezugnahme auf „geist-ähnliche“ Erklärungskräfte, (f) der Argumente für die *Unsterblichkeit* und (g) der Hypothesen über *Erzeugung*. Die Einwände (a)–(d) befassen sich mit Unterschieden, die nicht weiter überraschen, da sie sich aus der offensichtlichen Spannung zwischen Herders im weiten Sinne naturalistischen Tendenzen und Kants Ablehnung solcher Tendenzen ergeben. Bei den Einwänden (e) und (f) nehmen Kants Anmerkungen eine andere Richtung und richten sich gegen jene Überlegungen Herders, die er für übermäßig metaphysisch hält. Für den Einwand (g) sind zwar wissenschaftliche Details relevant, aber da sie in der jüngeren Literatur bereits beachtliche Aufmerksamkeit erhalten haben (Zammito 2007, Roth 2008), werden hier die allgemeineren Aspekte des Einwands betont werden.

8.5 Der Kerneinwand: Die Rolle der Philosophie

Einwand (a) betrifft das Wesen der Philosophie und die angemessene Form philosophischen Schreibens. Kant betont diesen Punkt von Anfang an und beschließt die zweite *Rezension*, indem er seiner Hoffnung Ausdruck verleiht, daß der Autor in zukünftigen Arbeiten „ein Muster der echten Art zu philosophieren der Welt“ (66) darlegen werde. Herder selbst betont den Begriff „Philosophie“ und hebt in seiner Einleitung die Frage hervor, wie das Buch seinem Titel gerecht werden könne (vgl. *Ideen*, 12). Diese Bekundung der Bescheidenheit ist nur für ein hochgradig komplexes und neues Feld angemessen, eine „Philosophie und Wissenschaft“ der „Geschichte der Menschheit im Ganzen und Großen“ (*Ideen*, 14). Gleichwohl ist es von Kant nur gerechtfertigt mit der Beobachtung zu beginnen, „was ihm [Herder] Philosophie der Geschichte der Mensch-

heit heißt, [mag] etwas ganz anderes sein, als was man gewöhnlich unter diesem Namen versteht“ (45).

Kant macht unverzüglich deutlich, daß er an dem gewöhnlichen Verständnis von „Philosophie“ als sich mit der „Bestimmung von Begriffen“ (45) befassend festhält und er beschließt die erste *Rezension*, in dem er dem Verfasser wünscht, daß „Philosophie, deren Besorgung mehr im Beschneiden als Treiben üppiger Schößlinge besteht, ihn nicht durch Winke, sondern bestimmte Begriffe ... zur Vollendung seines Unternehmens leiten möge“ (55). Aber Kant sieht auch, daß Herder etwas durchaus Neues und Interessantes zu versuchen scheint, nämlich eine Geschichtsphilosophie darzustellen, welche nicht überwiegend auf Prozeduren, wie der „Bewährung der Grundsätze“ beruht, sondern ein anderes Verfahren anwendet: „ein sich nicht lange verweilender, viel umfassender Blick, eine in Auffindung der Analogien fertige Sagazität“ (45). Wenn Kant schließlich selbst eine Philosophie befürwortet, „deren Besorgung mehr im Beschneiden als Treiben üppiger Schößlinge besteht“ (55), versteht er sicherlich, daß auch er auf Analogien zurückgreift – und daß dies auch seine Leser erkennen können.

Dies heißt allerdings nicht, daß Kant zugestehen muß, daß sich alle Verwendungen von Analogien auf einer Ebene befinden. Seine Hauptsorgen betreffen nicht bloß einige spezifische fragwürdige Analogien, sondern Herders Vertrauen in Ausdrucksweisen, welche der „Schreibart“ nach nicht philosophisch oder wissenschaftlich, sondern „einer dithyrambischen Ode ungezweifelt“ angemessen seien (61). Als Reaktion auf die erste *Rezension*, beanstandet Herder gegenüber Hamann (28. Februar 1785), daß es fast so sei, als ob Metaphysiker nicht einmal „in der Geschichte ... Geschichte“ (Briefe, V 111) erlauben wollten und es bevorzugen würden, jedwede konkrete Sprache auch für einen Bereich auszuschließen, der sich genau durch viele Arten von nicht-reduzierbaren Konkretheiten auszuzeichnen scheint. An Herders Beschwerde ist durchaus etwas dran. Aber man kann Kants Wunsch nach einer präzisen philosophischen Erläuterung auch in diesem Bereich durchaus als in einem echten Interesse daran begründet verstehen, die Möglichkeit für begrifflichen Fortschritt offen zu halten, statt in irgendeiner oppressiven Tadelsucht. Der auffälligste Unterschied zwischen Kant und Herder in diesem Punkt kann bereits in einer eindeutigen frühen Notiz gefunden werden, in welcher Kant bemerkt, „das allgemeine ist nicht immer bloß abstrahirt“ (*Refl.*, XV 398, R911; vgl. Herder 2002, 293; Zammito 1992, 43). Die Allgemeinheit einer philosophischen Behauptung kann schlicht bedeuten, daß sie eine Wahrheit ausdrückt, die mehr als bloß partikulär ist und sie muß dabei nicht in einer Weise abstrakt sein, die verzerrend oder transzendent ist. Herder verfehlt dieses Ziel manchmal, wie zum Beispiel, wenn er beanstandet, daß Kants Nachdruck auf die Klärung des Endzwecks einer politischen Situation der Gerechtigkeit soziale Ideale zu etwas bloß Formalem und Transzendentelem macht und sogar zu einer oppressiven Allgemeinheit, die konkrete Individuen, welche hier und jetzt existieren, in bloße Mittel einer utopischen „Staats-Maschine“ (Werke, XIII 385; vgl. Irmscher 2009, 320f.) verkehrt. An dieser Stelle kann Kant gerechtf-

tigterweise antworten, daß das Ziel, das er im Sinn hat, keine dogmatische Abstraktion betrifft, welche abge sondert von menschlichen Individuen existiert, sondern einen konkreten Komplex andeutet, welcher den gesamten fortlaufenden Prozeß ihrer Arbeit einschließt (*Rez. Herder*, VIII 65).

8.6 Metaphysische Einwände: Verstand, Vorsehung und Wert

Wie bei vielen seiner Bedenken gegenüber den *Ideen* geht auch Kants Einwand (b), welcher den Status des Verstandes betrifft, auf seine kritische rationalistische Position zurück, daß unsere Grundfähigkeiten eine allgemeine Struktur haben, die nicht durch bloße natürliche oder kontingente Faktoren begründet werden kann. Kant und Herder waren beide sehr überrascht von Berichten, welche herausstellten, daß allein die menschliche Gattung eine aufrechte Haltung aufweist. Kant beschreibt Herders Antwort auf diese Berichte als die Position, daß unsere Vernunft, theoretisch wie auch praktisch, „nichts als etwas Vernommenes“ ist (49), also „die natürliche Wirkung“ des aufrechten Gangs darstellt, im Gegensatz zu der alternativen Ansicht, daß wir diese Haltung aufweisen, da wir „zur Vernunft bestimmt“ (48) seien. Kant selbst möchte natürlich nicht diese extreme alternative Position vertreten, weil dies ein Rückfall in die krudesten naturteleologischen Vermutungen wäre. Er ist aber auch nicht dagegen, zu untersuchen, wie die spezifischen Aktualisierungen der Vernunft auf unserem Planeten viele Stadien der natürlichen Entwicklung menschlicher Wesen voraussetzten, eine bestimmte Art der Haltung miteingeschlossen. Kant möchte jedoch davor warnen, so weit zu gehen, substantielle modale Behauptungen aufzustellen, die die vollständige Abhängigkeit der intellektuellen Grundfähigkeiten unserer Gattung von solchen partikulären Zufälligkeiten behaupten, oder davon auszugehen, daß Wesen in anderen Welten (sowohl Kant als auch Herder hielten es für sehr wahrscheinlich, daß es viele andere bewohnte Planeten gibt) sich unter sehr anderen natürlichen Bedingungen nicht durch Vernunft vervollkommen könnten (daher Kants Kursivsatz in den Formulierungen „*allein* möglich“ und „*gar nicht anders* sein könne“, 57).

In einem gewissen Sinne ist der Hauptunterschied an dieser Stelle mehr eine Frage der philosophischen Methode als der Schlußfolgerungen. Kant merkt an, daß, Herders eigenem Ansatz folgend, unsere Entwicklung in der Einordnung natürlicher Ursachen uns vermutlich dazu führt, Gott und Religion zu finden sowie Hoffnung und Glaube an die Unsterblichkeit der Seele zu besitzen (vgl. 49). In diesem Sinne erfüllen wir ein höchstes rationales Ziel. Kant teilt (in seinen praktischen Postulaten) dieses umfassende abschließende Ziel, aber er lehnt die Art und Weise, in welcher Herder unseren *Zugang* zu diesem Ziel beschreibt, als eine Art natürliche Vision ab. Dies ist das Kernstück des Einwandes (c). Kant befürchtet, daß Herder vorschlägt, die bloße Betrachtung der hierarchischen Ordnung der Natur offenbare uns, daß wir buchstäblich mit Geistern

verbunden sind, unseren „Brüdern der höhern Stufe“ (51), daß außerdem angenommen werden kann („wahrscheinlich“), daß wir uns auf dem Weg zu einem zukünftigen Zustand der Perfektion befinden, als der „Mittelring zwischen zwei in einander greifende[n] Systeme[n] der Schöpfung“ (51). Kant fragt wie ein Leser, nach dieser Art von Schlußfolgerung des ersten Teils der *Ideen*, davon abgehalten werden kann, sich in einen hellseherischen Geisterseher zu verwandeln: „Wie aber, wenn er einmal glaubt, daß er sich hineinschauen könne, kann man ihm verwehren, daß er nicht bisweilen von diesem Vermögen Gebrauch zu machen suche?“ (52; vgl. *Träume eines Geistersehers*, 1766).

An diesem Punkt seiner Entwicklung hatte Kant nur kurz in den Schlußkapiteln der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* den doch recht anderen Weg angedeutet, den er mittlerweile für den einzigen für die Menschheit hielt, um ihren Zweck zu erreichen, nämlich sich allein auf die reine Vernunft als praktisches und spezifisch moralisches Vermögen zu verlassen, anstatt auf angebliche geisterähnliche Erklärungskräfte oder kosmische Visionen des Endes aller Dinge. In den *Rezensionen*, wie auch in der *Idee* und den *Prolegomena*, legt Kant noch nicht das vollständige moralische Argument für Gott dar, welches für sein kritisches System von entscheidender Bedeutung ist (obwohl er auf Seite 53 implizit darauf verweist, wenn er von „aus moralischen ... Gründen“ spricht und auch auf Seite 56, wenn er schreibt, daß seine Bestimmung für die andere Welt „allein in seinen *Handlungen* gefunden werden können, dadurch er seinen Charakter offenbart“). Aber die kritische Bindung an ein solches Argument ist bereits 1785, wie Reinhold 1786 erkennt, deutlich und diesem liegt der Gegensatz von Kant und Herder in bezug auf Einwand (d) zu Grunde, welcher die letzte Quelle moralischen Wertes betrifft. Kant lehnt den offensichtlichen Rekurs der *Ideen* auf das „Schattenbild der Glückseligkeit“ (64) als Kriterium für den grundlegenden Wert unserer Existenz ab. Kant veranschaulicht seinen Punkt, indem er auf die *mutmaßliche* „ruhige Indolenz“ der „glücklichen Einwohner“ Tahitis verweist, deren moralisches Scheitern er für augenscheinlich hält (65) – obwohl er auch anmerkt, daß er es sich „gewünscht“ hätte, daß ein Buch wie die *Ideen* der Notwendigkeit einer „historisch-kritischen“ Einschätzung der Beweiskraft der Berichte über Praktiken ferner Völker Folge leisten würde.

Den positiven Wert, der Kants grundlegendstem Einwand zugrunde liegt, drückt Kant hier nur indirekt aus, indem er Herders relativ schwaches Verständnis von *Autonomie* kritisiert. Die *Ideen* erklären wiederholt menschliche Entwicklung und Bildung durch äußere Faktoren, zum Beispiel durch natürliche Bedingungen wie das Klima oder, mit Hinblick auf die Sprachentwicklung, durch die Wirkung göttlicher Kräfte („höhere Anleitung“ (51) und den Unterricht durch Elohim (63)), die unsere Fähigkeit zur Sprache erwecken, besonders durch jene Inspirationsakte, die antiken religiösen Texten zugrunde lägen. Kant faßt dies wie folgt zusammen: „welcher [der göttlichen Kraft] und nicht ihm selbst der Mensch alle seine Annäherung zur Weisheit zuzuschreiben habe“ (63). Während er die Notwendigkeit für veranlassende Faktoren bei der menschlichen Vernunftentwicklung einräumt, glaubt Kant im Gegensatz dazu, daß wahre „Weisheit“

der autonomen Anerkennung des moralischen Gesetzes als kategorische Notwendigkeit durch alle Akteure bedarf, die, wie wir, das höhere Vermögen der Vernunft besitzen. „Vernunft“ in Kants paradigmatischem Sinne ist wesentlich selbstbestimmt, anders als die bedingten Operationen bloßer Rationalität und bloßen Verstehens. In ihrer reinen praktischen Form besteht sie aus unbedingten notwendigen Vermögen und Strukturen, die wie die Logik und die Kategorien als in uns, von Anfang an als allgemeiner als die Prinzipien der Mathematik, vorausgesetzt angenommen werden. Diese Strukturen liegen unserem Gefühl von moralischer Verpflichtung zugrunde, welches nicht eine bloß relative und bedingte Reaktion auf bestimmte kontingente Ziele ist, wie die Klugheit, sondern eine normative Anerkennung der Autorität der notwendigen Prinzipien des gesetzgebenden Willens der Vernunft. Kants Beharren auf der absoluten Notwendigkeit dieser Prinzipien gründet sich nicht in irgendeiner dogmatischen traditionellen Haltung, sondern im Gegenteil in der Überzeugung der Aufklärung, daß das, was von menschlichen Wesen erwartet wird und am bedeutsamsten an ihnen ist, im Prinzip allen gleichermaßen zugänglich sein muß und nicht von zufälligen partikulären äußeren Bedingungen abhängen sollte. Erst recht sollte es nicht von der vermeintlichen Autorität der Interpreten antiker Texte – deren Sprache in adäquatem Detail zu lernen nur wenige die Zeit haben – abhängen. Daher ist es nicht nur eine Frage der Höflichkeit, wenn Kant selbst bemerkt, daß er selbst „in gelehrter Sprachforschung und Kenntnis oder Beurteilung alter Urkunden gar nicht bewandert ist“ (VIII 63, vgl. Brief an Hamann, 8. April, 1764, Werke, X 160).

Zu der Zeit als Kant jene Vorlesungen in Königsberg hielt, die Herder besuchte, hatte Kant gerade erst damit begonnen, sich auf die Lehre der Autonomie der Vernunft zuzubewegen. Selbst noch in den *Rezensionen* hat er nicht die Zeit und den Platz, um diese grundsätzliche Überzeugung auszuführen, ganz zu schweigen davon sie zu verteidigen, obwohl sie schon klar dem zugrunde liegt, was ihn am meisten in seiner kritischen Antwort auf Herder beschäftigt. Die Bedeutsamkeit dieser Überzeugung erklärt Kants späteren überraschend freundlichen Brief an Jakobi vom 30. August 1789, von dessen nicht-rationalistischer fideistischer Position sich Kant 1786 klar distanziert hatte (*Was heißt: Sich im Denken orientieren?*). Zur gleichen Zeit, als Kant Jakobi den kritischen Weg des moralischen Glaubens empfiehlt (welcher gerade erst in dem Argument der *KpV* für Gott aus dem Begriff des höchsten Gutes, welches absolute Glückseligkeit unter der Bedingung der Tugendhaftigkeit sicherstellt, ausgeführt wurde; vgl. *Teleologie*, VIII 181–83), lobt er Jakobis Kritik an Herder: „Den Syncretism des Spinozismus mit dem Deism in Herders Gott haben Sie aufs gründlichste wiederlegt“ (Briefe, XI 76). Kant vergleicht diesen „Syncretism“ mit einer von einem „großen Künstler von Blendwerken“ eingesetzten „Zauberlaterne“, die es vermag, es „eine Augenblicke lang“ so aussehen zu lassen, als ob eine quasi-spinozistische Position immer noch das genuin Moralische und folglich Religiöse, den Wert der Existenz selbst, behaupten könne (XI 76; vgl. *KpV*, V 23; Zammito 1992, 246).

In den *Rezensionen* gibt es ähnliche Einwände gegen die verwässerte Konzeption der Autonomie, die den *Ideen* implizit ist. Ausgehend von dieser Konzeption, die bis heute sehr populär ist, besteht unsere sogenannte Autonomie nicht in einer Verbindung mit absolut freier Wahl und absolut notwendigen moralischen Prinzipien, sondern bloß in der Fähigkeit zu relativ unbelasteten Bewegungen (demgemäß zitiert Kant die Passage Herders „Der Mensch ist der erste Freigelassene der Schöpfung, er steht aufrecht“ (49), als ob er damit andeuten möchte, daß das so ziemlich alles ist, was von Herders menschlicher „Freiheit“ übrig bleibt), oder in dem Vermögen zu Verstehen und uns in einer Sprache, die wir nun gerade nicht nur durch mechanische Prinzipien erklären können, sozial zu regulieren. Wie heutige Interpreten angemerkt haben (Beiser 1987, 156; Zammito 2002, 306), sind derartige Situationen für Kant nichts weiter als ein Zeichen „regulativer“ Einschränkungen unserer eigentlichen theoretischen Verständniskräfte. Sie allein begründen nicht, daß wir ontologisch mehr sind als Gebilde einer mehr oder weniger mechanistischen Substruktur von der er glaubt, daß sie unsere vermeintliche Autonomie reduzieren würde auf etwas, wie die vorherbestimmten Aktionen eines Bratenwenders. In ähnlicher Weise beschreibt Kant Herders Antwort auf die „Materialisten“ lediglich als Behauptung, daß menschliche Wesen „in einer ausgebildeteren feineren Organisation“ (50) leben als andere Lebewesen. Obwohl sich Kant erst am Ende der *Kritik der Urteilskraft* (1790) bemüht, diesen Punkt weiter auszuführen (vgl. Ameriks 2009), nimmt er offensichtlich an, daß eine derartige Bezugnahme auf die bloße Komplexität der „Organisation“ gleichbedeutend damit ist, unserer Existenz jedwede genuin moralisch-teleologische Bedeutung abzuspochen – genauso wie es der krudeste Materialismus tun würde. Die natürliche Reaktion Herders und seiner Anhänger wäre es, darauf hinzuweisen, daß das, was nach-newtonische Naturwissenschaft als „Materie“ bezeichnet, viel umfassendere Kräfte hat, als es Kant zugestehen möchte, unter Annahme seiner newtonischen Voreingenommenheit. Das stimmt zwar, aber solange sich diese Kräfte immer noch in Strukturen vollständig determinierter „Organisation“ erschöpfen, würde Kant diesen Einwand anbringen.

8.7 Explanatorische Einwände: Geist und Unsterblichkeit

Kants Einwand gegen die Antwort der *Ideen* auf die „Materialisten“ ist indirekt mit den Themen der Einwände (d) und (e) verbunden: Herders Behauptung „geistähnliche[r] Kräfte“ (50) und natürlicher Beweise für die Unsterblichkeit. Obwohl Kant wieder keinen Platz hat, seine relevanten Vermutungen zu erläutern, scheint seine zugrunde liegende Hypothese zu sein, daß die *Ideen* sich damit zufrieden geben, menschliche Wesen auf Gebilde aus den „geistähnlichen Organisationskräften“ der Materie zu reduzieren. Denn Herder könne so, auf angeblich aufgeklärte Weise, immer noch die religiöse Bindung an die wichtigste Komponente des göttlichen Planes beibehalten, nämlich unsere

Unsterblichkeit als geistige Wesen. Kants Zusammenfassung lautet: „Es soll [...] die geistige Natur der menschlichen Seele, ihre Beharrlichkeit und Fortschritte in der Vollkommenheit aus der Analogie mit den Naturbildungen der Materie vornehmlich in ihrer Organisation bewiesen werden.“ (52) Kant hatte jedoch schon seit langer Zeit seine Schwierigkeiten mit spiritualistischen Lehren deutlich gemacht, so in der Auseinandersetzung mit Leibniz, Wolff, Crusius, Berkeley und Swedenborg (vgl. Ameriks 2000). In der *Kritik der reinen Vernunft* (A-Auflage) bricht Kant explizit mit dem Spiritualismus, verstanden als die Behauptung, daß wir *theoretisch nachweisbar* absolut unabhängige (ausgenommen unsere Schöpfung) und unzerstörbare geistige Individuen sind. Kant kann diesen Bruch zulassen, weil das kritische System aus praktischen Gründen immer noch sagen kann, daß wir uns von ausgedehnten materiellen Phänomenen in signifikanter Weise unterscheiden, zum Beispiel da wir unserer Natur nach als ein Ding an sich einen absoluten Willen besitzen.

Die *Rezensionen* bieten nicht den Platz, um die systematischen antispiritualistischen Schlüsselemente der *Kritik der reinen Vernunft* (A-Auflage) zu rekapitulieren, aber sie weisen zumindest auf einige philosophische Schwierigkeiten sowohl auf naturwissenschaftlicher als auch auf metaphysischer Ebene hin, gegen die *spezifische* Weise, in welcher die *Ideen* spirituelle Kräfte und die Behauptung unserer Unsterblichkeit anführen. Ohne Zweifel hofft Kant, daß Herder, wenn er diese Schwierigkeiten eingesehen hat und trotzdem seine weitgehend aufgeklärten und religiösen Werte beibehält, bereitwilliger die kritische Verteidigung der Vernunft und ihres Moralgesetzes als besten Weg in Betracht ziehen wird, das gemeinsame Ziel der Achtung gegenüber dem grundlegenden besonderen Wert der Humanität zu bewahren. Bis dahin scheint Herder sich aber mit der Strategie zufrieden zu geben, „geistähnliche Kräfte“ (50), die den Erscheinungen im Allgemeinen zugrunde liegen, zu postulieren und zu behaupten, daß, da niemand solche Kräfte jemals verschwinden gesehen hat, diese Kraft sich in uns vermutlich für immer erhält und wir folglich wegen ihr letztlich unsere Unsterblichkeit erwarten dürften (50). Der letzte Schritt dieses Gedankens ist mit einer Annahme verbunden, die Kant in aller Ausführlichkeit in einem Argument aus dem Jahr 1787 kritisiert (*KrV*, B 414). Die dort geäußerte Kritik ist eine Antwort auf ein Argument in Mendelssohns *Phädon* (1767), kann aber eben so auf die *Ideen* angewandt werden, da der Hauptpunkt der Kritik lautet, daß es mehr Möglichkeiten gibt, aus dem Dasein zu verschwinden als das bloße Zusammenbrechen der räumlich ausgedehnten Struktur. Da „geistähnliche Kräfte“ nicht in ihrer spezifischen räumlichen Struktur bestimmt werden müssen, scheint Herder zu glauben, daß sie alle Formen natürlicher Veränderung überdauern können: „was wirkt, wirkt in seinem ewigen Zusammenhange ewig“ (50). Kant sieht, daß dies ein Trugschluß ist, denn es gibt andere Möglichkeiten wie etwas aus dem Dasein verschwinden kann, beispielsweise durch „Elanguesenz“ (*KrV*, B 414) seiner Eigenschaften, die nicht räumlich bestimmt sind. Weiterhin, auch wenn irgendeine geistähnliche Kraft ihrem Wesen nach ewig erhalten werden kann, muß

diese Art der Unzerstörbarkeit von der Erhaltung der individuellen personalen Identität unterschieden werden und damit von Unsterblichkeit im traditionellen Sinne. Es ist eine „synkretische“ und quasi-spinozistische Eigenschaft von Herders Überlegungen in dieser Frage, daß er zwischen der Befürwortung des Gedankens einer bedeutenden religiösen Form des ewigen Überlebens der eigenen Individualität und dem Zugeständnis, daß seine Philosophie keine traditionelle personale Unsterblichkeit nachweist, hin und her zu wechseln scheint (Kessler 2009).

Der philosophische Trugschluß der *Ideen*, der am meisten in den *Rezensionen* betont wird, beinhaltet in der folgenden Behauptung eine grelle Übersteigerung im Verfahren des analogen Denkens: „Unsere Humanität ist nur Vorübung, die Knospe zu einer zukünftigen Blume.“ (51) Nach Kant springt Herder von der These der *Ideen*, daß Formen von niedrigerer Komplexität hin zu höherer eine Kontinuität aufweisen, die wir in den Dingen der Natur sehen, zu einer ungesicherten komplexen Schlußfolgerung. Diese Schlußfolgerung lautet: Wenn es für jede Art von Wesen, die wir – abgesehen von uns – gesehen haben, eine höhere Art gibt, dann sollte es auch irgendwo eine Art von Wesen geben, die einer grundlegend höheren Daseinsform angehört als wir; und die daher unzerstörbar ist. Und somit muß es, auch wenn diese Art von Wesen gegenwärtig für uns nicht sichtbar ist, dann woanders „ein unsichtbares Reich der Kräfte“ (50) geben, die es ihm erlaubt, geistig zu existieren. Und wir können schließlich selbst erwarten, dieses Reich als Unsterbliche zu bewohnen.

All dies ist eine Ausweitung von Herders erstem Gedankengang, welcher eher auf einer im wesentlichen komparativen und nicht auf einer generischen Ebene zu funktionieren scheint. Kants Sicht auf Überlegungen dieser Art ist, daß sie keine neuen Behauptungen machen können, es sei denn sie verwechseln die *Stufenleiter*, die Liste der statischen Unterscheidungen, welche in einer Tabelle der Formen nach ihrer Komplexität geordnet auftauchen, mit der sehr verschiedenen und fragwürdigen Behauptung einer *Stufenerhebung*. Hierbei soll die Existenz einer niedrigeren Art von Wesen – wie etwa körperliche, zerstörbare menschliche Wesen – einer sehr verschiedenen höheren Art von Wesen zur Existenz verhelfen, wie etwa einer rein geistigen Person (53). Man könnte meinen, daß Kants Einwand eine konservative Blindheit gegenüber der Möglichkeit dessen beinhaltet, was wir heute als eine vertraute, wenn auch vorher unbekannte, Darwinische Idee der Entwicklung einer neuen Spezies kennen. Aber es wäre anachronistisch, diesen Einwand hier anzuführen, da Herders Diskussion der Unsterblichkeit nicht auf Darwinischen Ideen beruht, und Kants Hauptpunkt sich nicht um Arten dreht, sondern um die illegitime Andeutung, daß unser *individuelles* ewiges Überleben begründet, oder auch nur wahrscheinlich gemacht worden wäre. Kant fährt fort, indem er anmerkt, daß Herder eine zusätzliche explizite dynamische Überlegung einführt, die hier relevant zu sein scheint: Die Behauptung, daß, da die organische und geistige Natur unserer Gedanken von einer so viel komplexeren Beschaffenheit ist als die bloßen sinnlichen Erscheinungen, die sie veranlassen, sie „Belege von Wirkung

eines zwar organischen, aber dennoch eigenmächtigen, nach Gesetzen geistiger Verbindung wirkenden Wesens“ (51) sind. Obwohl dies ein bedeutsamer Gedankengang mit existenziellen Implikationen ist, ist er jedoch auch im Jahr 1784 in hohem Maße problematisch: Er ist direkt gegenläufig zu allen wirkungsmächtigen Überlegungen zur legitimen Anwendung des Kausalitätsprinzips, die aus den Arbeiten Humes und aus anderen wohlbekannt waren, die erste Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* und einige von Kants frühesten Vorlesungen natürlich mit eingeschlossen.

Die gerade behandelten Einwände gegen Herder beschäftigen sich zum Großteil mit dem, was man Herders schwächste Seite nennen könnte: Seine Neigung, an substantiellen und fragwürdigen metaphysischen und religiösen Schlüssen festzuhalten, welche seine Position sogar noch weiter vom gewöhnlichen Naturalismus entfernen als Kants System – ungeachtet des Umstandes, daß Herder in anderer Hinsicht seine Position als eine Art naturalistische Korrektur des Purismus' Kants darstellt. Angesichts des umfassenden gegenwärtigen Interesses, sich Herder als einen naturalistischen Kritiker Kants anzueignen, sollte man im Auge behalten, daß Herders religiöse Überzeugungen, so unorthodox sie aus der Perspektive des trinitären Christentums scheinen mögen, eine tiefgreifender und feststehender Teil seiner Gedanken sind. Nachdem das kritische System in den späten 1780er Jahren in Jena berühmt geworden war, kämpfte Herder entschieden gegen dessen Einfluß auf die Studenten, da er fürchtete, daß seine abstrakten Verwicklungen den Glauben der nächsten Generation erheblich untergraben würden. 1788 bewarb er sich sogar um eine Theologieprofessur in Jena, jedoch vergeblich. Im Gegensatz zu Reinhold fiel es Herder schwer, philosophische Verbündete zu finden und er verpasste die Chance, sich an Möglichkeiten anzubinden, gemeinsam mit Kant auf die zahlreichen Ziele der Aufklärung hinzuarbeiten, die sie teilten. Bevor kurz auf einige Gründe eingegangen werden kann, weshalb eine solches Bündnis hätte gerechtfertigt werden können, ist es notwendig, sich den letzten Hauptpunkt der Streitigkeiten zwischen Kant und Herder vorzunehmen, nämlich den Einwand (g), das Problem der Entstehung des Menschen. Denn das ist ein Thema, bei welchem Herders genereller Ansatz eher scheint, beheimatet sein zu können.

8.8 Das Mysterium der Entstehung des Menschen

Wie schwer auch immer die philosophische Frage nach der letzten Bestimmung der Menschheit sein mag, viel rätselhafter scheint die Frage nach unseren Anfängen zu sein. Kants *Idee* und verschiedene andere seiner Werke liefern einige systematische philosophische Vorschläge bezüglich unserer Zukunft. Hinsichtlich unserer Vergangenheit ist Kant jedoch viel vorsichtiger. Obwohl er, nur kurze Zeit nach den *Rezensionen*, einige spielerische „Mutmaßungen“ bezüglich des allgemeinen Anfangs der Menschheit vorgeschlagen hat (*Anfang*, 1786) – womöglich mit dem endgültigen Ziel, Herders päd-

agogische Bedenken zu zerstreuen, indem er aufzeigt, wie die kritische Version der moralischen Religion mit dem gültigen praktischen Kern der alten biblischen Texte vereinbar ist – formulierte er doch nie eine klare Position hinsichtlich des Anfangs der individuellen endlichen Personen. Er merkt offensichtliche Probleme traditioneller Alternativen an, wie zum Beispiel die Vorstellung, daß wir buchstäblich wie Matrioschkapuppen in unseren Vorfahren vorgeformt sind. Doch Kant liefert auch keinen theoretischen Ansatz dazu, wie ein genuin vernünftiges Wesen, in seinem starken Verständnis dieses Begriffes, aus bloß materialen Gründen entstehen kann (vgl. *Metaphysik Dobna* XXVII 684; *Metaphysik Mrongovius*, XXIX 910; und Fisher 2007). Wie wir bereits festgestellt haben, ist Kant weiterhin nicht willens, zu der *theoretischen* Schlußfolgerung zu springen, daß wir das Ergebnis „eines zwar organischen, aber dennoch eigenmächtigen, nach Gesetzen geistiger Verbindung wirkenden Wesens“ (VIII 51) seien. Da Kant mit Hinblick auf die Vergangenheit, im Gegensatz zur Situation der Zukunft und der Unsterblichkeit, kein moralisches Argument zu bieten hat, welches er Herders Ansatz entgegenstellen könnte, ist es nicht überraschend, daß er es vermeidet, hier selbst eine positive metaphysische Antwort zu geben und, daß er seine Diskussion der Anfänge auf das natürliche Niveau der biologischen Erzeugung konzentriert.

Obwohl dieses Thema mit einer bedeutsamen Phase in der Entwicklung der Biologie des 18. Jahrhunderts zusammenhängt, sollten die Details der mehrstufigen Geschichte der Arbeit von Blumenbach und anderen Botanikern dieses Zeitalters Philosophen nicht davon ablenken, im Blick zu behalten, was hier wesentlich ist. Sowohl Kant als auch Herder waren von den aktuellen Arbeiten über den biologischen Ursprung neuer Individuen fasziniert und suchten nach einer Erklärung, die den Rückfall auf extreme Vorstellungen, wie einerseits das bloße Entfalten einer kleineren vorstrukturierten Materie (was man zu jener Zeit als „Präformation“, „Eduktion“ oder „Evolution“ bezeichnete) oder andererseits der Erzeugung lediglich von außen – ob nun durch rohe mechanische, metaphysische oder theologische Kräfte – vermeiden würde (56). Kant greift die generelle Perspektive der *Ideen*, daß es „ein *innerlich* nach Verschiedenheit der äußeren Umstände sich selbst diesen angemessen modifizierendes Lebensprinzip“ gebe, *nicht* an (62). Wie bei Kants ursprünglicher „Naturgeschichte“ des Universums (*Theorie des Himmels*, 1755), ist auch hier das ihnen gemeinsame Ziel, einen Ansatz vorzuschlagen, durch den ein System in seiner geordneten historischen Entwicklung durch *innere* Kräfte erklärt werden kann, anstatt entweder als etwas statisches oder als das Ergebnis von Zufällen, Wundern oder Ad-hoc-Anpassungen betrachtet zu werden (Heinz 1994, 84). Dieses Ziel paßt zu dem generellen Projekt der Verteidigung eines rationalen und vorsehungshaften Verständnisses der grundlegenden Struktur der Natur als ein Kompositum aus miteinander verbundenen Einheiten, welche einen Prozeß der Selbstanpassung durchlaufen – in einer Weise, die die wesentlichen Einstellungen, sowohl von aufgeklärter Wissenschaft als auch aufgeklärter Religion respektiert.

Kants Schwierigkeiten mit Herders Text entstehen nicht aufgrund des allgemeinen Aufklärungsprojektes, sondern durch die eigentümliche „geist-ähnliche“ und allumfassende Natur der spezifischen Kräfte, die die *Ideen* postulieren. Er charakterisiert Herders Kräfte als nicht bloß unsichtbar oder innerlich, wie jene, die andere in Gravitationsfeldern oder magnetischen Feldern annehmen, sondern als „ein gewisses unsichtbares Reich der Schöpfung ... jenes unsichtbare Reich wirksamer und selbstständiger Kräfte“ (52 f.), von welchem Herder „geglaubt hat aus den organischen Erzeugungen auf dessen Existenz sicher schließen zu können“ (53). Kant greift diesen selbstbewußten Schluß auf solch ein spezifisches „Reich“ „selbstständiger“ Kräfte nicht nur wegen der Weise an, in der es so eng mit einem fragwürdigen Argument für die Unsterblichkeit verbunden ist, sondern auch, weil es sich durch den Verweis auf Faktoren auszeichnet, die man nicht „begreift“ (54). „Reich“ und „begreifen“ sind Fachbegriffe bei Kant. Was er meint, wenn er diese Begriffe hier verwendet, ist nicht, daß hypothetische Überlegungen im Allgemeinen nicht angebracht sind, sondern das Herders spezifische Weise eines hierarchischen geistigen Schlusses, im Gegensatz zu wahrhaft wissenschaftlichen Überlegungen, nicht mit damit klar verbundenen und bestimmten *Gesetzen* der Wirkungsweise aufwartet – diese sind jedoch die Voraussetzung für ein „begriffenes Reich“. Kant fügt hinzu, daß wenn wir wirklich Zugang dazu hätten, wie dieses „geist-ähnliche“ Reich funktioniert, dann könnten wir vermutlich dieses Wissen direkt anwenden, um unsere geistigen Aktivitäten zu erklären, und wir würden den Verstand nicht ständig zu allen möglichen Entwicklungen des Körpers in Bezug setzen, wie Herder es tut (53). Aus diesem Grund glaubt Kant zu zeigen, anstatt Herder lediglich aus einer rein metaphysischen Perspektive zu kritisieren (wie Reinholds Rezension fälschlicherweise annimmt), daß die charakteristische Schlußfolgerung der *Ideen* „immer Metaphysik“ ist, „ja sogar sehr dogmatische“ (54).

Kant sieht auch ein Problem in dem vermeintlichen *explanatorischen phänomenalen* Wert von Herders hierarchischer Stufenleiter der organischen Formen der Natur, obwohl er deren möglichen heuristischen Nutzen in bestimmten botanischen Erkundungen nicht bestreitet (54). Da Herders Aufstellung lediglich eine komparative ist (welche oberflächliche Unterschiede, *Ähnlichkeit* betrifft) und weil Kant Herder *nicht* so versteht, daß dieser einen proto-darwinischen Ansatz anbieten würde, welcher zugrundeliegende kausale Verbindungen nachverfolgen würde (und so wirkliche Familienbeziehungen, *Verwandtschaft* erzeugen würde, vgl. *Von den verschiedenen Rassen der Menschen*, II 429), um zu erklären, wie einfachere Arten komplexere Arten hervorbringen (54), sieht Kant nicht, wie die Stufenleiter selbst direkten Erklärungswert haben sollte – es sei denn, es ist mit Herders verwegennem allumfassendem Verständnis verbunden, daß „die Einheit der organischen Kraft, die als selbstbildend in Ansehung der Mannigfaltigkeit aller organischen Geschöpfe ... den ganzen Unterschied ihrer mancherlei Gattungen und Arten ausmache“ (54). Kant lehnt dieses allumfassende

Verständnis als eine *bloß* spekulative Idee ab, vermutlich weil es keine Ausarbeitung in den spezifischen *konzeptionell notwendigen* Weisen erlaubt, von denen er annimmt, daß sie die Voraussetzung sind, damit ein Begriff als eine echte Idee, in seinem Verständnis des Wortes, zählen kann. In unserem Fall, so deutet er an, würde dies auch bedeuten, daß gezeigt werden müßte, daß eine *notwendige* Verbindung zwischen aufrechter Haltung und Vernünftigkeit bestünde. Wenn Kant also auch bekräftigt, daß er bloß eine Idee zurückweist „bei der sich gar nichts denken läßt“ (57), ist sein Punkt vermutlich nicht, daß Herders Verständnis einer „einheitlichen organischen Kraft“ reiner Unsinn sei, sondern daß es nicht die kritischen Kriterien für „wirkliches Denken“ erfüllt, das heißt die Kriterien, um eine spezifische „wirkliche Möglichkeit“ zu bestimmen. Einige Jahre später führt Kant diesen Punkt in einem Aufsatz aus, welcher eine Antwort auf eine Verteidigung Herders durch Forster darstellt, in dem er die Vorstellung von „selbst erdachten Kräften der Materie nach unerhörten und keiner Belege fähigen Gesetzen“ scharf kritisiert (*Teleologie*, VIII 179).

Wie gut auch immer Kants Kritik aus seinem eigenen System heraus erklärt werden kann, erscheint sie doch relativ engstirnig und übereilt. Die Kritik konzentriert sich so sehr auf fragwürdige Einzelheiten, daß sie über die allgemeine Thematik, ob der Vorschlag der *Ideen* der philosophisch fruchtbaren Vorstellung von Ideen einer *im weitesten Sinne* wissenschaftlichen Art ähnlich sein könnte (wie sie in Teilen der *KrVA* und auch in Kants *Idee* dargelegt werden), die weder bloße empirische Leitfäden für sehr spezifische Forschungen noch ausreichende Quellen für notwendige Ableitungen sind, aber trotzdem bei der Entwicklung neuer Rahmen für die Theoriebildung mittleren Umfangs hilfreiche Orientierung liefern können (wie William Whewell später vorgeschlagen hat), hinweggeht. Eine weitere unglückliche Komplikation ist hier, daß Kants besonderes Interesse an genuinen kausalen Ansätzen für die menschliche Entwicklung als biologische Gattung eng mit seinen sehr unglücklichen Ansichten über eine Rangfolge von Rassen zu dieser Zeit verbunden ist (62). Diese hochgradig vorurteilslastigen Ansichten lassen ihn natürlich sehr schlecht dastehen, sogar im Vergleich mit anderen Europäern seiner Zeit und insbesondere im Vergleich mit Herder – auch wenn kürzlich dargelegt wurde, daß Kant seine rassenbezogenen Ansichten zum Ende seiner Karriere hin modifizierte (vgl. Kleingeld 2007). Mit der letztendlichen Erweiterung seiner Ansichten bezüglich organischer Ideen in der wissenschaftlichen Forschung war Kant schneller, obwohl er diese ohne jedwede Anerkennung Herders vollzog, ungeachtet der Tatsache, daß Herder sehr wohl ein Katalysator für die wesentlich nuancierte Diskussion wissenschaftlicher Methodologie in der *Kritik der Urteilskraft* gewesen sein könnte (vgl. auch die dortige positive Einschätzung der Analogie, V 352).

8.9 Gemeinsamkeiten von Belang

Es gibt durchaus weitere positive Hinsichten in welchen Kant *im Prinzip* näher bei Herder ist als die *Rezensionen* vielleicht vermuten lassen. Kant sieht, daß Herder ein Pionier ist, wenn er sich ausführlich mit dem Status der „Vernunft“ (55) und der Bestimmung der Menschheit aus einer ernsthaften philosophischen Perspektive heraus auseinandersetzt, anstatt sich, ermutigt durch viele der „populärwissenschaftlichen Philosophen“ der Zeit, auf eine antiphilosophische Position zurückzuziehen. Sogar in der zentralen Frage nach dem fundamentalen Wert menschlicher Existenz ist Herder näher bei Kant, als es den Anschein hat. Er fühlt sich nicht einer sogenannten „Tahitianischen“ Vorstellung passiven Glücks oder bloßen Vergnügens verpflichtet, sondern macht letztendlich stattdessen klar, daß er der Ansicht ist, daß das Erreichen der *Humanität* selbst am meisten Wert hat, und dieser Wert liegt in der disziplinierten Entwicklung all unserer Talente, die Vernunft miteingeschlossen – solange diese Fähigkeit nicht in einer bloß abstrakten Weise verwendet wird, welche Kant ebenfalls verurteilen würde. Wenn Herder außerdem wiederholt Positionen angreift, die zu viel auf die Vorstellung eines idealen Staates oder einer utopischen Zukunft geben, stellt sich heraus, daß seine Bedenken letztlich, ebenso wie Kants, in dem Bedürfnis der Vermeidung der Behandlung von Personen als bloße Mittel verwurzelt sind. Weiterhin, wie Kants zweite *Rezension* zugesteht, möchte Herder die Bedeutung von Werten nicht auf unsere eigene, unmittelbare individuelle Situation, im kompletten Gegensatz zur Bedeutung für die Gattungsentwicklung beschränken. Gleichermaßen hätte Herder im Prinzip zugestehen können, daß Kant nicht wirklich die „böartige“ Ansicht vertritt, daß Menschen einen „Herrn“ bräuchten, weil ihre Neigungen, auf sich gestellt, die reine Vernunft überwältigen würden (64). Die Ansicht, die Kant eigentlich vertritt ist die, daß unsere Neigungen ein angemessenes und unausweichliches Interesse am Glück haben, daß aber unser *Wille* dazu tendiert, dieses Interesse auf Weisen zu verabsolutieren, die dem Respekt vor der Menschheit widersprechen und folglich müssen wir (was auch Herder eingestehen müßte) besondere Maßnahmen zu unserer eigenen Disziplinierung ergreifen, um uns angemessen auf das höchste Gut zu bewegen.

8.10 Ein schicksalhafter endgültiger Unterschied

Ungeachtet ihrer Gemeinsamkeiten bleiben Kant und Herder in vielen Dingen uneins. Was ihre Uneinigkeit am markantesten beschreibt, ist der große Unterschied in ihren Konzeptionen der philosophischen Methode, welcher bereits zu Beginn festgestellt wurde – ein Unterschied, der auf eine komplizierte, indirekte Weise beachtliche Auswirkungen auf die Philosophie im Allgemeinen hat. Kant und Herder stimmen darin überein, daß es grundlegende ewige Wahrheiten gibt und daß das menschliche Leben

auf eine innerlich entwickelte Achtung vor jenen ausgerichtet sein kann und soll. Eine Achtung die, wie auch immer sie nuanciert ist, immer noch die wichtigsten Vorteile verspricht, wie die Vorsehung in der traditionellen teleologischen Theologie. Ungeachtet dieser tiefen Übereinstimmung bezüglich substantieller Wahrheit unterscheiden sich Kant und Herder hinsichtlich der Frage, welcher Stil philosophischen Schreibens für die moderne Zeit angemessen ist. Wie durch zahlreiche Werke der 1760er und 1780er gezeigt wird, bevorzugen Kants Schreibstil und seine kritische Methode, obwohl Kant sehr an Zeit, Geschichte und Entwicklung interessiert ist, eindeutig reine Vernunft und die Darstellung systematischer Argumente ohne die detaillierte Ausführung irgendwelcher früheren philosophischen und kulturellen Entwicklungen – geschweige denn irgendwelcher Versuche wie Herders, sich darauf zu konzentrieren, ihren unverwechselbaren „Geist“ wirklich lebendig zu machen. Da Herder sich *so* energisch auf die lokalen Details kultureller Phänomene aller Art stürzt, wurde er sogar als eine irrationale und historistische Gegen-Aufklärungsfigur charakterisiert. Während solch eine radikale Einschätzung seiner Arbeit mittlerweile weitestgehend diskreditiert wurde, bleibt der Fakt bestehen, daß er seit seiner eigenen Zeit verständlicherweise vor allem als jemand wahrgenommen wird, der sich dem ausgeprägt nicht-argumentativen Klopstock'schen Stil der Sturm-und-Drang-Generation anschließt und diesen imitiert (welchen Kant zu Miltons Gunsten ablehnt).

Das Erscheinen von Kants *Rezensionen* zu Herder änderte diese Wahrnehmung ihrer philosophischen Methoden als einander auffallend entgegengesetzt in ihrer allgemeinen methodischen Herangehensweise, welche gerade näher erläutert wurde, nicht; im Gegenteil führte es zu Entwicklungen, die den Eindruck dieses Gegensatzes noch sehr verstärkten. Aber diese Spannung führte auch erstaunlich schnell zu einer innovativen und produktiven Art und Weise diesen Gegensatz zu überwinden. Es überrascht nicht, daß Reinhold, die Person die bei weitem am nächsten sowohl zu Kant als auch zu Herder und den gegensätzlichen Traditionen ihrer Arbeit stand, *sofort* nach 1785 die akute Notwendigkeit spürte, einen deutlich anderen Weg des Philosophierens zu entwickeln. Reinholds Ansatz führt eine neue Art einer im weitesten Sinne dialektischen Form des philosophischen Schreibens ein, welche historische und systematische Überlegungen *wesentlich verflocht*. Solch eine Philosophie ist nicht mehr nur entweder eine (schlechte) Magd der Dichtung oder ein (redundantes) Prolegomenon zur Wissenschaft, sondern entwickelt einen neuen Ansatz, der Vieles von dem Besten der jeweiligen Zielstellungen kombiniert. Indem er eine feinsinnige historische (aber nicht historistische) Wertschätzung der Vielfalt rhetorischer Strategien an den Tag legt, präsentiert er Argumente, die die Form einer progressiven philosophischen Schilderung annehmen, eine, die *ausführliche* Verbesserungen zu einer Reihe von eng verbundenen früheren Positionen des Versuchs der Selbstbestimmung der Menschheit zu bieten hat. Hegel, Schelling, die Jenaer Romantiker und ihre Nachfolger bis in unsere Zeit hinein haben diesen neuen Stil in einer Vielfalt von fruchtbaren Weisen weiterentwickelt (Ameriks 2006). Ihre Be-

mühungen können als ein Ausarbeiten genau dieser Art von idealer philosophischer Vermählung von Kant und Herder verstanden werden, welche diese einst glücklich verbundenen Freunde nie selbst erreichen konnten – erst recht nicht nach den schicksalhaften *Rezensionen* von 1785.

Übersetzt von Karoline Reinhardt

Literatur

- Ameriks, K. 2000: Kant's Theory of Mind: An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason, Oxford.
 – 2006: Kant and the Historical Turn: Philosophy as Critical Interpretation, Oxford.
 – 2008: Status des Glaubens §§ 90–91 und Allgemeine Anmerkungen über Teleologie, in: O. Höffe (Hrsg.), Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft, Berlin (Klassiker Auslegen, Bd. 33), 331–349.
 –: Kant, Human Nature, and History after Rousseau, in: S. Shell/R. Velkley (Hrsg.), Kant's ‚Observations‘ and ‚Remarks‘: A Critical Guide, Cambridge (vorauss. 2011).
- Beiser, F. 1987: The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte, Cambridge/MA.
 – 1992: Enlightenment, Revolution, and Romanticism: The Genesis of Modern German Political Thought, Cambridge/MA.
- Fisher, M. 2007: Kant's Explanatory Natural History: Generation and Classification of Organisms in Kant's Natural Philosophy, in: P. Huneman (Hrsg.), Understanding Purpose: Kant and the Philosophy of Biology, Rochester, 101–121.
- Forster, M. 2002: Introduction, in: M. Forster (Hrsg.), Herder: Philosophical Writings, Cambridge, vii–xxxv.
- Heinz, M. 1994: Historismus oder Metaphysik? Zu Herders Bückeberger Geschichtsphilosophie, in: M. Bollacher (Hrsg.), Johann Gottfried Herder: Geschichte und Kultur, Würzburg, 75–85.
- Herder, J. G.: Sämtliche Werke in 33 Bänden, hrsg. v. H. Suphan, 1877–1913.
 – Briefe: Gesamtausgabe, 1763–1803, hrsg. v. W. Dobbek/G. Arnold, Weimar, 1977–1996.
 – Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, hrsg. v. M. Bollacher, Frankfurt/M.
 – 2002: Herder: Philosophical Writings, hrsg. v. M. Forster, Cambridge.
- Irmscher, H. D. 2009: Die Kontroverse zwischen Kant und Herder über die Methode der Geschichtsphilosophie, in: M. Heinz/V. Stolz, (Hrsg.), ‚Weitstrahlendes Denken‘. Studien zu Johann Gottfried Herder, Würzburg, 295–334.
- Kessler, M. 2009: Herder's Theology, in: H. Adler/W. Koepke (Hrsg.), A Companion to the Works of Johann Gottfried Herder, Rochester, 247–275.
- Kleingeld, P. 2007: Kant's Second Thoughts on Race, in: Philosophical Quarterly 57, 573–592.
- Kuehn, M. 2001: Kant: A Biography, Cambridge.
- Roth, S. 2008: Kant und die Biologie seiner Zeit, in: O. Höffe (Hrsg.), Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft, Berlin (Klassiker Auslegen, Bd. 33), 275–287.
- Wood, A. W. 2009: Herder and Kant on History: Their Enlightenment Faith, in: S. Newlands/L. Jorgensen (Hrsg.), Metaphysics and the Good. Themes from the Philosophy of Robert Merrihew Adams, New Haven, 313–343.
- Zammito, J. 1992: The Genesis of Kant's Critique of Judgment, Chicago.
 – 2002: Kant, Herder, and the Birth of Anthropology, Chicago.
 – 2007: Kant's Persistent Ambivalence toward Epigenesis, in: P. Huneman (Hrsg.), Understanding Purpose: Kant and the Philosophy of Biology, Rochester, 51–74.
- Zöller, G.: Genesis und Klima. Naturgeschichte und Geo-Anthropologie bei Kant und Herder, in: C. La Rocca (Hrsg.), Proceedings of the XI International Kant-Congress 2010, Berlin (vorauss. 2011).

Der Charakter der Gattung

9.1 Anthropologie, Charakter und Bestimmung

Die *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798) ist ein Lehrbuch für einen Abschlußkurs einer deutschen Universität des ausgehenden 18. Jahrhunderts, beruhend auf der vielbesuchten Vorlesung, die Kant selbst konzipiert hatte und über zwei Jahrzehnte unterrichtete. Obwohl das allgemeine Thema des Buches mit zwei Fachrichtungen der damaligen Zeit, der „empirischen Psychologie“ und der „physischen Geographie“ zusammenhängt, und obwohl es einige Ähnlichkeiten zu Aspekten der „Anthropologie“ des 21. Jahrhunderts aufweist, war Kants Konzeption der Anthropologie und die Art und Weise, wie diese sich im Aufbau des Buches wiederfindet, eigenständig, kompliziert und mehrdeutig. Ihre genauen Konturen sind noch immer umstritten (vgl. Jacobs/Kain 2003). In der Vorrede des Buches erklärt Kant, die pragmatische Anthropologie sei eine Fachrichtung, die den Menschen „seiner Spezies nach als mit Vernunft begabtes Erdwesen zu erkennen“ trachte, und ihn von einem „pragmatischen“ Standpunkt aus mit Blick darauf untersuche, „was er als freihandelndes Wesen aus sich selber macht, oder machen kann und soll“ (*Anthr.*, VII 119). Ein Großteil der *Anthropologie* ist einer Sammlung empirischer Beobachtungen über Menschen gewidmet, besonders hinsichtlich ihrer Fähigkeiten und Anlagen zu denken, fühlen, begehren und zu handeln. Diese Sammlung war dafür gedacht, Studierende darauf vorzubereiten, sich in der Welt zurechtzufinden und ihnen dabei zu helfen, auf umsichtige Weise mit anderen menschlichen Wesen zu interagieren. Das Werk schließt mit einem Kapitel über den „Charakter der Gattung“.

Das erste, was über dieses abschließende Kapitel der *Anthropologie* gesagt werden muß, ist, daß es ein Teil eines eher lose gegliederten Lehrbuchs darstellt, dessen Text in mehrerer Hinsicht nicht vollkommen ist. Der Text ist eher für Studierende und die lesende Öffentlichkeit gedacht als für Philosophen und Gelehrte und soll pragmatisch-praktisch

nützlich sein. Dieses letzte Kapitel ist keine eigenständige philosophische Abhandlung eines einzelnen, wohl bestimmten Themas wie etwa der Geschichtsphilosophie, sondern Teil eines größeren, von Kant selbst konzipierten Ganzen. Darüber hinaus haben philologische und historische Untersuchungen erkennen lassen, daß sich der veröffentlichte Text von Kants handschriftlicher Fassung unterscheidet – an einigen Stellen auf signifikante Weise. Unsere Erwartungen an dieses letzte Kapitel des Werkes sowie unsere Behandlung desselben müssen diese Gegebenheiten berücksichtigen. Insbesondere werden viele Fragen, die wir womöglich bezüglich der Struktur dieser Passage und der Argumente für (oder gegen) Kants Thesen haben werden, nicht auf der Grundlage des Textes beantwortbar sein. Kant liefert hier kein Sperrfeuer an philosophischen Argumenten zur Geschichtsphilosophie und auch keine systematische Darstellung derselben, sondern die Skizze eines Portraits der menschlichen Rasse, ihres kollektiven Charakters und ihrer Bestimmung. Dieses Kapitel ist für denjenigen, der sich für Kants Geschichtsphilosophie interessiert, hinsichtlich dessen von Belang, was es erkennen läßt über Kants Konzeption des menschlichen Fortschritts und der Prozesse, die dafür verantwortlich sind.

Kants Diskussion des „Charakters der Gattung“ steht am Ende der zweiten Hälfte der *Anthropologie*, die sich mit dem „Charakter“ beziehungsweise den unterscheidenden Merkmalen menschlicher Wesen beschäftigt, und zwar besonders mit denjenigen Eigenschaften, die mit dem menschlichen Willen oder dem Begehrungsvermögen zusammenhängen. Wir erkennen empirische Gegenstände mithilfe ihres Charakters, und setzen sie und ihre Handlungen oder Wirkungen auf andere Gegenstände in Beziehung zueinander mittels Naturgesetzen: „Es muß aber eine jede wirkende Ursache einen *Charakter* haben, d. i. ein Gesetz ihrer Kausalität, ohne welches sie gar nicht Ursache sein würde“ (*KrV*, A 539/B 567). Wir haben ein pragmatisch-praktisches Interesse daran, die Verhaltensweisen anderer Menschen zu bestimmen, das heißt, ihren Charakter im allgemeinsten Wortsinn zu erkennen. Besonders in der *Anthropologie* ist Kant weniger am vollen Umfang der menschlichen kausalen Fähigkeiten interessiert, sondern mehr an den „oberen Fähigkeiten“ des Menschen. Hier bedeutet „Charakter“, wie der Mensch sich seiner Fähigkeiten „bedient, und was er tun werde“ (*Anthropologie Collins*, XXV 227; Stark 2003, 27). Wie Kant anmerkt, können viele verschiedene Unterscheidungen von pragmatisch-praktischem Interesse sein: die Begabung oder das Temperament des einen mag anders sein als das vieler anderer. Es mag scheinen, als gebe es Unterschiede zwischen den Geschlechtern oder zwischen Nationen oder Kulturen. Das Anerkennen dieser Unterschiede kann eine große Rolle für das Verfolgen unserer Pläne und für unsere erfolgreiche Interaktion mit anderen spielen.

Kant beginnt das letzte Kapitel über den Charakter der Gattung mit einer kurzen Einführung in die genaue Methode der systematischen Klassifizierung von Gegenständen: Spezifische Unterschiede werden aus einem Vergleich innerhalb eines bestimmten, bereits bekannten Genus gezogen, vorzugsweise mit Bezug auf kontrastierende Exem-

plare. Da wir noch nie Mitglieder einer Spezies außerirdischer vernünftiger Wesen getroffen haben, mag es unmöglich scheinen, mit Bestimmtheit dasjenige herauszustellen, was charakteristisch ist für menschliche Wesen als irdische vernünftige Wesen (vgl. *Anthr.*, VII 321). Nichtsdestotrotz scheint hauptsächlich ein impliziter Vergleich mit der „Idee möglicher vernünftiger Wesen auf Erden überhaupt“ (322) den Hintergrund eines Großteils von Kants Darlegung der ersten These zu bilden – und nicht ein Vergleich mit einem anderen, wirklich erlebten, vernünftigen Wesen oder einem anderen Erdwesen. Im weiteren Verlauf des Textes versucht Kant auch, sich mögliche vernünftige Wesen auf anderen Planeten vorzustellen, die aber nur laut denken können, und sie von menschlichen Wesen zu unterscheiden (332). Dies legt nahe, daß die Pointe von Kants eröffnendem methodischem Kommentar vor allem rhetorisch und pädagogisch zu verstehen ist.¹

An einer früheren Stelle in der *Anthropologie* bereitet Kant seine Leser darauf vor, eine wichtige Mehrdeutigkeit des Begriffs des „Charakters“ wahrzunehmen. Nicht nur schreiben wir Lebewesen und Dingen „*diesen* oder *jenen* ... Charakter“ zu (um sie so durch beobachtetes oder vorhergesagtes Verhalten zu klassifizieren), sondern wir sprechen manchmal auch davon, daß jemand „überhaupt einen Charakter (einen moralischen)“ hat (285). In letzterem Kontext bedeutet „Charakter“ das „Unterscheidungszeichen des Menschen ... als eines vernünftigen, mit Freiheit begabten Wesens“ (ebd.). Hier geht es um den „Charakter schlechthin oder Denkungsart“ (ebd.) und das beinhaltet, daß „das Subjekt sich selbst an bestimmte praktische Prinzipien bindet, die er [sic] sich durch seine eigene Vernunft unabänderlich vorgeschrieben hat“ (292). Wir sind nun ausdrücklich im Bereich des Moralischen. In dieser Bedeutung hat der Charakter damit zu tun, was der Mensch in einem spezifisch moralischen Sinn „*aus sich selbst macht*“. Dieser Charakter „hat einen inneren Wert und ist über allen Preis erhaben“ (ebd.) und muß „der gemeinsten Menschenvernunft möglich“ (295) sein. Obwohl die Ausrichtung der *Anthropologie* im Allgemeinen „pragmatisch“ ist, und nicht spezifisch moralisch, sind dies nicht die einzigen Bezüge zur Moral. Durch das Werk hindurch bestätigt Kant auf prägnante Weise den Kern seiner Moralphilosophie: der echte Pflichtbegriff sei „ein allgemein geltendes Prinzip“ (130) und das Pflichtgesetz wohne jedem Menschen inne (214).² Wie wir sehen werden besteht Kant im letzten Kapitel dieses Werks darauf, daß jeder Mensch ausgestattet ist mit dem Vermögen der praktischen Vernunft und dem „Bewußtsein der Freiheit seiner Willkür“ und „sich in diesem Bewußtsein selbst ... unter einem Pflichtgesetze“ (324) sieht. Vermutlich ist

1 Für eine andere Interpretation, siehe Brandt 2007, 102 ff., 122.

2 Auch Kants gelegentliche Bestätigungen der Kernthesen seiner Tugendlehre können festgehalten werden: zur Bedeutung der Tugend (295), daß Tugend nicht als mechanischer Habitus verstanden werden sollte (147), und möglicherweise sogar den Hinweis, daß die Moral eine Lehre der Zwecke beinhalte: der Mensch ist in der Lage, „sich nach seinen von ihm selbst genommenen Zwecken zu perfektionieren“ (321).

jede dieser Thesen, die spezifisch moralischen miteingeschlossen (was auch immer ihr spezieller Hintergrund oder Stellenwert sein mag), in der *Anthropologie* eingeführt, um uns „urteilen [zu] lassen, wessen sich das eine zu dem anderen zu versehen habe, und wie eines das andere zu seinem Vorteil benutzen könne“ (312). Innerhalb der umfassenden pragmatisch-praktischen Perspektive des Werkes behält der Begriff „Charakter“ diese Mehrdeutigkeit bei (vgl. Jacobs 2003).

Kant verknüpft den mehrdeutigen Begriff „Charakter“ mit einem anderen außerordentlich mehrdeutigen Begriff, der „Bestimmung“. Während er vermutlich an „Charakter“ in der ersten Bedeutung denkt, schreibt Kant: „Der Charakter eines lebenden Wesens ist das, woraus sich seine Bestimmung zum voraus erkennen läßt“ (VII 329, vgl. auch 324). „Bestimmung“ ist mehrdeutig, da der Begriff in der Mitte des 18. Jahrhunderts begonnen hatte, Folgendes zu bezeichnen, wie Moses Mendelssohn notierte: „Das Wort Bestimmung bedeutet sowohl die Festsetzung eines Prädikats, unter mancherley derselben, die dem Subjekte zukommen können, Determination; als die Festsetzung des Endzwecks, zu welchem Etwas als Mittel gebraucht werden soll, Destination. ... Die Bestimmung des Menschen kann sowohl Determination, als Destination des Menschen bedeuten“ (Mendelssohn 1782, II.14; vgl. Brandt 2003, 96).³ In ersterer Bedeutung spricht Kant beispielsweise von speziellen Antrieben, etwa dem Fortpflanzungsinstinkt, als Bestimmungen (*Anthr.*, VII 325). In letzterer Bedeutung kann man eine Bestimmung vor ihrer Umsetzung haben und erkennen. Dies ist eine „Bestimmung *zu* etwas“; ein Ziel, dem man sich annähern und welches man erreichen oder realisieren kann. Diese Bedeutung von Bestimmung verwendet Kant zum Beispiel in einem Grundprinzip seiner natürlichen Teleologie: Die Natur will, „daß jedes Geschöpf seine Bestimmung erreiche, dadurch daß alle Anlagen seiner Natur sich zweckmäßig für dasselbe entwickeln Bei vernunftlosen Tieren geschieht dieses wirklich und ist Weisheit der Natur“ (329; vgl. auch 324).⁴ Debatten über die menschliche Bestimmung (im zweiten Sinn) waren in der zweiten Phase der europäischen Aufklärung, die ungefähr von 1750 bis 1800 andauerte, von zentraler Bedeutung. In den sechziger Jahren des 18. Jahrhunderts führten Moses Mendelssohn und Thomas Abbt eine berühmte Diskussion darüber, ob Optimismus hinsichtlich des menschlichen Fortschritts zu verteidigen sei, ob das Schicksal menschlicher Wesen erkennbar sei und ob Argumenten, die die Unsterblichkeit der Seele beweisen sollten, Erfolgchancen einzuräumen seien (vgl. Kuehn 2009, Zöllner 2001, Brandt 2007, Hinske 1999). Eine andere bedeutende Debatte fand, angestoßen durch das

3 Wie Zöllner dargelegt hat, wurde „Bestimmung“ in der Mitte des 18. Jahrhunderts zur Übersetzung von „vocatio“ verwendet als Alternative zum früher verwendeten „Berufung“. Das einflußreichste Beispiel ist J. J. Spaldings *Bestimmung des Menschen*, das 1748 erstmalig erschien und über die anschließenden vier Jahrzehnte 13 Auflagen durchlief, vgl. Zöllner 2001.

4 Dies bestätigt, daß Kant die teleologische Bedeutung von „Bestimmung“ nicht nur auf menschliche Wesen einschränkt – ohne Brandt 2007, 94 zu nahe treten zu wollen.

Werk Adam Fergusons und Gotthold Ephraim Lessings, in den achtziger Jahren statt. Sie drehte sich darum, ob die menschliche Gattung eine gemeinsame Bestimmung zusätzlich zu einer Bestimmung menschlicher Individuen habe, oder statt einer solchen (Mendelssohn und Herder lehnten diese gemeinsame Bestimmung beispielsweise ab; vgl. Kuehn 2009).

Vor diesem Hintergrund werden einige Aspekte von Kants Konzeption von Bestimmung klarer. Wie wir gesehen haben, besteht Kant darauf, daß die Natur will, „daß jedes Geschöpf seine Bestimmung erreiche, dadurch daß alle Anlagen seiner Natur sich zweckmäßig für dasselbe entwickeln Bei vernunftlosen Tieren geschieht dieses wirklich und ist Weisheit der Natur“ (329; vgl. 324, sowie *Idee*, VIII 18). Bei einem freien Individuum mag es allerdings nicht vorherbestimmt sein, daß es seine Bestimmung erreicht. Kant besteht tatsächlich darauf, daß kein menschliches Individuum seine (vollständige) Bestimmung erreichen wird: „beim Menschen aber erreicht es [die Bestimmung] nur die Gattung“ (329; vgl. 324). Bemerkenswerterweise schneidet Kant an dieser Stelle das Thema der individuellen Unsterblichkeit nicht an.⁵ Außerdem geht er ebenfalls nicht explizit darauf ein, warum kein menschliches Individuum seine vollständige Bestimmung verwirklichen kann. Natürlich hemmen die „Hindernisse“, die Kant bezüglich der Erfüllung der vollständigen Bestimmung der Gattung identifiziert (siehe unten), gleichzeitig auch den Fortschritt der Individuen. Obwohl man diese Hindernisse so verstehen könnte, daß sie entweder beinhalten, daß Menschen keine Bestimmung haben, oder daß die Natur für diese Bestimmung unzureichend sei, besteht Kant jedoch darauf, daß es eine gemeinsame Bestimmung der menschlichen Gattung gibt. Über zahllose Generationen menschlicher Wesen hindurch kann die menschliche Gattung beständig zu ihrer Bestimmung fortschreiten. Das ist das zentrale Thema dieses Schlußkapitels der *Anthropologie*: Der Charakter und die Bestimmung der menschlichen Gattung.

Kant nimmt sich dieses zentralen Themas mit einer Reihe von Beobachtungen und einer Serie ineinandergreifender und in gewisser Weise mehrdeutiger Thesen an. Im zweiten Absatz behauptet Kant kühn etwas, das seinem endgültigen Fazit sehr nahe kommt: Der Charakter der menschlichen Gattung soll ein selbsterschaffener Charakter sein, der dazu dient, sich gemäß den selbstständig gesetzten Zielen zu vervollkommen – und zwar in einer vielschichtigen kulturellen Entwicklung, welche sich durch den durch die Natur klugerweise eingesetzten „Keim der Zwietracht“ vollzieht (321 f.). Kant schlußfolgert letztendlich, daß die menschliche Gattung „als eine aus dem Bösen zum Guten in beständigem Fortschreiten unter Hindernissen emporstrebende Gattung vernünftiger Wesen“ dargestellt werden sollte, die die Erreichung dieses Guten nur durch eine fortschreitende Organisation in einem kosmopolitischen Bund erwarten

5 Natürlich argumentierte Kant in der zweiten Kritik dafür, daß die Unsterblichkeit der Seele ein Postulat der praktischen Vernunft ist (vgl. *KpV*, V 122 f.). Nichts, was er hier sagt, widerspricht dieser Position.

kann (333). Das Bild, das Kant hier zeichnet, soll pragmatisch-praktisch sein, beinhaltet jedoch auch politische und spezifisch moralische Überlegungen und Perspektiven.

9.2 Merkmale der menschlichen Gattung

Kant beginnt zunächst damit, sich auf die erste Bedeutung von „Charakter“ zu konzentrieren, möglicherweise, um logischen Unklarheiten vorzubeugen. Er bestimmt einige Eigenschaften, die menschliche Wesen von anderen Erdbewohnern unterscheiden. Kant diskutiert an verschiedenen Fronten, welche Art Tier menschliche Wesen von Natur aus bzw. „in der Rohigkeit der Natur“ ursprünglich waren. Er erwähnt einige spannende Fragen der vergleichenden Morphologie, Ethologie, physischen Geographie, Naturgeschichte und Biologie und läßt die meisten dieser interessanten Fragen an dieser Stelle unbeantwortet. Statt dessen stellt er drei unterschiedliche „ursprüngliche Anlagen“ heraus: die technische, die pragmatische und die moralische Anlage.

Der Begriff der Anlage, den Kant hier verwendet, stammt aus seiner Theorie der Organismen. Im Mittelpunkt von Kants Theorie der Biologie steht das Prinzip, daß die charakteristischen Eigenschaften und Fähigkeiten der Mitglieder jeder Gattung von Organismen durch eine zugrundeliegende gemeinsame spezifische Natur verstanden werden können. Diese Eigenschaften und Fähigkeiten bilden ein Set von „Anlagen“ und „Keimen“, die den ersten Mitgliedern der Spezies ursprünglich eingesetzt und dann epigenetisch jedem Mitglied durch die reproduktive Kraft seiner Eltern weitergegeben wurden. Die Anlagen und Keime liegen der Entwicklung und Anpassung der Gattung zugrunde, beschränken und strukturieren sie, ebenso wie die Entwicklung und das Verhalten ihrer Mitglieder (*Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie*, VIII 178 f.; vgl. Kain 2009, 76).⁶ Kant weitet dieses Begriffsgerüst auf den psychologischen und anthropologischen Bereich aus, einschließlich seiner Diskussion des menschlichen Charakters.

Beim Erörtern dieser drei zentralen Anlagen erklärt Kant, daß menschliche Wesen von anderen Erdbewohnern in verschiedener Hinsicht klar unterschieden sind: (a) durch die Beschaffenheit, Empfindsamkeit und vielfache Einsetzbarkeit der menschlichen Hand, (b) durch den menschlichen Hang, gesittet, d. i. anständig „wenn gleich nicht“ sittlich, zu werden und auf disziplinierte Kultivierung sowohl zu reagieren als auch ihrer zu bedürfen, sowie (c) durch die menschliche Fähigkeit der praktischen Vernunft, sowie dem Bewußtsein der Freiheit des Willens und der

⁶ Brandt 2007 schlägt vor, daß Kant seine Konzeption der Keime in der dritten Kritik aufgibt (vgl. 194 f., 474). Ich vertrete dagegen die These, daß Kant zwar eine Konzeption *präformierter* Keime aufgibt, er jedoch gleichwohl eine epigenetische Konzeption von Keimen und Anlagen in vielfältigen Kontexten weiterverwendet; siehe dazu Kain 2009, Fn. 50.

moralischen Pflicht.⁷ Während seiner Erörterung der technischen Anlage wagt Kant es, die Meinung zu äußern, daß menschliche Wesen wahrscheinlich nicht von Natur aus oder „ursprünglich“ gesellig, sondern eher einsiedlerisch und nachbarschaftsscheu sind.

Die Klärung der Ursprünge und der Kontur der menschlichen Geselligkeit ist ein wichtiges Thema der gesamten Textpassage. Kant meint, es sei Teil der pragmatischen Anlage, daß Menschen in gesellschaftlichen Verhältnissen von der „Rohigkeit der bloßen Selbstgewalt“ zu Kultur, guten Sitten und Eintracht fortschreiten (VII 323). Statt anschließend unmittelbar die pragmatische Anlage, andere in geschickter Weise für eigene Zwecke zu benutzen, auszuführen, wie man in einem Werk erwarten könnte, das der pragmatischen Anthropologie gewidmet ist, fährt Kant fort, indem er eine Rousseausche Frage über den menschlichen Charakter stellt: Ist der menschliche Charakter und die menschliche Bestimmung leichter unter Bedingungen der Rohigkeit, oder der Sitten zu finden? (324). Kant fügt knapp einige allgemeine Bemerkungen zur natürlichen Teleologie und der Bestimmung (siehe oben) ein und widmet sich dann durch seine Erörterung der moralischen Anlage der Rousseauschen Frage.

9.3 Die moralische Anlage

Kant geht die Beantwortung der Rousseauschen Frage bezüglich der Bestimmung des menschlichen Charakters orthogonal an, und zwar mit einer Erörterung der moralischen Anlage: Er überlegt, ob die menschliche Gattung in einem spezifisch moralischen Sinn von Natur aus gut, böse oder moralisch unbestimmt sei. Kant behauptet erstens, daß menschliche Wesen mit der Fähigkeit zur praktischen Vernunft und dem Bewußtsein ihrer Freiheit ausgestattet sind, daß sie sich selbst unter dem Sittengesetz sehen und einen moralischen Sinn beziehungsweise ein moralisches Gefühl besitzen. Dies bringt zutage, daß Menschen einen „intelligiblen Charakter“ haben und von Natur aus, gemäß „angeborener Anlage“, gut sind. Kant scheint darauf zu beharren, daß sowohl rohe als auch zivilisierte Menschen diese moralische Anlage besitzen, wenn auch manchmal nur „dunkel“ oder rudimentär (vgl. 324). Jedoch behauptet Kant auch, zweitens, daß die Erfahrung ein „Hang zur tätigen Begehrung des Unerlaubten ..., d. i. zum Bösen“

7 Interessante Klarstellungen und Modifikationen einiger dieser Thesen können in Kants Vorlesungen zur physischen Geographie gefunden werden (vgl. Kain 2010b). Kants Aufstellung der drei Anlagen in der *Anthropologie* ist derjenigen in der *Religionsschrift* (1792/3) ähnlich, wo er drei Anlagen zum Guten unterscheidet (*Rel.*, VI 26 ff.). Der wahrscheinlich größte Unterschied besteht zwischen den Beschreibungen der „technischen Anlage“ und der „Anlage zur Tierheit“, doch sollte dieser Unterschied nicht überbetont werden, da Kant weder der Ansicht ist, daß nicht-menschliche Tiere menschliche „Tierheit“ in vollem Maße besitzen, noch daß diese Anlage vollständig unterbewußt ist. Kant hat eine differenzierte Auffassung von nicht-menschlichen Tieren, und ist der Meinung, daß es auszeichnende Eigenschaften vieler unterer Anlagen gibt (auch wenn es nützliche Analogien zu Tieren gibt). Für eine andere Interpretation, siehe Wood 1999 und Wilson 2006.

(324) zutage bringt, der ebenfalls als angeboren betrachtet werden kann.⁸ Auch hier scheint er wieder davon auszugehen, daß dieser Hang zum Bösen sowohl in rohen als auch in gesitteten menschlichen Wesen zu finden ist. (Man beachte, wie Kant diesen Hang unabhängig davon definiert, ob man weiß, ob die Gegenstände unerlaubte sind – was den Begriff auch auf Wilde anzuwenden erlaubt. Obwohl er später vorschlägt, den Schrei-Instinkt von Kleinkindern als (unerklärliche) biologische Entwicklung zu verstehen, ist dies hier eine Qualifizierung der Ursprünge einer bestimmten Manifestation dieses Hangs, und nicht des grundlegenden Hangs, sich durchzusetzen). Dies ist unser „sinnlicher Charakter“. All diese Punkte sind relevant für die Frage bezüglich des menschlichen Charakters in beiden Bedeutungen des Begriffs. Jedoch mögen sie den Anschein erwecken, mit einander unvereinbare Antworten zu implizieren. Ohne ein Argument anzuführen behauptet Kant, daß der Besitz beider keinen Widerspruch bedeutet, da man „annehmen“ kann, daß der menschliche Charakter und die menschliche Bestimmung im kontinuierlichen Fortschreiten zum Besseren bestehe (324). Kants unmittelbares Fazit beinhaltet – zumindest in bezug auf unsere moralischen Anlagen –, daß Rousseaus Unterscheidung zwischen rohen und gesitteten menschlichen Wesen die Bestimmung unseres Charakters nicht ausschließt. Kant fährt fort, indem er seine „Annahme“ bezüglich unseres fortschreitenden Charakters und unserer Bestimmung ausführt. Einige Grundlagen für diese „Annahme“ werden später näher untersucht werden.

9.4 Das Erziehungsproblem

Nach seiner Erörterung der moralischen Anlagen wiederholt Kant umgehend, daß der Charakter und die Bestimmung der menschlichen Gattung weit mehr beinhalten als nur die Moral: Unsere Bestimmung ist es, in Gesellschaft zu leben und (kollektiv) un-

8 In der *Religionsschrift* werden diese beiden Punkte ausführlich behandelt. Kant macht hier zwar keinen expliziten Gebrauch der Konzepte eines „intellektuellen Aktes“ oder einer zeitlosen noumenalen Wahl einer „bösen Maxime“ (*Rel.*, VI 31), aber er lehnt sie auch nicht ausdrücklich ab. Kant besteht hier nicht darauf, daß die Sinnlichkeit der ultimative Grund des Bösen ist (dies würde den Thesen der *Religionsschrift* widersprechen). Auch erwähnt er hier nicht, ob und wie der intelligibel-sinnlich-Gegensatz Wesentliches für eine Versöhnung der beiden disparten Elemente beitragen könnte. Eine vollständige Ausführung der Ursachen des Hangs zum Bösen wäre an dieser Stelle wohl unangebracht. Kant beruft sich jedoch sowohl in der *Religionsschrift* als auch in dieser Passage auf die Unterscheidung zwischen „angeborener Anlage“ und „angeborenem Hang“ und besteht darüber hinaus auf einer Lösung, die den Gedanken eines fortschreitenden Prozesses zum Besseren innerhalb der Sinnesart beinhaltet (vgl. z. B. *Rel.*, VI 47). Zudem zeigt eine in der Druckfassung fehlende Passage aus Kants Handschrift, daß Kant weiterhin – wie auch in der *Religionsschrift* –, an der Vorzugs-Unterordnungs-Beziehung interessiert ist, die zwischen verschiedenen Beweggründen innerhalb einer Maxime besteht (VII 414, zu 324). Dies ist eine Frage, die durch seine Ausgangsthesen über die Anlage zum Guten und den „intelligiblen Charakter der Menschheit“ nicht geklärt, jedoch in seinen Thesen über unseren „sinnlichen Charakter“ impliziert ist. Für eine hilfreiche Diskussion möglicher alternativer Lesarten, siehe Brandt 1999.

serer Menschheit dadurch würdig zu werden, daß wir Menschen durch die Künste und Wissenschaften kultivieren, zivilisieren und moralisieren (*Anthr.*, VII 324 f.).⁹ Diese umfassende Bestimmung des Menschen verlangt ein aktives Sich-Erwehren gegen einige schwerwiegende Hindernisse ihrer Erfüllung – Hindernisse, die tief in unsere Natur eingepreßt sind. Kant verfißt die These, daß ein erfolgreicher Kampf gegen die „Rohigkeit“ unserer Natur „Disziplin“, „Belehrung als Zucht“ und „Erziehung“ beinhaltet (vgl. 323, 325). Das Problem der Erziehung, insbesondere „das Problem der moralischen Erziehung für unsere *Gattung*“, besteht darin, daß gute Erziehung „gute Menschen“ als Erzieher benötigt, gleichwohl jedoch die einzig verfügbaren Erzieher selbst rohe Menschen sind (sogar Menschen mit angeborener oder erworbener Verdorbenheit), die selbst Erziehung benötigen (327; vgl. auch 325).¹⁰

Kants Sprache erinnert hier an seine Erörterung des Herrschaftsproblems in seiner *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784): Menschen bedürfen eines Herrschers, aber kein Mensch eignet sich zum Herrscher (*Idee*, VIII 23). In *Zum ewigen Frieden* (1795) löst Kant das Herrschaftsproblem mit der Behauptung, daß ein republikanischer Staat und ein Völkerbund selbst von einem „Volk von Teufeln“ errichtet werden kann, daß also „guter Wille“ nicht notwendig ist zur Entwicklung eines gerechten Staates (*Frieden*, VIII 365–366; *Idee*, VIII 23; vgl. den Beitrag von P. Kleingeld in diesem Band). In unserem Textabschnitt ist der Fokus auf die Erziehung gerichtet, und Kant erwähnt Herrschaft nicht. Kant scheint anzudeuten, daß die Lösung des Herrschaftsproblems keine Lösung des Erziehungsproblems ist, zumindest nicht als solches: Gute Menschen sind notwendig für die Erziehung und wesentlich für die Moralisierung (*Anthr.*, VII 327).

Bevor er sich dem Problem der Erziehung widmet, führt Kant die „Hindernisse“ der Erfüllung unserer Bestimmung weiter aus. Er bestimmt drei Bereiche, in denen unsere tierische Natur mit unseren zivilisierten Bestrebungen zu konfliktieren scheint, und sogar rückläufige Bewegungen hinsichtlich des Ziels des Fortschritts zu unserer Bestimmung bewirkt. Wie in der *Anthropologie* üblich führt Kant mehrere lebhaft Be-

9 Im Lichte der scharfen Unterscheidung mehrerer, rivalisierender Bestimmungen, die Kant an anderer Stelle unternimmt (z. B. *Anthropologie Friedländer*, XXV 682, 684: *Anfang*, VIII 115 ff.), mag man hier eine Unterscheidung zwischen einer Naturbestimmung und einer Vernunftbestimmung erkennen wollen (*Anthr.*, VII 324). Allerdings erwähnt Kant interessanterweise die Naturbestimmung im Zusammenhang mit der moralischen Anlage; und die „Berufung durch unsere Vernunft“, die er beschreibt, beinhaltet zusätzlich zur Moralisierung noch Kultivierung und Zivilisierung. Hier scheinen die Spannungen so dargestellt zu sein, als wären sie alle in unserer Natur gegeben (vgl. auch 326). Für eine alternative Lesart, siehe Brandt 2007, 113, 121.

10 Es hat den Anschein, daß Kant an dieser Stelle sowohl einen weiteren, als auch einen engeren Begriff von Erziehung verwendet, der von Schulunterricht bis zu unterschiedlichen Formen gesellschaftlichen und kulturellen Einflusses reicht. Mitte der 1770er Jahre war Kant höchst enthusiastisch in bezug auf eine „Revolution“ des Schulwesens, wie es sich in Basedows *Philanthropinum* fand. Brandt vertritt die These, daß Kants Enthusiasmus hinsichtlich der Aussichten und Wirkungen erzieherischen Umwandlung abnahm und durch einen primären Fokus auf den Fortschritt politischer Institutionen ersetzt wurde (Brandt 2007, 184 ff.).

obachtungen an, um seinen Punkt zu unterstützen. Er beginnt mit einem Phänomen, das seinen Studenten bekannt gewesen sein dürfte: Ihr natürlicher sexueller Drang entsteht, wenn sie 15 Jahre alt sind. Ein Alter, in dem sie unter „rohen“ Bedingungen in der Lage wären, sich erfolgreich fortzupflanzen und Kinder zu gebären. Dieser Drang konfliktiert mit den Anforderungen des modernen Lebens, welche oftmals verlangen, weitere zehn Jahre zu warten, bevor man eine Familie gründet. Dieser Konflikt führt eher zu Laster als zu moralischem Fortschritt (zumindest bei einem typischen Individuum und kurzfristig betrachtet). Als zweiten Punkt führt Kant die Biographien der größten Wissenschaftler an, etwa Archimedes, Isaac Newton und Antoine Lavoisier: Deren Lebensspanne scheint in keinem Verhältnis zu deren Drang nach wissenschaftlichem Wissen und den Ansprüchen fortschrittlichen Wissens zu stehen. (Tatsächlich war es in Lavoisiers Fall „staatsumwälzende Barbarei“, die Guillotine und nicht Krankheit, die sein Leben im Alter von 50 beendete.) Drittens ist der tierische Hang des Menschen, „sich den Anreizen der Gemächlichkeit und des Wohllebens, die er Glückseligkeit nennt, *passiv* zu überlassen“ (325) in der Gesellschaft lange nicht erfüllt, was offenkundig ist – auch ohne die Annahme von Rousseaus „übellaunige[r] Schilderung“ der Menschheit (326).¹¹ Tatsächlich legt Rousseaus Schilderung nahe, daß die menschliche Gesellschaft uns eher schwächer als stärker, weniger gleich und weniger frei (und zugleich eine größere Gefahr füreinander), und moralisch korrupt gemacht hat. (Vor dem Hintergrund von Kants These über unseren natürlichen Hang zur Freiheit impliziert diese Schilderung auch, daß wir folglich weniger glücklich sind; *Anthr.*, VII 268.) Diese drei Erscheinungen werden nicht bloß als drei voneinander unabhängige Hindernisse dargestellt, sondern als repräsentative Beispiele für die hartnäckigen Hindernisse, die unserem Fortschreiten auf unsere kollektive Bestimmung zu im Wege stehen.¹²

Erneut muß man festhalten: Wenn jeder Mensch vor diesen Hindernissen steht, scheint es, als könne es keine Erzieher geben, die selbst nicht in diese Hindernisse verstrickt wären. Die Entwicklung einer bürgerlichen Verfassung könnte eine vielversprechende Lösung des Problems liefern – Kant ist tatsächlich der Ansicht, daß eine solche Verfassung den höchsten Grad der Verbesserung hin zu unserer Bestimmung darstellen würde (327). Und erneut muß daran erinnert werden, daß Kant der Meinung ist, daß die Entwicklung einer bürgerlichen Verfassung verbunden mit einem kosmopolitischen Völkerbund selbst für ein Volk von Teufeln möglich sei. Jedoch muß man wieder festhalten, daß die Lösung des Herrschaftsproblems für ein Volk von Teufeln noch keine Lösung für das Erziehungsproblem für ein Volk

11 Kant hat freilich bereits (324) Rousseaus Ansichten zur ursprünglichen moralischen Beschaffenheit (lediglich „negative Güte“ und eine Gefahr, durch gesellschaftliche Kräfte korrumpiert zu werden), die er hier (327) erwähnt, abgelehnt. Für eine andere Interpretation, siehe Wood 2009.

12 Wie Brandts Kommentar anmerkt, möchte Kant hier nicht andeuten, daß diese Hindernisse in der Zukunft bezwungen werden würden – sie scheinen Kant zufolge ein permanentes Problem für die Menschheit zu sein.

von Menschen liefert, besonders da die menschliche Bestimmung nach moralischer Erziehung verlangt, welche für amoralische Teufel unmöglich ist. Es mag den Anschein haben, daß ein Nachdenken über die bürgerliche Verfassung zum Vorschein kommen läßt, wie schwer das Problem der Erziehung zu bewältigen ist. Unsere mächtige „Tierheit“, insbesondere unser Anspruch auf unbedingte „Freiheit“ und unser Wille, andere zu beherrschen, entwickelt sich auch in einem bürgerlichen Zustand.¹³ Wir sehen „eine verkehrte, zweckwidrige Tendenz“ und obwohl das Konzept einer Verfassung, die auf dem Prinzip der Freiheit und gesetzähnlichen Einschränkungen beruht, eine „Idee [unserer] eigenen Vernunft“ ist, ist sie eine Idee, die „ohnmächtig“ (328) und „unerreichbar“ (331) ist und nicht durch unsere eigene Weisheit oder Absichten realisiert werden wird.

Kant geht dieses anscheinend unlösbare Problem an, indem er zwei miteinander verbundene Punkte macht. Erstens kann die Entwicklung einer bürgerlichen Verfassung mit moralischem Fortschritt zusammengebracht werden, und zweitens kann die Vorsehung, die die Lösung zum Herrschaftsproblem begründet, auch dabei helfen, das Erziehungsproblem zu lösen. Kant bestimmt die Erziehung unserer Gattung als „Hinstreben zu einer bürgerlichen ... Verfassung“ (328), und betont, daß dieses Hinstreben nicht von unserer Weisheit und unseren Absichten abhängt, sondern von der Vorsehung. Nur von der Vorsehung, die „heilsam, aber rau und streng“ ist und uns bis nahe an die Zerstörung bringen kann, können wir den Fortschritt zu unserer Bestimmung erwarten, und hin zu einer bürgerlichen Verfassung. Die „Weisheit von oben“ muß nicht höher oder andersartig sein als die Vorsehung, von der wir ausgehen, daß sie verantwortlich ist für die Erhaltung der Pflanzen und Tiere (und welche in beobachtbaren natürlichen Prozessen verfährt, ohne spezielle Intervention, und durch eine Kombination aus Zerstörung und Bewahrung; 328). Eine stärkere Vorsehung muß hier nicht postuliert werden. Kant vermeidet ein Berufen auf wundersame Interventionen.

Das vorrangige Werkzeug dieser Vorsehung wurde bereits identifiziert: Der Keim der Zwietracht, der den Menschen eingepflanzt ist (322). Obwohl wir annehmen können, daß die ersten Menschen einsiedlerisch und scheu gelebt haben (ebd.), besaßen sie doch einen Trieb, mit anderen Menschen zu interagieren, der die pragmatische Veranlagung beinhaltet, andere Menschen „geschickt zu brauchen“ (ebd.). Menschen können nicht ohne „friedliches Beisammensein“ leben, gleichwohl können sie ebenso wenig vermeiden, daß sie „einander beständig widerwärtig“ sind (331). Unser Hang, uneingeschränkte Freiheit zu fordern, die Unterwerfung andere unter unser Wissen zu fordern, und selbstsüchtig uns gegenseitig zu verletzen, erschafft und erschüttert so-

13 Die Konzepte der „Tierheit“ und der „reinen Menschheit“ werden an dieser Stelle eingeführt. Es ist wichtig zu sehen, daß „Tierheit“ nicht deckungsgleich mit „Rohigkeit“ ist, und es sollte nicht angenommen werden, daß Menschen sie mit anderen Tieren teilen: der Anspruch nach uneingeschränkter Freiheit und Kontrolle über andere scheint exklusiv menschlich zu sein.

ziale Arrangements und setzt kraftvolle Reaktionen und Gegenreaktionen frei, die den sozialen Wandel in die Richtung einer bürgerlichen Verfassung leiten können (327; 329). Wir sind bestimmt dazu, gemeinsam in einer bürgerlichen Gesellschaft zu leben, einer Ansammlung von Individuen mit einer internen Struktur: in „einem Stock“ wie die Bienen und nicht in „einer Herde“ wie das Vieh (330). Diese Kräfte können selbst eine Nation von Teufeln dazu bringen, eine bürgerliche Verfassung anzunehmen. Die bürgerliche Verfassung, die aus diesen Interaktionen entsteht, beinhaltet eine Form des „bürgerlichen Zwangs“. Dieser Zwang kann dann für Menschen, die alle eine moralische Anlage besitzen, als eine Form von „Disziplin“ fungieren. Kant vertritt beispielsweise die These, daß das Wachstum der Kultur dazu tendiert, unsere Empfindsamkeit bezüglich des Schadens, den wir selbstüchtig einander zufügen, zu verstärken und unsere Unterwerfung unter „selbstgegebene Gesetze“, die unsere Selbstsucht und Deskonstruktivität einschränken, zu Gefühlen unserer „Veredelung“ führt (329).

Natürlich erwägt Kant hier keine schwierigen Fragen, wie Veränderungen in empirischen sozialen Bedingungen und in unseren Gefühlen die Ausübung und die fortschreitende Entwicklung moralischer Handlungsfähigkeit ermöglichen oder ausdrücken können (vgl. z. B. Frierson 2009, Kleingeld 1999). Jedoch betont Kant, daß, abgesehen von der Rolle der Vorsehung, die Erfüllung der menschlichen Bestimmung menschlicher Aktivität bedarf: „Übrigens soll und *kann* die Menschengattung selbst Schöpferin ihres Glücks sein“ (328). Kant besteht darauf, daß diese These a priori aus unseren bekannten natürlichen Anlagen abgeleitet werden kann (auch wenn er diese Ableitung an dieser Stelle nicht durchführt). Unsere Bestimmung als freie Wesen kann nur durch unsere eigene aktive Teilnahme verwirklicht werden (321, 325, 329, 333), obwohl uns die Vorsehung dorthin führen wird – größtenteils ohne daß wir dabei direkt beabsichtigen, unsere Bestimmung zu erfüllen. Insbesondere das vorrangige Mittel und ein wesentlicher Bestandteil des Ziels – eine fortschreitend sich entwickelnde bürgerliche Verfassung – beinhaltet, daß Menschen sich aktiv an ihnen gegebene Gesetze binden, was sie aus vielerlei Motiven tun können (329, 331). Die Erziehung und die Verwirklichung der vollständigen menschlichen Bestimmung mag weder die Absicht der Verfassung noch der unter ihr lebenden Bürger sein, noch müssen die Bürger oder deren Machthaber als „gute Menschen“ (327) anfangen, damit die Erziehung durch menschliche Aktivität beginnen kann.

9.5 Die Erwartung der Fortschritte

Nicht weniger als vier Mal betont Kant, daß wir *erwarten* können, unsere Bestimmung zu erfüllen, die unter anderem die Verwirklichung einer bürgerlichen Verfassung beinhaltet. Diese Erwartung ist „weit gegründet“ (zumindest ist die „Vermutung einer entsprechenden Tendenz zu derselben“ nicht unbegründet) und kann mit „moralischer

Gewißheit“ unterstützt werden (vgl. 328 ff.).¹⁴ Wie wir bereits gesehen haben, stellt Kant die These auf, daß die menschliche Rasse Schöpferin ihres eigenen Glücks sein soll und kann, was a priori von unseren natürlichen Anlagen abgeleitet werden kann. Aber bezüglich der These, daß wir unsere Bestimmung verwirklichen werden oder zumindest kontinuierlich zu ihr fortschreiten, besteht Kant darauf, daß dies lediglich „aus der Erfahrung und Geschichte“ gefolgert werden kann (329). Hier gilt es, zwei Dinge zu berücksichtigen: den Status und die Funktion dieser Erwartung, sowie ihre Grundlagen.

9.5.1 Status und Funktion dieser Erwartung

Kant trifft verschiedene Aussagen über den Status und die Funktion dieser Erwartung. Erstens ist diese Erwartung eine propositionale Einstellung, oder beinhaltet eine solche: Sie bezieht sich auf die Aussage im Futur, *daß wir unsere Bestimmung verwirklichen werden oder kontinuierlich zu ihr fortschreiten*. Und die Erwartung ist begründet abgeleitet. Zweitens ist diese Erwartung angeblich hinreichend, um den Zweifel am menschlichen Fortschritt auszuschließen, und kann von „moralischer Gewißheit“ begleitet werden. Drittens liefert die Erwartung hinreichend kognitive Unterstützung für jedes Individuum, um aktiv dieses Ziel zu verfolgen, so weit es in seiner Macht steht (329).

Zwar bezieht Kant seine Konzeption des moralischen Glaubens hier nicht explizit mit ein, aber eine kurze Betrachtung desselben mag einiges an dem hier verwendeten Begriff der Erwartung klarer machen. Wie Kant in der ersten Kritik erklärt hat, ist moralische Gewißheit eine Art des Fürwahrhaltens, die die „Festigkeit des Zutrauens“, welche bei logischer Gewißheit zu finden ist, teilen kann. Sie beruht jedoch „auf subjektiven Gründen (der moralischen Gesinnung)“, und nicht auf objektiven Gründen, also solchen, die in Gegenständen gründen, wie es die logische Gewißheit tut (*KrV*, A 821/B 849–A 829/B 857; vgl. *Logik*, IX 67–72, XXIV 198–200; Chignell 2007, Kain 2010a). Beispielsweise spricht Kant davon, daß wir die Pflicht haben, das höchste Gut (die Zusammenstimmung von Tugend und Glückseligkeit) zu befördern. Allerdings können wir nur das beabsichtigen, von dem wir glauben, daß es real möglich ist. Deshalb zeigt Kant, daß wir fest und rechtfertigbar an die „praktischen Postulate“ der Existenz Gottes und der Unsterblichkeit der menschlichen Seele glauben können. Durch diese Postulate wird explizit, was wir ontologisch für wahr halten müssen, wenn wir die Realität des mora-

14 Einige von Kant an dieser Stelle vorgenommenen Einschränkungen („eine unerreichbare Idee“ und „ein regulatives Prinzip“) sind möglicherweise nur auf die Vorstellung einer weltbürgerlichen Gesellschaft und bestehenden Friedens bezogen. Die Kräfte und Gegenkräfte, die im Fortschreiten zu einem kosmopolitischen Frieden involviert sind, können beispielsweise ins Gleichgewicht geraten, ohne sich dabei abzuschwächen. Möglicherweise möchte Kant auch auf den auf vielerlei Weise anwendbaren Unterschied zwischen dem, was transzendent in „theoretischer Absicht“ und was „dogmatisch in praktischer Absicht“ ist, hinweisen: „zwar in theoretischer Absicht überschwänglich, in praktischer aber ... dogmatisch und ihrer Realität nach wohl gegründet“ (vgl. *Frieden*, VIII 362, 367 f.; *KrV* A 509/B 537).

lischen Gesetzes und die reale Möglichkeit von dessen Gegenstand (das höchste Gut) annehmen: daß diese Postulate „die physische oder metaphysische, mit einem Worte in der Natur der Dinge liegende Bedingungen der *Möglichkeit* des höchsten Guts“ (*KpV*, V 143) sind, welches zu befördern unsere Pflicht ist. Ein solcher „moralischer Glaube“ ist weder Meinung noch ein Wahrscheinlichkeitsurteil. Er soll ein befugtes Fürwahrhalten sein, das im Gewißheitsgrad vergleichbar ist mit jenem, das wir im Bereich des Wissens haben (*Was heißt: Sich im Denken orientieren?*, VIII 141, *Logik*, IX 72; *Refl.*, XVI 371; vgl. Kain 2010a, 227–228). Ein solcher moralischer Glaube mag eine besondere psychologische Rolle in der praktischen Orientierung spielen und darin eine Bindung an die Moral aufrecht erhalten (Kain 2006, 458). Allerdings begründet dieser moralische Glaube kein Wissen, da sein Inhalt aus unserer Konzeption „von uns selbst“ als moralischen Akteuren gemacht wird, und nicht von den entsprechenden externen Gegenständen (Gott oder ein zukünftiges Leben) hergenommen wird (vgl. *Preischrift über die Fortschritte der Metaphysik*, XX 300, 305, 309).

Im Falle der Erwartung, daß die menschliche Bestimmung fortschreitend verwirklicht wird, verbindet Kant wieder den Gewißheitsgrad mit dem, was benötigt wird, um eine Pflicht zu erfüllen: Es kann eine Gewißheit, die „zur Pflicht der Hinwirkung zu jenem Zwecke“ hinreichend ist, geben (*Anthr.*, VII 329). Jedoch ist in diesem Fall der Gegenstand der Erwartung (unsere tatsächliche Verwirklichung des Zwecks) nicht nur eine Bedingung der realen Möglichkeit zur Erfüllung der Verpflichtung. Es ist die objektive Erfüllung dieser Pflicht. Es ist nicht klar, daß absolutes subjektives Vertrauen darin, daß die Bestimmung fortschreitend verwirklicht wird, tatsächlich notwendig ist, um eine Bindung an die Erfüllung dieser Pflicht aufrechtzuerhalten. Absolute Gewißheit mag mehr sein, als die praktische Vernunft hier wirklich benötigen oder brauchen könnte. (Tatsächlich verweist Kant an einer Stelle weniger energisch auf eine „gegründete Vermutung einer natürlichen Tendenz“ zur Idee eines andauerenden Friedens; VII 331). Die Erwartung mag in der Hinsicht dem „moralischen Glauben“ ähnlich sein, indem sie etwas anderes ist als Wissen, Meinung oder Wahrscheinlichkeitsurteil, aber sie mag weniger subjektive Gewißheit beinhalten als der „moralische Glaube“. Wie der „moralische Glaube“ kann die Erwartung ebenfalls eine bestimmte psychologische oder motivationale Rolle spielen, die auf eine bewußte, aktive Erwartung der Zukunft hinausläuft, welche nicht in anderen, spekulativeren propositionalen Einstellungen zu finden ist.

9.5.2 Die Grundlage dieser Erwartung

Es ist nicht einfach, die genauen Gründe für diese Erwartung zu bestimmen. Kants Erwähnung der „moralischen Gewißheit“ mag erahnen lassen, daß die Gründe für diese Erwartung in der moralischen Anlage des Subjektes liegen, wie im Falle der Postulate

des „moralischen Glaubens“. Jedoch schreibt Kant, daß die Erwartung, daß die Bestimmung verwirklicht werden wird, „von Erfahrung und Geschichte“ abgeleitet wird. Daraus ergeben sich mehrere Möglichkeiten:

Man mag Kants Erwähnung von „Erfahrung und Geschichte“ als eine Anspielung auf empirische Beobachtungen verstehen, die er oder andere an anderer Stelle angestellt haben, etwa eine Erzählung über den Fortschritt in der Geschichte der politischen Verfassungen (z. B. *Idee*, VIII 27–29). Er erwähnt sie an dieser Stelle jedoch nicht explizit. Es ist tatsächlich erstaunlich, daß die empirischen Beispiele, die Kant hier vorbringt, die anscheinend unüberwindbaren Hindernisse des Fortschritts betonen, und daß seine zwei expliziten Bezüge zur „Erfahrung alter und neuer Zeiten“ (*Anthr.*, VII 326) und zur „alten Geschichte [und] der Geschichte des Tages“ (332) eigentlich Ungewißheit oder Pessimismus bezüglich des Fortschritts nahelegen.¹⁵ Folglich ist die Wirkung direkter Bezüge zu derartigen Schilderungen, auch wenn man annehmen sollte, daß Kant sich hier auf die Vertrautheit seiner Leser mit und deren Sympathie für optimistischere Schilderungen vertraut, sehr beschränkt.

Zweitens mag man die Konturen eines Arguments für Fortschritt erkennen, das auf einem strukturellen Unterschied zwischen gut und böse beruht: Während das Gute wesentlich „sich erhaltend“ ist, ist das Böse „sich veruneinigend“ und beinhaltet interne Auseinandersetzung (vgl. 328, 329). Kant führte ein solches Argument in seinen *Anthropologie*-Vorlesungen aus den Jahren 1781/82: „Im Ganzen genommen geht der Fortgang immer vom Bösen zum Guten, nicht aber umgekehrt; denn das Böse widerstreitet sich jederzeit selbst, und treibt uns an, ein Mittel hervorzusuchen, um diesen Widerstreit zu heben; aus dieser Ursache ist es auch in der That eine Triebfeder des Guten; da hingegen das Gute mit allem Daseyenden vollkommen zusammenstimmt, so kann es uns auch nie dazu bewegen, etwas anderes, das nicht gut ist, d. h. etwas Böses hervorzubringen, und ist folglich, wenn es nur erst recht seinen Anfang genommen hat, ein beharrlicher Zustand“ (*Anthropologie Menschenkunde*, XXV 1199; vgl. *Fak.*, VII 81; *Frieden*, VIII 379).

Dieses Argument ist jedoch in der *Anthropologie* weder wirklich ausgeführt noch wird größerer Wert darauf gelegt.

Ich möchte vorschlagen, daß dasjenige, worauf Kant in diesem Text tatsächlich Wert legt, mehrere menschliche Gefühle und Urteile sind, die wir durch unsere moralische Anlage so interpretieren, daß sie unsere Fortschrittserwartung unterstützen. Kant beobachtet, daß wir uns selbststüchtig gegenseitig Schaden zufügen, diesen Schaden (und das Unrecht) aber zunehmend fühlen. Wir sehen keine andere Möglichkeit, diesem Unrecht zu begegnen, als die Unterwerfung unter die Disziplin einer bürgerlichen Verfassung. Und, was das wichtigste ist, wir fühlen uns ehrwürdig durch dieses Bewußtsein, unserer idealen Bestimmung angemessen zu sein (vgl. z. B. *Anthr.*, VII 329). Kant in-

15 Vgl. hierzu auch die fehlenden Anmerkungen bezüglich der Grenzen der „ausgebreitetste[n] und sorgfältigst gedeutete[n] Geschichte“ aus Kants handschriftlichem Manuskript: VII 415 (zu 331).

terpretiert diese Reaktionen auf Böses und Ungerechtigkeit als Manifestationen unsere Anlage zum Guten, und als Beweis des Fortschritts zum Guten. Dieser Ansatz wird noch deutlicher, wenn Kant unsere Reaktion auf unser charakteristisches Fortschreiten von Verstellung zu vorsätzlicher Täuschung und schließlich zur Lüge betrachtet. Es ist unser „verwerfende[s] Urteil“ über menschliche Bösartigkeit, das unsere moralische Anlage zum Vorschein bringt und uns als eine Gattung darstellt, die trotz einiger Hindernisse zum Guten fortschreitet (vgl. 332 f.).¹⁶ Möglicherweise sind es diese Gefühle und Urteile selbst, die jene „Erfahrung und Geschichte“ darstellen, an die Kant als Gründe für unsere Erwartung denkt. Auf jeden Fall scheinen sie Gefühle und Urteile über „Erfahrung und Geschichte“ (329) zu sein.¹⁷ Allerdings scheinen diese Gründe etwas anderes zu sein als schlichte empirische Beobachtungen. Sie scheinen die Zuschreibung der moralischen Anlage zu den Beobachteten zu beinhalten, sowie die Ausübung der moralischen Anlage seitens des Beobachters. Hier hängt viel davon ab, was es heißt, unseren moralischen Charakter aufrecht zu erhalten. Dies scheint näher am Fall des „moralischen Glaubens“ zu sein, als die Präsentation beobachteter empirischer Geschehnisse und Generalisierungen von jenen.

9.6 Kants Schilderung des menschlichen Charakters

Im letzten Abschnitt des Textes skizziert Kant seine eigene Schilderung des menschlichen Charakters und verfestigt sie. Dabei betont er mehrere Dinge, von denen einige bereits oben genannt wurden.¹⁸

Erstens schreibt Kant, daß Menschen dazu bestimmt sind, zusammen in einer bürgerlichen Gesellschaft zu leben, in einem „Bienenstock“ und nicht in einer „Herde“, und daß die bürgerliche Gesellschaft eine natürliche Tendenz hat, sich selbst auf Kosten anderer zu festigen. Dies führt zu Konflikt zwischen Gesellschaften und kann zu einem bürgerlichen Zustand zwischen Gesellschaften führen. Dies ist Kants erster Hinweis darauf, daß unsere kollektive Bestimmung das Fortschreiten zu einer weltbürgerlichen Gesellschaft beinhaltet (vgl. 331, 333). Zweitens spricht Kant davon, daß die bürgerliche Gesetzgebung die Verbindung von Freiheit, Gesetz und Gewalt erfordert – eine Verbindung, die konstitutiv für eine Republik ist. Und er erklärt, daß das höchste Prin-

16 In seinem handschriftlichen Manuskript betont Kant die Rolle der eigenen „inneren Prüfung“ und des Urteils, das andere über einen treffen, für die Herausstellung unseres Charakters, und geht weniger auf distanzierte Beobachtungen verschiedener Orte und Zeiten ein (VII 415).

17 Kant spricht auch davon, daß der Charakter der Gattung, insofern er durch die Erfahrungen aller Alter und aller Menschen weitergegeben wird, ein Gefühl beinhaltet, das die Natur zum Fortschreiten in eine kosmopolitische Gesellschaft aufrufe (331).

18 Diese Schilderung scheint einen bewußten Kontrast zu Rousseaus „übellauniger“ Schilderung darzustellen (326).

zip oder Gesetz einer Republik die Wahrung ihrer Verfassung sein muß, und nicht die Glückseligkeit ihrer Bürger (vgl. 330 f.). Jeder dieser Thesen ist für sich genommen für Personen, die Kants politische Philosophie studieren, auch abgesehen von der unvollständigen Ausführung, die sie hier erfahren, von Interesse (für Diskussionen zu diesen Themen, siehe die Beiträge in Höffe 1999). Für den gegenwärtigen Zweck fügen sie Kants Skizze unserer Bestimmung und des Vorsehungs-Mechanismus ihrer teilweisen Verwirklichung und ihrer Institutionalisierung neue Facetten hinzu (330).

Drittens kehrt Kant zu einer Variation der früher gestellten Rousseauschen Frage zurück, ob die menschliche Gattung als „eine gute oder schlimme Rasse anzusehen“ ist. Kant formuliert wieder einmal eine Antwort, welche die Unterschiede zwischen „alten“ und modernen Zeiten und zwischen rohen und zivilisierten Bedingungen außer acht läßt: Er appelliert an die „ursprüngliche Zusammensetzung“ eines menschlichen Wesens (332). Menschen sind töricht und unsere Torheit ist „mit einem Liniamente von Bosheit verbunden“ (ebd.). Wir haben einen Hang dazu, „übel gegen einander gesinnt zu sein“ (ebd.) und halten es für nötig, viele unserer Gedanken voreinander zu verheimlichen. Außerdem schreiten wir ohne zu scheitern fort von Verstellung zu vorsätzlicher Täuschung und schließlich zur Lüge (zur Beziehung von Torheit und Narrheit, siehe VII 202, 210; sowie Brandt 1999, 290, 303). Diese Karikatur unserer Gattung würde nicht nur gutnütziges Belachen, sondern Verachtung für unsere Gattung rechtfertigen, würde nicht unser Urteil der Verdammung unsere moralische Anlage zum Guten zum Vorschein bringen. Ungeachtet Rousseaus Position ist rohe Menschheit nicht „unschuldig“, nur „negativ“ gut und in der Gefahr, korrumpiert zu werden (vgl. *Anthr.*, VII 326 f.). In der letzten Fußnote stimmt Kant mit Friedrich II. darin überein, daß Rousseaus These, daß die Menschen „von Natur aus gut“ seien, falsch ist. Gleichwohl lehnt Kant ebenso eine Verachtung oder einen Pessimismus ab, der aus einer Konzentration auf unsere Verdorbenheit folgen könnte (333 Fn.). Unsere Reaktion, unsere angeborene Verdorbenheit zu verurteilen, bringt unsere positive Anlage zum Guten zum Vorschein, die tiefer gelegen sein muß als unsere Verdorbenheit, und eine angeborene Aufforderung der Vernunft beinhaltet, gegen die Verdorbenheit anzukämpfen.¹⁹ Diese Reaktion macht deutlich, daß die menschliche Gattung eine Gattung vernünftiger Wesen ist, die sich in beständigem Fortschritt vom Bösen zum Guten befindet. Der erwartete Fortschritt unserer Gattung zu unserer kollektiven Bestimmung kann nicht von einer freien Einigung von Individuen erwartet werden, sondern soll sich aus der fortschreitenden Organisation einer kosmopolitischen Ordnung ergeben.

In der letzten Fußnote besteht Kant schließlich provokativ darauf, daß eine angemessene Darstellung unseres Charakters unser Bedürfnis nach „einer Disziplin durch Religion“ (333) beinhalten muß. Das Gewissen und der innere Zwang, die durch auf-

¹⁹ Kant verurteilt auch Friedrichs Versuch, sein eigenes Verhalten aufgrund von menschlicher Verdorbenheit zu entschuldigen.

geklärte Religion (in welcher die Moral notwendig der Religion vorangeht) kultiviert werden, sind notwendig, da äußerer Zwang allein nicht hinreichend ist, um unsere Bestimmung zu erreichen, und weil Politiker dazu tendieren, die Religion zu korrumpieren, und dadurch die Moral zu ihren eigenen Zwecken zu pervertieren (333 Fn.; vgl. auch 328, sowie für einen hilfreichen Kommentar zu Kants Religionskonzeption Höffe 2011). Obwohl der Ort, sowie die Kürze dieser Ausführung es nahelegen, daß es sich um einen Nachgedanken handeln könnte, ist ihr Miteinbezug in Kants *Anthropologie*, die sich vornehmlich auf pragmatische Überlegungen richtet, bedeutsam. Die Moralisierung menschlicher Wesen kann nicht von der Kultivierung eines guten Willens getrennt werden, was für Kant eine bestimmte Art von Religion impliziert.

9.7 Die Antizipation der Fortschritte: Eine pragmatische Betonung

Kant schließt die *Anthropologie* nicht mit einer Salve philosophischer Argumente zur Geschichtsphilosophie ab, sondern durch die Skizze einer Schilderung der menschlichen Gattung und ihres kollektiven Charakters und ihrer kollektiven Bestimmung.

Gegenüber Studierenden der Universität und der gebildeten Öffentlichkeit besteht Kant darauf, daß wir den Fortschritt erwarten können und zur Errichtung einer republikanischen und weltbürgerlichen politischen Ordnung, sowie zur zunehmenden Kultivierung, Zivilisierung und Moralisierung unserer Gattung beitragen sollen, während wir uns den Hindernissen bewußt bleiben, gegen die wir dabei ankommen müssen. Unser kollektiver Fortschritt benötigt unsere Aktivität und hängt dabei von mehr ab als von den einzelnen Bemühungen der Individuen; er ist abhängig von einer beständigen zunehmenden Veränderung politischer Institutionen. In dieser Erörterung schlägt Kant einen Weg vor, die Institutionen und Ereignisse der näheren und fernerer Vergangenheit, gute wie offenkundig schlechte, auf eine Weise zu interpretieren, die sie in bezug zu dem zukünftigen Ziel setzt und einen partiellen Vorgriff auf diese Zukunft anstellt. Die gemischten Aufzeichnungen und Absichten von Friedrich II. und Friedrich Wilhelm II. dienen etwa jeweils als Beispiele dafür, daß unser Charakter zum Guten fortschreitet, und nicht schlicht gut oder schlecht ist. In unserer individuellen und kollektiven Selbstbetrachtung sollten wir weder die Reinheit unserer eigenen Absichten überbetonen, noch die Hoffnungslosigkeit bezüglich gegenwärtigem oder zukünftigem Fortschritt. Obwohl wir nur kollektiven Fortschritt durch schrittweise politische Reformen erwarten können, beruht unsere eigene Erwartung des Fortschritts wesentlich auf unseren eigenen, spezifisch moralischen Überlegungen zur menschlichen Tätigkeit.

Übersetzt von Moritz Hildt

Literatur

- Brandt, R. 1999: Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798), Hamburg.
- 2003: The Guiding Idea of Kant's Anthropology and the Vocation of the Human Being, in: B. Jacobs/P. Kain (Hrsg.), *Essays on Kant's Anthropology*, Cambridge, 85–104.
- 2007: Die Bestimmung des Menschen bei Kant, Hamburg.
- Chignell, A. 2007: Belief in Kant, in: *Philosophical Review* 116, 323–60.
- Frierson, P. 2003: Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy, Cambridge.
- Hinske, N. (Hrsg.) 1999: Die Bestimmung des Menschen, Hamburg.
- Höffe, O. (Hrsg.) 1999: Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Berlin (Klassiker Auslegen, Bd. 19).
- (Hrsg.) 2011: Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Berlin (Klassiker Auslegen, Bd. 41).
- Jacobs, B. 2003: Kantian Character and the Problem of a Science of Humanity, in: B. Jacobs/P. Kain (Hrsg.), *Essays on Kant's Anthropology*, Cambridge, 105–134.
- Jacobs, B./P. Kain (Hrsg.) 2003: *Essays on Kant's Anthropology*, Cambridge.
- Kain, P. 2006: Realism and Anti-Realism in Kant's Second Critique, in: *Philosophy Compass*, 1, 449–465.
- 2009: Kant's Defense of Human Moral Status, in: *Journal of the History of Philosophy*, 47, 59–102.
- 2010a: Practical Cognition, Intuition, and the Fact of Reason, in: B. Lipscomb/J. Krueger (Hrsg.), *Kant's Moral Metaphysics*, Berlin, 211–230.
- 2010b: Duties Regarding Animals, in: L. Denis (Hrsg.), *Kant's Metaphysics of Morals: A Critical Guide*, Cambridge, 210–233.
- Kleingeld, P. 1999: Kant, History and the Idea of Moral Development, in: *History of Philosophy Quarterly*, 16, 59–80.
- Kuehn, M. 2009: Reason as a Species Characteristic, in: A. Oksenberg Rorty/J. Schmidt (Hrsg.), *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim: A Critical Guide*, Cambridge, 68–93.
- Stark, W. 2003: Historical Notes and Interpretive Questions about Kant's Lectures on Anthropology, in: B. Jacobs/P. Kain (Hrsg.), *Essays on Kant's Anthropology*, Cambridge, 15–37.
- Wilson, H. 2006: *Kant's Pragmatic Anthropology: Its Origin, Meaning and Critical Significance*, Albany.
- Wood, A. 1999: *Kant's Ethical Thought*, Cambridge.
- 2009: Kant's Fourth Proposition: the unsocial sociability of human nature, in: A. Oksenberg Rorty/J. Schmidt (Hrsg.), *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim: A Critical Guide*, Cambridge, 112–128.
- Zöller, G. 2001: Die Bestimmung der Bestimmung des Menschen bei Mendelssohn und Kant, in: V. Gerhardt/R. Horstmann/R. Schumacher (Hrsg.), *Kant und die Berliner Aufklärung*, Berlin, 476–489.

Zum Ewigen Frieden, Erster Zusatz

Die bedeutendste Friedensschrift der Neuzeit, der in der abendländischen Philosophie sogar überhaupt gewichtigste Text, stammt aus der Feder Kants. Die schmale Abhandlung *Zum Ewigen Frieden* behandelt fünf größere, relativ selbständige Themen. In deren räumlicher Mitte steht eine Geschichtsphilosophie. Im Verhältnis zu Kants geschichtsphilosophischem Haupttext, der *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (kurz: *Idee*), setzt die Abhandlung einen neuen Akzent. Während es der *Idee* auf die Entwicklung aller ursprünglichen Anlagen der Menschengattung ankommt (*Idee*, VIII 28), zielt die Friedensschrift ihrem Titel gemäß auf eine weltweite Friedensordnung. Der rechtsphilosophische und politische Traktat ist nach dem Muster der damaligen Friedensverträge aufgebaut. Kant legt zunächst in sechs Präliminarartikeln die Vorbedingungen eines ewigen Friedens fest, worauf drei Definitivartikel folgen. Diese benennen für die drei Dimensionen des öffentlichen Rechts, für das Staatsbürgerrecht, das Völkerrecht und das Weltbürgerrecht, die Hauptbedingungen des ewigen Friedens. Auf diese beiden Teile einer moralischen Rechtstheorie des Friedens läßt Kant in einem Zusatz unter dem Titel „von der Garantie des ewigen Friedens“ dessen teleologische Naturtheorie folgen. In der zweiten Auflage schließt sich, viertens, ein „geheimer Artikel“ an, der ironischerweise nichts anderes als die freie und öffentliche Debatte über Maximen der Kriegsführung und Friedensstiftung verlangt. Am Ende, in einem zweiseitigen „Anhang“ zum Thema „Moral und Politik“, geht Kant auf eine Theorie-Praxis-Diskussion ein.

Im Verlauf der Schrift erweitert Kant die Bedeutung des Titelausdrucks „Friede“. Im ersten Teil, den Präliminarartikeln, geht es nur um die übliche Bedeutung, die Überwindung der „Krieg“ genannten Gewalt zwischen Völkern bzw. Staaten. Dem entscheidenden zweiten Teil, den Definitivartikeln, kommt es aber auf die Überwindung von Gewalt in ihren drei Dimensionen an, der Gewalt innerhalb eines Volkes („Staatsrecht“), der Gewalt zwischen Völkern („Völkerrecht“) und der zwischen Menschen und Völkern bei

Handelsbeziehungen („Weltbürgerrecht“). Folgerichtig behandelt der erste Zusatz die Garantie des Friedens in allen drei gewalt- und friedensrelevanten Dimensionen.

Kants *Idee* kennt nur zwei Dimensionen, die Überwindung der innerstaatlichen und der zwischenstaatlichen Gewalt. Die elf Jahre spätere Friedensschrift (mittlerweile sind die zweite und die dritte Kritik erschienen) wahrt in zweierlei Hinsicht die Kontinuität: Sie erkennt beide Dimensionen an, außerdem mit nur geringer Modifikation die Antriebskraft für die Gewaltüberwindung. Grundlegend neu ist jedoch die dritte Dimension, das Weltbürgerrecht.

10.1 Die Aufgabe: eine quasi-transzendente Deduktion

Im ersten fragt Kant, was uns berechtigt, sogar garantiert zu hoffen, die Idee eines ewigen Friedens lasse sich jemals verwirklichen. Um die Art und Tragweite dieser Frage zu verstehen, sind sechs Dinge zu erläutern:

1. Die Qualifizierung des Friedens als „ewig“ ist nicht temporal, sondern qualitativ gemeint. Statt sich mit einem bloßen Waffenstillstand, dem vorübergehenden „Aufschub der Feindseligkeiten“ zufriedenzugeben, kommt es auf „das Ende aller [!] Hostilitäten“ an. Ob ein derartiges Ende tatsächlich eintritt, läßt sich zwar, da niemand die Zukunft vorherzusagen vermag schwerlich sagen. Man kann aber die Qualität des derzeitigen Friedensschlusses beurteilen, nämlich ob er „ohne geheime Vorbehalte ... zu einem künftigen Kriege gemacht“ wird (343).¹ In diesem Sinn steht „Ewigkeit“ für „Vorbehaltlosigkeit“, so daß der Ausdruck „ewiger Friede“ den vorbehaltlosen Frieden bezeichnet.
2. Indem Kant nach Berechtigung fragt, stellt er sich einer Aufgabe, die er in der *Kritik der reinen Vernunft* „Deduktion“ nennt. Darunter versteht er den Nachweis einer Legitimation in zwei Schritten. Der erste Schritt, die metaphysische Deduktion, weist streng vorempirische Begriffe, die Kategorien, aus, worauf die transzendente Deduktion zeigt, daß sie für jede objektive Erkenntnis unverzichtbar sind (vgl. Höffe, ⁴2004, Kap. 3–12). Weil Kant im Ersten Zusatz seiner Friedensschrift ebenfalls von Berechtigung spricht, kann man auch hier eine entsprechende Deduktion erwarten.
3. Die Legitimation betrifft jetzt aber eine Idee, mithin einen Vernunftbegriff, der schon als solcher einen vorempirischen Charakter hat, weshalb er keiner metaphysischen Deduktion bedarf. Und da, im Unterschied zum betreffenden Gegenstand der ersten Kritik eine Idee für die objektive Erkenntnis keine konstitutive sondern

¹ Sofern nicht anders vermerkt, beziehen sich die Seitenangaben dieses Kapitels 10 auf die Schrift *Zum ewigen Frieden (Frieden)* im Band VIII der Akademie-Ausgabe.

lediglich eine regulative Bedeutung hat, spricht man bei der Legitimation von Ideen besser nur von einer quasi-transzendentalen Deduktion. Erstaunlicherweise ist aber wenige Seiten vorher, im zweiten Definitivartikel, bei einer Idee, der der Föderalität, von Ausführbarkeit die Rede, und diese Idee wird auf eine Weise erläutert, die an eine mehr als bloß *quasi*-transzendente Legitimation denken läßt. Es geht nämlich um den Nachweis „objektiver Realität“, womit jeder Verdacht auf bloße Utopie abgewehrt wird.

4. Die Aufgabe, einem Vernunftbegriff die „objektive Realität zu sichern“, kennen wir aus Kants zweiter Kritik, dort in bezug auf den Begriff der Freiheit. Durch die auffallend häufige Rede von „Realität“ (*KpV*, V 3, 12 und 24; V 27 und 31; vgl. *Rel.*, VI 10), „objektive Realität“ (V 3, 20; V 4, 5 und 25; vgl. *Rel.*, VI 21) und „objektiv gültig“ (V 4, 24) sowie von Varianten wie etwa „durch die Tat“ (V 3, 13), „Assertion“ (V 5, 2) usw., bekräftigt Kant die Bedeutung dieser Aufgabe. Bekanntlich erfolgt der Realitätsnachweis über das Lehrstück vom Faktum der Vernunft, dem nach Kant untrüglichen Bewußtsein des Sittengesetzes (*KpV*, bes. § 6 Anm. und § 7 Anm. zur Folgerung; dazu Höffe 2011, Kap. 7.4).
5. Der Erste Zusatz der Friedensschrift befaßt sich mit der moralischen Freiheit und dem Sittengesetz zwar nicht wie in der zweiten Kritik in der personalen, tugendethischen Perspektive. Gleichwohl geht es um Moral und um ein moralisches Gesetz, jetzt aber in der interpersonalen, rechtsethischen Hinsicht. Denn Kant erklärt mit einem bei ihm seltenen Pathos, daß „die Vernunft vom Throne der höchsten moralisch gesetzgebenden Gewalt herab den Krieg als Rechtsgang schlechterdings verdammt, den Friedenszustand dagegen zur unmittelbaren Pflicht macht“ (356; vgl. 362, 7). Dafür ist nun eine objektive Realität gesucht, die Kant zudem für „wohl gegründet“ hält (362).
6. Viele Kant-Interpreten denken bei objektiver Realität nur an den Bereich des Wissens, allenfalls noch an den Bereich moralischen Handelns. Tatsächlich vertritt Kant in seiner Geschichtsphilosophie, zumindest im Ersten Zusatz der Friedensschrift, noch eine dritte Art. Diese sieht auf den ersten Blick merkwürdig, sogar irritierend aus. Denn von Kants berühmten drei Fragen stehen in der Geschichtsphilosophie weder die erste („Was kann ich wissen?“) noch die zweite („Was soll ich tun?“), sondern die dritte („Was darf ich hoffen?“) im Mittelpunkt. Nun ist der epistemische Status des Hoffens kein Wissen, sondern ein Glauben. Daher muß man sich fragen, wie es für die zwar existentiell wichtige, epistemisch aber „minderwertige“ Gestalt eine objektive Realität geben kann: Wie soll man die objektive Realität im Bereich des Glaubens finden können?

Zugegeben, Kant kennt im Bereich von Hoffen und Glauben einen Garanten von Realisierbarkeit, nämlich den für das höchste moralische Gut, für die Proportionalität von

(moralischer) Glückswürdigkeit und (tatsächlich erlebbarer) Glückseligkeit zuständigen Gott. Beim ewigen Frieden geht es jedoch um einen anderen Gegenstand, zwar ebenfalls um jenes höchstes Gut, jetzt aber um das höchste *politische* Gut, das nicht etwa von Gott garantiert wird, sondern, nicht anders als in der *Idee*, von der Natur. Allerdings darf man dem Mechanismus eine „göttliche Vorsehung“ unterlegen (361; vgl. *Idee*, VIII 30, auch 22).

10.2 Die Lösung: „die große Künstlerin Natur“

Der Gedanke eines ewigen Friedens steht im Verdacht, ein bloßer Wunsch und eine unrealisierbare Utopie zu sein. Kant ist sich dieses diskreditierenden Verdachts bewußt, nennt er doch gleich zu Beginn seiner Schrift die Gefahr, daß hier ein „süßer Traum“ vorliegt, den eventuell nur Philosophen träumen, während „praktische Politiker“ selbstgefällig auf die Wirklichkeit hinweisen: daß die Menschen, zumindest die Staatsoberhäupter „des Krieges nie satt werden“ (343). Diesem Utopie-Verdacht widerspricht der Erste Zusatz fundamental: Der ewige Friede ist nicht bloß realisierbar, vielmehr kann man mit ihm rechnen; er hat eine objektive Realität, für die es sogar eine Garantie gibt.

Die Garantie liegt in der „große[n] Künstlerin Natur“, die in Klammern als „*daedala rerum*“ bezeichnet wird. Der auf das griechische Wort *daidalos* zurückgehende lateinische Ausdruck *daedalus* bedeutet als Adjektiv „kunstvoll“ oder „kunistreich“ und ist als Substantiv *Daidalos/Daedalus* der Kollektivname für verschiedene attische und kretische Künstler, die unter anderem das Labyrinth auf Kreta erbauten. Als mythischer Ahnherr der ältesten griechischen Bildhauer und als Erfinder des menschlichen Fluges steht Dädalus, der Vater von Ikarus, sowohl für die Originalität und Kreativität eines Erfinders als auch für die Zuverlässigkeit eines Handwerkers. Diese mehrfache Leistungsfähigkeit einer mechanisch wirkenden Natur soll für den ewigen Frieden so zweckmäßig sein, daß er garantiert werde.

Daß mechanische Vorgänge zweckmäßig, daß mithin Wirkursachen zugleich Finalursachen sein sollen, klingt nach einer überholten Teleologie und Metaphysik. Für *ein* Naturverständnis trifft dies auch weithin, freilich nicht vollständig zu, für die Natur als Kosmos, der mit seinen Stoffen, Kräften und deren Gesetzmäßigkeiten die Menschheit umgibt. Kant beruft sich aber nur zum geringeren Teil auf die äußere, dagegen überwiegend auf die innere Natur des Menschen, die „menschlichen Neigungen“ (368).

Unter dem Mechanismus versteht er „alle Notwendigkeiten der Begebenheiten in der Zeit, nach dem Naturgesetze der Kausalität“, ohne daß die ihm unterworfenen Dinge „wirkliche materielle Maschinen sein müßten“ (*KpV*, V 97). Zu der durch Kausalgesetze determinierten Welt zählt er auch die menschlichen Neigungen, da „der Mensch (als Sinnenwesen)“ zur Welt der Erscheinungen „mit gehört“ (361 Fn.). Denn Kant un-

terstellt den menschlichen Neigungen die übliche Art von Gesetzmäßigkeiten, weshalb er hier von „Mechanismus der Natur“ spricht und trotzdem Zweckmäßigkeit am Werk sieht.

Wie in der *Idee* so verwendet Kant auch in der Friedensschrift anthropomorphistisch mißverständliche Formulierungen: beispielsweise „Die Natur hat gewollt“ (*Idee*, 3. Satz) und „die Natur hat zu ihrem Zweck gewählt“ (364). Er schreibt der Natur aber keine ausdrücklichen Absichten und auch sonst keinerlei personalen Charakter zu. In der schon vorher erschienenen *Kritik der Urteilkraft* (§ 68) erklärt er hinreichend deutlich, aus Gründen der reflektierenden, das heißt der zum Besonderen das Allgemeine aufsuchenden Urteilkraft, spreche man selbst in der Physik „ganz recht von der Weisheit, der Sparsamkeit, der Vorsorge, der Wohltätigkeit der Natur“. Man lege ihr also Absichten bei, „ohne dadurch aus ihr ein verständiges Wesen zu machen“. Die Natur „beabsichtigt“ keine Zweckmäßigkeit, es handelt sich nur um ein „als ob ... absichtlich“ (*KU*, V 383). Denn sie bringt auf rein mechanischem, also kausalem Wege Dinge zustande, die sich vernünftigerweise als zweckmäßig verstehen lassen. Den Aspekt der Zweckmäßigkeit bringt nämlich der Interpret der Naturvorgänge mit, dies allerdings nicht willkürlich, sondern aus gewisser Notwendigkeit.

Im Bereich der Geschichtsphilosophie findet sich diese subjektive und doch notwendige Zweckmäßigkeit wieder, jetzt aber nicht auf Individuen, sondern lediglich auf die Gattung bezogen. Im Ersten Zusatz entwirft Kant, wie im *Anfang*, aber weit gedrängter eine Sozialgeschichte der Menschheit, die lediglich von der Natur, dabei vornehmlich von den menschlichen Neigungen, und zugleich vom ewigen Frieden als jenem Zweck bestimmt ist, „den uns die Vernunft unmittelbar vorschreibt, (dem moralischen)“ (362).

Der ewige Friede besteht freilich nicht, was in der Tat utopisch wäre, in eitel Liebe und Freundschaft. Auch fürderhin darf es, soll es sogar Konkurrenz und Konflikt geben. Sie dürfen aber nicht gewaltsam, müssen statt dessen in allen drei Dimensionen rechtsförmig ausgetragen werden: im innerstaatlichen, im zwischenstaatlichen und im weltbürgerlichen Bereich. Dabei behauptet Kant: die Sozialgeschichte der Gattung Mensch führe in allen drei Bereichen „naturnotwendig“ zu dem von der Rechtsmoral gebotenen ewigen Frieden. Der dafür verantwortliche Motor, „durch die Zwietracht der Menschen Eintracht selbst wider ihren Willen emporkommen zu lassen“ (360), entspricht dem „Antagonismus der ungeselligen Geselligkeit“ aus der *Idee* (4. Satz). In beiden Fällen handelt es sich um eine *concordia discors*, eine einträchtige Zwietracht bzw. eine *discordia concors*, eine zwieträchige Eintracht.

Die Überlegungen der *Idee* sind allerdings anspruchsvoller, da es dort auf die vollständige Entwicklung aller auf den Gebrauch der Vernunft abzielenden Naturanlagen ankommt (2. Satz). Wegen dieser auch im geschichtsphilosophisch relevanten Paragraphen 83 der *Urteilkraft* vertretenen Aufgabe ist direkt von zwei gehaltvollen menschlichen Antrieben die Rede, von der Neigung, sich zu vergesellschaften, und jenem Hang, sich zu vereinzeln, der via Ehrsucht, Herrschaftsucht oder Habsucht „alle Kräfte des Men-

schen erweckt“ (4. Satz). Für ihr bescheideneres Thema braucht in der Friedensschrift die einträchtige Zwietracht nicht die Entwicklung aller menschlichen Anlagen zu erklären. Sie hat lediglich verständlich zu machen, daß es zu einem Krieg derjenigen Art kommt, die auf verschiedene Weise zum (ewigen) Frieden drängt. Infolgedessen darf Kant auf die zwei gehaltvolleren Antriebe verzichten, sich auf einen Grundantrieb, den Eigennutz, konzentrieren und unmittelbar von ihm aus die einträchtige Zwietracht begründen. Allerdings bringt er noch gehaltvollere kollektive Besonderheiten ins Spiel.

Für die auf den ersten Blick paradoxe Verbindung „einträchtige Zwietracht“ gibt Kant zwei äquivalente Deutungen. Säkular gedeutet handelt es sich um „Nötigung einer ihren Wirkungsgesetzen nach uns unbekanntem Ursache“ und heißt dann Schicksal; „religiös“ verstanden, nämlich als „tiefliegende Weisheit einer höheren Ursache“, liegt aber eine (göttliche) Vorsehung vor (361 f.). So wie in der *Idee* gibt Kant auch in der Friedensschrift beiden Begriffen, der Natur und der Vorsehung, ein Recht, das weit größere Recht spricht er aber dem bescheideneren Begriff, nicht der Vorsehung, sondern der Natur zu.

Später im Text ist von einem *Mittel* die Rede, das von der Vernunft gebraucht werde (366). Damit greift Kant nicht bloß Hegels Ausdruck „List der Vernunft“ vor, sondern vertritt schon die Sache selbst: daß die Vernunft „die Leidenschaften für sich wirken läßt“ (Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 49; vgl. *Enzyklopädie*, § 209). Einmal mehr erweist sich nicht etwa Kant als Hegelianer, sondern Hegel, der Nachgeborene, als Kantianer.

Eine längere Fußnote faßt die christliche, vermutlich des näheren altprotestantische Lehre der Vorsehung zusammen. Kant nennt unter anderem deren vier Gesichtspunkte: die gründende, die waltende und die leitende Vorsehung sowie die Fügung. Er kritisiert die materiale Einteilung in eine allgemeine und eine besondere Vorsehung und hält die formale Einteilung der Vorsehung in eine ordentliche (als Beleg das jährlich wiederkehrende Sterben und Wiederaufleben der Natur) und eine außerordentliche (das Zuführen von Holz an die Eisküsten) für plausibler.

Die epistemischen Bemerkungen der Fußnote dürften noch wichtiger sein. Sie fügen sich zu Kants Leitthese, daß sich der Endzweck nicht in den Individuen, sondern nur in der Gattung realisiere: In einzelnen Begebenheiten Vorsehung oder Fügung erkennen zu wollen, ist „törichte Vermessenheit des Menschen ... unge reimt und voll Eigendünkel ..., so fromm und demütig auch die Sprache lauten mag“. Lediglich „in moralisch-praktischer Absicht“, die sich freilich nicht aufs Sinnliche, sondern das „Übersinnliche“ richtet, „ist der Begriff des göttlichen concursus [Laufs der Dinge] ganz schicklich und sogar notwendig“ (361 f.).

Entsprechend heißt es im Text, daß wir die Vorsehung weder „erkennen“ noch „erschließen“, wohl aber „hinzudenken können und müssen“. Denn es handelt es sich um eine Idee, die, wie wir schon seit der ersten Kritik wissen (vgl. B 649), „zwar in theoretischer Hinsicht überschwinglich, in praktischer aber dogmatisch und ihrer Natur

nach wohl gegründet ist“ (362). („Dogmatisch“ bedeutet hier nicht etwa „grundlos/unbegründet“, sondern im Gegenteil „mit gutem Grund behauptet“; bei Kant steht „dogmatisch“ im Gegensatz zu „zetetisch“, forschend, und zu „kritisch“, nämlich in bezug auf menschliche Grundvermögen untersuchend.)

10.3 Äußere und innere Natur

Bevor Kant die auf den ewigen Frieden zulaufende Sozialgeschichte der Menschheit skizziert, fügt er einen längeren Einschub ein, demzufolge sich in der Natur bereits im vorrechtlichen Zustand, dem Naturzustand, Zweckmäßigkeit findet. Sie besteht in zwei gegenüber der *Idee* neuen Vorbedingungen für die Überwindung des Naturzustandes, in einer Bedingung der äußeren und einer der inneren Natur.

Nach der äußeren Natur ist die Erde „allerwärts“ bewohnbar: Weil selbst in den unwirtlichsten Gegenden noch Nutzpflanzen (wie Moos) und Nutztiere (wie das Rentier und das Kamel, außerdem jagdbare und vielseitig verwendbare Tiere wie Robben, Walrosse und Walfische) vorkommen, nicht zuletzt Treibholz für Fahrzeuge, Waffen und Hütten, seien die unwirtlichsten Gegenden auf die Überlebensfähigkeit der Menschen geradezu zugeschnitten. Auf diese wohlbestimmte Weise ist die äußere Natur menschenfreundlich, dies aber keineswegs generell. Denn obwohl die Natur nach der *Urteilkraft* für den einzigen Selbstzweck, den Menschen, da ist, behandelt sie diesen keineswegs als ihren „besonderen Liebling“. Sie setzt ihn vielmehr „Pest, Hunger, Wassergefahr, Frost, Anfall von anderen größten und kleinen Tieren“ aus (*KU*, § 83: V 430).

Die (fast) globale Bewohnbarkeit ist allerdings für Kants Gesamtargumentation nicht nötig, eine Teilbewohnbarkeit würde reichen. Ohnehin ist der größte Teil unseres Globus von Meeren bedeckt, die sich zwar befahren, aber, von Inseln und Küstennähe abgesehen, nicht bewohnen lassen. Wichtiger ist ein Punkt, den Kant sowohl in der Friedensschrift als auch später in der *Rechtslehre* (§ 62) jeweils für das Weltbürgerrecht hervorhebt, aber nicht im „Garantie“-Zusatz erwähnt: die „Kugelgestalt der Erde“. Ihretwegen sind die Möglichkeiten, sich in immer entlegeneren Gegenden zurückzuziehen, grundsätzlich begrenzt: Menschen können sich „nicht ewig“ anderen Menschen entziehen; sie müssen vielmehr mit Nachbarschaftskontakten und mit der ihnen entspringenden verträglichen Unverträglichkeit rechnen.

Die zweite, innere Natur wiederum sorgt auf „despotische“, sprich: gewaltsame Weise, daß die Menschen „allerwärts leben *sollten*“ (364). Als Beispiele führt Kant die in Sprachverwandtschaften belegbaren und seines Erachtens vermutlich durch Gewalt hervorgerufenen Völkerwanderungen an. (Die Samojuden am Eismeer sprechen eine ähnliche Sprache wie ein 200 Meilen weit entfernt wohnendes Volk; Analoges gilt für Finnen und Ungarn sowie für Eskimos und die Pescheräs in Süd-Südamerika.) Obwohl Kant von Sollen spricht, weil das Allerwärts-Leben der Menschen „wider

ihre Neigung“ erfolge, liegt keine Pflicht vor. Nicht ein moralisches Gesetz zwingt den Menschen, sondern eine soziale Realität, der Krieg, unter dem hier nicht nur zwischenstaatliche Feindseligkeiten, sondern jeder gewaltbereite Streit zu verstehen ist.

Erstaunlicherweise führt Kant beim Krieg eine Eintracht stiftende, also unmittelbar friedensfunktionale Seite an, die sowohl der *Idee* als auch dem *Anfang* unbekannt ist: Ein „Krieg gegen die Tiere“ veranlasse die Menschen, sich miteinander zu solidarisieren (363). Bei diesem Krieg ist an beides zu denken, sowohl an die Verteidigung der Menschen gegen Raubtiere als auch an die gemeinsam organisierte Jagd auf Beutetiere. Auch die sich an eine Jägerkultur anschließende wirtschaftlich-gesellschaftliche Entwicklung: der Weg vom nomadischen Jäger-(und auch Sammler-)Leben über Ackerbau, Viehzucht, Handwerk und Bergbau bis zum Handel, ist nicht aus Plan und Einsicht, sondern aus Not geboren. So enthält der Krieg nach Kant ein erstaunliches reiches Potential für konstruktive Leistung. Denn er erscheint nicht nur mittelbar, auf Grund von Konkurrenz, sondern auch unmittelbar, als gemeinsame Triebfeder aller Kultur.

Darüber hinaus gilt er als die letzte, nicht weiter zu hinterfragende Triebfeder (immer für den Menschen als Tierklasse: 365). Denn: „Der Krieg aber selbst bedarf keines besonderen Bewegungsgrundes, sondern scheint auf die menschliche Natur gepfropft zu sein“ (ebd.). Der Ausdruck „Pfropfen“ stammt aus der Pflanzenzucht und bezeichnet das Veredeln einer Pflanze. Für eine Friedensschrift überraschend, sogar irritierend behauptet Kant also, die Kriegsbereitschaft veredele den Menschen. Die Fortsetzung des Textes bestätigt dies, denn sie nennt den Krieg „etwas Edles“.

Auch wenn es der Text nicht deutlich genug ausspricht, ist dabei – zeigt der Kontext – nicht an den Krieg als jene rohe, auch gegen Unschuldige gerichtete Gewalt zu denken, den nur Zyniker als edel qualifizieren könnten. Kant kommt es hier nur auf einen Aspekt an, der freilich für diejenigen, die einen Krieg anzetteln, selten zutreffen dürfte: daß man „ohne eigennützige Triebfedern“ agiert, dann „durch den Ehrtrieb beseelt wird“ und sich durch „*Kriegesmut*“ (wie bei den Indianern und europäischen Ritten) auszeichnet. Nur unter dieser eingeschränkten Perspektive kann man Kant folgen und „dem Kriege an sich selbst eine innere Würde“ zusprechen. Im übrigen ist unser Philosoph umsichtig genug, nicht mit einem Lob auf den Krieg zu enden, sondern mit einer negativen Aussage, einem Zitat: „Der Krieg ist darin schlimm, daß er mehr böse Leute macht, als er deren wegnimmt.“ (365)

10.4 Staatsrecht, Völkerrecht, Weltbürgerrecht

Kants Grundthese ist auf paradoxe Weise dialektisch. Indem die Natur die „Krieg“ genannte Gewalt mit Hilfe eben dieses Kriegs zugunsten des moralischen gebotenen Rechtszustandes aufzuheben vermag, besorgt der Krieg seine eigene Aufhebung.

Die letzten drei von den acht Absätzen des Ersten Zusatzes buchstabieren nun die drei Verhältnisse des öffentlichen Rechts Schritt für Schritt aus: die Garantie in bezug auf (1) das Staatsrecht, (2) das Völkerrecht und (3) das von Kant neu eingeführte Weltbürgerrecht. In allen drei Fällen nimmt die Antriebskraft eine andere Färbung an. Beim Staatsrecht ist, wenn auch nicht exklusiv, der Krieg von außen entscheidend; beim Völkerrecht spielt die Verschiedenheit der Sprachen und Religionen die tragende Rolle, beim Weltbürgerrecht schließlich kommt es auf den im Handel realisierten wechselseitigen Eigennutz an.

1. *Staatsrecht*: Kant führt hier ein zweites, dem zuständigen Hauptautor fremdes Argument ein. Nach Thomas Hobbes, beispielsweise Kapitel 13 des *Leviathan*, ist der Naturzustand innerhalb einer Gesellschaft ein Kriegszustand. Kant hebt überzeugenderweise neu hervor, daß ein Volk Nachbarn hat und von ihnen, also auch von außen, Krieg droht. Der Grund für die neue Perspektive liegt in einem Defizit: Das innergesellschaftliche Argument, daß man „durch innere Mißhelligkeit genötigt“ wird, könnte nicht ausreichen, um „sich unter den Zwang öffentlicher Gesetze zu begeben“ (365).

Daß Defizit läßt zwei Lesarten zu: Entweder, so die stärkere Lesart, gibt es innerhalb der Gesellschaft keinerlei innere Mißhelligkeit. Oder die bestehende Mißhelligkeit hält sich, so die schwächere Lesart, in derart engen Grenzen, daß das Interesse an einer staatlichen Rechtsordnung zu schwach bleibt. In beiden Fällen läßt Kant ein häufiges Gegenargument gegen die innergesellschaftliche Notwendigkeit eines Staatszustandes zu. Er räumt stillschweigend ein, daß die Menschen, statt einander feindlich zu sein, auch friedlich miteinander leben könnten. Selbst wenn man diese (wenig realistische) Prämisse anerkenne, bleibe aber, so Kants neue Perspektive, die Außenbedrohung bestehen. Spätestens ihretwegen ist ein Volk hinreichend motiviert, sich „innerlich zu einem Staat“ zu bilden (ebd.), nämlich eine gegen drängende Nachbarn gerüstete Macht zu werden.

Nach diesem Argument macht der Text einen gedanklichen Sprung. Kant geht vom Staat als einer zur Außenverteidigung fähigen Macht zu einer bestimmten Staatsgewalt über, nämlich zu der nach dem ersten Definitivartikel rechtsmoralisch gebotenen republikanischen Verfassung, kurz: Republik. Als „Staatsprinzip der Absonderung der ausführenden Gewalt (der Regierung) von der gesetzgebenden“ steht sie im Gegensatz zum Despotismus, den Kant als „eigenmächtige Vollziehung des Staats von Gesetzen, die er selbst gegeben hat“, bestimmt (352).

Daß nur ein republikanischer und nicht auch ein despotischer Staat zur Außenverteidigung fähig sei, behauptet Kant zwar nicht und hätte auch kaum gute Gründe dafür. Er hält die Republik sogar für die am schwersten zu stiftende Verfassung. Trotzdem spricht er im Rest des einschlägigen sechsten Absatzes nicht mehr von Staat überhaupt, sondern nur von dem durch die Rechtsidee vorgeschriebenen republikanischen Staat, kurz: Rechtsstaat. Dabei stellt er sich einer Aporie, die er schon in der *Idee* (6. Satz) formuliert hat: daß moralisch unzureichende Wesen, wie die Menschen, auch ihre Staatsoberhäup-

ter eine Staatsverfassung von moralischem Rang, der Rechtszustand bzw. die Republik, gründen sollen.

Kant darf den genannten Gedankensprung machen, weil „irgendein Staat“ für ihn nur eine Zwischenstufe zum Leitziel, der Republik, ist und er im folgenden zugunsten des Leitzieles, allerdings nur mittels einer zusätzlichen Erfordernis, argumentiert. Die Zusatzbedingung besteht in einem umfassenden, nicht auf Außenverteidigung eingeschränkten aufgeklärten Selbstinteresse. Nach dieser Zusatzbedingung findet der Krieg nicht mehr im üblichen, zwischenstaatlichen Verständnis statt, vielmehr wechselt die Argumentation von der Außen- zur Binnenperspektive. Denn nur auf die Binnenperspektive trifft Kants These zu: „Das Problem der Staatserrichtung ist, so hart wie es auch klingt, selbst für ein Volk von Teufeln (wenn sie nur Verstand haben) auflösbar“ (366; für eine knappe systematische Deutung vgl. Höffe 1988). Ist die gesellschaftsinterne Mißhelligkeit also doch eine hinreichende Ursache für die Staatsbildung?

Mit der seither berühmten Staat-Teufel-These wehrt Kant die Ansicht ab, für eine republikanische Verfassung bräuchte es jene moralisch schlechthin guten Wesen, Engel genannt, die weder versuchbar noch verführbar sind. (Man kann hier an Platon denken, der in der *Politeia* nicht für alle Bürger, wohl aber für ihre Herrscher jenes Quartett der Kardinaltugenden, also Besonnenheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit und Weisheit, verlangt, das ein moralisch rundum gutes Wesen auszeichnet.) Träfe die genannte Voraussetzung zu, wären die realen Menschen weit überfordert und die republikanische Verfassung würde zu etwas, das Kant in seinem Werk aber grundsätzlich vermeidet: zu einer nicht realisierbaren, bloß schwärmerischen bzw. rein utopischen Idee. An die Stelle objektiver Realität träten „lauter Hirngespinnste“ oder „gedichtete Begriffe“ (*KrV*, B 269), die „allem Wahn offen“ sind (B 286).

Kant behauptet nun das konträre Gegenteil. Nicht nur irgendwelche Wesen unterhalb des Engel-Status, sondern sogar veritable Teufel sind zur entsprechenden Aufgabe fähig. Kants Teufel sind freilich nicht extrem teuflisch. Weder treten sie wie Mephisto in Goethes *Faust* als Versucher und Verführer auf, noch wollen sie wie etwa Richard III. in Shakespeares gleichnamiger Tragödie das Böse als solches. Gemeint sind, wie bei Kant generell, rein selbstsüchtige Wesen, jene radikale Egoisten, die zum Selbstprivileg des Schwarzfahrens bereit sind („insgeheim sich davon auszunehmen“). Sie brauchen nur Verstand zu haben, womit sie nicht länger kurzsichtige, sondern aufgeklärte Egoisten sind, also Wesen, die zwar lediglich an ihr eigenes, aber doch langfristiges Wohl denken und dabei das bekannte Gefangenendilemma durchschauen: daß Schwarzfahren besser ist als die Anerkennung von Regeln, ein allseitiges Schwarzfahren aber jeden am schlechtesten stellt.

Verständige Teufel sind für die von Hobbes bekannten Überlegungen zum Naturzustand offen: daß selbst die stärksten Egoisten durch Bündnisse oder geheime Machenschaften („Hinterlist“) der Gewalt anderer zum Opfer fallen können (*Leviathan*, Kap. 13). Daher ziehen sie der Situation „sowohl Opfer als auch Täter von Gewalt“

die Alternative „weder Opfer noch Täter“ vor und lassen sich auf einen Rechtszustand ein (vgl. Höffe 1988, 63). Daher zahlt sich die Anerkennung der Rechtsidee langfristig aus, so daß es in der Tat keinerlei persönliche Moral oder gar Moralität braucht: Der „Widerstreit ihrer unfriedlichen Gesinnungen“ nötigt die Menschen, „den Friedenszustand, in welchem Gesetze Kraft haben“, herbeizuführen. Ein „liberales“ Gewährenlassen menschlicher Selbstsucht hat also die erfreuliche Folge, daß man, um „ein guter Bürger zu sein“, kein „moralisch-guter Mensch“ zu werden braucht (366).

Hier drängt sich allerdings eine Rückfrage auf: Warum bedarf es dann für die Errichtung der Republik einer so langen Menschheitsgeschichte? Warum finden die Menschen nicht weit früher zur erforderlichen Einsicht? Die Antwort liegt im Kriterium „langfristig“. Kurzfristig – das zeigt die Menschheitsgeschichte zuhauf – zahlen sich Gewalt und Betrug aus, weshalb sich die Menschen, vor allem die mächtigen unter ihnen, ungern auf eine Herrschaft des Rechts einlassen. Dem tritt der Mechanismus der Natur entgegen, der nicht etwa den selbstsüchtigen Neigungen ihre Selbstsucht vertreibt. Er schafft keine neuen Menschen, sondern bringt lediglich die alten Menschen zu verstandesbegabten, aufgeklärten, folglich langfristig denkenden Egoisten.

Schon mit Hilfe des aufgeklärten Selbstinteresses, nicht erst aufgrund von Moralität läßt sich also eine gute Staatsverfassung erwarten. Die Umkehrung trifft dagegen zu: Von der guten Staatsverfassung ist „die gute moralische Bildung eines Volkes zu erwarten“ (366). Der Mechanismus der Natur erzwingt nicht moralisch-gute Menschen, sondern nur eine (rechts)moralisch gute Verfassung; diese verhilft aber zu guten Bürgern. Infolgedessen läßt der Naturmechanismus sogar moralisch-gute Menschen erwarten, diese allerdings nur mittelbar. Lediglich über die moralisch gute Verfassung vermittelt verhilft er zur guten moralischen Bildung eines Volkes, insofern zu kollektiv guten („Volk“), nicht notwendig auch zu distributiv guten („alle einzelnen“) Menschen.

Weil republikanische Verfassungen nach Kants erstem Definitivartikel friedfertig sind, stellt sich die Frage, wie sich diese These, eine der heilsamen Wirkungen des aufgeklärten Selbstinteresses, zum Siebenten Satz der *Idee* verhält? Denn dort kommt der Völkerbund nicht durch eine Leistung der Betroffenen zustande, sondern aufgrund der Not und Übel, in die die Natur des Menschen – Argument 1: Naturabsicht –, des näheren der Antagonismus, die Staaten treiben. Um die Not und Übel zu überwinden, also – Argument 2 – aus Selbstinteresse und trauriger Erfahrung, verläßt man den internationalen Naturzustand und tritt in einen Völkerbund ein.

Auf den ersten Blick scheint die These, daß Republiken friedfertig sind, diese Argumentation der *Idee*: Naturabsicht und Selbstinteresse, in drei Richtungen zu durchkreuzen: Erstens sind nicht alle Staaten, sondern ist lediglich ihr republikanischer Teil friedfertig. Zweitens genügt nur der friedfertige Teil den Anforderungen einer moralisch legitimen Verfassung, so daß das Selbstinteresse nicht auszureichen scheint und ein moralisches Element, eine staatslegitimierende Moral, erforderlich wird. Drittens könnte die Republik eine andere, eventuell moralisch höherstehende Art von Bürgern

zur Folge haben, so daß die Friedfertigkeit, wenn sie denn an die Republik gebunden ist, nicht bloß eine institutionelle Moral, eben die Republik, sondern auch eine personale Moral, die der republikanischen Bürger, voraussetzt. Dieses Moment einer personalen Moral klingt übrigens schon in der *Idee* an, wenn sie von „der inneren Bildung der Denkungsort“ der Bürger spricht (VIII 26). Eine derartige Bildung, man darf sagen: eine Bürgertugend, gilt aber in der Friedensschrift nicht als Voraussetzung für die Errichtung des Völkerbundes. Und dieses zu Recht, denn warum sollte das Definitionsmerkmal der Republik, die genannte Gewaltenteilung, bessere Bürger schaffen?

Die Friedensschrift führt zwar ein neues Argument ein, das aber das Argumentationsmuster der *Idee* bekräftigt. Es antwortet nämlich auf eine Erfahrung, die die *Idee* noch nicht berücksichtigt und deshalb dort eine Argumentationslücke läßt. Zu Recht beruft sich die *Idee* auf die heilsame Folge von Not und Übel. Sie übersieht aber, daß der Urheber von Not und Übel, der verantwortliche Staatsmann, nicht auch deren Opfer sein muß. Im Gegenteil zeigen die damaligen Kabinettskriege, daß der Verantwortliche „an seinen Tafeln, Jagden, Lustschlössern, Hoffesten u.d.gl. durch den Krieg nicht das Mindeste einbüßt, diesen [Krieg] also wie eine Art von Lustpartie aus unbedeutenden Ursachen“ beschließt (VIII 351).

Republiken sind dagegen friedfertig, weil nur in ihnen die Betroffenen ihre Beistimmung, also eine ausdrückliche und auf innere Überzeugung gegründete Zustimmung (vgl. Grimm 1, 1398), geben und „alle Drangsale des Krieges über sich selbst beschließen müßten, (als da sind: selbst zu fechten, die Kosten des Krieges aus ihrer eigenen Habe herzugeben; die Verwüstungen, die er hinter sich läßt, kümmerlich zu verbessern; zum Übermaße des Übels endlich noch eine den Frieden selbst verbitternde, nie (wegen näher, immer neuer Kriege) zu tilgende Schuldenlast selbst zu übernehmen)“ (351).

Kant beruft sich hier nicht etwa auf eine höhere Moral demokratischer Bürger, weder auf einen umfassenden Rechtssinn, der jeden Streit, auch den zwischenstaatlichen, einem unparteiischen Dritten überläßt, noch auf eine genuine Friedfertigkeit. Erneut zählt nur das Selbstinteresse und dabei nicht etwa das positive Interesse am Handel, sondern bloß das negative Interesse, die Opfer eines Krieges zu vermeiden. In aller Nüchternheit nimmt Kant weder für die Bürger der Demokratien noch für ihre Parteien, Verbände und Institutionen eine genuine Rechts- und Friedensgesinnung an, die sich grundsätzlich, beispielsweise aus einer republikanischen bzw. demokratischen Integrität heraus, gegen jede Gewalt ausspricht. Er gibt sich mit der Fähigkeit zufrieden, dem Selbstinteresse der Bürger zum Durchbruch zu verhelfen.

Während bei Nichtdemokratien in der Regel Personen über den Krieg entscheiden, die unter ihm am wenigsten leiden, sind es bei Demokratien die Leidtragenden selbst. Republiken sind allein deshalb friedfertig, weil sie dem Selbstinteresse der Leidtragenden zur Wirklichkeit verhelfen. Warum sollten die Leidtragenden ihr Leid tragen wollen? Darin liegt eine friedensfunktionale Legitimation der Republik bzw. Demokratie: Damit die Leidtragenden der Kriege und des Wettrüstens (freilich nur die der

jeweils den Krieg beginnenden Staaten) eine Stimme erhalten, müssen sie gleichberechtigte Subjekte der kriegführenden Kollektivsubjekte, der Staaten, sein.

Daß sich Kant allein auf dieses Argument beruft, macht seine hohe Attraktivität aus und erlaubt einer empirischen Politikwissenschaft, darauf zurückzugreifen. Kants insgesamt hochkomplexe, überdies metaphysische Rechts- und Friedenstheorie: die Theoreme vom Naturrecht und dessen Vorrang vor dem positiven Recht, vom (einzigem) angeborenem Recht, von Privat- und öffentlichem Recht, von intelligiblem Besitz, von der Erde als ursprünglichem Gesamtbesitz aller Menschen und vom kategorischen Imperativ der Strafgerechtigkeit – diese und andere Lehrstücke der *Rechtslehre* können hier außer acht bleiben. Auch die Thesen des zweiten und dritten Definitivartikels, die Forderung nach einem Völkerbund, freilich als bloßem Surrogat, und die Einschränkung eines Weltbürgerrechts auf ein Besuchs-, nicht Gastrecht, spielen für die (behauptete) Friedfertigkeit von Demokratien keine Rolle. Es genügt das zweiteilige Argument: daß in Republiken der Krieg von den Bürgern bzw. ihren Repräsentanten beschlossen werden muß und daß genau deshalb ihr Selbstinteresse zum Zuge kommt.

2. *Völkerrecht*: Der Naturmechanismus setzt sich laut Kant in der zwischenstaatlichen Dimension fort und führt hier langfristig zu einer völkerrechtlichen Ordnung. Den Part der innerhalb eines Volkes Zwietracht stiftenden Neigungen übernimmt zwischen den Völkern nicht etwa die kollektive Gestalt der aus der *Idee* (4. Satz) und der *Urteilkraft* (§ 83: V 433) bekannten Faktoren. Im Gegensatz zur geschichtlichen Erfahrung spielen bei Kant erstaunlicherweise kollektive Ehrsucht, kollektive Herrschsucht und kollektive Habsucht keine Rolle. Sobald es in der Friedensschrift nicht mehr um innerstaatliche, sondern zwischenstaatliche Beziehungen geht, werden vielmehr genuin kollektive Besonderheiten wichtig: die Sprachen und die Religionen. In beiden herrscht erneut eine unverträgliche Verschiedenheit vor. (Eine Fußnote nennt Kants religionsphilosophischen Grundgedanken, daß es wie lediglich *eine* Moral so auch nur *eine* Religion geben kann. Vielfältig und verschieden sind bloß die Glaubensarten und die Religionsbücher.)

Allerdings bleibt bei Kant unklar, wie aus dem Wettstreit verschiedener Religionen und Sprachen ein zwischenstaatlicher Frieden entstehen soll. Daß es durch die Konkurrenz der Sprachen zur Fremdsprachenkompetenz der Bürger oder aber zu einer lingua franca, früher dem Latein, neuerdings dem Englischen, kommen soll, mag sein, auch wenn oft mehr Macht- als Konsens-Gründe entscheiden. Ohnehin spricht Kant nicht davon. Außerdem gehörte eine sprachliche Eintracht eher zur dritten, weltbürgerlichen Dimension. Und hinsichtlich der Religionen (für Kant nur: Glaubenslehren) mag die Toleranz wachsen, mehr als eine minimale Vorbedingung für einen zwischenstaatlichen Rechtszustand beinhaltet sie aber nicht. Hier bleibt also Kants Argument für seine These unbewiesen, zumindest unklar.

Klar wird dagegen etwas anderes: Kant verschärft den Begriff des Krieges. Nach Hobbes' *Leviathan* (Kap. 13) besteht er „nicht nur in Schlachten oder Kampfhandlungen, sondern in einem Zeitraum, in dem der Wille zum Krieg genügend bekannt ist“.

Kant verschärft die Bedingung „genügend“ bekannt zu einem erfahrungsunabhängigen Wissen. Denn schon überall dort, wo voneinander unabhängige Nachbarstaaten existieren, sieht er einen Zustand des Krieges gegeben. Damit unterstellt er diesen Staaten, ohne deren tatsächliche Beziehungen zu kennen, latente Feindseligkeit und Kriegsbereitschaft.

Erstaunlicherweise hält Kant den internationalen Kriegszustand für besser, sogar für „nach der Vernunftidee“, also für rechtsmoralisch besser als einen monarchischen Weltstaat, „Universalmonarchie“ genannt. Erstaunlich ist diese Ansicht in zweierlei Weise. Nach Kants empirisch-prophetischer Annahme verliert bei einem (wohl räumlich, nicht kompetenzmäßig; vgl. *RL*, VI § 61) vergrößerten Umfang der Regierung diese in einem ersten Schritt an Durchsetzungsmacht. In einem zweiten Schritt geht sie in einen „seelelosen“, nämlich die Keime des Guten ausrottenden „Despotismus“ über. Und am Ende schließlich verfällt sie in Anarchie, so daß man schon von diesem Ergebnis sagen könnte, es sei nicht schlechter als der internationale Kriegszustand. Warum aber soll dieser Kriegszustand „nach der Vernunftidee besser“ sein?

Vielleicht, weil er den Grund für allzu offensichtlich hält, spricht Kant ihn nicht aus: Beim internationalen Kriegszustand bleibt etwas, das die Vernunft gebietet, der innerstaatliche Rechtszustand, erhalten. Insofern ist der internationale Kriegszustand immerhin zum Teil, zur innerstaatlichen Hälfte, vernünftig und nur zum anderen Teil, der zwischenstaatlichen Hälfte, unvernünftig. Als umfassende Anarchie hebt dagegen eine globale Anarchie auch die innergesellschaftliche Rechtsstaatlichkeit auf, womit sie vollständig unvernünftig ist.

So weit kann man Kants Ansicht nachvollziehen. Erstaunlich ist erst etwas anderes: daß sich der Philosoph einen Weltstaat nur als staatlich homogene, zentralistische Einheit vorstellt. Ein kluges Weltreich gliedert sich aber in kleinere Einheiten, läßt ihnen hinreichende Eigenkompetenzen und entgeht dadurch der notwendig in Anarchie endenden Entwicklung. Erstaunlich ist zweitens, daß Kant sich den Weltstaat oder, bescheidener, eine Weltrechtsordnung, nur in Form eines Zusammenschmelzens vorstellt. Eine Ordnung, die, in Souveränität gestuft, der obersten Instanz nur eng begrenzte Befugnisse überläßt, wäre eine sinnvolle Alternative. Mit der Schweizer Eidgenossenschaft gäbe es sogar ein zeitgenössisches Vorbild. Überdies schließt dieses Vorbild die beiden von Kant benannten Verschiedenheiten, die der Sprachen und der Religionen, ein: Die Schweiz ist weder sprachlich noch konfessionell homogen.

Statt eine Weltrechtsordnung anzuvisieren, vertraut Kant darauf, daß „im lebhaftesten Wetteifer“ auf Dauer ein Gleichgewicht der Kräfte entsteht. Damit unterscheidet er sich deutlich von der *Idee*, in der er zwar ein „Gesetz des Gleichgewichts“ kennt, aus dem er jedoch „eine vereinigte Gewalt, ... mithin einen weltbürgerlichen Zustand der öffentlichen Staatssicherheit“, also eine Weltstaatlichkeit entstehen sieht (VIII 27).

3. *Weltbürgerrecht*: Nach Kant bringt die Natur zwei auf den ersten Blick sich ausschließende Leistungen zustande: Trennung und Vereinigung. Tatsächlich bilden sie

aber nur eine Variante von Kants generellem Duett heterogener Kräfte, der Zwietracht und Eintracht, und beiden liegt die eine menschliche Natur, das Interesse an Eigennutz, zugrunde. Deshalb hält Kant einerseits die vor allem durch Sprache und Religion hervorgerufene Trennung der Völker für segensreich („weislich“); sie schafft nämlich Konkurrenz und Wetteifer. Andererseits führt dieselbe Antriebskraft, der Eigennutz, jetzt in Form einer kollektiven Variante von Habsucht, des Handelsgeistes, „der früher oder später sich jedes Volkes bemächtigt“, die Menschen zusammen.

Man kann sich fragen, warum Kant hier allein den Handelsgeist hervorhebt und nicht, genereller, von der Wirtschaft oder wie in der *Idee* (VIII 27) von „allen Gewerben, vornehmlich dem Handel“ spricht. Der Grund liegt auf der Hand: Die zwischenstaatliche Seite der Wirtschaft bündelt sich im Handel, der seinerseits den wirtschaftlichen Wohlstand zu fördern pflegt, so daß zweifellos er am deutlichsten den wechselseitigen Eigennutz repräsentiert. Ihm liegen jene finanziellen Interessen zugrunde, die, hier „Geldmacht“ genannt, „unter allen der Staatsmacht untergeordneten Mächten wohl die zuverlässigste sein möchte[n]“ (368). Allenfalls vermißt man andere, nichtökonomische Arten des *Commercium*, also etwa jenen wissenschaftlichen und kulturellen Austausch, der als wechselseitige Bereicherung ebenso allseits vorteilhaft ist. Freilich kann er mit der Macht des wirtschaftlichen Vorteils kaum konkurrieren.

Problematischer ist, daß Kant – vielleicht mangels damaliger Wirklichkeit – noch keinen Waffenhandel in Erwägung zieht. Nur deshalb kann er pauschal behaupten, was aber nur mit der hier angedeuteten Einschränkung gilt: daß sich Handelsgeist und Krieg nicht miteinander vertragen. Infolgedessen würde man zwei Aufgaben übernehmen, die man üblicherweise nur von Bündnissen erwartet, hier aber auf eine Weise ohne sie erfüllt, als ob es sie doch gäbe: Einerseits sucht man den Frieden zu befördern und andererseits dort, wo Kriege drohen, „ihn durch Vermittlungen abzuwehren“ (368). Mindestens die zweite Aufgabe liegt aber nicht so eindeutig im Selbstinteresse. Denn ein Staat kann aus einem Krieg geostrategische Vorteile ziehen; außerdem läßt sich über den genannten Verkauf von Kriegsmaterial an fremden Kriegen verdienen, nicht zuletzt kann man von innerstaatlichen Schwierigkeiten ablenken.

Plausibler ist der Schlußhinweis, daß Kriegsbündnisse „nur höchst selten“ zustande kommen und „noch seltener glücken“ (368). Kant beruft sich dabei nicht auf die Erfahrung, sondern auf die „Natur der Sache“. Wie ist das zu verstehen? Vorab ist zu beachten, daß Kant nicht von irgendwelchen militärischen Bündnissen, sondern von Kriegsbündnissen spricht. Damit schließt er jene Verteidigungsbündnisse aus, wie sie schon aus der griechischen Antike, neuerdings als Nato bekannt und durchaus erfolgreich sind.

Zur behaupteten Natur der Sache könnte er nun etwa so argumentieren: Der Krieg, seiner Natur nach ein mit Gewalt ausgetragener Wettstreit, kann sich zwar vorübergehend gegen einen gemeinsamen Konkurrenten richten, womit er Eintracht schafft. Schon bei der Aufteilung einer etwaigen Kriegsbeute beginnt aber der Wettstreit unter

den Bündnispartnern, so daß kein Kriegsbündnis einen dauerhaften bündnisinternen Frieden erwarten läßt.

10.5 Epistemischer Status

Am Ende des letzten Absatzes, abgetrennt durch zwei Gedankenstriche, die gewissermaßen den Beginn eines neuen Absatzes markieren, präzisiert Kant den epistemischen Status seiner Garantie-These.

Einige Absätze vorher hatte er zur Gewähr des ewigen Friedens durch die Natur erklärt: „daß dasjenige, was der Mensch nach Freiheitsgesetzen tun *sollte*, aber nicht tut, dieser Freiheit unbeschadet auch durch einen Zwang der *Natur*, daß er es tun *werde*, gesichert sei“ (365). Nach Kant ist der Mensch also moralisch verpflichtet („Freiheitsgesetze“), durch die Einrichtung von Rechtsverhältnissen den ewigen Frieden herbeizuführen. Auf das Einhalten der Pflicht kann man sich aber nicht verlassen; mehr noch: man verläßt sich auch de facto nicht darauf. Glücklicherweise gibt es jedoch eine zweite Antriebskraft, einen nicht mehr moralischen, aber hoffentlich verlässlichen Stellvertreter; nämlich einen „Zwang der Natur“, dessentwegen der ewige Friede „gesichert sei ... wir mögen wollen oder nicht“.

Hier klingt die sichere Garantie an, die das von Kant zitierte lateinische Sprichwort bekräftigt: „fata volentem ducunt, nolentem trahunt“ („den Willigen führt das Schicksal, den Widerstrebenden schleift es mit“). Wer deshalb, wegen des „Mechanismus der menschlichen Neigungen“, tatsächlich eine sichere Vorhersehbarkeit erwartet, wird aber enttäuscht. Obwohl ein Mechanismus vorliegt, der als solcher eindeutige Sicherheit zu versprechen scheint, hält Kant ihn doch nicht für hinreichend, um „die Zukunft desselben [ewigen Friedens] (theoretisch) zu weissagen“. Es sei lediglich „in praktischer Absicht“ genug, womit man zu jener Hoffnung berechtigt ist, die in der *Idee* (9. Satz) „tröstende Aussicht in die Zukunft“ heißt. Ebenso sei die Garantie zureichend, um es „zur Pflicht“ zu machen, „zu diesem (nicht bloß schimärischen [Hirngespinst-]Zwecke hinzuarbeiten“. Alle drei Teilargumente werfen Fragen auf.

(1) Wieso kann ein Mechanismus vorliegen, wenn er keine hinreichende Sicherheit bietet? Die Antwort dürfte lauten: Der Mechanismus besteht darin, daß der Eigennutz ein doppeltes Potential enthält, eines zur Zwietracht und eines zur Eintracht; daß ferner ein verstandesgeleitetes, aufgeklärtes Selbstinteresse das Potential für Eintracht privilegiert, man aber nicht sicher sein kann, ob sich der Verstand beim Interesse für Eintracht auf Dauer als hinreichend mächtig erweisen werde.

(2) Worin besteht die praktische Absicht? Für Kant bedeutet „praktisch“ in der Regel: moralisch-praktisch; in der Friedensschrift, einem im weiteren Sinn rechtstheoretischen Traktat, ist also an eine rechts-, nicht tugendmoralische Absicht zu denken. Diese liegt

in der Aufhebung des Naturzustandes in dem von der Rechtsidee vorgeschriebenen Rechtszustand (vgl. 366 f.).

(3) Darf man der „großen Künstlerin Natur“ eine Garantie zusprechen und sie trotzdem als unzureichend ansehen, so daß es einer heterogenen, jetzt, wegen des Pflichtbegriffs, tugendmoralischen Ergänzung bedarf? Man verläßt dann nämlich die Perspektive, auf die Kant mit der Natur und ihrem Mechanismus so viel wert legt und die er beim „Volk von Teufeln“-Argument bekräftigt: die „Ansehung der Menschengattung als einer Tierklasse“ (365). Man betrachtet den Menschen als moralisches Wesen, zugleich als Individuum, nicht als Gattung, womit die im zweiten Definitivartikel erwähnte „moralische Anlage im Menschen“ nicht bloß eine „zur Zeit schlummernde“ ist (355).

Zugleich tut sich im Text zwar keine Inkonsistenz, aber doch eine unausgesprochene Spannung auf. Sie besteht zwischen dem Menschen als Mitglied einer Tierklasse und dem Menschen als verantwortlicher Person. Dort ist er seiner sinnlichen Natur, den selbstsüchtigen Neigungen, unterworfen, hier steht er unter moralischen Verbindlichkeiten. So erweist sich der Mensch auch in Kants Geschichtsphilosophie als Mitglied beider Welten. Bei oberflächlicher Lektüre trifft es noch nicht auf die *Idee*, wohl aber auch die Friedensschrift zu, daß der Mensch als handelndes Subjekt wichtig wird. In Wahrheit ist der Mensch schon in der *Idee*, mit der Fähigkeit, trotz des naturmechanischen Antagonismus, den Zweck der Geschichte schneller herbeizuführen (VIII 27), auch Mitglied der moralischen Welt, also einerseits, als Naturwesen, Objekt der Geschichte, andererseits, als Freiheitswesen, ihr Subjekt.

Literatur

- Bossuet, J. 1681: Discours sur l'histoire universelle à Monseigneur le Dauphin: pour expliquer la suite de la religion, et les changements des empires, Paris.
- Grimm, J. u. W. 1854: Deutsches Wörterbuch, Bd. 1.
- Hegel, G. W. F. 1822 ff.: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, in: Werke in 20 Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu ediert. Red. E. Moldenhauer und K. M. Michel. Bd. 12, Frankfurt/M. 1970.
- : Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, a. a. O., Bd. 8–10.
- Hobbes, Th. 1651: Leviathan or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil, London; dt.: Leviathan, hrsg. v. H. Klenner u. J. Schlösser, Darmstadt 1996.
- Höffe, O. 1988: Den Staat braucht selbst ein Volk von Teufeln: ein Dilemma der natürlichen Gerechtigkeit, in: Ders., Den Staat braucht selbst ein Volk von Teufeln, Stuttgart, 56–78.
- ⁴2004: Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie, München.
- (Hrsg.)³2011: Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden, Berlin (Klassiker Auslegen, Bd. 1).
- 2012: Kants praktische Philosophie.
- Laberge, P.³2011: Von der Garantie des ewigen Friedens, in: O. Höffe (Hrsg.), Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden, 149–170.
- Platon: Politeia, in: Ders., Werke in 8 Bänden, griech. u. dt., hrsg. v. G. Eigler, Darmstadt⁴2005, Bd. 4.

Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte

11.1 Vorbemerkung zur Bedeutung der Schrift

Kants Aufsatz, der 1786 in der *Berlinischen Monatsschrift* erschien und dort immerhin 26 Seiten umfaßte, enthält – auf das Dichteste gedrängt – eine Theorie der menschlichen Kultur. Sie legt dar, wie sich der Mensch mit Hilfe seiner Vernunft aus der Unmittelbarkeit der Natur befreit, ohne jemals von der Natur loszukommen. Sie erklärt, worin der besondere Status des Menschen in der Natur besteht, warum er sich grundsätzlich von anderen Lebewesen unterscheidet und was ihn berechtigt, sich als Zweck an sich selbst zu begreifen. In diesem Prozeß spielt die vom Menschen entwickelte Technik, mitsamt ihrer Selbstaneignung in der eigenen Geschicklichkeit, eine maßgebliche Rolle.

Kant behandelt die Ursachen der progressiven Dynamik der menschlichen Kultur, legt dar, wie sich der Mensch auf sie einzustellen hat, und erörtert, warum es sich empfiehlt, daß der Mensch sein schweres Schicksal mit tätiger Zuversicht zu meistern sucht. Darin liegt die Quintessenz einer Lehre von der Lebensklugheit, die den Prinzipien der kritischen Ethik keineswegs widerspricht. Man kann daher von einer Natur-, Kultur- und Lebensphilosophie *in nuce* sprechen.

Kant leitet seine Schrift durch eine derart strenge Bemerkung zur Methode geschichtlicher Betrachtung ein, daß er sich die nachfolgende Spekulation über den „mutmaßlichen Anfang der Menschengeschichte“ eigentlich hätte verbieten müssen. Doch er unternimmt seine durch die Einbildungskraft beflügelte „Lustreise“ (*Anfang*, VIII 109)¹ zu den Anfängen der menschlichen Kultur nicht nur, weil ihn die Naturphilosophie dazu ermutigt. Er sieht sich überdies durch die biblische Schöpfungsgeschichte bestätigt. In einer von allen theologischen Zusätzen gereinigten Deutung des Berichts

¹ Aufgrund der handschriftlichen Ununterscheidbarkeit von „f“ und „s“ könnte man hier auch „Luftreise“ lesen. Dem an das Fliegen gewöhnten modernen Leser scheint das besser zu den „Flügeln der Einbildungskraft“ (109) zu passen. Mich überzeugt diese Lesart nicht.

über die Anfänge des menschlichen Lebens im Garten Eden sowie über die Folgen seiner Vertreibung aus diesem Paradies gewinnt er bemerkenswerte Einsichten in die Voraussetzungen der menschlichen Kultur. Seine Darstellung der alttestamentlichen Erzählung in *Genesis* 2 bis 6 folgt der biblischen Vorlage, wie Kant schreibt, „Schritt vor Schritt“ (VIII 110).

Damit bietet die kleine Schrift nicht nur eine thematisch dicht gedrängte Darstellung des Übergangs von der Natur zur menschlichen Kultur; sie ist vielmehr der exemplarische Fall einer methodologischen Innovation, die hundertfünfzig Jahre später unter dem Titel der „Entmythologisierung“ zu heftigen theologischen Kontroversen führte und für das Verständnis der Hermeneutik bis heute von Bedeutung ist.²

Für Kant scheint darin nichts Besonderes zu liegen. Denn nach seinem Urteil setzt der Prozeß der rationalen Auslegung überlieferter Erzählungen bereits mit dem Übergang von der nomadischen Lebensweise zur ortsgebundenen Siedlungsform in den Städten ein. Somit ist der Text auch ein Beispiel für die Vereinbarkeit von Hermeneutik und Aufklärung, die, wie wir aus der *Religionsschrift* wissen, nicht von Gott abführen muß, sondern zu einer Vertiefung des Glaubens aus bloßer Vernunft führen kann. Doch vom Glauben ist in der Abhandlung über den Anfang der Menschengeschichte keine Rede. In seiner rationalen Rekonstruktion beschränkt sich Kant auf eine strikt natur- und kulturwissenschaftliche Deutung des biblischen Textes.

11.2 Zur Methode

Zur Geschichtsschreibung käme es nie, wenn erst alle Daten bekannt und alle Ursachen untersucht sein müßten. Es ist vielmehr so, daß die im einzelnen immer offen bleibenden Wissenslücken durch Annahmen und Schlußfolgerungen überbrückt werden müssen. Dabei hilft uns die Kenntnis der Natur, der wir Kontinuität unterstellen, auch wenn die Ereignisse räumlich und zeitlich noch so weit auseinander liegen. Außerdem stützen wir uns auf unser Alltagswissen sowie auf die mehr oder weniger große Vertrautheit mit den besonderen Umständen des Lebens am Ort und zum Zeitpunkt des historischen Geschehens.

Alles dies in der Rekonstruktion eines geschichtlichen Zusammenhangs produktiv zu machen, ist eine Leistung der Vernunft. Als das „Vermögen zu schließen“ (*KrV*, B 386) ermittelt sie die verbindenden Glieder, hält Anfang und Ende fest und läßt uns eine Folge von Ereignissen so zusammenfügen, daß eine erzähl- und begreifbare Einheit

² Der unglückliche Begriff der „Entmythologisierung“, der die Annahme begünstigt, der Mythos könne historisch überwunden werden, kann zur Beschreibung des Kantischen Verfahrens nicht empfohlen werden. Im Sinne der kritischen Religionsphilosophie wäre hingegen, die Schöpfungsgeschichte als „symbolisch“ zu verstehen. Danach ließe sich Kants Deutung als Auslegung eines symbolischen Zusammenhangs begreifen. Dazu Recki 2009.

daraus wird. Nur so ist es möglich, von der Geschichte einer Stadt oder eines Volkes, von der Biographie eines Menschen oder gar von einer ganzen Epoche zu sprechen.

Die das geschichtliche Kontinuum überhaupt erst erschließende Leistung der Vernunft nennt Kant „Mutmaßung“ (VIII 109). Wir würden heute von „Vermutung“ sprechen. In der Wissenschaftssprache hat sich der unscheinbare Begriff der „Annahme“ durchgesetzt. Man könnte „mutmaßlich“ auch mit „hypothetisch“ übersetzen, obgleich Kant es gewiß nicht gerne sähe, wenn man „Mutmaßung“ mit „Hypothese“ übersetzte, weil er der Hypothese eine Freiheit der Erfindung unterstellt, die er der Mutmaßung gerade nicht zugestehen möchte. Im weiteren Gang der Schrift erkennt man freilich ziemlich bald, daß Kant auch der Mutmaßung einen großen Spielraum zugesteht.

Nach der einleitenden Erläuterung gehört die Mutmaßung zu den unverzichtbaren Leistungen des Historikers, der sie jedoch auf die „Leitung zur Entdeckung der Mittelursachen“ zu beschränken hat. Er muß sie auf den „Fortgange[le]“ (109) der Ereignisse begrenzen, zu denen er selbst mit seiner eigenen Zeit gehört. Setzt er die Mutmaßung ein, um den Anfang oder das Ende einer Geschichte oder neue Tatbestände zu erfinden, verfehlt er seine Aufgabe (zu Kants Verhältnis zur Geschichtswissenschaft vgl. Kleingeld 2008, zu Kants Verhältnis zu den Wissenschaften allgemein vgl. Watkins 2001). Dann liegt eine „Erdichtung“ (109) vor, die den Romanschriftsteller auszeichnet. Heute erkennen wir mit Blick auf die Literatur von den Zeiten Homers bis hin zu Tolstois *Krieg und Frieden* oder Thomas Manns *Doktor Faustus* nichts Abschätziges daran. Da aber Kant das Lesen von Romanen für schädlich hält, weil es die Neigung zum Einsatz des Verstandes schwächen kann, ist sein Hinweis als Abwehr zu verstehen: Die von ihm vorgelegte Mutmaßung über den „Anfang der Menschengeschichte“ soll jedenfalls keine „Erdichtung“ sein.

Aber muß nach der methodischen Vorbemerkung nicht jede Betrachtung über den Ursprung der Geschichte als Phantasieprodukt gelten? Will Kant nicht einen „Anfang“ behandeln, der als der Anfang der Geschichte überhaupt angesehen werden kann? Welche „Nachrichten“ (109) soll es hier geben, deren Lückenhaftigkeit durch Mutmaßung behoben werden soll?

11.3 Freiheit im Übergang zur Geschichte

Die sich einstellenden Fragen sind nur insofern rhetorisch, als sie durch Kants eigene Rhetorik provoziert werden. Bereits mit dem ersten Satz werden der rationalen Vermutung so enge Grenzen gesetzt, daß sich eine Schrift über den „Anfang des Menschengeschlechts“ von selbst verbieten müßte! Mit aller Schärfe wird eine Grenze gezogen, an die sich zu halten der Autor, wie es scheint, gar nicht die Absicht hat.

Kant nennt *zwei* Gründe, warum er das von ihm selbst aufgestellte Verbot einer Ausweitung des Verfahrens hypothetischer Annahme überschreiten kann: Der *erste Grund*

bezieht sich darauf, daß seine Betrachtung gar nicht auf die Geschichte, sondern auf die *Natur* gerichtet ist. Es ist die Natur, die mit dem Menschen einen Anfang macht. Wenn überhaupt, dann kann nur aus ihr die uns bekannte Geschichte entstehen. Also bezieht sich Kants Mutmaßung streng genommen gar nicht auf die Geschichte, sondern auf die Natur. In der aber gelten allgemeine Gesetze, die es erlauben, das, was sich nicht aus direkter empirischer Kenntnis bestätigen läßt, mit Hilfe von „Analogie[n]“ (109) zu ermitteln. Will man mit Blick auf diesen Anfang überhaupt von Geschichte sprechen, müßte von *Naturgeschichte* die Rede sein. Kant verlegt denn auch seine Betrachtung in den Bereich der „Naturphilosophie“ (109).

In strikter Fassung beschränkt sich der Begriff der Geschichte auf den Bereich, in dem der Mensch in seiner Freiheit wirksam ist. Man könnte sie, wie Kant sagt, auf die „Geschichte der Freiheit in ihrem Fortgange“ (109) begrenzen. Im selben Zusammenhang aber erfahren wir, daß diese Geschichte noch eine Vorgeschichte hat, nämlich die der „ersten Entwicklung der Freiheit aus ihrer ursprünglichen Anlage in der Natur“ (109). Dieser Anfang sei „ganz etwas anderes“ (109) als das, was auf ihn folgt. Somit ist es die Differenz zwischen der Natur- und der Kulturgeschichte der Freiheit, durch die sich Kant berechtigt sieht, auf den Anfang der menschlichen Freiheit in der Natur zurückzugehen.

Der *zweite Grund* soll erklären, daß es trotz des fehlenden historischen Wissens einen geschichtsträchtigen Zugang zu jenem in der Natur liegenden Anfang gibt. Der findet sich in einer „heiligen Urkunde“, genauer: in der Schöpfungsgeschichte des Alten Testaments. Die Erzählung vom Schicksal des Menschen vor und nach der Vertreibung aus dem Paradies versteht Kant nach Art einer „Karte“. Sie ermöglicht ihm eine derart sichere Orientierung, daß er sich „den Flügeln der Einbildungskraft“ (109) anvertraut und dennoch nicht befürchtet, sich in der Erdichtung eines Romans zu verlieren.

Das klingt phantastisch, ist aber ein Verfahren, das der Geschichtsphilosophie des 18. Jahrhunderts sowohl bei Vico wie auch bei Hamann und Herder bereits geläufig ist (Zum hier angesprochenen Zusammenhang vgl. Cassirer 1932, Jung 1999, Berlin, 2000). Heute könnte es unter Verweis auf die strukturelle Nähe zwischen Mythos und Logos gerechtfertigt werden. Es erklärt, warum sich Kant in seiner Mutmaßung über den Anfang der menschlichen Geschichte Freiheiten herausnimmt, die er sich im Umgang allein mit historischen Daten verboten hätte. Und so erneuert er vor Eintritt in die inhaltliche Betrachtung, seine Abwehr des Versuchs „in Mutmaßungen zu schwärmen“ (VIII 110).

Die methodische Vorbemerkung deckt auf, daß Kant vor einer paradoxen Aufgabe steht: Um den Weg der Menschwerdung zu rekonstruieren, muß das, was entsteht, bereits vorausgesetzt werden. Der Mensch muß existieren, ehe von seiner Entwicklung gesprochen werden kann. Mit der Existenz müssen elementare Fähigkeiten gegeben sein, die sich im weiteren Gang der von der Natur zwar angestoßenen, aber sich zunehmend von ihr abhebenden Kulturgeschichte der Freiheit entfalten. Dieser Übergang

vom natürlichen Anstoß zur kulturellen Entfaltung steht im Zentrum der nachfolgenden Mutmaßung. Folglich ist die erste Frage, wie der Mensch von Natur aus beschaffen ist, ehe er sich auf den Weg seiner eigenen Geschichte begeben kann.

11.4 Was der Mensch zur Menschwerdung braucht

Nach Kant müssen folgende, aus keiner Vernunft ableitbare Naturtatsachen vorausgesetzt werden:

An *erster* Stelle steht die *Existenz des Menschen* – und zwar in der physischen Fassung, in der er eigenständig zu leben in der Lage ist. Dazu gehören die *körperliche Größe* und die *Unabhängigkeit* von der direkten Versorgung durch Andere. Der Mensch beginnt seine Entwicklung weder als Wurm noch als Kind.

Zweitens ist der Mensch ein auf *Paarung* angewiesenes Wesen, das sich nur fortpflanzen kann, wenn der Gegensatz zwischen den Geschlechtern nicht alles bestimmt. Die Paare müssen immerhin eine Weile zusammen leben, ihre Nachkommen zeugen und für sie sorgen können. Dem wird die zusätzliche Bedingung hinzugefügt, daß alle Menschen von „einem einzigen Paare“ (110) abstammen, also allesamt einen gemeinsamen *genetischen Ursprung* haben. Angesichts der von Kant andernorts verhandelten Verschiedenheit der menschlichen „Rassen“ ist das keine triviale Prämisse. Für sie spricht, daß Menschen, wie verschieden ihre Herkunft und ihr Aussehen auch immer sein mögen, miteinander Kinder zeugen können, wann immer Geschlecht und Lebensalter dies erlauben (vgl. *Von den verschiedenen Racen der Menschen*, II 427–444).

Das heute zur Verfügung stehende Wissen über die weltweite Wanderungsbewegung des Menschen von Afrika aus, kann ebenfalls für Kants Annahme sprechen. Und wenn er den einheitlichen Ursprung betont, um die unverzichtbare *Geselligkeit* im menschlichen Dasein zu erklären, ließe sich das durch die Kenntnisse bestätigen, die wir heute etwa über das Verschwinden des Neandertalers haben.

Eine *dritte* Naturvorgabe sieht Kant darin, daß der Mensch sich unter *günstigen klimatischen Bedingungen* entwickeln konnte, ein ausreichendes Nahrungsangebot vorfand und sich vor natürlichen Feinden zu schützen vermochte. Er habe „gleichsam in einem *Garten*“ (VIII 110), also unter für ihn günstigen Umständen leben können. Diese Prämisse ist durch die Erkenntnisse der modernen Paläobiologie gut bestätigt. Die Entwicklung zur kulturellen Reife des Menschen, die es ihm erlaubte Pflanzen zu züchten und Tiere zu zähmen, hat sich vermutlich im milden Klimagürtel der nördlichen Hemisphäre abgespielt (vgl. Diamond 1998).

Die *vierte* Naturbedingung besteht darin, daß der Mensch „einen mächtigen Schritt in der Geschicklichkeit getan hat“ und nicht mehr in einem Zustand der „Rohigkeit“ (VIII 110) lebt. *Geschicklichkeit* dürfen wir nicht darauf beschränken, daß der Mensch schnell laufen, die Vorteile eines Geländes für sich nutzen und rasch auf Bäume klettern kann.

Er ist, wenn er die „Rohigkeit“ abgelegt hat, offenbar zu sozialer Kooperation in der Lage, kann spezielle Aufgaben übernehmen und Werkzeuge gebrauchen. Wir wissen heute, daß der notwendig kooperative Umgang mit dem Feuer, der elaborierte Einsatz von Jagd-, Feld- und Hausgerät sowie die rituelle und institutionelle Disposition über sich selbst, kurz: daß es die *Technik* ist, die das Welt und Selbstverhältnis des Menschen zivilisiert. (Hier kann auf die technikphilosophischen Schriften von Ernst Cassirer, Hans Blumenberg und Hans Jonas verwiesen werden.)

Dazu macht Kant keine näheren Angaben. Aber er fügt hinzu, daß es besonders viel zu sagen gäbe, nur sei leider das Wissen allzu spärlich, um die „Lücke, die vermutlich einen großen Zeitraum begreift“ (VIII 110), mit gesichertem Wissen auszufüllen. Das spricht für die Vermutung, daß Kant hier an eine Vielfalt technischer und pragmatischer Leistungen denkt, welche die Gattung des Menschen in den Stand der „Geschicklichkeit“ versetzt. Zu beachten ist auch, daß Kant allein für diesen Abschnitt von einem „großen Zeitraum“ (110) spricht. Er rechnet schon in seiner Kosmologie von 1755 mit großen Zeitphasen für die Entstehung des Sonnensystems, die Erkaltung der Erde und das Werden des Lebens. In seiner evolutionären Konzeption der Entstehung der Sterne, ihrer Planeten und ihrer Bewohner ist die mythische Zeitangabe von 6000 Jahren, die seit der Schöpfung vergangen sein sollen, längst überwunden.

Die *fünfte* von der Natur bereitgestellte Voraussetzung ist die Fähigkeit zu *reden*. Damit ist das Vermögen gemeint, „nach zusammenhängenden Begriffen *sprechen* mithin *denken*“ (VIII 110) zu können. Diese Bedingung dürfte vielen, die meinen, Kant habe stets nur vom Denken, nie aber vom Sprechen gehandelt, geradezu sensationell erscheinen. Wer nicht weiß, daß Denken und Mitteilen aus der Sicht der Vernunftkritik *eines* ist,³ muß das so empfinden. Tatsächlich aber hat Kant stets auch die Sprache im Blick gehabt hat, was durch die Passagen, in denen er sie selbst zum Thema macht, offenkundig wird.⁴ Insofern konnte Wilhelm von Humboldt auf ganzer Linie Kantianer sein. Die Selbstverständlichkeit, mit der im vorliegenden Text Reden, Sprechen und Denken verbunden sind, kann als Bestätigung gelesen werden.

Wichtig ist Kant hingegen der Hinweis, daß der Mensch im Naturzustand die „Geschicklichkeiten“, also: die Techniken des Redens, Sprechens und Denkens „alle selbst erwerben mußte“ (110). Sie sind ihm nicht angeboren, sondern müssen in jedem individuellen Lebenslauf durch eigene Anstrengung erlernt werden. Auf diese Weise ist anschaulich gemacht, daß schon die Natur ihren Lebewesen eigene Anstrengungen abverlangt, die es ihnen dann auch erlauben, unter dem Anspruch der menschlichen

3 Etwas mit Hilfe von der Kategorien des Verstandes begreifen, ist für Kant mit dem „selber machen“ analog. Das wiederum setzt er mit dem „*communicabel* machen“ gleich (Bf. an J. S. Beck v. 1. 7. 1794, XIII 515). Beides hat eine unbestreitbar technische Dimension.

4 Ich verweise nur auf Kants weitreichende Feststellung: „Denken ist *Reden* mit sich selbst ..., folglich sich auch innerlich (durch reproduktive Einbildungskraft) *Hören*.“ (*Antbr.*, § 39: VII 192).

Geschichte zur Sittlichkeit überzugehen. Die Tugend ist eine individuelle Leistung, die auf der individuell erworbenen Geschicklichkeit des Sprechens und Denkens gründet.

11.5 Die erste geschichtliche Leistung des Menschen

Die „Menschengeschichte“ beginnt mit der Ablösung vom Instinkt. Auf diese „Stimme Gottes“, die alle Tiere sicher leitet, kann sich der historische „Neuling“ nicht mehr verlassen. Dafür hat er nun sein eigenes Denkvermögen, das er in Verbindung mit den Sinnen einsetzt. Die Vernunft fängt „an sich zu regen“ (VIII 111), und es ist bemerkenswert, daß dies in enger Kooperation mit den Sinnen geschieht. Der Gesichtssinn spielt die führende Rolle und erlaubt die vergleichende (und insofern bereits mit dem Denken einhergehende) Beobachtung, daß die Tiere sich von vielem ernähren, was er selbst bislang verschmäht hat. Indem der Mensch daraus eine sein Verhalten ändernde Konsequenz zieht, macht er den für Kant entscheidenden Schritt aus der Natur heraus: Er wählt „Nahrungsmittel“ aus, die er bislang für ungenießbar gehalten hat (111).

Für Kant ist das die nüchterne Lesart der biblischen Geschichte vom Genuß der verbotenen Frucht vom Baum der Erkenntnis. Der Mensch überwindet die instinktive (und somit von der „Stimme Gottes“ gesetzte) Schranke und nimmt etwas zu sich, nach dem er gar kein angeborenes Verlangen hat. Mit dieser Überwindung des Instinkts ist der Bann der Natur gebrochen. Der Mensch folgt seiner mit der Neugierde aufkeimenden „Lüsternheit“ (111) und reißt die von der Natur gesetzten Schranken nieder.

Nach Kants Deutung ist der Effekt dieser „Kleinigkeit“ (111) enorm, so daß es nicht wundern muß, daß im Alten Testament vom „Sündenfall“ die Rede ist: Doch für Kant ist das nur ein Wort für einen „Schade[n]“, den der Mensch erleidet, weil er etwas tut, das für ihn „nachteilig“ (112) ist. Wenn Nietzsche sich in der *Genealogie* bemüht, die theologisch besetzten Begriffe von „gut“ und „böse“ in Termini psychologischer Erfahrung zu übersetzen (vgl. Zur Genealogie der Moral, 1. Abh., 3–7), hätte er sich an Kant ein Beispiel nehmen können: „Gut“ versteht Kant hier als Ausdruck für das, was der gewohnten Lebensweise des Menschen entspricht. Darüber setzt sich der Mensch hinweg, wenn er die bislang instinktiv gesicherte Nahrungsschranke durchbricht, eine bislang als ungenießbar geltende Frucht zu sich nimmt und sich damit für etwas bislang Fremdes entscheidet. Diese Fremde wird in der Sprache des Alten Testaments als „böse“ angesehen. Für Kant hingegen beginnt der Mensch lediglich seine bislang als naturwidrig angesehenen Neigungen (vgl. VIII 111) auszuleben; in der Konsequenz seiner eigenständig gemachten Erfahrungen reißt er die ihm von der Natur gesetzten Grenzen nieder. Kurz: Er folgt seiner eigenen Einsicht und überschreitet das, was die Bibel als Gottes Gebot interpretiert.

Damit ist klar, daß Kants Wertung gänzlich anders ausfällt als in der Schöpfungsgeschichte: Mag der Mensch auch aus dem Paradies des Selbstverständlichen vertrieben

werden, so eröffnet sich ihm nunmehr das Reich der eigenen Freiheit. Mit der Ablösung vom Instinkt kann er sich für eine eigene „Lebensart“ entscheiden. Mit dem Genuß der verbotenen Frucht vom Baum der Erkenntnis macht der Mensch „den ersten Versuch [...] einer freien Wahl“, und er entdeckt in sich das „Vermögen, sich selbst eine Lebensweise auszuwählen“ (112).

In der Schilderung dieses Entwicklungssprungs läßt Kant es an Dramatik nicht fehlen: Mit der Ablösung vom Instinkt stand der Mensch „gleichsam am Rande eines Abgrunds“. Die „Unendlichkeit“ (112) der von ihm selbst geschaffenen Möglichkeiten droht ihn zu verschlingen; daran erinnert wenig später die Erwähnung der Kulturkritik Rousseaus (vgl. 116), die Kant aufzunehmen und konsequent zu machen sucht.⁵ Durchaus im Sinne Rousseaus ist die selbst geschaffene Gefährdung durch die Entgrenzung der Bedürfnisse nichts gegen den damit erreichten „Stand[e] der Freiheit“, in dem es sich von selbst verbietet, „in den der Dienstbarkeit (unter der Herrschaft des Instinkts)“ (112) zurückzukehren.

11.6 Der zweite und der dritte Schritt in die Geschichtlichkeit

Die Distanz zum Instinkt betrifft auch die *Geschlechtlichkeit*. Der Mensch entdeckt, daß er den Reiz vergrößern, verlängern und verstetigen kann – je mehr der „Gegenstand“ seiner Begierde „den Sinnen entzogen“ wird. Ob Kant Recht damit hat, daß die Sexualität dadurch „mit mehr Mäßigung“ ausgeübt wird, sei dahin gestellt. Aber richtig ist, daß der Einzelne ihr mit der durch die Verhüllung stimulierten „Einbildungskraft ... dauerhafter und gleichförmiger“ (VIII 112) nachgeben kann. So gesehen hat die Entgrenzung der Geschlechtlichkeit einen disziplinierenden Effekt, der selbst eine technische Pointe hat, weil jeder Anlaß hat, sich selbst zu zügeln.

Der Hinweis auf das (ebenfalls instrumentell zu verstehende) „Feigenblatt“ „(113) stellt hier die Verbindung zur Schöpfungsgeschichte her, doch die Bedeutung der Scham für die Entwicklung der Menschheit hält Kant im biblischen Kontext für unterschätzt. Die „Weigerung“, so sagt er, „war das Kunststück“, das es ermöglichte von den empfundenen, zu den idealisierten Reizen und von dort aus zur Liebe und zu den Gefühlen des Schönen und Erhabenen überzugehen. Hier habe ein „kleiner Anfang ... Epoche“ (113) gemacht und den unabsehbaren Horizont kultureller Leistungen eröffnet. So schreibt Kant – drei Menschenalter vor Nietzsche und lange bevor die Psychoanalyse von sich reden macht. Man darf allerdings nicht verschweigen, daß es bereits in Platons *Sym-*

⁵ Kant hat die Bedeutung der Anregung durch die Schriften Rousseaus stets mit Nachdruck betont (vgl. seine nachgelassenen *Bemerkungen* zu seiner Schrift über die *Beobachtungen zum Gefühl des Schönen und Erhabenen*, XX 44). In der zum eigenständigen Textabschnitt erhobenen *Anmerkung zur Mutmaßung* (115 ff.) trägt er Rousseaus bedeutendem Beitrag zur Kulturphilosophie Rechnung. Zu Kants Verhältnis zu Rousseau siehe Cassirer 1945, 491, 541.

posion der Eros ist, der zu den höchsten Leistungen des Schönen, Wahren und Guten stimuliert.

Den *dritten* Schritt in die von ihm in Gang gesetzte Kulturgeschichte vollzieht der Mensch bereits unter Einsatz einer geübten Leistung der Vernunft – sobald sie in der Lage ist, vom Gegebenen und Erinnerten auf das Kommende zu schließen. Dann ist es die „Erwartung des Künftigen“ (113), die den Menschen zu einem für die Zukunft sorgenden Wesen macht. Sie erzieht ihn zum maßvollen Umgang mit seinen Kräften und zur Sparsamkeit in der Verwendung der Erträge seiner zweckgerichteten Tätigkeit. Er lernt den Wert regelmäßiger Arbeit zu schätzen und erkennt den Vorzug von Arbeitsteilung, Vorrathaltung und Warentausch, alles Leistungen, ohne die Ackerbau und Viehzucht nicht zur Lebensgrundlage ganzer Gesellschaften werden können.

Doch Kant geht über diesen „Fortschritt vom Schlechteren zum Besseren“ (115) rasch hinweg, um, in Parallele zur biblischen Vertreibung aus dem Paradies, den mit diesen Vorzügen verknüpften Umschlag vom Besseren zum Schlechteren zu illustrieren: Zum Bewußtsein des Kommenden gehört die Gewißheit *sterblich* zu sein. Hinzu kommt die Sorge um das eigene Wohl, die nicht nur Neid und Mißgunst, sondern auch Laster und, wie bei Kain, Verbrechen nach sich ziehen kann. Damit tut sich bereits am Anfang der Menschengeschichte die Dialektik des kulturellen Fortschritts auf, die Kant allerdings nicht dazu veranlaßt, vom Vertrauen in die Vernunft abzulassen. Im Gegenteil: Nichts motiviert die Vernunft so sehr wie die Erfahrung, daß sie ihr Ziel nicht mühelos erreicht: „Die Geschichte der *Natur* fängt also vom Guten an, denn sie ist das Werk *Gottes*; die Geschichte der *Freiheit* vom Bösen, denn sie ist *Menschenwerk*.“ (115)

Das liest sich wie ein Paraphrase auf den „Sündenfall“: Gott hat das Gute geboten, doch der Mensch schlägt es aus und hat folgerichtig als böse zu gelten. Tatsächlich aber nimmt Kant eine Umwertung der überlieferten Werte vor, weil er, wie wir aus der im Jahr zuvor veröffentlichten *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* wissen, die Unterscheidung zwischen Gut und Böse an den vernunftgeleiteten menschlichen Willen bindet und die Entscheidung zwischen ihnen eine Sache der menschlichen Freiheit ist. Aus ihrer Perspektive kann die Natur deshalb als „gut“ gedacht werden, weil sie eine Einheit aus einem Prinzip darstellt; der Mensch hingegen wird durch seine Freiheit in einen Widerspruch zu sich und seinen natürlichen Neigungen gebracht, den er als „Schade[n]“, als „nachteilig“ (112) und, mit Blick auf seine eigene Schwäche, als „böse“ empfindet. Gleichwohl kann für ihn das Gute nur darin liegen, daß er den Zwiespalt, in den er durch seine eigene Freiheit gerät, aus eigener Kraft überwindet.

11.7 Die Macht über die Natur

Der *vierte* und letzte Schritt ist für das Selbstverständnis des Menschen der wichtigste. Aber er ist heute besonders umstritten, weil er darin besteht, den Mensch als „*Zweck*

der Natur“ zu begreifen und für ihn ein „Vorrecht[s]“ (VIII 114) vor allen anderen Lebewesen in Anspruch zu nehmen. Das Vorrecht auch nur auszusprechen, steht derzeit im Geruch eines modernen Sündenfalls der Vernunft, so als erkläre sie (in bloßer Interessenvertretung des Menschen) alles, was unter ihrer Mitwirkung geschieht, für schlechthin legitim.

Zwar kann man sich leicht davon überzeugen, daß jeder Mensch – zumindest wenn es ernst wird – auf seinem Existenzvorrecht besteht: Wer eine Krankheit abwehrt, fragt nicht nach dem Lebensrecht des Erregers; wen die Mücke sticht, der hält sich nicht mit Erwägungen darüber auf, daß auch dieses Tier einen Anspruch auf Nahrung haben könnte. Dennoch wird das praktizierte Vorrecht nicht gern beim Namen genannt, um den Anschein zu vermeiden, der Mensch habe nicht nur *de facto*, sondern verlange auch *de iure* einen Sonderstatus in der Natur.

Nun ist es aber so, daß der Mensch einen sowohl in seiner Natur wie auch in seiner Kultur begründeten Handlungsvorteil hat. Die Schöpfungsgeschichte deutet das als Ausdruck von Gottes Willen. Kant hingegen sieht darin eine Folge der natürlichen Ausstattung des Menschen sowie der darauf gegründeten kulturellen Eigenleistung. Im Zusammenwirken beider ist dem Menschen eine Macht zugewachsen, die es ihm erlaubt, Tiere zu seinen Zwecken zu gebrauchen. Er kann sie in Herden halten und züchten, kann sie mästen und töten und muß sich nicht, wie andere Tiere, darauf beschränken, sie zu verzehren; er kann sie vielmehr zur Arbeit abrichten, ihren Lebensrhythmus verändern, so daß sie ständig Milch vorrätig haben oder Eier legen, und er kann ihr Fell zur eigenen Kleidung verwenden.

Das Beispiel, mit dem Kant dies beschreibt, klingt, als sei es ausgewählt, um zu beweisen, daß man zum *Recht* nicht mehr benötigt als die *Macht*, es durchzusetzen: „Das erstemal, daß er [der Mensch] zum Schafe sagte: den Pelz, den du trägst, hat dir die Natur nicht für dich, sondern für mich gegeben, ihm ihn abzog und ihn selbst anlegte: ward er eines Vorrechtes inne, welches er vermöge seiner Natur über alle Tiere hatte, die er nun nicht mehr als seine Mitgenossen an der Schöpfung, sondern als seinem Willen überlassene Mittel und Werkzeuge zu Erreichung seiner beliebigen Absichten ansah.“ (114)

Das ist der Tatbestand, der schwerlich bestritten werden kann. Entscheidend aber ist, wie Kant ihn versteht. Und dabei wird deutlich, daß er das sich über alles andere Leben erhebende „Vorrecht“ des Menschen nicht aus der faktischen Vormacht herleitet. Die Dominanz folgt nicht daraus, daß der Mensch kann, was er tut, sondern weil in dem, was er kann, eine Fähigkeit zum Ausdruck kommt, in der er sich selbst über seine eigene tierische Natur erhebt und damit zum „Selbstzweck“ wird, über den zu disponieren er sich selbst zu verbieten hat.

11.8 Der Mensch als Selbstzweck

Um die prinzipiell veränderte Handlungslage des Menschen aufzuzeigen, schlägt Kant einen kleinen, aber aufschlußreichen Umweg ein. Er sagt nicht, der Mensch dürfe unumschränkt über die Natur gebieten, weil er über das artspezifische Merkmal des Willens oder der Vernunft verfügt. Entscheidend ist vielmehr, daß die willkürliche Disposition über anderes Leben eine Grenze in der *Existenz des Menschen* hat. Weder mit sich selbst noch mit seinesgleichen darf der Mensch, obgleich er die Macht dazu hat, so verfahren, wie er es mit nicht-menschlichen Wesen kann. Seinen Mitmenschen hat er „als gleichen Teilnehmer an den Geschenken der Natur“ (114) anzusehen. Die Teilnahme an der Natur geht der Partizipation in den selbstgeschaffenen politischen Institutionen voraus und sie hat Folgen für den Umgang eines jeden einzelnen Menschen mit sich selbst. Denn seinen Charakter als Selbstzweck hat er in jedem anderen Menschen und an sich selbst zu respektieren.

Bei denen, die das Recht über die Natur aus der faktischen Macht herleiten, ist weder vom Selbstzweckcharakter noch von der Gleichheitsnorm die Rede. Für Kant aber sind beide zentral und führen hier, unter der eingeschlossenen Voraussetzung freier Entscheidung und vernünftiger Begründung, zu einer Umwertung in der Stellung des Naturwesens Mensch zur Natur, zu der nicht nur die Umwelt, sondern auch er selbst gehört. Aber er verhält sich auf dieser vierten Stufe seiner Entwicklung als ein Naturwesen, das *Vernunft* hat. Und er urteilt über alles in der Natur von einem Gesichtspunkt aus, der sich grundsätzlich über die Natur erhebt – und damit auch über sich selbst!

Wenn das Ergebnis der Umwertung so formuliert wird wie im ersten Satz des Beispiels vom Anspruch auf den Schafspelz, dann scheint das die Einwände jener zu bestätigen, die Kants Position für *anthropozentrisch* halten. Doch sie übersehen, daß die Gleichheit der Menschen für Kant weder auf der Gemeinsamkeit ihrer körperlichen Anlage noch auf der Vergleichbarkeit ihrer sozio-technischen Fähigkeiten beruht, sondern allein darauf, daß sich jeder Mensch als „Selbstzweck“ zu begreifen hat.

Die darin zum Ausdruck kommende Gleichheit ist, wie wir zuvor gelesen haben, auf die Fähigkeit „nach zusammenhängenden Begriffen *sprechen* mithin *denken*“ (110) zu können. Sie setzt mit der Einsicht auch die Freiheit voraus, ihr zu folgen. Damit unterstellt sich der Mensch selbst einer über ihn nach Prinzipien der Vernunft gebietenden Instanz. Der Anspruch, über das Schaf und seinen Pelz zu verfügen, gilt somit nur, sofern sich der Mensch selbst unter die Verfügung der Vernunft begibt. Also kann man den mit dem letzten Schritt seiner Entwicklung zur kulturellen Selbstständigkeit erreichten Stand schwerlich „anthropozentrisch“ nennen. Man könnte allenfalls von einer „logozentrischen“ oder „ratiozentrischen“ Position sprechen, nähme damit aber den Widerspruch zum Verfahren der Vernunft in Kauf. Denn die Vernunft sucht alles vom möglichen Gegensatz her und unter dem Anspruch eines Ganzen zu denken; also hebt sie alle monopolistischen Zentralisierungen auf.

Gewiß: Der Selbstbegriff eines sich autonom zu eigenen Zwecken bestimmenden Wesens ist nicht unabhängig von den empirischen Bedingungen der physischen und sozialen Existenz des Menschen. Doch der Mensch beansprucht die Verfügung über das faktisch Gegebene im Namen der Vernunft. Damit gründet er seine Vorherrschaft auf nichts anderes als auf seine *Einsicht* – und er hat sich augenblicklich einzugestehen, daß er sich selbst der verfügenden Instanz der Vernunft zu unterstellen hat. Mehr noch: Der Mensch hat einzuräumen, daß er sich *jedem* vernünftigen Anspruch zu unterwerfen hat, ganz gleich wer ihn an ihn richtet.

Mit der Berufung allein auf die Einsicht löst Kant die rein begrifflich vollzogene Selbstzwecksetzung sowohl von den natürlich gewachsenen wie von den kulturell geschaffenen Konditionen der Menschheit ab. Er spricht den Menschen eine Gleichheit zu, die sie mit *allen* vernünftigen Wesen teilen (vgl. VIII 114). Wenn also der Mensch sich das Recht zuspricht, dem Schaf den Pelz abzufordern, geschieht dies nicht im Namen seiner (tierischen) Gattung als Mensch, sondern im Namen der aus ihm sprechenden Vernunft.

Mit dem von Kant unterstellten „Vorrecht“ geht es somit nicht um ein speziezistisches Interesse der Gattung. Er macht auch nicht den Fehler, die leitende Vernunft zu einem an ihrer eigenen Selbsterhaltung interessierten Subjekt zu erklären, hinter dem sich der Mensch mit seinen Interessen verstecken kann. Die Vernunft ist, wie Kant sagt, nur ein „Werkzeug“ (114) im Dienste des Menschen. Sie liegt nicht nach Art einer eigenen metaphysischen Substanz im Jenseits der Natur. Vielmehr ist sie eine in der *Form von Einsichten, Erkenntnissen und Gründen* wirksame Leistung des Menschen, mit der er in der Lage ist, über alles, was immer er versteht, begrifflich zu disponieren.

Diese Fähigkeit kann aber nicht als eine exklusive Eigenschaft des Menschen angesehen werden! Die durch sie ermöglichte Verfügung über die Natur muß vielmehr *allen* zugestanden werden, die das Leistungsvermögen der Vernunft zum Einsatz bringen können. In „Ansehung des Anspruchs selbst Zweck zu sein“ betont Kant die „Gleichheit mit allen vernünftigen Wesen“ (114). Damit geht er weit über die Grenzen der Gattung hinaus und läßt sowohl den Anthropozentrismus wie auch die sophistische Herleitung des Rechts aus der Macht hinter sich. Selbstzweck ist der Mensch als *Individuum*, aber nur, weil er Teil der *Menschheit* ist, die damit ebenfalls als Selbstzweck gelten kann, dies aber nur, weil sie in *grundsätzlicher Allgemeinheit*, wie man sie *jedem* vernünftigen Wesen unterstellt, mit dem Dasein umgehen kann. Dem vernünftigen Wesen wird zugetraut, die Welt, die Natur sowie sich selbst *als solche* anzusehen und ihnen *in ihrer erkannten Eigenart gerecht* zu werden. Damit ist der speziezistische Gesichtspunkt relativiert und eine Position beschrieben, von der man vernünftigerweise gar nicht anders kann, als sie sich auch von einem *Gott* zu erhoffen.

11.9 Zur Verantwortung befreit

Mit der Selbstzweckformel rückt der Mensch in die Stellung ein, die in seinem Fall zwar noch zur Natur gehört, ihr aber nicht mehr vollständig unterworfen ist: Er wird zum „vernünftigen Wesen“ (114) und gehört damit zu einer Kategorie von Lebewesen, die, so Kants Annahme, auch auf anderen Planeten gefunden werden können. Gesetzt, es gäbe Engel und Götter, müßten auch sie den „vernünftigen Wesen“ zugerechnet werden. Die nach der Selbstzweck-Formel ausgeübte rechtmäßige Disposition über die Natur ist für Kant somit keine Folge der sozio-kulturell erlangten Übermacht des Menschen, sondern folgt aus einer allgemein-vernünftigen Distanz gegenüber der Natur, die er auch sich selbst gegenüber (!) einzunehmen hat. Mit dem „Vorrecht“ verschafft er sich somit kein Privileg innerhalb der Natur, sondern er legt sich als vernünftiges Wesen eine Verbindlichkeit auf, der er als Naturwesen selbst unterworfen ist. Damit ist überhaupt erst das begründet, was den Menschen befähigt, Verantwortung nicht nur für sich, sondern auch für seine Umwelt zu übernehmen (Das ist die entscheidende Pointe, die, um nur auf einen bedeutenden Kant-Kritiker zu verweisen, Hans Jonas 1979, 22 gänzlich übersieht).

Wie wenig Kant dazu neigt, den unter dem Anspruch der Vernunft über die Natur verfügenden Menschen aus der Natur heraus zu nehmen, zeigt die Art, in der er seine aufgeklärte Auslegung der „heiligen Urkunde“ (109) beschließt: Zum vernünftigen Selbstverständnis des Menschen gehört, daß er mit seinem irdischen Zustand zufrieden ist (vgl. 114 f.).

Kant empfiehlt die *Beschränkung auf die Kräfte des Menschen*, mit denen er an die Natur gebunden bleibt. Aber in der Begründung tritt zugleich, obwohl das Wort nicht fällt, die *Verantwortung* hervor, die der Mensch nunmehr für die von ihm erkannte Natur zu übernehmen hat: Mit der durch die Vernunft erreichten reflexiven Distanz zur Natur kann der Mensch den „Mutterschoße der Natur“ endgültig verlassen, um sein Leben nach eigener Einsicht zu führen. Darin hat er die Natur, die er ist und bleibt, ernst zu nehmen. Er wird es sich verbieten, der „Mühseligkeit des Lebens“ mit dem trügerischen „Wunsch nach einem Paradiese“ (114) zu entfliehen. Statt dessen wird er die Vernunft, auch wenn sie ihn durch Einsichten und Schlüsse „rastlos[e]“ (115) weiertreibt, zu schätzen wissen. Denn erst durch sie eröffnet sich ihm die „weite Welt“ (114). Sie ist es, die ihn lehrt, zwischen „Flitterwerk“ (115) und lohnenden Aufgaben zu unterscheiden. Und es ist diese Befreiung zu den von ihm als vorrangig erkannten eigenen Aufgaben, die ihn befähigt und verpflichtet, die Verantwortung für sich und für die Natur wahrzunehmen.

11.10 Dialektik der Aufklärung

Die Deutung der symbolischen Erzählung von der Vertreibung aus dem Paradies ist damit abgeschlossen. Kant läßt noch eine *Anmerkung*, eine kurze Betrachtung über den *Beschluß der Geschichte* sowie eine *Schluß-Anmerkung* folgen, in denen er die Grundzüge seiner auf eine Kulturphilosophie hinauslaufende Geschichtstheorie erläutert. Da vieles von dem, was er hier ergänzt, in anderen Gelegenheitsschriften sowie im letzten Teil der *Kritik der Urteilstkraft* und im *Streit der Fakultäten* behandelt wird, brauchen nur einige grundsätzliche Aussagen hervorgehoben werden. In der *Anmerkung* ist das seine bereits im Zweiten Satz der *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* geäußerte Auffassung von der geschichtlichen Differenz zwischen *Individuum und Gattung* (vgl. *Idee*, VIII 18 f.).

Kants These ist, daß der Übergang von der „Vormundschaft der Natur in den Stand der Freiheit“ einen „Gewinn“ für die Natur, aber einen „Verlust“ (*Anfang*, VIII 115 f.) für das Individuum darstellt. Man hätte das Gegenteil erwartet, denn die Natur muß den Menschen in jedem einzelnen Exemplar aus ihrer Verfügung entlassen. An die Stelle ihrer Gängelung durch den Instinkt tritt jetzt die selbstbestimmte „Leitung“ (115) durch die Vernunft, deren Gebrauch in die Kompetenz des Individuums fällt. Damit ist es der Einzelne, der in den Genuß der Freiheit gelangt, noch ehe die Gattung, also die nach wie vor naturgegebene Gesamtheit der Menschen, davon einen Vorteil haben kann.

Doch Kants Wertung ist nicht durch den Freiheitsgewinn des Einzelnen, sondern durch den kulturellen Ertrag im Fortgang der Geschichte bestimmt, den er, trotz des Anteils, den die Freiheit daran hat, weiterhin der *Natur* zurechnet (115). Obgleich erst der Vernunftgebrauch das „Fortschreiten“ (115) der Gattung ermöglicht, spricht Kant weiterhin von einem Naturprozeß (zum Problem der Fortschritts in Kants Geschichtsphilosophie vgl. Kleingeld 1995). In ihm wird der (in der Entfaltung ihrer sittlichen Anlagen) liegende „Gewinn“ erzielt, während das Individuum (unter den Bedingungen der „kultivierteren Vernunft“) den erwähnten „Verlust“ erleidet. Während die Menge im Wechsel der Geschlechter sittlich aufsteigt, tut der Einzelne einen tiefen „Fall“ – einen *Sündenfall*. Denn im Bewußtsein seiner Freiheit verliert der Mensch seine „Unschuld“. Nunmehr muß er Abweichungen von dem, was er für richtig oder geboten hält, als Verstoß gegen seine eigene Einsicht erfahren. Er begreift sie als böse und erlebt sie in ihren physischen Folgen als „Strafe“ (115 f.).

Das Paradox, das Kant hier skizziert, ist um einiges radikaler gedacht als die Kulturkritik Rousseaus, auf die er sich in der Folge beruft (vgl. 116). Denn in der von Kant unterstellten Differenz zwischen Gattung und Individuum wird keine geschichtliche Fehlentwicklung kritisiert, sondern ein unaufhebbarer Gegensatz im Werden einer jeden Kultur aufgedeckt. Mehr noch: Kant legt eine *Dialektik der Aufklärung* frei, die uns tiefer verstören muß als das, was im 20. Jahrhundert unter diesem Titel angeboten worden ist. Es geht um den tragischen Konflikt, in den jeder kulturelle Fortschritt führt,

indem er das Leistungsvermögen der Menschheit hebt und die Schwäche des Individuums umso spürbarer macht.

Tragisch ist der Konflikt, weil er unausweichlich ist. Man muß aber gleich hinzufügen, daß Kant ihn offenbar so gar nicht begreift! Er sieht darin vielmehr nur ein Kennzeichen der Realität, auf die sich der Mensch klugerweise einzustellen hat. Wenn es die Umstände erfordern, hat er sie mit stoischem Gleichmut auszuhalten, was ihm auch deshalb möglich ist, weil er darin die Voraussetzung für eine schrittweise Besserung der menschlichen Lebenslage erkennt.

Das Selbstmitleid, in dem die Menschen im 20. Jahrhundert über ihre geschichtliche Ausgangslage sprechen, ist uns heute wohl vertraut. Aber Kant würde es vermutlich, wenn er darüber zu urteilen hätte, für eine Form des moralischen „Terrorismus“ (*Fak.*, VII 81) halten.⁶ Denn für ihn gibt es nicht den geringsten Zweifel an der geschichtlichen Unabdingbarkeit der Vernunftaufklärung. Als Gattungswesen muß der Mensch die Vernunft gebrauchen, weil sie das Maß für den verständigen Umgang sowohl mit seinesgleichen wie auch mit der Natur vorgibt. Ein Verzicht auf sie käme einer Preisgabe des Wissens gleich und würde überdies einen Rückfall in die Unmündigkeit bedeuten.

Das Individuum aber übt sich durch den Zuwachs seiner „Geschicklichkeit“, also seiner technischen und pragmatischen Fertigkeiten, in die Selbständigkeit ein. Doch ihr ist es moralisch gar nicht gewachsen! Also bleibt dem Einzelnen nur die disziplinierte Arbeit an sich selbst, das heißt die rigorose Selbstbestimmung unter dem Gebot der Vernunft, die angesichts der Schwäche seiner eigenen Kräfte, der Grenzen seiner Fähigkeiten und der Endlichkeit seines Lebens immer unvollkommen bleibt. Unter diesen Bedingungen kann der Einzelne wissen, daß er in seinem Dasein notwendig scheitert, aber in der Gattung auf eine Stärkung seiner sittlichen Kräfte hoffen darf.

Im Ausdruck dieser Enttäuschung über das notwendige Ungenügen eines jeden individuellen Daseins (das doch die Quelle einer jeden menschlichen Erkenntnis, Einsicht und Absicht ist) kommt Kant dem existentiellen Ausgangspunkt seines Denken besonders nahe, wenn er einen nicht näher bekannten „griechische[n] Philosophen“ beklagen läßt, es sei schade, „*daß man alsdann sterben muß, wenn man eben angefangen hat einzuse-*

6 Unter dem „moralischen Terrorismus“ versteht Kant die proklamierte Vorstellung von der Geschichte als eines fortgesetzten Verfalls. Es ist diese Prämisse (zumeist durch Zusatzannahmen über das Verhängnis umfassender Ökonomisierung und Technisierung verstärkt), die Philosophen und Soziologen im 20. Jahrhundert von der „Tragödie der Kultur“ (Georg Simmel) hat sprechen lassen. Darauf hat Ernst Cassirer eine von Kant inspirierte Antwort gegeben (1942. Dazu Recki 2004, 173 ff.). – Die von Horkheimer und Adorno 1947 vorgebrachte These von der „Dialektik der Aufklärung“ steht unter dem Eindruck des Holocaust und hat damit ihre eigene Dignität. Aber wenn man die Konsequenzen kennt, die daraus später von Adorno und seinen Lesern gezogen werden, passt Kants Diagnose vom „Terrorismus“ genau. Seine der Stoa nahestehende Position hat nicht nur die Weisheit der Antike, sondern auch den größeren historischen Erfahrungshorizont für sich. Denn der Geschichtspessimismus des 20. Jahrhunderts ist in der Regel nur auf die zwei oder drei Jahrhunderte des bürgerlichen Zeitalters bezogen; Kant hingegen spricht von der „Menschengeschichte“ überhaupt.

ben, wie man eigentlich hätte leben sollen“ (116 Fn.) (Zur existentiellen Dimension in Kants Denken vgl. Gerhardt 2002, 46 ff., 62 ff., 259 ff.).

Was Kant von den Existenzphilosophen des 20. Jahrhunderts unterscheidet, ist das Vertrauen darauf, daß der Mensch weder als Gattung noch als Individuum aus der Natur entlassen wird. Er bleibt ein *Naturwesen* unter dem *Primat der praktischen Vernunft*. Also ist er durch einen doppelten Halt vor dem Absturz in Angst und Verzweiflung bewahrt. Was immer geschieht und wie tief er auch stürzt: Der Mensch bleibt in der Natur, die ihn unablässig aus sich heraus schafft. Und noch in der Klage über seine Not hat der Mensch einen Begriff von sich selbst, in dem die Vernunft wirksam ist. Durch sie wird das Allgemeine nach Art eines Zwecks begriffen, der das Dasein des Individuellen nach Art eines Mittels in sich schließt. Darin hat das Individuelle seine intellektuelle Bestimmung, die überdies dem Zweck-Mittel-Zusammenhang der lebendigen Natur entspricht. Und da es einzig das Individuum ist, das erkennen und handeln kann, hat es sich im Kontext von Natur und Vernunft als Zweck an sich selbst zu verstehen. – So abstrakt diese Selbstversicherung des Menschen auch erscheint: Sie kann ihn davor bewahren, die Klage über sein Schicksal als Mensch bereits für Philosophie zu halten.

11.11 Antagonismus und Kooperation

Im vorletzten Teil des Aufsatzes, im *Beschluß der Geschichte*, nimmt Kant den mythologischen Faden aus der *Genesis* noch einmal auf, um sich dem geschichtlichen Verlauf nach dem Ende der Vormundschaft durch die Natur zuzuwenden. Dazu hatte er in der voran stehenden Anmerkung bereits einen Anlauf gemacht, indem er auf den Gegensatz zwischen der (die Selbsterhaltung der Gattung verfolgenden) *Natur* und der (auf Freiheit gegründeten sowie auf Sittlichkeit dringenden) *Vernunft* angespielt hatte (vgl. 116 ff.). Nun entwirft er ein die ganze Menschheitsgeschichte umfassendes Entwicklungsmodell in vier Epochen:

Am Anfang steht das „Vorspiel der Vereinigung in Gesellschaft“. In ihm verläßt der Mensch den paradiesischen „Zeitabschnitt der Gemächlichkeit und des Friedens“, um in den Zustand „der Arbeit und der Zwietracht“ (118) überzugehen. Also beginnt die Geschichte der Kultur mit der Mühseligkeit des Lebens, die den Menschen nötigt, sein Dasein „im Schweiß seines Angesichts“ zu fristen. Daß Kant diese *erste* und gewiß entbehrensreiche Epoche als „Vorspiel“ (118) bezeichnet, ist Ausdruck der *Ironie*, die den Stil der ganzen Betrachtung prägt.

Zu den Beschwerlichkeiten dieser ersten Phase dürfte es gehören, daß sie, im Vergleich zu den uns geschichtlich näher stehenden Epochen, vermutlich sehr lange gedauert hat. Nach Kant hatte der Mensch „einen großen Sprung“ (118) zu tun, ehe er in das *zweite* Stadium übergehen und zum *Hirten* und *Ackerbauern* werden konnte. Aus beiden Lebensformen macht der Autor Antagonisten, die sich wechselseitig zu verdrängen

suchen. Ihr Gegensatz wird zur Triebkraft der Besiedlung der Erde und bewirkt, daß der Mensch sich in alle Weltgegenden ausbreitet (vgl. 119), ein Tatbestand, der, wie später in der *Friedensschrift* zu lesen ist, zur Vorbedingung einer globalen Friedensordnung werden kann (vgl. *Frieden*, VIII 358). Hervorgegangen aber ist er aus der Feindseligkeit der Menschen untereinander.

In der *dritten* Epoche der menschlichen Kulturentwicklung kommt es zur arbeitsteiligen Trennung der beiden Lebensformen und zur örtlichen Kooperation einer Menge von Menschen, die sich durch Tauschverkehr sowie durch die Entwicklung unterschiedlicher Fertigkeiten ein Leben mit höherer Spezialisierung und in größerer Vielfalt erlauben können. Jetzt entstehen die ersten Städte, in denen sich Ansätze zu einer „bürgerliche[n] Verfassung“ (116 Fn.) und damit zu „öffentlicher Gerechtigkeit“ (119) herausbilden. Sie sind sowohl Folge wie auch Voraussetzung einer wachsenden „Geschicklichkeit“ (116 Fn.) – womit einmal mehr die Bedeutung der Technik hervorgehoben ist.

Wenn Kant von der „verschiedene[n] Lebensart“ (119) in den neuen Siedlungsformen spricht, muß man auch die fortschreitende Arbeitsteilung einbeziehen, die mit der Trennung der Ackerbauern von den Hirten begonnen hat. Nun aber kommt die gewonnene Beweglichkeit im „Vertauschen“ der unterschiedlichen Lebensformen hinzu. In ihr liege, so Kant, der Ursprung der „Kultur“ und der „Anfang der Kunst“ (119).

In der *vierten* Epoche erfolgt der Übergang ins bürgerliche Zeitalter, in dem es zur Bildung von rechtlich verfaßten politischen Ordnungen kommt. Kant nennt keine Jahreszahlen, aber seine Beschreibung des Übergangs läßt keinen Zweifel, daß er noch nicht die Scheuklappen der neuzeitlichen Geschichtsschreibung aufgesetzt hat, die das Bürgerliche nur in ihrer unmittelbaren Nachbarschaft erkennen will. Für ihn gibt es Bürger seit es Staatsbürger gibt, also spätestens seit den ersten Poleis und Republiken der Antike. Seine Anspielung auf das „glänzende Elend der Städte“ (120), das die Wüstenbewohner anzulocken vermochte, scheint schon auf Ninive, Babylon und Theben bezogen zu sein. Folglich hat sich der Übergang in das bürgerlich-politische Zeitalter bereits mit der Gründung der ersten Reiche des Vorderen Orients vollzogen.

Auch diese sich über mehr als vier Jahrtausende erstreckende Epoche, die nach der *Friedensschrift* erst unter den Bedingungen einer weltweiten Friedensordnung überwunden werden kann, bezieht ihre Entwicklungsdynamik aus dem *Gegensatz der gesellschaftlichen Kräfte*. Die „Ungleichheit“, die mit der Unterscheidung zwischen Hirten und Ackerbauern ihren ersten strukturellen Ausdruck gefunden hat, differenziert sich im Gang der Kultur, wird zum Unterschied zwischen Arm und Reich, Land und Stadt, Entbehrung und Überfluß, Despotismus und rechtlicher Freiheit und zieht die schier unendliche Folge unablässiger Kriege nach sich (vgl. 120). Die Parallele zur Rede vom „Antagonismus“ in der *Idee* (VIII 24) ist offenkundig.

Bemerkenswert ist, daß Kant in diesem wechselvollen Geschehen zwischen „seelenlose[r] Üppigkeit in verworfenster Sklaverei“ auf der einen und dem „Fortgange der

Ausbildung“ (*Anfang*, VIII 120) der menschlichen Vernunft auf der anderen Seite günstige Bedingungen für eine fortschreitende Kultivierung des Menschen sieht. Auch hier ist es der *Gegensatz*, der den Menschen zur Selbstdisziplin erzieht und ihn nötigt, an seiner Moralisierung zu arbeiten.

11.12 Ethik und Lebenskunst

Für Kants Rigorismus gibt es Gründe, die selbst nicht rigoristisch sind. Der Prinzipialismus seiner kritischen Ethik steht nicht nur nicht in Widerspruch zum Pragmatismus seiner Lebensphilosophie, er hat darin vielmehr seinen Grund. Wie das zu denken ist, gibt die *Schluß-Anmerkung* zum *Mutmaßlichen Anfang* zu erkennen. Kant bringt hier eine existenzielle Lebensklugheit zur Geltung, die dem Einzelnen rät, gerade unter gegensätzlichen, unübersichtlichen und scheinbar aussichtslosen Bedingungen der eigenen Vernunft zu folgen. Es ist somit klug, nach Vernunftprinzipien und nicht allein nach Klugheitsregeln zu handeln.

Kant nennt drei naheliegende Gründe, mit dem menschlichen Dasein unzufrieden zu sein: Der *erste* hat mit dem *fortgesetzten Kriegszustand* zu tun, in dem sich die Menschheit, so weit sie historisch zurückdenken kann, befindet. Der *zweite* resultiert aus der Gewißheit, daß jeder Mensch, kaum daß er ins Leben gefunden hat, *sterben* muß. Und der *dritte* Grund stellt sich mit der Erkenntnis ein, daß es ein *sorgenfreies Leben*, ein irgendwann kommendes „*goldene[s] Zeitalter*“ (VIII 122) oder die Rückkehr in einen paradiesischen Zustand niemals geben wird.

In allen drei Fällen gelingt es Kant zu zeigen, daß es gar nicht gut wäre, wenn es anders wäre: Im Paradies, in dem sich jeder Wunsch von selbst erfüllte, verlöre man den Antrieb zum Handeln. Deshalb vergißt, wer sich nach einer „Zeit der Einfalt und Unschuld“ sehnt, daß der Mensch seinem Leben nur „durch *Handlungen* einen Wert“ (122) zu geben vermag. Ein sorgloser Zustand muß Lebensüberdruß erzeugen.

Ähnlich wäre es, wenn man *unsterblich* wäre. Nach Kant reicht es schon aus, sich, nach biblischem Vorbild, ein Leben vorzustellen, das „800 [...] Jahre[n]“ (122) in Anspruch nimmt. In einem solchen Fall müßte es zum Kampf zwischen den vielen gleichzeitig lebenden Generationen kommen. Niemand könnte seines Lebens noch sicher sein. Die Wertschätzung des Daseins würde sich ganz verlieren, weil die Verlängerung des Lebens als Verlängerung des Elends erlebt werden müßte. Nur was knapp ist, hat einen Wert, der zu Handlungen motiviert (vgl. 122).

Ohne Krieg, so lautet die Erläuterung zum ersten Punkt, würde die Kultur erlahmen. Ohne Gefahr müßte alles so selbstverständlich wie gleichgültig erscheinen. Damit würde sich nicht nur die „Achtung für die Menschheit“ (121), sondern mit ihr auch der Impuls der Freiheit verlieren.

Diese Einsichten haben nichts Überraschendes. Sie zeigen, wie eng der Zusammenhang von Natur und Vernunft auch unter den Bedingungen hochentwickelter Kulturen ist. Von besonderem Interesse aber ist die systematische Disposition der pragmatischen Klugheit, die in Kants Empfehlung liegt, „mit der Vorsehung zufrieden zu sein“, sich den „Mut“ nicht nehmen zu lassen und sich somit die Chance zur „Selbstbesserung“ (121) offen zu halten. Denn gesetzt, jemand ist für diesen lebensklugen Rat offen, sollte er auch genügend Vernunft haben, ihm zu folgen. Und eben damit hat er sein Handeln auf die Vernunft gegründet, die nicht mehr und nicht weniger verlangt, als daß man ihr folgt. Das Prinzip der Vernunft besteht tatsächlich in nichts anderem als darin, ihre Einsicht zum Ausgangspunkt des eigenen Handelns zu machen. Wo dies geschieht, hat man sich bereits zur Freiheit und Unabhängigkeit der Vernunft bekannt, deren Folgerichtigkeit im Rigorismus ihrer Gesetzgebung zum Ausdruck kommt.

11.13 Der Eigensinn der Geschichte und die Technik der Vernunft

Alles, was uns in dem kleinen Aufsatz über den *Mutmaßlichen Anfang der Menschgeschichte* bemerkenswert erscheint, haben wir in der kommentierenden Relektüre hervorgehoben: Den methodischen Wert der „Mutmaßung“, das Verfahren eines aufklärenden Umgangs mit dem Mythos, der lange naturgeschichtliche Vorlauf der Menschheitsgeschichte, die Überlappung von Natur und Kultur, das stets von neuem einsetzende Wechselspiel von Natur und Vernunft sowie die auf allen Stufen der Entwicklung wirksame Macht der Gegensätze. Hinzu kommen die Einsichten in die konkrete Entfaltung der gegebenen und der selbst stimulierten Fertigkeiten des Menschen, deren Ziel in der Sicherung von Selbsttätigkeit und Selbstbestimmung liegt. Noch im Rückblick auf die eigene Geschichte muß der Mensch das vor seiner Zeit „[g]eschehene mit vollem Rechte als von ihm selbst getan anerkennen“ (123) können.

Wie schwer allein schon diese Anerkennung sein kann, davon vermittelt Kants Deutung der Geschichte einen Eindruck. Die geforderte Akzeptanz des Geschehenen verlangt, die Differenz zwischen individuellem Motiv und historischer Folge in der Präsentation einer vernünftigen Ausgangsbedingung für das eigene Handeln zu überwinden: Im Moment will der von seiner Neugierde überwältigte Mensch nur eine neue Frucht probieren: *à la longue* aber legt er sich damit eine neue Lebensweise zu. Im Augenblick will er in der Konkurrenz um das andere Geschlecht nur seine Attraktivität erhöhen; im Gang der Geschichte aber folgt eine erhöhte Reizbarkeit der ganzen Gattung daraus. In der Not, vielleicht aber auch aus Übermut verwendet er Tiere absichtsvoll für seine eigenen Zwecke; am Ende wird daraus die Verantwortung für die anderen Wesen, die er sich im Bewußtsein, Zweck an sich selbst zu sein, unterwirft.⁷

⁷ In § 17 der *Metaphysik der Sitten, Tugendlehre*, zeigt Kant, der den Begriff der Verantwortung nicht gebraucht, wie aus der Pflicht des Menschen gegen sich selbst eine „indirekte“ Pflicht „in Ansehung des lebenden, ob-

Das heißt: Der kulturelle Ertrag des menschlichen Handelns schießt weit über die in den konkreten Handlungen wirkenden Motive des einzelnen Menschen hinaus. Und dennoch muß der Mensch die Leistungen seiner Vorfahren, wie Kant hier (deutlich vor Fichte und Hegel) sagt, „anerkennen“, sofern er Gegenwart und Zukunft für seine Selbstbestimmung offen halten will. Die Geschichte schafft historische Tatsachen, die sich der Mensch als vernünftige Konditionen eigenen Handelns anzueignen hat. Es ist ein Interesse des Menschen, das es erlaubt, die historisch entstandene Realität als vernünftig zu deuten. Kant motiviert, was später bei Hegel als logische Gleichung zwischen Vernunft und Wirklichkeit begegnet.

Eine weitere von der Kant-Interpretation bislang eher stiefmütterlich behandelte Anregung liegt in der Betonung der *Technik* in Natur, Geschichte und Kultur. Tatsächlich findet sich im Text keine separate Behandlung dieses Punkts. Und da man in den ethischen Schriften die technischen und pragmatischen Imperative stets nur als defizitäre Formen praktischer Gesetzmäßigkeit kennen lernt (denn sie gelten nicht „unbedingt“),⁸ ist man geneigt, auch in anderen Partien des Werks in der Technik nicht mehr als ein Hilfsmittel höherer Zwecke zu sehen, das keine nähere Beachtung verdient.

Zweifellos ist Technik das Mittel zu den Zielen, die mit ihrer Hilfe erreicht werden können. Aber man braucht die Aussage nur umzukehren, um ihr eine andere Gewichtung zu geben: Kein Zweck läßt sich jemals ohne Mittel realisieren. In dieser Wendung wird deutlich, daß man leicht in Gefahr geraten kann, auch die Zwecke aus den Augen zu verlieren, wenn man die Mittel nicht achtet.

Diesem Fehler unterliegt Kant nicht. Er weiß von der Unverzichtbarkeit der Technik sowohl in der Natur wie auch in der Kultur. Ohne Technik ist der Mensch nicht in der Lage, sich auf den Weg seiner eigenen Geschichte zu begeben; er kann in der Gegenwart nichts bewegen und in der Zukunft nichts erzielen, wenn er die Mittel nicht beachtet, die ihm helfen, seine Zwecke anzustreben. Aus der Sicht der kritischen Philosophie aber ist entscheidend, daß die Vernunft nicht nur in allem auf technische Mittel angewiesen

gleich vernunftlosen Teils der Geschöpfe“ der Natur folgt. Es ist die „Pflicht der Enthaltung von gewaltsamer und zugleich grausamer Behandlung der Tiere“. Diese Pflicht ergibt sich für ihn aus der „Pflicht des Menschen gegenüber sich selbst“, weil anders das „Mitgefühl“ am Leiden der Kreatur abgestumpft wird und die Moralität des Menschen Schaden nimmt. Daraus folgt nicht nur die Gebote des Tierschutzes, sondern für Kant auch das Gefühl der „Dankbarkeit“ gegenüber den Kreaturen, die uns dienstbar sind (TL, VI 443). – Diesen Gedanken braucht man nur um die Ausführungen zu ergänzen, die in der *Kritik der teleologischen Urteilskraft* in den §§ 64, 65, 82 und 83 enthalten sind, und man hat neben der moralischen Anteilnahme des Menschen an der nicht-menschlichen Natur auch die funktionale Einsicht in die natürliche, technische und kulturelle „Organisation“ des Lebenszusammenhangs, für dessen Sicherung und Förderung zur Selbsterhaltung des Menschen gehört. Insofern kann, ja, muß man bereits mit Blick auf Kant von einem Bewußtsein für die aus der vernünftigen Selbstschätzung des Menschen folgende Zuständigkeit für die ihn äußerlich wie innerlich tragende Natur sprechen. Siehe dazu Breitenbach 2009.

⁸ Eine rühmliche Ausnahme: Höffe 2007.

ist, sondern immer auch selbst nach Art eines Mittels verstanden werden muß, wenn wir ihren Einsichten zur Geltung verhelfen wollen.

Dafür liefert die Schrift über den *Mutmaßlichen Anfang* eine Fülle von Beispielen: Die Natur setzt Mittel ein, um die Kultur hervorzubringen, die Kultur bringt die Kunst hervor, die deren Entfaltung beschleunigt, und die „vollkommene Kunst“ muß wieder zur „Natur“ werden können (116 f.), um eine neu entwickelte „Geschicklichkeit“ zum selbstverständlichen Ausgangspunkt für neue, weiter reichende Leistungen zu machen, deren „letztes Ziel“ die „sittliche Bestimmung der Menschengattung“ (118) ist.

Hier scheint die Zweck-Mittel-Spirale der Menschengeschichte zum Abschluß zu kommen. Aber das kann man nur solange glauben, als man die Augen davor verschließt, daß auch die höchste Sittlichkeit der Selbstgesetzgebung als historisch wirksames Mittel zur „Selbstbesserung“ des Menschen verstanden werden kann. Selbst gelingende Autonomie kann im Gang der Geschichte als *Beispiel* für die Menschheit in der Person eines jeden Einzelnen dienen.

In § 52 der *Tugendlehre* hat Kant das von ihm selbst als „technisch“ bezeichnete „*experimentale* Mittel der Bildung zur Tugend“, nämlich die „Kraft des *Exempels*“ hervorgehoben. Sie sollte mit dem moralischen Handeln des Menschen verbunden sein (vgl. *TL*, VI 479). Das „gute Beispiel“, was „uns Andere geben“, kann freilich für sich selbst „keine Tugendmaxime begründen“. Es kann daher auch nicht „als Muster“ dienen – wohl aber „zum Beweise der Tunlichkeit des Pflichtmäßigen“. Dann nämlich ist der „exemplarische [Lebens-]Wandel“ eines Menschen Ausdruck „der Idee (der Menschheit), wie er [der Mensch] sein soll“ (480).

Legt man die Entwicklung zugrunde, die Kant im *Mutmaßlichen Anfang* umrissen (und in anderen kleinen Schriften sowie in der *Teleologie der Kritik der Urteilskraft* von § 82 fortgeführt) hat, sieht man, wie die von Natur und Technik getragene Geschichte des Menschen in Kultur übergeht, und weiß man, daß der Mensch sich erst unter diesen Bedingungen als politisches und moralisches Wesen begreifen kann, dann erkennt man auch die Reichweite eines vernunftgeleiteten Handelns, das sich verpflichtet sieht, mit der „Selbsterhaltung der Vernunft“ auch die sie tragenden natürlichen, geschichtlichen und kulturellen Konditionen des menschlichen Daseins zu erhalten.

So wie die Natur alles mit allem technisch vermittelt, so kann in der Geschichte nicht nur jedes Mittel zum Zweck des Handelns, sondern selbst ein Selbstzweck der Vernunft zum Mittel in der kulturellen Entfaltung der Menschheit werden. Wenn es in der auf das Selbstverständnis des Menschen bezogenen Fassung des kategorischen Imperative heißt, der Mensch habe die „Menschheit“ in der Person eines jeden anderen „jederzeit *zugleich* als Zweck“ (und „niemals *bloß* als Mittel“) zu wahren (*GMS*, IV 429), hat Kant klargestellt, daß der Mensch gar nicht anders kann, als die Menschheit in allen Fällen mindestens als „Mittel“ zu gebrauchen.

Darin liegt die denkbar größte Nähe zwischen Natur und menschlicher Vernunft, die freilich der geschichtlichen Aktivität des Menschen bedurfte, um sich mit techni-

schen Mitteln aus der Natur zu entwickeln, in der sie verbleibt und die sie unter keinen denkbaren Bedingungen verlassen kann.

Literatur

- Adorno, Th. W./M. Horkheimer 1947: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Amsterdam, Neuausg.: Frankfurt/M. 142003.
- Berlin, I. 2000: *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*, Princeton.
- Breitenbach, A. 2009: *Die Analogie von Vernunft und Natur. Eine Umweltphilosophie nach Kant*, Berlin/New York.
- Cassirer, E. 1932: *Philosophie der Aufklärung*, in: *Hamburger Ausgabe*, Bd. 15, Hamburg 2003.
- 1942: Die „Tragödie der Kultur“, in: *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*, in: *Hamburger Ausgabe*, Bd. 24, Hamburg 2007.
- 1945: *Kant and Rousseau*, in: *Hamburger Ausgabe*, Bd. 24, Hamburg 2007.
- Diamond, J. 1998: *Guns, Germs, and Steel. The Fates of Human Societies*, London.
- Gerhardt, V. 2002: *Immanuel Kant. Vernunft und Leben*, Stuttgart.
- Höffe, O. 2007: *Immanuel Kant*, München.
- Jonas, H. 1979: *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt/M.
- Jung, Th. 1999: *Geschichte der modernen Kulturtheorie*, Darmstadt.
- Kleingeld, P. 2008: *Kant on Historiography and the Use of Regulative Ideas*, in: *Studies in History and Philosophy of Science* 39, 523–528.
- 1995: *Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants*, Würzburg.
- Nietzsche, F. 1887: *Zur Genealogie der Moral*, in: *Kritische Studienausgabe*, hrsg. v. G. Colli/M. Montinari, Bd. 5, Berlin/New York 1967 ff.
- Recki, B. 2004: *Kultur als Praxis*, Berlin.
- 2009: „Allein die Vernunft fing bald an sich zu regen“. *Kants Kabinettsstück einer aufgeklärten Mythologie*, in: H. Klemme (Hrsg.), *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, Berlin/New York, 232–250.
- Watkins, E. (Hrsg.) 2001: *Kant and the Sciences*, Oxford.

Enthusiasmus und moralischer Fortschritt im *Streit der Fakultäten*

12.1 Der Streit der Fakultäten

Kant behauptet 1783 in der *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* folgendes: „Zu dieser Aufklärung aber wird nichts erfordert als Freiheit; und zwar die unschädlichste unter allem, was nur Freiheit heißen mag, nämlich die: von seiner Vernunft in allen Stücken *öffentlichen Gebrauch* zu machen.“ (*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, VIII 36) Er unterscheidet zwischen einem Privatgebrauch der Vernunft, der beschränkt wird durch den Rahmen eines Amtes, und einem öffentlichen, der frei ist, solange jemand in seinem Amt als Priester oder Offizier weiterhin gehorcht; derselbe Priester oder Offizier kann in einer Zeitschrift frei und öffentlich seine Meinung über die kirchlichen Dogmen oder über die Kriegspolitik seines Landes kundtun. Im *Streit der Fakultäten* findet man diese Gegenüberstellung wieder, dieses Mal in bezug auf die Ausbildung der *Geistlichen, Justizbeamten und Ärzte* „als Werkzeuge der Regierung“ (*Fak.*, VII 18) in den höheren Fakultäten (Theologie, Recht, Medizin), und ebenso im Rahmen dessen, was wir heute wissenschaftliche Forschung nennen. Das ist in der Tat die Aufgabe der damals als „untere“ bezeichneten, der „philosophischen Fakultät, im weitesten Verstande genommen“ (*Fak.*, VII 27); sie umfaßt ebenso das, was wir heute Geisteswissenschaften, Mathematik bzw. Naturwissenschaften¹ nennen. Die drei höheren Fakultäten stehen unter Regierungsaufsicht; demgegenüber kann die untere Fakultät nur die Wahrheit erforschen, wenn sie frei und nur der Vernunft unterstellt ist. „Daß aber eine solche Fakultät unerachtet dieses großen Vorzugs (der Freiheit) dennoch die untere genannt wird, davon ist die Ursache in der Natur des Menschen anzutreffen: daß nämlich der, welcher befehlen kann, ob er gleich ein demütiger Diener eines andern ist, sich doch

¹ Kant merkt an, daß die Medizin, insofern sie von der Naturwissenschaft abhängt, der philosophischen Fakultät zugeordnet werden müßte (vgl. VII 26)

vornehmer dünkt als ein anderer, der zwar frei ist, aber niemanden zu befehlen hat.“ (VII 20)

Zwischen den höheren und der unteren Fakultät gibt es einen „gesetzwidrigen Streit“ (VII 29)², wenn sich die höheren Lehren, die die Gefühle des Volkes befriedigen, über die Wahrheit stellen. Sie treten dann der unteren Fakultät entgegen, in der nur die freie vernünftige Prüfung sagen kann, was wahr und was falsch ist. Wenn die Regierung den höheren Fakultäten Recht gibt, um den Streit zu beenden, ist das der Ruin der philosophischen Fakultät. Dieser Streit ist „gesetzmäßig“, solange die untere Fakultät die offiziellen Lehren überprüft, und die freie Prüfung kann niemals enden, denn diese Lehren sind stets notwendig Gegenstand einer Vernunftkritik. Die Regierung verliert nichts von ihrer Autorität, wenn sie eine solche Freiheit der Forschung garantiert, wie die zitierte Schrift von 1783 besagt, daß nämlich der Gesetzesgehorsam in einem Staat, der die Freiheit der Forschung garantiert, nicht bedroht, sondern eher gestärkt wird.

Der erste Teil des *Streites der Fakultäten*, der längste, handelt von dem Verhältnis zwischen dem praktischen Vernunftglauben (Gegenstand der philosophischen Fakultät) und dem Kirchenglauben (der von der theologischen Fakultät gemäß den Forderungen der kirchlichen und politischen Autoritäten bestimmt wird). Man versteht, warum die Veröffentlichung zunächst von der königlichen Zensur untersagt und von 1794 auf das Jahr 1798, nach dem Wechsel in der Politik in der Folge des Todes des Königs, verschoben wurde. Kant kämpfte für die Autonomie der Universität auf der Grundlage des zugleich theoretischen und praktischen Prinzips der Selbstbestimmung der Vernunft. In der Tat: man nennt „das Vermögen, nach der Autonomie, d. i. frei (Prinzipien des Denkens überhaupt gemäß) zu urteilen, die Vernunft. Also wird die philosophische Fakultät darum, weil sie für die Wahrheit der Lehren, die sie aufnehmen oder auch nur einräumen soll, stehen muß, insofern als frei und nur unter der Gesetzgebung der Vernunft, nicht der der Regierung stehend gedacht werden müssen.“ (VII 27)

Die Gelehrten bilden zusammen „eine Art von ... gemeinen Wesen, Universität (auch hohe Schule) genannt“, die Autonomie besitzen muß, „denn über Gelehrte, als solche, können nur Gelehrte urteilen“ (VII 17). Somit gilt: „es muß zum gelehrten gemeinen Wesen durchaus auf der Universität noch eine Fakultät geben, die, in Ansehung ihrer Lehren vom Befehle der Regierung unabhängig, keine Befehle zu geben, aber doch alle zu beurteilen die Freiheit habe, die mit dem wissenschaftlichen Interesse, d. i. mit dem der Wahrheit, zu tun hat, wo die Vernunft öffentlich zu sprechen berechtigt sein muß: weil ohne eine solche die Wahrheit (zum Schaden der Regierung selbst) nicht an den Tag kommen würde, die Vernunft aber ihrer Natur nach frei ist und keine Befehle etwas für wahr zu halten (kein *crede* [glaub!], sondern nur ein freies *credo* [ich glaube])

² Die Forderungen der philosophischen Fakultät nach Verbesserung des positiven Rechts werden nicht ins Gewicht fallen, und man wird nicht Jura studieren, um gerechter zu werden, sondern um zu lernen einen Prozeß zu gewinnen, selbst „wenn ich auch Unrecht habe“ (VII 30).

annimmt.“ (VII 19 f.) Hier geht es um das ewige Problem des Verhältnisses zwischen der Freiheit der Forschung und den staatlichen Interessen. Der Kommentar Reinhardt Brandts (2003) hat die Formen aufgezeigt, die er annehmen kann, wenn diese Autonomie verneint wird, etwa bei Heidegger in seiner Rektoratsrede oder heute, wenn die Arbeit der Universität ökonomischen Zwängen unterworfen wird.

Der zweite Teil des *Streits der Fakultäten* handelt von dem Konflikt zwischen der juristischen und der philosophischen Fakultät. Letztere unterwirft das positive Recht (ausschließlicher Gegenstand der Rechtsgelehrten) dem Urteil der Vernunft und muß notwendig das in Frage stellen, was ihr an den geltenden Gesetzen und Institutionen unzureichend oder gar ungerecht erscheint. Kant greift in diesem Teil seine Philosophie der Geschichte wieder auf: daß nämlich die freie und vernünftige Kritik der bestehenden Institutionen und Gesetze voraussetzt, daß man sie verbessern kann. Kant verteidigt die Idee einer Reform – man sieht an dieser Stelle die politische Bedeutung der Autonomie der philosophischen Fakultät. Er muß also sein Vertrauen in die Fähigkeit der Menschheit rechtfertigen, auf dem Weg zur Republik voranzuschreiten, der einzigen vernunftkonformen Verfassung.

Dieser Teil trägt demgemäß folgende Überschrift: „Erneuerte Frage. Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschritt zum Besseren sei“. Am Anfang steht eine Erörterung bezüglich der Schwierigkeit, ja gar Unmöglichkeit einer Antwort auf die Frage nach der Zukunft. Wenn „Jüdische Propheten“, „Politiker“ und „Geistliche“ des 18. Jahrhunderts Katastrophen und Verfall voraussehen, kündigen sie nur die Folgen ihrer Politik an (VII 2). Kant unterscheidet drei „Fälle, die eine Vorhersagung enthalten können“ die „terroristische Vorstellungsart der Menschengeschichte“, die „eudämonistische“ und die „Hypothese des Abderitisms des Menschengeschlechts zur Vorbestimmung seiner Geschichte“.

Kant schließt die erste Hypothese, die eines „kontinuierlichen Rückgange[s] zum Argeren“, aus, weil sie impliziert, daß „das Menschengeschlecht sich selbst aufreibt“. Aufschlußreich ist der Grund der Zurückweisung der zweiten Hypothese, die des eudaimonistischen Millenniums, gemäß derer die Menschheit „im beständigen Fortgange zum Besseren in seiner moralischen Bestimmung“ ist: die Menge des Guten würde im Menschengeschlecht nicht zunehmen. Anders gesagt: Kant sieht den Menschen so, wie er ist, ohne sich jemals die Regeneration des Menschengeschlechts in irgendeiner Form vorstellen zu können. Warum weist er schließlich auch die dritte Hypothese zurück – die einer Menschheit „im ewigen Stillstande auf der jetzigen Stufe seines sittlichen Werts unter den Gliedern der Schöpfung“? Von großem Gewicht ist, was er über eine mögliche Stagnation als Resultate eines ständigen Wechsels zwischen Gutem und Bösem sagt: „eine leere Geschäftigkeit, das Gute mit dem Bösen durch Vorwärts und Rückwärts gehen so abwechseln zu lassen, daß das ganze Spiel des Verkehrs unserer Gattung mit sich selbst auf diesem Globus als ein bloßes Possenspiel angesehen werden müßte, was ihr keinen größeren Wert in den Augen der Vernunft verschaffen kann, als den die andere

Tiergeschlechter haben, die dieses Spiel mit weniger Kosten und ohne Verstandesaufwand treiben.“ (*Fak.*, VII 82) Dieses Argument findet sich schon in der *Idee* (2. Satz: VIII 19; 9. Satz: VIII 30), demgemäß der Sinn der Schöpfung vom Wert der Menschen abhängt; dies wird in der *Kritik der Urteilskraft* (§ 84) näher ausgeführt.

Welche Aussagen soll man nach Zurückweisung dieser drei Hypothesen über die Zukunft der Menschheit treffen? Wenn wir einräumen, daß es bis jetzt Fortschritt gegeben hat, ist damit nicht bewiesen, daß es in der Zukunft keinen Rückschritt geben wird. Vor allem, weil es sich um die Geschichte der Menschen handelt, d. h. um die Geschichte freier, somit unberechenbarer Wesen. Die Bewegung der Planeten erscheint als unregelmäßig (von daher ihr griechischer Name *astra planeta*, Wanderstern), und seit der frühesten Antike wunderten sich die Astronomen über diese kosmische Unordnung; die Kopernikanische Wende hat verständlich machen können, warum ihre wirkliche Kreisbewegung von der Erde aus gesehen als eine unregelmäßige erscheinen mußte. Von daher wird es möglich und sogar leicht, ihre augenscheinliche Laufbahn perfekt vorauszusagen. Ein analoger Standpunktwechsel, der die zukünftige Geschichte voraussehbar machte, ist unmöglich. „[D]as ist eben das Unglück, daß wir uns in diesen Standpunkt, wenn es die Vorhersehung freier Handlungen angeht, zu versetzen nicht vermögend sind. Denn das wäre der Standpunkt der Vorsehung, der über alle menschliche Weisheit hinausliegt“ (*Fak.*, VII 83). Die Quintessenz der *Kritik der reinen Vernunft* besagt, daß der Mensch nur „den Zusammenhang der Phänomene nach Naturgesetzen“ kennen kann.

Worauf soll folglich die These gegründet werden, daß das Menschengeschlecht zum Guten hin fortschreitet? Auf „eine Erfahrung“ (VII 84). – Eine erstaunliche Antwort, insoweit sie dem zu widersprechen scheint, was eben über die Naturgesetze gesagt wurde. Es handelt sich um eine Erfahrung, die vom Wirken einer freien Kausalität in der Menschheit herrührt. Sie wird folglich keine Voraussage im Sinne der Astronomie erlauben, weil diese Kausalität nicht in die Zuständigkeit der Naturwissenschaften fällt. Die Schwierigkeit der Argumentation und ihr Gewicht liegen ganz und gar in der Frage nach dem Wissen um die Natur dieser Erfahrung bzw. der „Begebenheit“, von der Kant sagt, daß sie nicht die „Ursache“ des Fortschritts sei, „sondern nur als hindeutend, als Geschichtszeichen (signum rememorativum, demonstrativum, prognostikon) angesehen werden müsse“ (VII 84).

Die Französische Revolution oder vielmehr die Begeisterung, die ihr in der Welt entgegenschlägt, ist das Ereignis par excellence, und zwar in dem Maße, wie sie als republikanischer Entwurf verstanden wird. Sie begründet die Hoffnung auf einen solchen Fortschritt und rechtfertigt so die Autonomie der philosophischen Fakultät gegenüber der juristischen. Die Menschen sind nicht von Natur aus Gefangene ihrer Institutionen. Sie können sie verändern ohne damit die Autorität des Gesetzes und der Regierung zu untergraben. Wir werden uns also fragen, in welchem Sinne die Reaktion der Zuschauer

der Revolution uns über die menschliche Natur, im Hinblick auf die Rechtfertigung eines Vertrauens in den Fortschritt zum Besseren, Lehren erteilt.

12.2 Das Urteil der Zuschauer der Revolution ist praktisch und nicht ästhetisch

Die Seiten des *Streits der Fakultäten*, die aus dem Enthusiasmus der Zuschauer der Französischen Revolution ein historisches Ereignis und ein Zeichen des Fortschritts des Menschengeschlechts machen, sind schwieriger zu verstehen, als es auf den ersten Blick scheint. Der Enthusiasmus hat die Leser des *Streits der Fakultäten* begeistert, die seit Hannah Arendt und Jean-François Lyotard behaupten, daß nach Kant die Zuschauer der Französischen Revolution über dieses Ereignis ein ästhetisches Urteil fällen – im Wortsinn des ersten Teils der *Kritik der Urteilskraft*: die Revolution wäre ein erhabenes Schauspiel und das wäre der Kern der Kantschen Argumentation³. Kant sagt aber zunächst nicht *Entbusiasmus*; er spricht von einer „Teilnehmung dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasm grenzt“, und im Weiteren wird der Enthusiasmus definiert als „Teilnehmung am Guten im Affekt“ (*Fak.*, VII 85 f.), ohne daß jemals sein erhabener Charakter, der in der *Kritik der Urteilskraft* (vgl. *KU*, V 272) betont wird, hier wieder erscheint. An keiner Stelle wird die Reaktion der Zuschauer der Revolution ausdrücklich vom „ästhetischen“ Standpunkt aus betrachtet, nämlich von dem der Ästhetik, die an das reflektierende Urteil in bezug auf das Schöne und das Erhabene gebunden ist. Ich möchte zeigen, daß es sich nicht um ein ästhetisches, sondern um ein praktisches Urteil handelt, daß der Enthusiasmus der Zuschauer diesem Urteil entspringt, und daß er allein und nicht die Revolution als solche von Kant als Zeichen des Fortschritts der menschlichen Gattung angesehen wird.

Die Denkungsart, der Affekt oder der Enthusiasmus der Zuschauer entspringt nicht einem ästhetischen Urteil; dies ist ein Irrtum, der auf drei miteinander verbundenen Bedeutungsverschiebungen beruht.

Die *erste* Bedeutungsverschiebung betrifft den Begriff des Zuschauers. Es handelt sich hier nicht um ein *Schauspiel*, wie man vom Schauspiel oder der Kontemplation in bezug auf Kunstwerke oder die Natur spricht. Dem geläufigsten Gebrauch der Begriffe folgend benutzt Kant die Metapher des Schauspiels, um Zuschauer und Akteure, nicht aber Zuschauer und *Schauspieler* zu unterscheiden. Keineswegs spricht er von dem, was in Frankreich geschieht, als von einem Kunstwerk oder einem erhabenen Produkt der

3 Hannah Arendt, Vortrag über die politische Philosophie Kants in der New School for Social Research, Herbst 1970; J. F. Lyotard, *L'enthousiasme*, Paris 1986, und Alain Renaut, der sogar auf die Ästhetik des Schönen verweist, Kant, *œuvres philosophiques*, t. 3 p. 1466 *pléiade*, Paris 1985.

Natur.⁴ Die Völker Europas wohnen nicht gleichsam einem Theaterstück bei, dessen Ende man schon kennt. Als guter Leser Rousseaus oder einfach als Mann mit gesundem Menschenverstand weiß Kant sehr wohl, daß im Theater die Zuschauer sich leicht erregen, ohne daß dies etwas über deren moralische Anlage aussagt. „Da glaubt sich nun mancher durch eine Predigt erbaut, indem doch nichts aufgebaut (kein System guter Maximen) ist; oder durch ein Trauerspiel gebessert, der bloß über glücklich vertriebene Langeweile froh ist.“ (KU, V 274) Die Zuschauer der Revolution sprechen untereinander von Recht und nehmen ein Risiko auf sich. Ihre Parteilichkeit ist keine Aktion (Kant besteht auf diesem Punkt; sie verschwören sich nicht gegen die Monarchien), aber sie beschränkt sich auch nicht darauf, zu weinen oder sich an einem Abend zu freuen und am nächsten zu vergessen. Sie wollten den Erfolg der Akteure, die ihre Fürsten bekämpften und sie brachten diesen Wunsch öffentlich zum Ausdruck. Man liest die Zeitungen und befragt die Reisenden, man redet von nichts anderem in den Gesprächen der aufgeklärten Bürger, aber auch in den Cafés (vgl. Nachlaß, XIX 604); der Zuschauer ist hier Debattenteilnehmer. Es gibt da nichts Kontemplatives! Der Irrtum Arendts wiegt um so schwerer als Kant sich selbst sehr klar von den antiken Autoren abgrenzt, wenn er im Paragraphen 86 der *Kritik der Urteilskraft* die These vertritt, daß das, was der Schöpfung Sinn verleiht, nicht die Betrachtung der Welt, sondern die Verwirklichung der Freiheit in der Welt durch die Menschen sei: *nicht Kontemplation sondern Aktion*.

Zweitens, der Enthusiasmus ist, wie die *Kritik der Urteilskraft* sagt, die Idee des Guten im Affekt (vgl. KU, V 272). Im *Streit der Fakultäten* heißt es: „die Teilnahme am Guten im Affekt“; Kant fügt hinzu, daß „wahrer Enthusiasm nur immer aufs Idealische und zwar rein Moralische geht, dergleichen der Rechtsbegriff ist“ (Fak., VII 86). Die Menschen sind in der Tat so, daß eine Idee (der Begriff des Rechts) ihnen Schwung verleiht. Folglich äußern die Zuschauer in ihren Gesprächen die Ansicht, daß der Einsatz der Ereignisse das Recht und die republikanische Idee seien. Dafür muß in der Tat ihr Urteil notwendig bestimmend und nicht nur reflektierend sein. Alles beruht in Kants Argumentation darauf, daß es sich um ein praktisches, intellektuelles⁵, objektives und nicht subjektives ästhetisches Urteil handelt, das eine Emotion oder einen Affekt hervorruft. Weil ein praktisches Urteil die Ereignisse in Frankreich auf eine Idee bezieht und daher Enthusiasmus hervorruft, ist dieser Affekt das Zeichen der aktiven Präsenz der moralischen Anlage der Menschen. Daraus resultiert eine Folgerung, die das Wesentliche der Argumentation darstellt. Die zahlreichen Menschen, die Völker, die in Begeisterung geraten: sie geht das Recht nicht nur deswegen etwas an, weil sie von pathologischen

4 Hannah Arendt z. B. greift den Begriff der Kontemplation auf. Sie sagt z. B.: „Kant is convinced that the world without man would be a desert, and a world without man meant for him: without spectator.“ (Appendix – „Judging“ – „The life of mind“ – vol 2 Willing). Arendts Aussage ist falsch.

5 „Das Schlechthin Gute ...“ (vom Angenehmen, Schönen und Erhabenen unterschieden) „gehört an sich zwar nicht für die ästhetische, sondern die reine intellektuelle Urteilskraft; wird auch nicht in einem bloß reflektierenden, sondern bestimmenden Urteile, nicht der Natur, sondern der Freiheit beigelegt.“ (KU, V 267).

Motiven oder Triebfedern getragen werden; vielmehr haben sie es als solches anerkannt, denn die Idee des Rechts gibt ihnen diesen Schwung.

Überdies ist der Enthusiasmus ein Affekt, was nicht der Fall ist beim ästhetischen Wohlgefallen oder beim Gefühl des Erhabenen: der Bezug des praktischen Urteils oder der Idee zur Emotion gehört nicht zur Reflexion. Warum sieht man darin gelegentlich die Präsenz der Ästhetik des Erhabenen? Weil man sich daran erinnert, daß der Enthusiasmus „ästhetisch ... erhaben“ (*KU*, V 272) ist.⁶ Aber die ästhetische Dimension ist für Kant nicht der Grund der Anerkennung dieses Affekts als Zeichen der moralischen Anlage der Menschheit. Wir müssen hier von der Idee des Rechtes zum Affekt schreiten, um vom Affekt zum Erhabenen unserer Natur und ihrer Fähigkeit, den pathologischen Elan in den Dienst der Vernunft zu stellen. Das Sublime liegt in der Tatsache, daß unsere sinnliche und pathologische Natur sich in Richtung des Übernatürlichen bewegt. Diese Fähigkeit des Enthusiasmus, da er von ganzen Völkern geteilt wird, ist das Zeichen für die Gegenwärtigkeit und die effektive Entwicklung der moralischen Anlage der Menschen in ihrer Gesamtheit, aber ihr sublimer Charakter ist nicht das Element, auf dem Kants Argumentation beruht. Die Verwirrung kommt zu ihrem Höhepunkt, wenn man schließlich vom sublimer Charakter des Schauspiels spricht, welches die Revolution selbst wäre. Niemals nennt Kant sie selbst erhaben, im Gegensatz zum Krieg (vgl. *KU*, V 262 f.).

Drittens, uneigennützig *Teilnehmung*⁷ meint nicht *ohne alles Interesse* gleich der ästhetischen Betrachtung oder Kontemplation. Wenn Kant von dem ästhetischen Urteil spricht, bedeutet dies eine Befreiung nicht nur in bezug auf das Pathologische (das Angenehme), sondern auch in bezug auf das Praktische (das moralische Gut): das ästhetische Urteil ist frei in bezug auf das moralische Interesse und nicht nur in bezug auf das, was man allgemein Interesse nennt. Kant besteht auf der *Parteilichkeit* der Zuschauer: sie ergreifen öffentlich Partei für das eine Lager gegen das andere. Er schreibt: „Eine so allgemeine und doch uneigennützig Teilnehmung der Spielenden auf einer Seite gegen die auf der andern“ (*Fak.*, VII 85). Das ist alles andere als das „ohne Interesse“ im

6 Übrigens wird der erhabene Charakter des Affektes, nämlich des Enthusiasmus, wie er in der *Kritik der Urteilskraft* erscheint, im *Streit der Fakultäten* nicht wieder in Erinnerung gerufen (auch nicht im *Nachlaß*, wo man nur dieses findet: XIX 609: „Sich als ein nach dem Staatsbürgerrecht mit der Weltbürger-Gesellschaft vereinbares Glied zu denken, ist die erhabenste Idee, die der Mensch von seiner Bestimmung denken kann und welche nicht ohne Enthusiasm gedacht werden kann“. In diesem Fall sind also die Idee wie der Affekt von erhabenem Charakter. Die Verwandtschaft des Enthusiasmus mit dem Gefühl des Erhabenen ist die Ursache, die der Verwechslung zu Grunde liegt.

7 Die französischen Übersetzungen nennen natürlich die Zuschauer „*désintéressés*“ und verstehen dies manchmal in dem Sinne, daß das Geschmacksurteil *ohne alles Interesse* ist, eine widersinnige Benennung. Genau in diesem Punkt unterläuft Schopenhauer eine vollkommene – vielleicht absichtliche – Fehlinterpretation, die der Ausgangspunkt seiner eigenen Philosophie und Ästhetik war (es gibt fruchtbare Fehlinterpretationen) – und die man bei Nietzsche wiederfindet, wenn er in Kants Ästhetik Moralismus konstatiert. Zur Genealogie der Moral III § 6.

Sinne des Geschmacksurteils. Die Zuschauer sind nicht interessiert in dem Sinne, in dem dieser Begriff etwas Egoistisches bezeichnet. Vielmehr wünschten sie den Erfolg Frankreichs und den Erfolg der französischen Armeen gegenüber denen, die ihre Fürsten nach Frankreich schickten, um den König wiedereinzusetzen. Es gibt das, was der Text im folgenden das *Interesse der Menschheit* nennt. In diesem Sinne ist der Enthusiasmus als solcher mit Interesse verbunden, eben wie „das Wohlgefallen am Guten“ im vierten Paragraphen der *Kritik der Urteilkraft*. Es liegt hier kein ästhetisches Urteil vor: ein praktisches Urteil bestimmt ein moralisches Interesse und damit einen Affekt, den Enthusiasmus.

Wenn man einmal zugestanden hat, daß die Haltung der fremden Zuschauer gegenüber den Ereignissen uneigennützig ist, d. h. nicht auf das Pathologische gründet, darf man annehmen, daß ihre Denkungsart oder ihr Affekt eine moralische Bedeutung haben. Und deshalb ist Kant der Ansicht, dass diese Denkungsart zwar kein *Beweis*, aber ein *Zeichen* dafür ist, daß es im Menschengeschlecht eine moralische Veranlagung gibt, die als Ursache dieser Denkungsart aufscheint. Kurz: die Menschen haben in ihrer Gesamtheit einen moralischen Charakter. Das will nicht nur sagen, daß sie als Menschen von Natur aus ein Gewissen haben: Kant kann behaupten, daß, da die Idee des Rechts all diese Völker bewegt, das Menschengeschlecht schon das Alter erreicht hat, in dem die Entwicklung seiner moralischen Anlage (gebunden an die Zivilisation, die Kultur, die Aufklärung und das Recht) derart ist, daß es keinen Zweifel mehr am schon erreichten Fortschritt und deshalb am zukünftigen Fortschritt der Menschheit geben kann. Er hat schon begonnen und das, was ihn hervorgerufen hat, die moralische Anlage der Menschen, wird ihn weiterbringen. In Paragraph 5 heißt es, daß man „eine Begebenheit“ finden mußte, die zeigt, daß die Menschen „Ursache“ ihres „Fortrücken ... zum Besseren ... und Urheber desselben“ (*Fak.*, VII 84) sind; sie sind also nicht nur von Natur genötigt und gezwungen, sich zu kultivieren, sondern sie schreiten selbst frei zum Besseren fort. Der Enthusiasmus ist dieses Ereignis: so zeigt sich, dass die Freiheit, und nicht nur die Natur, in der Geschichte wirksam ist.

12.3 In welchem Sinne kann hier vom moralischen Charakter des Fortschritts die Rede sein?

Es ist nicht nur ein „pathologisch abgedrungene[r]“ (*Idee*, VIII 21) Fortschritt des Rechts (gemäß der schönen Formulierung im 4. Satz der *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlichen Absicht*), sondern ein moralischer Fortschritt in dem Maße, wie das Recht um seiner willen gewünscht und anerkannt worden ist. Und selbst wenn Kant sagt, daß ein Fortschritt nur in der Legalität, nicht aber in der Gesinnung zu erwarten sei, erlaubt das Zeichen, das der Enthusiasmus darstellt, auf einen universalen moralischen Fortschritt zu hoffen, weil es sich hier um die Denkungsart ganzer Völker handelt.

Der Rechtsfortschritt verlangt zunächst nur pathologische Triebfedern, indem er den eigentlichen moralischen Fortschritt sozusagen trägt. Und man sollte nicht behaupten, daß in einer Republik die sinnlichen Triebfedern zu ächten sind, es sei denn man verwechselt Staat und Kirche (vgl. *Rel.*, VI 96). Der Rechtsfortschritt würde aber vor allem keinen Sinn machen, wenn wir nicht auf einen moralischen Fortschritt hoffen dürften. Wenn man eine Unterscheidung trifft zwischen der äußeren Anerkennung des Rechts und der inneren Reinheit der Absicht als konstitutiv für die Moralität (der Gesetzesgehorsam hat nichts zu tun mit der Gutheit der Absicht, die Legalität ist nicht die Moralität), dann heißt das nicht, daß das Recht sich auf das Pathologische reduziert: sonst würde das Recht zwingen, aber keinerlei Verpflichtung enthalten. In diesem Sinne kann Kant vom „moralischen Begriff“ des Rechts sprechen (vgl. *RL*, VI 230) und dieser Begriff bestimmt den Affekt der Zuschauer der Revolution. Und in diesem Sinne kann ich behaupten, daß es einen moralischen und nicht nur rechtlichen⁸ Fortschritt gibt – ohne Widerspruch zum Schluß unseres Opusculums,⁹ der den Fortschritt auf den äußeren Fortschritt der Moralität beschränkt. Eine „ästhetische“ Lektüre dieser Seiten ist falsch, eine nur rechtliche *ungenügend*.

Dieser Punkt erscheint mir essentiell und in Übereinstimmung mit den anderen Texten Kants. Schon in der *Idee* schrieb Kant, daß die Schaffung einer „allgemein[en] das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft“ die „schwerste“ Aufgabe unter allen sei, zu der „richtige Begriffe ... geübte Erfahrungheit und über das alles ein zur Annehmung derselben vorbereiteter guter Wille erfordert“ (*Idee*, VII 22 f.) werden. Der Enthusiasmus von 1789 ist ein Zeichen, daß diese Vorbereitung schon begonnen hat. Dieser Standpunkt findet sich auch in der Schrift *Die Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* „Durch eine Revolution wird vielleicht wohl ein Abfall von persönlichem Despotism und gewinnsüchtiger oder herrschsüchtiger Bedrückung, aber niemals wahre Reform der Denkungsart zu Stande kommen; sondern neue Vorurteile werden, eben sowohl als die alten zum Leitbande des gedankenlosen großen Haufens dienen.“ (*Aufklärung*, VIII 36) Die Französische Revolution kann also nur einen wirklichen Fortschritt zum Besseren bringen, wenn die Denkungsart der Menschen schon reformiert ist, und das gerade enthüllt der Enthusiasmus der Zuschauer: sie waren eines solchen Affek-

8 In diesem Sinne schreibt Kant (VII 85), daß die republikanische Verfassung, die die Zuschauer begeistert, allein an sich rechtlich und moralisch-gut sei.

9 § 9 sagt, daß der in Zukunft zu erwartende Fortschritt kein „immer wachsendes Quantum der Moralität in der Gesinnung“ bringen wird. Dies steht nicht im Widerspruch zu einer „moralischen“ Interpretation des Fortschritts. Der erwartete Fortschritt ist keine moralische „Revolution“ oder „Wiedergeburt“, noch „Simmes-änderung“ oder „neue Schöpfung“, sondern Entwicklung der moralischen Anlage, die immer dieselbe bleibt. Der Enthusiasmus verkündigt keinen „neuen Menschen“. Ebenso ist der Fortschritt, der in der Religionsschrift ins Auge gefaßt wird, äußerlich und unendlich (VI 47): der unendliche Fortschritt ist das Zeichen einer „Revolution“. Der Begriff der Revolution ist eine Idee und hat nur einen religiösen Sinn; er setzt voraus, daß man von den Bedingungen der Zeit absieht; die Revolution ist noumenal.

tes schon fähig geworden, und die Ereignisse in Frankreich sind der Anlaß, der seinen Ausdruck ermöglicht. Diese Bemerkung erlaubt überdies zu verstehen, daß die „Begebenheit“, die als Zeichen dient, nicht die Revolution selbst ist. Sie wird vielmehr als Moment einer Entwicklung – Kant sagt *Evolution* (vgl. *Fak.*, VII 87) – betrachtet, die nach und nach die Denkungsart umformt, bis sie alle Völker befähigt, sich für die Idee der Republik zu begeistern.

Kommen wir auf die *Idee* zurück. Der Vierte Satz handelt von der Aufklärung im Fortschritt der Kultur: „[S]elbst durch fortgesetzte Aufklärung [wird] der Anfang zur Gründung einer Denkungsart gemacht, welche die grobe Naturanlage zur sittlichen Unterscheidung mit der Zeit in bestimmte praktische Prinzipien und so eine pathologisch abgedrungene Zustimmung zu einer Gesellschaft endlich in ein moralisches Ganze verwandeln kann.“ (*Idee*, VIII 21) Und im Achten Satz heißt es: „Diese Aufklärung aber und mit ihr auch ein gewisser Herzensanteil, den der aufgeklärte Mensch am Guten, das er vollkommen begreift, zu nehmen nicht vermeiden kann, muß nach und nach bis zu den Thronen hinauf gehen und selbst auf ihre Regierungsgrundsätze Einfluß haben.“ (VIII 28) Gewiß handelt es sich hier nicht um Regierende und nicht um das Volk, aber diese moralische Interpretation der Aufklärung ist eine Konstante der Kantschen Philosophie. Der Fortschritt, den die Philosophie der Geschichte erhofft, ist nicht nur juristisch sondern auch moralisch.

Das Vorwort zur ersten Ausgabe der *Kritik der reinen Vernunft* lobte schon das achtzehnte Jahrhundert als Jahrhundert der Kritik, und die Schrift über die Aufklärung zielte in die gleiche Richtung. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* behauptet, daß das Zeitalter der Aufklärung die glücklichste Epoche für einen „reinen Religionsglauben“ (also einen rein moralischen) sei (vgl. *Rel.*, VI 124): Die Geschichte ist ein moralischer Fortschritt, der das „Reich[s] Gottes“ „zur Alleinherrschaft des reinen Religionsglaubens“ (VI 115) vorbereitet. Durch eine fortschreitende Reform hebt sich unsere moralische Anlage nach und nach von allen Prinzipien empirischer Bestimmung ab, so daß die *Aufklärung* „die beste“ Zeit „der ganzen bisher bekannten Kirchengeschichte“ (VI 131) ist: das 18. Jahrhundert und weder das Jahrhundert des Evangeliums noch das der Reformation! *Das Ende aller Dinge* geht noch weiter: Kant erwartet dort ausdrücklich einen moralischen und nicht nur einen kulturellen Fortschritt: „[N]ach den Erfahrungsbeweisen des Vorzugs der Sittlichkeit in unserm Zeitalter, in Vergleichung mit allen vorigen“ wird es möglich zu hoffen, daß „die sittliche Anlage der Menschheit“ (derselbe Ausdruck wie in der *Streit der Fakultäten*) nicht mehr der Kultur „nachhink[en]“ wird (*Das Ende aller Dinge*, VIII 332).¹⁰ Hinsichtlich der Beziehung von Kultur und Moralität spricht Kant ja von einem moralischen und nicht nur von einem juristischen Fortschritt. Darf man nicht behaupten, daß der Anklang, den die

¹⁰ Wir sagen also mit den Begriffen des Siebenten Satzes der *Idee*, daß die Hoffnung erlaubt ist, daß die „Moralisierung“ nicht mehr hinter der „Zivilisierung“ zurückbleibt.

Französische Revolution in der Welt gefunden hat, ein diesbezüglicher Erfahrungsbe-
weis ist?

12.4 Worin liegt die Stärke der Argumentation des *Streits der Fakultäten*?

Das Faktum, das Kant in Rechnung stellt, ist nicht das Urteil der Zuschauer (zu denen er gehört) über die Frage, ob die Französische Revolution wirklich republikanisch ist. Es ist das Faktum, daß dieses Urteil Enthusiasmus und Sympathie hervorgerufen hat: das Zeichen besteht darin, daß die republikanische Idee die ganze Welt in Begeisterung versetzt hat. So ist seine Argumentation unabhängig vom Erfolg oder Scheitern Frankreichs (der siebte Paragraph sagt dies klar), ebenso unabhängig auch von der Wahrheit des Urteils der Zuschauer in bezug auf das, was in Frankreich passiert und von Kants Urteil selbst. Was die Massen und das gebildete Publikum begeistert hat, war der Glaube, daß es um das Recht der Völker ging, sich eine republikanische Verfassung zu geben. Selbst wenn sie sich über das Geschehen in Frankreich täuschten und Frankreich nicht republikanisch ist, gilt doch, daß die Begeisterung darüber, daß ein Volk die Republik einrichten könne, ein Zeichen des Fortschritts der Menschheit ist. Um die Worte einer berühmten Fußnote in der *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* aufzugreifen, könnte man sagen, daß die Menschen von nun an *zur Freiheit reif* sind (vgl. *Rel.*, VI 188) – was keine Zukunft ohne Geschichte verspricht, aber noch viele „Versuche“ und „Irrtümer“ (VI 187 f.).

Fügen wir noch hinzu, daß Kant für seine Argumentation nicht behaupten mußte, daß der Begriff des Rechts im Ereignis der Revolution dargestellt sei, oder daß die Französische Verfassung ein Beispiel für eine republikanische Verfassung sei. In der Tat ist er ansonsten wie die anderen Zuschauer der Ansicht, daß es in Frankreich ein republikanisches Phänomen gibt, aber dies ist nicht der Kern der Argumentation. Was man auch von der Französischen Revolution denken mag, und selbst wenn sie scheitert: die Reaktion der Zuschauer in der Welt ist ein hinreichendes Zeichen des moralischen Fortschritts der Menschheit. Das ist die historische Erfahrung – die Erfahrung, an die eine vorausschauende Geschichte des Menschengeschlechts anknüpfen muß.

12.5 Ist die Revolution selbst ein Zeichen?

In der Tat schreibt Kant ab den Paragraphen sieben und acht so, als ob er aus der Revolution selbst das Ereignis macht, das als Zeichen dient: sie wird mit dem Gefühl der Zuschauer verwechselt und gleichsam auf das reduziert, was ihr Urteil daraus macht, nämlich die Einrichtung einer republikanischen Verfassung. Ich denke aber weiterhin:

weniger durch das, was in Frankreich geschehen ist, als vielmehr durch das internationale Echo ist die Revolution zu einem historischen Ereignis geworden. Das gilt auch dann, wenn das Geschehen in Frankreich sich zum Schlechten wendet. Diese Möglichkeit faßt Kant ausdrücklich ins Auge. Deswegen besteht kein Widerspruch zwischen dem Prinzip der Hoffnung und der Verurteilung jedweder Revolution als in sich dem Recht entgegenstehend. Kant ist der Ansicht, daß der Fortschritt nur durch eine Reform geschehen kann – eine konstante These –, und daß „ein wohldenkender Mensch [...] das Experiment auf solche Kosten zu machen nie beschließen würde“ (Fak., VII 85).

Man wird entgehalten (vgl. Losurdo 1983, 2007), daß die Zurückhaltung Kants sich durch die Zensur erklärt und die Notwendigkeit, nicht öffentlich zu schreiben oder zu sagen, daß er die Französische Revolution billigt. Es ist wahr, daß der veröffentlichte Text hinter dem zurückbleibt, was man als Entwurf dazu ansehen könnte (vgl. *Refl.* Nr. 8076, XIX 603). Die Französische Revolution und die französische Republik werden ausdrücklich als die Tatsache angesehen, auf die sich die These des moralischen Fortschritts der Menschheit gründen kann. Pitt¹¹, sagt Kant, wird „als Feind des menschlichen Geschlechts gehasst, und die (Namen derer), welche die Sache in Frankreich in die neue Ordnung bringen, die allein würdig ist, sich ewig zu erhalten, werden für den Tempel des Nachruhms [für ihr unsterbliches Verdienst] aufgespahrt, um darin dereinst aufgestellt zu werden.“¹² Das sind die Worte eines Dekrets der Revolution, das auf Vorschlag von Jacques Garnier de Saintes am 7. August 1793 „im Namen des Französischen Volkes“ Pitt zum Feind des Menschengeschlechts erklärt – ein so brutales und schauderhaftes Dekret gegen die Engländer im allgemeinen, daß man sich wundern muß, daß Kant es aufgreift. Liegt darin nicht etwas, das Losurdos These rechtfertigen kann, der aus Kant einen Jakobiner macht? An Kants Ansicht, daß Frankreich sich eine republikanische Verfassung gibt, ist auch nicht zu zweifeln. So enthält die berühmte Fußnote zum § 65 der *Kritik der Urteilskraft* eine klare und belobigende Anspielung auf die französische Republik. Die Revolutionäre bezeichnen ihre Institutionen als „Organisationen“ (*KU*, V 375), weil die Bürger dort nicht nur Mittel zum Dienst am Ganzen, am Staat als Ganzem sind, sondern auch ein Zweck des Lebens des Ganzen: so entsteht in Frankreich eine wirkliche, der Idee des Rechts entsprechende Republik.

Jedoch wird von dem eben zitierten Entwurf an der Akzent schon auf die Reaktion der anderen Völker gelegt. Wenn Kant in der veröffentlichten Version nicht all das Gute gesagt hat, was er über 1789 denkt, hat er doch nichts gesagt, was seinem Denken widerspricht – er hat nicht gelogen –, vielmehr verstärkt die Beschränkung seiner Aussage

11 William Pitt, der zweite oder bzw. der junge Pitt, 1759–1806; Finanzminister (1782–1783), und nachher Premierminister (1783–1801). Im Jahre 1793 bricht er mit Frankreich und unterstützt die Koalitionen, die sich nacheinander gegen Frankreich bilden.

12 *Nachlaß*, XIX 608. Weiter heißt es dort: diese „Wiedergeburt eines Staats, welchem dieser fieberhafte innere Bewegung nicht den Tod einer gänzlichen Barbarey zugezogen... hat“.

seine Argumentation: sie macht diese unabhängig vom Urteil, das man über die Revolution und die Wechselfälle der Geschichte fällen kann. Das Wichtigste, dasjenige, was aus dieser Revolution ein Ereignis macht, ist ihr internationales Echo. Vielleicht ist die Notwendigkeit, der Zensur Rechnung zu tragen, eines der Elemente, die Kant dazu geführt haben, für die Revolution die *lectio difficilior* zu wählen; doch hat er es getan, weil er verstanden hat, daß er so seine eigene Position stärkte: *lectio melior, lectio difficilior*.

Man wird weiterhin einwenden, daß die revolutionäre Begeisterung in Beziehung zum „bloßen Rechtsbegriff“ gesetzt wird: die Revolutionäre kämpfen für das Recht, und daher ist das Geschehen in Frankreich für Kant wirklich der Ausdruck eines republikanischen Anspruchs. Er wagt es, den Sieg der französischen Armeen über die des alten Adels durch die Kraft des moralischen Motivs zu erklären, welches das Herz der begeisterten Soldaten belebt. Es ist das Motiv des Rechts, ein stärkeres als die Ehre, obzwar diese in Analogie zum moralischen Motiv steht. Die Franzosen kämpfen für ihr Recht und selbst für das Recht im allgemeinen – aus diesem Grunde begeistern sich die Zuschauer. Diese Parteinahme Kants gegen die Engländer und zugleich für die Revolutionäre liegt im *Streit der Fakultäten* offen zutage. Seine Ablehnung jeglicher Revolution und sein kategorisches Verdammungsurteil in bezug auf den Prozeß gegen den König dürfen uns das nicht vergessen machen. Aber daß er so offen seine Sympathie für den Erfolg der Franzosen ausdrückt, das ist ein Argument gegen Losurdos These. Das will heißen, daß seine Zurückhaltung, die Vorsichtsmaßnahmen, die er ergreift (gleich im Titel des ersten Paragraphen: *Was will man hier wissen?*) sich nicht nur durch die Zensur erklären lassen: sie haben eine philosophische und nicht nur eine den Umständen geschuldete Bedeutung: sie sind im eigentlichen Sinne kritisch.¹³

12.6 Transzendental und anthropologisch

Auch wenn die These Kants sich auf die Interpretation der Gefühle der Zuschauer stützt und weder auf das Ereignis selbst noch auch auf das politische Urteil, das er wie die übrigen Zuschauer über dieses Ereignis fällt, hat sie doch seine ganze praktische Philosophie zur Voraussetzung.

Zur Zeit der ersten Ausgabe der *Kritik der reinen Vernunft* wurde von Kant eine Kritik der praktischen Vernunft noch für unmöglich gehalten, und zwar aufgrund des empirischen und psychologischen Charakters der bewegenden Kraft oder des moralischen Gefühls. Sie wurde möglich durch das transzendente Verständnis der Achtung als eines Gefühls, das als Wirkung der Bestimmung des Willens durch das moralische Gesetz auf die Sinnlichkeit angesehen werden muß. Die paradoxe Idee eines nicht psychologischen Gefühls ist ein Wesensmerkmal der praktischen Philosophie seit der *Grundlegung*

13 Ebenso war Kant von Schauern durch das Urteil ergriffen, das zum Tode Ludwigs XVI. geführt hat: dieses Urteil erwähnt er in den anderen Werken nicht, um sich vor der Zensur zu schützen (vgl. *RL*, VI 320 f.).

zur *Metaphysik der Sitten*. Sie bedeutet, daß der Wille des Menschen als sinnlichem Wesen durch ein Gesetz bestimmt werden kann, dessen Vorstellung rein intellektuell ist, und das liegt der Definition des Enthusiasmus als einem Affekt zugrunde, der durch eine Idee hervorgerufen wird. Das historische Phänomen des Enthusiasmus läßt sich nur von daher verstehen. Wie immer bei Kant wird das Anthropologische ganz und gar dem Transzendentalen untergeordnet: das ist der Sinn der Verknüpfung des Enthusiasmus mit den Ideen, was in der allgemeinen Anmerkung zu § 29 der *Kritik der Urteilskraft* deutlich wird. Dadurch wird er zum Zeichen der moralischen Anlage der Völker. Es ist unmöglich, die Art und Weise, wie Kant den Enthusiasmus der Zuschauer der Revolution versteht, vom Rest seiner Philosophie zu trennen (vgl. *KrV*, A 801/B 829).

Sicher muß zwischen Enthusiasmus und Achtung unterschieden werden: dieser ist keine Wirkung des Gesetzes oder der intellektuellen Vorstellung vom Gesetz, sondern die Wirkung der Bestimmung des Willens durch das moralische Gesetz auf die Sinnlichkeit. Jene hingegen ist die Wirkung der Vernunftideen auf die Sinnlichkeit: auf die Sinnlichkeit mehr noch als auf das Begehrungsvermögen (vgl. *Anthr.*, VII 251). Welche Vorbehalte man auch immer gegenüber einem Affekt machen muß, ein solcher *Affekt* kann im *Gegensatz* zu den Leidenschaften einen Elan in Richtung auf die Vernunft hervorrufen. Einerseits unterscheidet Kant radikal zwischen pathologisch und praktisch – was man allgemein im Kopf behält, um seinen Rigorismus zu beklagen, – andererseits und gerade weil diese Unterscheidung rigoros erfolgt, rettet er die Sinnlichkeit, weil sie nicht mehr auf das Pathologische zurückgeführt wird. So ist es möglich, zu verstehen, wie alle menschlichen Gefühle zur Moralität beitragen. Der tugendhafte Mensch ist kein unsensibler. Kant ist ganz und gar ein Mensch seiner Zeit. Und er weiß, daß es eine Pflicht ist, in sich die Gefühle zu pflegen, die zur Moralität beitragen, das Mitleid einbegriffen, welches verwerflich ist, wenn man ihm erliegt, aber „einer der in uns von Natur gelegten Antriebe ist, dasjenige zu tun, was die Pflichtvorstellung für sich allein nicht ausrichten würde.“ (*TL*, VI 457.) Der wahre und radikale Rationalismus hat keine Angst vor dem Gefühl und vor dem Enthusiasmus. Die Unterscheidung zwischen Pathologischem und Praktischem, Sinnlichem und Intelligiblen, Natur und Freiheit, die man manchmal im pejorativen Sinn Dualismus nennt, ist unhintergebar: „eine unübersehbare Kluft“, die zwischen Natur und Freiheit „befestigt ist“ (*KU*, V 175 f.); es sind gleichsam zwei heterogene Welten, und denken heißt: ihre Einheit verstehen. Die Kantsche Philosophie der Geschichte wurzelt im Herzen der kritischen Philosophie als Denken der Einheit von Natur und Freiheit im Menschen.

Die in dieser Hinsicht bemerkenswerteste Passage im *Streit der Fakultäten* ist die folgende: „Denn ein solches Phänomen in der Menschengeschichte vergißt sich nicht mehr, weil es eine Anlage und ein Vermögen in der menschlichen Natur zum Besseren aufgedeckt hat, dergleichen kein Politiker aus dem bisherigen Laufe der Dinge herausgeklügelt hätte, und welches allein Natur und Freiheit, nach inneren Rechtsprinzipien im Menschengeschlechte vereinigt, aber, was die Zeit betrifft, nur als unbestimmt und

Begebenheit aus Zufall verheißen konnte.“ (*Fak.*, VII 88) Die Einheit der Natur und der Freiheit im Menschen ist die Ursache der Wirkung der Idee des Rechts. Das ist der Grund, warum Kant berechtigt ist, dort ein Zeichen¹⁴ des moralischen Fortschritts der Menschen zu sehen: er weiß, daß Vernunft und Sinnlichkeit im Menschen übereinstimmen können.¹⁵ Die Politiker, die nur mit pathologischen Triebfedern spielen, könnten sich nicht, so klug sie auch sein mögen, ein solches moralisches Phänomen vorstellen.

Halten wir uns aber an die zentrale Idee des Textes. Es geht wie immer für Kant darum zu zeigen, daß die Menschheit ihre moralische Bestimmung erfüllen kann, das heißt, daß das wahre Recht und die Moralität keine Hirngespinnste sind. Kant hat stets die Ansicht vertreten, daß die Menschen nicht nur Pflichten haben, sondern daß sie auch fähig sind, die Stimme der Pflicht zu hören und gemäß dem zu leben, was die Pflicht sie lehrt. Denn insofern sie freie Wesen sind, befehligen sie sich selbst als sinnliche Wesen. Das ist der Sinn der Autonomie. Kant hat stets den anthropologischen Pessimismus der Politiker gebrandmarkt, der immer nur die Rechtfertigung ihres Despotismus ist, ihrer Art, im Menschen die niedrigsten Leidenschaften zu fördern, um sie an der Nase herumzuführen. Vor 1789 gibt die Philosophie der Geschichte der Hoffnung Ausdruck, daß der pathologisch abgerungene Fortschritt der Zivilisation und des Rechts schließlich im Menschen dessen moralische Anlage wachrufen. Kant dachte damals, daß seine Zeit dieser Erweckung näher war als alle vorausliegenden. Daher ist ihm die Französische Revolution oder eher die Art ihres Wiederhalls in der Welt als Wahrheit seiner Zeit, der der Aufklärung, und zugleich als Wahrheit seiner Philosophie der Geschichte erschienen – umso mehr als die Begeisterung darüber unvorhersehbar war. Und Kant teilte auch selbst diesen Enthusiasmus.

12.7 Aber was ist neu an dieser Argumentation?

Was ist aber neu an dieser Argumentation, und was bereichert also die Philosophie des Fortschritts der Menschheit (die Kantsche Philosophie der Geschichte)? Es geht um

14 Ein Zeichen, aber kein echter Beweis, weil man den Übergang von der Natur zu der Freiheit nicht kennen kann.

15 Diese Einheit im Menschen ist verbunden mit dem Gedanken der Einheit der Philosophie. Diese Formulierung ist etwas voreilig. Wir müssten auf die §§ 83–84 der *Kritik der Urteilkraft* zurückkommen; und schließlich erlaubt allein seine Philosophie der Kirchengeschichte einen Fortschritt der Moralität, als Gesinnung im strengen Sinn verstanden, zu denken. Überdies gilt es die transzendente Theorie des Symbolismus in Betracht zu nehmen, mit der der erste Teil der *Kritik der Urteilkraft* endet. Sie zeigt eine Verwandtschaft zwischen moralischem Gefühl und Geschmack. Das Verständnis des Verhältnisses von Sinnlichkeit und Vernunft verlangt ein Nachdenken über das Schöne und das Erhabene; das aber bedeutet nicht, daß das moralische Urteil als solches „ästhetisch“ ist. Wenn es also wahr ist, daß das Verständnis des Enthusiasmus sowie der Achtung eine Kritik des Geschmacks erfordert, dann ist es ebenso absurd, daraus zu schließen, das die Französische Revolution Gegenstand des Geschmacksurteils ist bzw. die Achtung auf das am Schönen und Guten erfahrene Vergnügen zu reduzieren.

ein Zeichen des Fortschritts der Gattung und nicht mehr nur um eine Reflexion über die moralische Natur des Menschen. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Kritik der praktischen Vernunft, Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, gemeinsam ist allen diesen Schriften die Aussage, daß das moralische das stärkste aller Motive ist. Es bleibt aber zu beweisen, daß das, was für die Natur des Menschen gilt, für alle Menschen gilt, d. h. für die historischen Menschen, und nicht eine illusionäre Forderung ist: versinkt die moralische Anlage des Menschen nicht in der allgemeinen Korruption – die einer Kultur und Zivilisation ohne Moralität, immer dem Krieg geweiht, der alles verdirbt? Die Gegenwart des Bösen in der Menschheitsgeschichte schreit so sehr zum Himmel, daß der Zweifel an einer wirklichen moralischen Anlage des Menschen nicht verstummt und man schließlich an Dekadenz glaubt. Es scheint, daß 1789 für Kant die definitive Antwort auf Rousseau ist, mit dem die Philosophie der Geschichte in einem ständigen Dialog steht.

Der Enthusiasmus, der die Welt in Begeisterung versetzt, impliziert keine Universalität und erhebt nicht wie das ästhetische Urteil einen „Anspruch auf Allgemeingültigkeit“. Letzteres ist in der Tat einzeln, singular: wenn ich meine, daß ein Werk schön ist, bin ich der Ansicht, daß jeder Mensch ihm gegenüber dasselbe Gefühl wie ich empfinden können soll (dieser Anspruch auf Universalität ist deckungsgleich mit dem ästhetischen Wohlgefallen und unterscheidet dies radikal vom Angenehmen). Der geteilte Enthusiasmus ist von ganz anderer Art: es handelt sich nicht um ein einzelnes Urteil, das in dem, der es empfindet, untrennbar mit einem Anspruch auf Universalität verbunden wäre, sondern ausschließlich um die Tatsache, daß es allgemein geteilt wird, daß es ganze Völker affiziert. Tatsächlich ist die Universalität des ästhetischen Urteils nicht auf das Faktum gegründet, daß die Menschen hinsichtlich der Schönheit dieses oder jenen Schauspiels einig wären; im Gegenteil: sie hören nicht auf zu streiten (und nicht zu disputieren) (vgl. *KU*, V 338). Und wenn die subjektive ästhetische Universalität, als „allgemeine Stimme“ (V 216) bezeichnet, eine Idee ist und kein Faktum, dann ist es die Idee einer Gleichheit von Stimmen, die von jedem einzelnen Urteil postuliert wird, und nicht eine faktische Billigung, die von der größten Zahl in einem bestimmten Augenblick geteilt wird.

Die allgemeine Übereinstimmung der Zuschauer der Revolution ist keine *schlechthin apriorische* Universalität, sei sie nun logisch, praktisch oder ästhetisch. Die Universalität der Reaktion der Zuschauer von 1789 ist empirisch und relativ. Wenn sie weniger ist als die praktische oder ästhetische Universalität, ist sie doch jene, die über den moralischen Fortschritt des Menschengeschlechts zu urteilen erlaubt. Der Enthusiasmus wird als Zeichen verstanden, insofern er *faktisch* geteilt wird. Er gleicht einem Votum. Er ist eine historische Tatsache, *ex datis*, und nicht eine einfache Idee, er ist eine Erfahrung, die in der Menschheitsgeschichte vorgekommen ist; die moralische und nicht pathologische Ursache dieser Erfahrung ist die moralische Anlage.

Kant hatte schon gezeigt, daß es an der menschlichen Natur ist, das Gefühl der Achtung zu empfinden, und daß im Menschen das moralische Motiv über die sinnlich-pathologischen Motive siegt, vorausgesetzt daß die Vorstellung von der Pflicht rein ist. Im *Streit der Fakultäten* wechselt er von einer Reflexion über die Menschlichkeit des Menschen (dem Wesen nach) zu einer Reflexion über das Menschengeschlecht (dem Umfang nach). Kant sagt: Geschlecht als Ganzes und nicht Gattung. Lateinisch gesprochen: *sensu genealogico sive physico*, nicht aber *sensu logico* (vgl. *Rezension zu J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, VIII 65).

Die Erfahrung der Gegenwart des Bösen in der menschlichen Natur ist zu offensichtlich. Die Gewißheit, daß der Mensch ein Sinneswesen ist und zugleich fähig, auf sein Gewissen zu hören, erlaubt nicht den Schluß, daß die Menschen tatsächlich auf ihr Gewissen hören.¹⁶ Die Gewißheit, daß im Menschen die Moralität oder das Recht in ihrer Reinheit vorgestellt den Willen stärker bestimmen als die sinnlichen Motive – eine These, die Kant beständig wiederholt, z. B. in der Schrift *Theorie und Praxis* – diese Gewißheit erlaubt nicht immer die Behauptung, der Fortschritt der Zivilisation sei ein Fortschritt der Moralisierung. Im Gegenteil: als Leser Rousseaus hebt Kant die Korruption hervor, die mit der Zivilisation und sogar mit dem Fortschritt der Wissenschaften einhergeht. Die moralische Anlage (die natürliche Disposition des Menschen, von einem intellektuellen, rationalen und nicht nur sensiblen und pathologischen Anspruch motiviert und berührt zu werden) ist nicht notwendig in gleichem Maße in allen und zu allen Zeiten entwickelt. Der Schluß des vierten Paragraphen des *Streits der Fakultäten* bringt dies in Erinnerung: „Bei der Mischung des Bösen aber mit dem Guten in der Anlage, deren Maß er nicht kennt, weiß [der Mensch] selbst nicht, welcher Wirkung er sich davon gegenwärtigen könne.“ (*Fak.*, VII 84) Daß der Enthusiasmus der Zuschauer der Revolution ein historisches, empirisches, aber kein transzendentes Faktum ist, erlaubt den Zusatz, daß diese Anlage sich tatsächlich entwickelt hat, und daß sich wirklich ein moralischer Fortschritt ereignet. Der Enthusiasmus der Zuschauer der Revolution ist die unerwartete und unvorhersehbare Wirkung, die es erlaubt, sich der Kausalität der Moralität zu vergewissern.

Übersetzung: Jürgen Hengelbrock

¹⁶ Vgl. *TL*, VI 438: „Er kann es in seiner äußersten Verworfenheit allenfalls dahin bringen, sich dann nicht mehr zu kehren, aber sie [die Stimme des Gewissens] zu hören, kann er doch nicht vermeiden“.

Literatur

- Brandt, R. 2003: *Universität zwischen Selbst- und Fremdbestimmung. Kants „Streit der Fakultäten“*. Mit einem Anhang zu Heideggers „Rektoratsrede“, Berlin.
- Losudro, D. 1983, 2007: *Autocensura e compromesso nel pensiero politico di Kant*, Neapel.
- Nietzsche, F. 1887: *Zur Genealogie der Moral*, in: *Kritische Studienausgabe in 15 Bdn.*, hrsg. v. G. Colli u. M. Montinari, München, Bd. 5.

Über Geschichte a priori und die Machbarkeit von Geschichte als Fortschritt

Der Streit der Fakultäten, 2. Abschnitt, 7–10

In seiner Einführung hebt Otfried Höffe den begrenzten Austausch zwischen Kant und den Historikern hervor. Für deren Gegenstand, „die Geschichte in der bunten Fülle der Geschehnisse, interessiert sich Kant gar nicht“ (12), und seine Sinnfrage, gerichtet an die Weltgeschichte der Menschengattung, sei den Historikern fremd (12 f.). Das trifft sicherlich zu. Die Tradition der Welt- oder Universalgeschichte blieb auf der Strecke, als die Geschichtsschreibung im 19. Jahrhundert verwissenschaftlicht und zugleich nationalisiert wurde. Und die methodische Pflicht, stets auf die „Vetomacht“ der Quellen (R. Koselleck) zu hören, sperrt sich, der Geschichte einen Sinn abzulauschen, den man ihr moralisch auferlegt hat (vgl. Koselleck 1997). Doch sofern Historiker sich mit ihrem Fach theoretisch auseinandergesetzt haben, blieb Kant ihnen nicht fremd – es genügt auf Johann Gustav Droysens *Historik* oder in unserer Zeit auf Thomas Nipperdey zu verweisen –, und für die heutige Begriffsgeschichte, wie sie Reinhart Koselleck in Deutschland wirkungsmächtig etabliert und international bekannt gemacht hat, ist Kant die zentrale Gestalt in dem Prozeß, der Geschichte zu einem Kollektivsingular werden ließ, der auf Reflexion und Handeln zielt. Erst jetzt konnte die Vorstellung von der Plan- und Machbarkeit der Geschichte entstehen.

„Fortschritt“ als säkularer Erwartungsbegriff, der auf Zukunft gerichtet ist, die der Mensch prognostiziert und selbstbestimmt einlösen will, entstand als „der erste genuin geschichtliche Begriff, der die zeitliche Differenz zwischen Erfahrung und Erwartung auf einen einzigen Begriff gebracht hat“ (Koselleck 1976, 366). Dies beginnt mit Kant. Deshalb nimmt der zweite Abschnitt im *Streit der Fakultäten* in Kosellecks Schriften zum Wandel der Vorstellung von Geschichte – von der Sammlung lehrhafter Exempel (*historia magistra vitae*) zur Reflexionswissenschaft – einen zentralen Platz ein.¹ Kant

¹ So schon 1967 in seiner Studie: *Historia Magistra Vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte*, in: *Vergangene Zukunft*, 38–66, insbes. 61–65. Auch Kosellecks spätere Auf-

habe in seiner Analyse des weltgeschichtlichen Orts der Französischen Revolution das „moderne System geschichtlicher Erfahrung als erster vorausgesehen“ (Kossellek 1976, 365). Und mit seiner Frage „Wie ist aber eine Geschichte a priori möglich?“ (*Fak.*, VII 79 f.) formulierte er erstmals „das Modell ihrer Machbarkeit“ (Kossellek 1977, 267). Kants Antwort: „wenn der Wahrsager die Begebenheiten selber macht und veranstaltet, die er zum Voraus verkündigt“ (*Fak.*, VII 80), wendet sich zwar ironisch gegen die Kündler des Verfalls, die er bei den jüdischen Propheten, den gegenwärtigen Politikern und unter Geistlichen ausmacht (80), doch zugleich entwirft er hier Geschichte als einen Erwartungsraum (vgl. Kossellek 1976 und 1979b), der von den bisherigen Geschichtserfahrungen abgelöst wird, indem Akteure eine künftige Geschichte in pragmatischer Absicht propagieren und so an ihrer Verwirklichung arbeiten. Mit Blick auf diesen fundamentalen Umbruch des Geschichtsdenkens um 1800 soll nun der zweite Abschnitt im *Streit der Fakultäten* (Zur Entstehungsgeschichte, zum Aufbau und zur frühen Rezeption vgl. Brandt 1987 und 2003) betrachtet werden.

13.1 Geschichte als Fortschritt

Die geschichtsphilosophische Frage, die im *Streit der Fakultäten* erörtert wird – „ob das menschliche Geschlecht (im Großen) zum Besseren beständig fortschreite“ (*Fak.*, VII 79) –, beantwortet Kant, indem er sich utopischen Entwürfen verweigert und doch Fortschritt als Richtungssinn der Menschheit „auch ohne Sehergeist“ (VII 88) als gesichert nachzuweisen sucht. Ein historisches Ereignis und den moralischen „Enthusiasm“, den es „in den Gemütern aller Zuschauer“ (VII 85) bewirke, erklärt er zum Garanten einer Zukunftsprognose, die nicht auf die partikularen Geschichten der Menschen abhebt, sondern auf die Menschheitsgeschichte a priori. Die Französische Revolution und ihre moralische Aufnahme unter den Zeitgenossen deutet Kant als „Geschichtszeichen (*signum rememorativum, demonstrativum, prognostikon*)“, an dem sich „die Tendenz des menschlichen Geschlechts im ganzen, d.i., nicht nach den Individuen betrachtet“ (VII 84), ablesen lasse.

Menschen machen Geschichte. Da sich von ihnen als „freihandelnden Wesen [...] nicht vorhersagen läßt, was sie tun werden“ (VII 83), kann auch für „eine Geschichte a priori“ (VII 80), die sich der Menschheit und nicht den Menschen in ihren konkreten Lebenszusammenhängen zuwendet, Fortschritt nicht als *kontinuierliches* Fortschreiten zum Besseren bestimmt werden. Noch im „Beschluß“ des *Streits der Fakultäten* beteuert

satzsammlungen sind voller intensiver Kant-Bezüge: Zeitschichten. Studien zur Historik. Mit einem Beitrag von Hans-Georg Gadamer. Frankfurt/M 2000, Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache. Frankfurt/M 2006; (posthum) Vom Sinn und Unsinn der Geschichte; auch schon in seiner Dissertation: Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt. Frankfurt/M 1973 (1. Aufl. 1959).

Kant, er „verdenke es keinem, wenn er in Ansehung der Staatsübel an dem Heil des Menschengeschlechts und dem Fortschreiten desselben zum Besseren zu verzagen anhebt“ (VII 93).

Worin findet Kant seine Fortschrittssicherheit, wenn doch die „Vorhersagung freier Handlungen“ (VII 83) prinzipiell nicht möglich ist und das „Quantum des Guten in der Anlage“ des Individuums (VII 82) nicht vermehrt werden kann?

Im *Streit der Fakultäten* finden sich zwei Begründungen für Kants Überzeugung, entlang des „Leitfadens der Vernunft“ (*Idee*, VIII 18) lasse sich begründen, daß die Menschheit in der „Idee des Menschen“ (VIII 19) ihr Ziel finde, wenngleich aus einem Wesen „aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, [...] nichts ganz Gerades gezimmert werden“ kann und ihm deshalb nur die „Annäherung zu dieser Idee“ möglich sei (VIII 23).

Der erste und wichtigste Grund für Kants Fortschrittsgewißheit liegt in seiner Überzeugung, daß eine „Begebenheit“, die den „moralischen Charakter“ des „Menschengeschlechts im ganzen“ anspricht (*Fak.*, VII 85), aus dem Denken und Handeln der Menschen nicht mehr ausgelöscht werden kann, ungeachtet aller Rückschläge, die zu erwarten sind. „Denn ein solches Phänomen in der Menschengeschichte vergißt sich nicht mehr, weil es eine Anlage und ein Vermögen der menschlichen Natur zum Besseren aufgedeckt hat“ (VII 88). Der Erwartungshorizont, um mit Koselleck zu reden, der durch ein Ereignis von weltgeschichtlichem Rang einmal eröffnet worden ist, läßt sich zwar immer wieder verdunkeln, aber nicht mehr dauerhaft schließen. Die Französische Revolution und ihre Aufnahme unter den Zeitgenossen wertet Kant als eine solche weltgeschichtliche „Begebenheit“, die der Menschheit „die Zukunft als Aufgabe moralischen Sollens“ (Koselleck 1977, 268) vorgibt. Kant nennt es die „Pflicht“ des Menschen zur „bürgerlichen Gesellschaft“, die sich dem Krieg als staatliches Handlungsinstrument verweigert (*Fak.*, VII 91).

Eine zweite Begründung für die Fortschrittssicherheit seiner Zukunftsprognose führt Kant beiläufig im Schlußsatz des zweiten Abschnitts im *Streit der Fakultäten* ein: der Mensch lernt aus dem Übel, das er anrichtet. Der Krieg ist für Kant das Größte aller Übel, der „Zerstörer alles Guten“, und deshalb die stärkste Barriere, die es zu überwinden gilt, um sich an „die ewige Norm für alle bürgerliche Verfassung“ (VII 91) anzunähern. Die „Nachwehen“ der Kriege seiner Gegenwart „können“ – Kant formuliert hier vorsichtig, aber doch hoffnungsfroh – dem „politischen Wahrsager das Geständnis einer nahe bevorstehenden Wendung des menschlichen Geschlechts zum Besseren abnötigen, das schon jetzt im Prospekt ist“ (VII 94).

Ein Übel, das als Fortschrittsvehikel wirkt, ist für Kant im *Streit der Fakultäten* nicht allein der Krieg,² sondern auch die Revolution. Sie ist „jederzeit ungerecht“ (*Fak.*, VII

2 In Kants Schrift *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* nennt er auf „der Stufe der Kultur [...], worauf das menschliche Geschlecht noch steht,“ den „Krieg ein unentbehrliches Mittel, diese noch weiter zu bringen;

87 Fn.). Selbst die „Revolution eines geistreichen Volks, die wir in unseren Tagen haben vor sich gehen sehen“, würde ein „wohldenkender Mensch“ nicht wiederholen wollen angesichts der Fülle von „Elend und Greuelthaten“, die sie begleitet haben (VII 85). Und dennoch wertet Kant dieses Ereignis, das dem Fortschritt mit Gewalt auf die Sprünge zu helfen verheißt, als Beweis für den moralischen „Charakter des Menschengeschlechts im ganzen“ –, „wenigstens in der Anlage“, wie er philosophisch und historisch-empirisch gleichermaßen relativierend hinzufügt (VII 85).

Der Grund für seine Zuversicht liegt nicht allein in der „Denkungsart der Zuschauer“ (ebd.). An ihr erkennt Kant die der Zukunft zugewandte moralische Wirkung, die von dem Revolutionsgeschehen auf Menschen, die nicht an ihm teilhaben, ausgehe. Doch es ist nicht allein die öffentliche Resonanz, die das „rein Moralische“ (VII 86) verbürge. Die Revolution als historischer Prozeß ermöglicht nicht nur die „Teilnehmung am Guten“ im enthusiastischen Beobachten. Sie *ist* das Gute, denn sie zielt auf die „republikanische Verfassung“, die – „wenigstens der Idee nach“ – die „Bedingung“ schaffe, den Krieg als „Quell aller Übel und Verderbnis der Sitten“ zu vermeiden, und so den „Fortschritt zum Besseren negativ“ (VII 86) sichere (zu einer Anthropologie der Geschichte, die Moral als „negative Kontrolle“ des Geschehenen, grundsätzlich aber nicht als dessen Begründung und Zielperspektive versteht, vgl. Koselleck 2001, 261).

Kants Fortschrittserwartung gründet nicht auf dem konkreten Verlauf der Revolution. Ihn spricht er nur indirekt mit dem Hinweis auf „Elend und Greuelthaten“ an, und selbst hier bleibt er zurückhaltend: sie „mag“ damit „angefüllt sein“ (VII 85). 1798, als *Der Streit der Fakultäten* erschien, hatten sich angesichts der *terreur* der Revolution, die 1792 einsetzte, viele „wohldenkende“ Beobachter von ihrer anfänglichen Sympathie längst distanziert. Diesem Meinungswandel des gebildeten Publikums, dessen Haltung für seine Fortschrittsargumentation unverzichtbar ist, folgt Kant nicht. Genauer: die Ursache dieses Wandels ist für seine Argumentation irrelevant. Denn er blickt im *Streit der Fakultäten* ausschließlich auf die Revolutionserrungenschaft der republikaniserten Verfassung, die – sei es als „Staatsform“ oder als bloße „Regierungsart“; Kant definiert republikanisch bekanntlich als Trennung von gesetzgebender und vollziehender Gewalt (vgl. *Frieden*, VIII 349 ff.) – den Fortschritt der Menschheit durch das Handeln von Menschen *als Möglichkeit* beweise und somit als handlungsleitende Zukunftsoption garantiere.

Kants Idee des Republikanismus läßt sich auch in der Monarchie verwirklichen, sofern sie den „Gesetzen analogisch“ handelt, „die sich ein Volk selbst nach allgemeinen Rechtsprinzipien geben würde“ (VII 88). Ein halbes Jahrhundert später, in der deutschen Revolution von 1848, nannte Rudolf Virchow diesen republikanischen Mon-

und nur nach einer (Gott weiß wann) vollendeten Kultur würde ein immerwährender Friede für uns heilsam und auch durch jene allein möglich sein“ (VIII 121).

archen, den Kant erdachte, einen „König ohne Eigenschaften“.³ Damals hofften die deutschen Demokraten auf ihn; vergeblich, die Monarchen ließen sich nicht republikanisch zähmen. 1792 hingegen war es die revolutionäre Republik, die in Frankreich die von Kant erhoffte Republikanisierung im monarchischen Staatsgehäuse unmöglich gemacht hat. Die Hinrichtung des abgesetzten Königs am 21. Januar 1793 begriff die europäische Öffentlichkeit als einen historischen Beweis für die Unverträglichkeit von Monarchie und republikanischer Regierungsart. In jede Revolution ist ein Gewaltmechanismus eingebaut, der nur schwer unterbrochen werden kann, hieß die Lehre, die das liberal-demokratische Europa aus der Französischen Revolution ableitete. Sie bestimmte die Handlungsoptionen bürgerlicher Reformen im 19. Jahrhundert und die Revolutionsängste ihrer Gegner. Der Enthusiasmus, mit dem Kant seine Zeitgenossen das republikanische „Geschichtszeichen“, das sich nicht mehr vergißt, begrüßen wählte, schlug in den nächsten Generationen bei vielen in einen Enthusiasmus der Furcht vor jeder Art von Revolution um.

Was in der europäischen Öffentlichkeit als ein empirisches Dementi ihrer anfänglichen Fortschrittserwartung an die Revolution durch deren Gewalttaten empfunden wurde, spielt für Kants geschichtsphilosophische Erwartung, die er an diese Revolution knüpft, keine Rolle. Er hatte bereits 1795 in seiner Schrift *Zum Ewigen Frieden* (2. Abschnitt, 1. Definitivartikel) *Republik* als Idealverfassung in den Bewegungsbegriff *Republikanismus* („Republikanism“) transformiert (Wohl als erster, wie Koselleck schreibt, vgl. Koselleck 1979a). Koselleck ordnet ihn in die Reihe der damaligen *ismus*-Bildungen ein, die er als „temporale Kompensationsbegriffe“ bestimmt, mit denen die „Übergangszeit zwischen Vergangenheit und Zukunft“ immer wieder „aufs Neue fortgeschrieben“ werden kann (Koselleck 1979a, 341).

Das von Kant postulierte Recht der Menschen auf politische Selbstbestimmung durch Gesetze, die sich das Volk selbst gibt oder „nach allgemeinen Rechtsprinzipien geben würde“, zielt auf eine Verfassung, „welche nicht kriegssüchtig sein kann“ (*Fak.*, VII 88). Dies sei nur von einer republikanischen zu erwarten. Deshalb, und nur deshalb, versteht Kant den Republikanismus der Französischen Revolution ungeachtet der gewaltreichen Entwicklung, die sie nahm, angefüllt mit Bürgerkrieg und Staatenkrieg, als empirischen Beleg für den „auch für die strengste Theorie haltbare[n] Satz: „daß das menschliche Geschlecht im Fortschreiten zum Besseren immer gewesen sei, und so fernerhin fortgehen werde“ (VII 88 f.).

Diese Fortschrittsgewißheit ist nicht leicht nachzuvollziehen, denn die geschichtliche Revolution harmonierte in ihrem empirischen Verlauf nicht mit der Idee der Revolution, die Kant aus ihr als „Geschichtszeichen“ herausliest. Deshalb umstellt Kant das geschichtliche Ereignis Revolution mit Verbotstafeln, wie unten im Abschnitt 3 darge-

3 Brief Rudolf Virchows v. l. 5. 1848 an seinen Vater, zit. n. Rolf Weber (Hrsg.): *Revolutionsbriefe 1848/49*, Frankfurt/M 1973, 135–138.

legt wird. Die Idee Revolution hingegen, die „sich nicht mehr vergißt“, schränkt Kant nur durch ein konditionales „wofern“ ein, das er als eine nicht absehbare Möglichkeit in die Naturgeschichte verlegt, die sich dem Eingriff des Menschen entzieht: ein Naturereignis, eine „Naturrevolution“, die das Menschengeschlecht auszulöschen vermag und „andere Geschöpfe auf diese Bühne treten“ läßt (VII 88 f.). Der „Allgewalt der Natur“ ist der „Mensch [...] nur eine Kleinigkeit. Daß ihn aber auch die Herrscher von seiner eigenen Gattung dafür nehmen und als eine solche behandeln“, sei eine „Umkehrung des Endzwecks der Schöpfung selbst“ (VII 89). Insofern gewinnt Kant hier der Naturgeschichte, in der ein Untergang des Menschengeschlechts nicht unmöglich ist, eine Freiheitsverbürgung in der Menschheitsgeschichte ab: kein Mensch, auch nicht der Herrscher, darf den Menschen als eine „Kleinigkeit“ behandeln.

Um seine Fortschrittsgewißheit, die er in die Idee der republikanischen Revolution hineinschreibt, in ein Handlungsprogramm zu überführen, bedarf es Kants Argumentation einer freien Öffentlichkeit, denn nur sie kann die dauerhafte moralische Wirkung, die er prognostiziert, sicherstellen: „ein solches Phänomen in der Menschengeschichte vergißt sich nicht mehr“ (VII 88). Die Französische Revolution hat mit ihrem Willen zur Republikanisierung – nicht zur Republik oder zur Demokratie (VII 91) – die Möglichkeit zum Menschheitsfortschritt durch den Menschen vor Augen geführt. Dieses Entwicklungspotential ist unverlierbar. Doch um sich dem Fortschrittsziel der Menschheitsgeschichte a priori in Zukunft immer weiter anzunähern, bedarf es einer tendenziell weltweiten Öffentlichkeit (VII 87 ff.), die sich diesem Ziel verpflichtet weiß bzw. der es „in Erinnerung gebracht“ und so „zu Wiederholung neuer Versuche dieser Art erweckt“ werden kann (VII 88).

13.2 Geschichte a priori, aber gebunden an kollektives Handeln und Wahrnehmen in der Weltgesellschaft

Der Republikanisierungswille der Französischen Revolution und der „Enthusiasm der Rechtsbehauptung für das menschliche Geschlecht“ (*Fak.*, VII 86 Fn.), der durch diese Erfahrung auch beim weit entfernten Beobachter ausgelöst worden ist (VII 86 f.), beglaubigen den auf Fortschritt gerichteten Richtungssinn einer „Geschichte a priori“, die Kant entwirft. Voraussetzung für die fortdauernde Wirkung der Revolutionserfahrung ist eine Öffentlichkeit, in der sich der moralische „Charakter des Menschengeschlechts“ (VII 85) ungehindert entfalten kann. Das verlangt die uneingeschränkte Freiheit der „Publizität“ (VII 89).

Kant wirbt für eine „Volksaufklärung“, die sich an das gesamte Volk wenden darf, um es über seine „Pflichten und Rechten in Ansehung des Staats, dem es angehört“, zu belehren (ebd.). Er grenzt diese Form der Aufklärung von der bisherigen ab, die sich nicht an das Volk, sondern „ehrerbietig an den Staat gerichtet“ hatte. Der „Fortschritt

eines Volks zum Besseren“ verlange hingegen das Recht zur vollen „Publizität“ seiner Forderungen (ebd.). Mit der „Volksaufklärung“ konzipiert Kant eine Öffentlichkeit, in der zwar „freie Rechtslehrer, d.i. die Philosophen“ die „natürlichen Verkündiger und Ausleger“ von Rechten und Pflichten bleiben, doch das „Volk“ wird selber zum Akteur, wenn es „seine Beschwerde (*gravamen*)“ öffentlich vorträgt (ebd.) (Zu den Medien und der Publizitätskonzeption der deutschen Aufklärung vgl. Herrmann 1998).

„Volk“ meint im *Streit der Fakultäten* dreierlei. Als Objekt von „Volksaufklärung“ sind es diejenigen, die bislang von den Aufklärungsschriften „wenig oder gar keine Notiz“ (*Fak.*, VII 89) nehmen, die Ungebildeten also, in allen Staaten die große Mehrheit der Bevölkerung. Mit „Volk“ kann (zweitens) auch die Gesamtheit der Bevölkerung gemeint sein. Nur wenn „ein ganzes Volk“ (ebd.) das Recht hat, seine Forderungen öffentlich zu bekunden, ist es fortschrittsfähig, und nur wenn „alle Völker der Erde [...] nach und nach daran Teil nehmen“, wird der Menschheit ein „Fortschreiten [...] zum Besseren“ „in eine unabsehbare Zeit eröffnet“ (VII 88 f.). Volk kann (drittens) auch der Bedeutung von Volkssouveränität nahekommen. Es wäre eine „Verletzung der Majestät des großbritannischen Volks“ seine Verfassung eine „unbeschränkte Monarchie“ zu nennen, denn die „Volksrepräsentanten“ in den beiden Häusern des Parlamentes haben die Aufgabe, den „Willen des Monarchen“ einzuschränken (VII 90).

Der „Fortschritt zum Besseren“ zeigt sich „in den guten Taten der Menschen“ (VII 91). Sie beruhen nicht „im mindesten“ auf einer Zunahme der „moralische[n] Grundlage im Menschengeschlecht“ (VII 92) (vgl. auch *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*, VIII). Das ist anthropologisch ausgeschlossen, denn es würde „eine Art von neuer Schöpfung“ (ebd.) voraussetzen. Kants Fortschrittskonzept ist nicht auf den „neuen Menschen“ angewiesen, den Utopien erschaffen wollen. Jedes Mehr an „pflichtmäßigen Handlungen“ ist vielmehr die Folge wachsender Gesetzestreue, die zunächst das innerstaatliche Leben verbessern und schließlich auch das Verhältnis der Völker zueinander durchdringen und sich „bis zur weltbürgerlichen Gesellschaft erstrecken“ werde (VII 91 f.).

Wachsende Gesetzestreue aller, auch der Herrschenden, verlangt eine institutionelle Ordnung des Staates, die zu diesem Verhalten anleitet. Dazu sieht Kant nur die republikanische Verfassung in der Lage (VII 86). Denn nur sie sucht den „Angriffskrieg“, für Kant der Inbegriff amoralischer Gewalt, zu meiden (VII 85). Kant bindet also die Möglichkeit zum Fortschritt an die gute institutionelle Ordnung des Staates. Die „moralische Anlage im Menschengeschlecht“ (VII 85) bedarf eines angemessenen institutionellen Gehäuses, um sich entfalten zu können. Diese Gewähr bietet nur die „bürgerliche Verfassung“, denn nur sie harmoniert mit dem „natürlichen Rechte der Menschen“, ausschließlich Gesetzen unterworfen zu sein, die sie sich als Souverän selbst gegeben haben (VII 90 f.). Solange sie diesen Status nicht besitzen, und das wird „nicht so bald sein“, ist es „Pflicht der Monarchen“, „republikanisch [...] zu regieren“, auch wenn sie autokratisch herrschen (VII 91). Nur auf diesem Weg oder durch das mühsame Ler-

nen in „mannigfaltigen Befehdungen und Kriegen“ könne das nach Frieden strebende Vernunftideal Republik „(*respublica noumenon*)“ zu einer wirklichkeitsgesättigten „Erfahrung (*respublica phaenomenon*)“ werden (ebd.).

13.3 Zur Notwendigkeit und zu den Gefahren einer Beschleunigung der Geschichte durch den Menschen

Menschen machen Geschichte. Deshalb können sie die auf „Fortschritt zum Besseren“ angelegte Menschheitsgeschichte a priori beschleunigen (ebd.). Kant sucht im *Streit der Fakultäten* diese prinzipielle Handlungsfreiheit zum moralisch Guten politisch situativ immer wieder zu begrenzen, um sie rechtlich einzuhegen und so gegen Gewaltausbrüche abzuschirmen. Die Französische Revolution und ihre Wirkung auf die Weltgesellschaft bleiben ihm der Ankerpunkt für seine Fortschrittsprognose – ohne spekulative Wahrsagerei, da theoretisch gesichert, so argumentiert er –, doch die Gewalt, mit der die Revolution gemacht wurde und die sie bei Anhängern und Gegnern freigesetzt hat, gehört nicht zu dem Fortschrittspotential, das Kant an der Revolution freilegt. Die Revolutionsgewalt nimmt er nicht in den Zukunftsentwurf seiner Geschichte a priori auf. Sie soll vermieden oder zumindest begrenzt werden, wenn sie nicht zu vermeiden war.

Pointiert gesagt: Kant überführt die politische Revolution in naturrechtliche Evolution. Denn die „Begebenheit“, die „das menschliche Geschlecht im Ganzen seiner Vereinigung (*non singulorum, sed universorum*) angeht“, ist nicht die Revolution, sondern die „Evolution einer naturrechtlichen Verfassung“, d. h. der republikanischen (VII 87). Um diese Evolution in Gang zu setzen, kann allerdings Änderungsgewalt notwendig sein. In „wilden Kämpfen“ (ebd.) wird die ideale Verfassung der Zukunft zwar nicht erreicht, doch wenn sie die bestehende Verfassungsordnung zerstören, können sie Möglichkeit schaffen, zur republikanischen Verfassung „hinzustreben“. „Krieg von innen und außen“ (VII 87 f.), also Bürgerkrieg und Staatenkrieg, anerkennt Kant hier als ein Mittel, Fortschrittsbarrieren zu durchbrechen. Über dieses Notrecht zur Revolution sind die Liberalen und auch die meisten Demokraten im 19. Jahrhundert nicht hinausgegangen. Sie standen, wie Kant, im Banne eines Revolutionsverlaufs, der in den Terror führte und danach in die Herrschaft eines einzelnen, der sich zum Kaiser erhob und Europa mit Krieg überzog. Deshalb suchten sie die Revolution, wenn sie denn ohne ihr Zutun ausgebrochen war, so rasch wie möglich in gesetzmäßige Bahnen zu lenken. Legalisierung und Parlamentarisierung hieß ihr Programm zur Zähmung der Revolution, nicht Republikanisierung. Denn die Republik blieb noch lange mit dem Makel der *terreur* belastet. Kants Hoffnungsbegriff lebte nur in der politischen Linken fort, bis er auch dort im 20. Jahrhundert sein Hoffnungspotential einbüßte und er schließlich in der Gegenwart zum Programmwort der extremen Rechten werden konnte (vgl. dazu

als Längsschnitt von der Französischen Revolution bis in die Gegenwart Langewiesche 1993).⁴

Revolutionäre Änderungsgewalt, die den Verlauf der empirischen Geschichte in die Zielrichtung der Menschheitsgeschichte a priori beschleunigen will, ordnet Kant dem „Enthusiasm der Rechtsbehauptung für das menschliche Geschlecht“ (*Fak.*, VII 86 Fn.) zu. Kants Erwartungsbegriff Republik erhält mit dem Bewegungsbegriff Republikanismus einen politischen Akteur, dessen Aufgabe es ist, sich einzusetzen für das natürliche „Recht der Menschen, welche gehorchen sollen“ (VII 87 Fn.), an der Gesetzgebung, mit der die Gebotstafeln errichtet werden, beteiligt zu sein. Nützlichkeitsabwägungen müssen dahinter zurückstehen, denn dieses Recht des Menschen, an den Gesetzen mitzuwirken, denen er gehorchen muß, gilt Kant als „ein Heiligtum“, das nicht der Wohlfahrt oder anderen Nützlichkeiten geopfert werden darf (VII 87). Kants Geschichte a priori, die eine republikanische Weltgesellschaft als Richtungssinn der Menschheitsgeschichte vorgibt, wird hier, wie Koselleck scharf formuliert, „eine temporalisierte Vollzugsanstalt der Moral“ (Koselleck 1977, 268).

Um zu verhindern, daß Menschen sich zu unrechtmäßigen Exekutoren dieser Vollzugsanstalt erheben und beanspruchen, die Gesellschaft als Bevollmächtigte der Geschichte notfalls mit Gewalt in die Zukunft zwingen zu dürfen (vgl. Koebner 1990), sucht Kant im *Streit der Fakultäten* immer wieder das grundsätzliche Recht des Menschen zum „Republikanisieren“ (*Fak.*, VII 86 Fn.) situativ zu begrenzen. So dürfe ein Volk, das in einer Monarchie lebt – also die große Mehrheit aller Menschen damals –, sich nicht anmaßen, die „monarchische Konstitution“ zu ändern oder auch nur „geheim den Wunsch“ zu hegen, dies zu tun (ebd.). Allerdings billigt er das republikanische „Murren der Untertanen“ (ebd.) in monarchischen Staaten, sofern es sich gegen deren Intervention in die republikanische Umgestaltung anderer Staaten richtet. Darin bekunde sich nicht „Unzufriedenheit des Volks mit seiner eigenen Verfassung“, sondern „Liebe“ zu ihr, da sie „desto mehr gesichert ist, je mehr andere Völker republikanisieren“ (ebd.). Hier wird man sagen dürfen, daß Kant geschichtsphilosophisch aus der Geschichte seiner Zeit aussteigt, um *Republik* als Erwartungsbegriff gegen den historischen Erfahrungsbegriff zu immunisieren.

Doch auch dieser Versuch, der Erfahrung einer gewaltimprägnierten Republik eine nach Gewaltfreiheit strebende Erwartung einzustiften, folgt Kants geschichtsphilosophischem Ziel, „den verborgenen Naturplan, der die Menschheit auf die Bahnen eines unbegrenzten Fortschritts zu drängen schien, in einen bewußten Plan der vernunftbegabten Menschen zu überführen“ (Koselleck 1977, 267). Deren aktives Handeln beschleunigt die Annäherung der empirischen Geschichte an die Menschheitsgeschichte

4 In Frankreich setzte die Entdramatisierung der Republik bereits 1848 mit der Zweiten Republik ein, in Deutschland erst mit der Weimarer Republik. Eine Begriffsokkupation von rechts wie in Deutschland war in Frankreich nicht möglich, da sich alle Gruppen auf „1789“ bezogen.

a priori, doch diese Beschleunigung birgt Gefahren. Sie sucht Kant zu begrenzen, indem er für den Monarchen wie für das Volk Verhaltensregeln formuliert, die deren prinzipielle Handlungsfreiheit moralisch begrenzen.

Das Volk müsse erkennen, daß sein „Enthusiasm der Rechtsbehauptung für das menschliche Geschlecht“ zwar moralisch und „über allen Preis (der Nützlichkeit) erhaben ist“, jedoch „immer nur eine Idee“ bleibt, die nicht mit Mitteln ausgeführt werden darf, die der „Moralität“ widersprechen (*Fak.*, VII 86 f. Fn.). Jede Revolution widerspricht ihr; sie ist deshalb „jederzeit ungerecht“ (VII 87 Fn.). Auch die Nützlichkeit kann dafür sprechen, auf eine Änderung zu verzichten, selbst wenn sie grundsätzlich auf Fortschritt zielt. So lasse es sich rechtfertigen, die monarchische Verfassung zu bewahren, um den eigenen Staat gegenüber „mächtigen Nachbarn“ zu sichern (VII 86 Fn.). Kant geht jedoch weiter in seinem Plädoyer gegen Zwang zum Fortschritt außerhalb der Rechtsordnung: Es ist erlaubt, Staatsverfassungen zu entwerfen, die vernunftgemäß sind, doch es ist „vermessen, sie vorzuschlagen, und strafbar, das Volk zur Abschaffung der jetzt bestehenden aufzuwiegeln“ (VII 92 Fn.).

Die gegenwärtige Staatsordnung wird hier radikal dem Veränderungswillen des Volks entzogen, und dies selbst dann, wenn die Änderung dem Richtungssinn der Geschichte, den Kant geschichtsphilosophisch begründet, zu folgen verspricht. Wie kann bei einer derart eingeschränkten Handlungsfreiheit der großen Mehrheit der Menschen das politische Fortschreiten der Menschheit zum Besseren beschleunigt werden? „Die Antwort ist: nicht durch den Gang der Dinge von unten hinauf, sondern den von oben herab“ (VII 92).

Mit dieser Antwort scheint Kant im letzten Abschnitt seiner Schrift *Der Streit der Fakultäten* alles in Frage zu stellen, was er zuvor ausgeführt hat über die Französische Revolution als „Geschichtszeichen“ (VII 84), an dem sich „eine moralische Anlage im Menschengeschlecht“ (VII 85) erkennen und „das von da an nicht mehr gänzlich rückgängig werdende Fortschreiten desselben zum Besseren“ (VII 88) theoretisch gesichert vorhersagen lasse.

Schon in der abschließenden Anmerkung zum neunten Abschnitt erklärt Kant es zur Pflicht nicht des Staatsbürgers, sondern des Staatsoberhauptes, sich vernunftgemäßen Verfassungsentwürfen anzunähern. Auch der Monarch wird in seinem Änderungswillen an das moralische Gesetz gebunden. Und nur er wird als fähig erachtet, durch Wahrung des Rechts dem Wandel Kontinuität und Legalität abzurufen: Änderung der Staatsordnung ohne Rechtsbruch. Nur bei einer Reform von oben sieht Kant die Möglichkeit, Fortschritt evolutionär einzuleiten und auf Dauer sicher zu stellen (VII 93). Die Verbesserung des Staates wird zu einer permanenten Staatsaufgabe. Der Verbesserungswille des Volks hingegen drohe stets, in Revolution umzuschlagen. Jedenfalls solange der Staat nicht republikanisch verfaßt ist.

Die Republik der Zukunft, auf die Kant die Menschheitsgeschichte ausgerichtet sieht, kann angesichts der „Gebrechlichkeit der menschlichen Natur“ gewaltfrei offensichtlich

„nur in einer Weisheit von oben herab“ erwartet werden (ebd.). Die Erziehung der Jugend „zum Guten“ in der Familie und in der Schule hingegen, so grenzt er sich von den Hoffnungen seiner Zeit auf Gesellschaftsreform durch Bildung ab, lasse nicht den von ihm postulierten Menschheitsfortschritt zum Besseren erwarten. Kant denkt hier staatllich-institutionell. Die Selbstbildung des Menschen garantiere nicht einen sich selbst tragenden Fortschritt. Entscheidend ist vielmehr die institutionelle Ordnung. Sie muß reformfähig sein. Kant will das Fortschreiten zum Besseren institutionalisieren.

Kant setzt auf die Fähigkeit des Staates zur Selbstveränderung. Ihr zentrales Ziel ist, „das größte Hindernis des Moralischen“ (ebd.), den Krieg, Schritt für Schritt einzuhegen. Zunächst komme es darauf an, ihn „nach und nach menschlicher“ (ebd.) zu machen, also völkerrechtlichen Regeln zu unterwerfen, indem das *ius in bello* weiterentwickelt wird. Dann gelte es, die Kriegshäufigkeit zu verringern, also eine Begrenzung des *ius ad bellum*, und schließlich den „Angriffskrieg ganz schwinden zu lassen“ (ebd.). Das allerdings werde nur gelingen mit einer Verfassung, „die ihrer Natur nach, ohne sich zu schwächen, auf echte Rechtsprinzipien gründet“ und deshalb „beharrlich zum Besseren fortschreiten kann“ (ebd.). Die Selbstreform des Staates soll also auf die Republik zuführen, ohne revolutionäre Veränderungsgewalt zu Hilfe zu nehmen.

13.4 Kants Anthropologie der Geschichte: Geschichtserfahrung als empirische Grundlage theoretischer Geschichtsphilosophie

Kant wirbt im *Streit der Fakultäten* für evolutionäre Beschleunigung der Geschichte in Permanenz. *Fortschritt* heißt unaufhörliche Mühe um Fortschreiten zum Besseren, nicht revolutionärer Gewaltsprung ins Ziel.

Das Ziel der Menschheitsgeschichte a priori müsse streng theoretisch (VII 88) erschlossen werden, denn aus der historischen Erfahrung lassen sich die „künftigen freien Handlungen“ (VII 84) nicht unmittelbar ableiten. Gleichwohl entwirft Kant die künftige Geschichte als einen Erfahrungsraum, der auf Lernen in der Geschichte angelegt ist. Die Geschichte ist keine Lehrmeisterin der Zukunft mehr, doch die Aneignung der Zukunft muß in der Geschichte Schritt für Schritt erlernt werden.

An diesem empirischen Lernen in der „Sittengeschichte“ – als Gegenbegriff zur „Naturgeschichte des Menschen“ (VII 79) – sind alle Menschen beteiligt, doch ihre moralisch erlaubten Handlungsmöglichkeiten differenziert Kant nach ihrem gesellschaftlichen und staatlichen Status.

Die Öffentlichkeit debattiert über das Gemeinwesen (VII 89 f.). Das Volk hat das Recht auf unverhüllte Aufklärung über die „wahre Beschaffenheit seiner Konstitution“ (VII 90). Die „eingeschränkte Monarchie“ als eine „unbeschränkte“ auszugeben, wie es in Großbritannien der Fall sei, nennt Kant „lügenhafte Publizität“ (ebd.). In ihr bleibt der Staat in seiner Funktionsweise mit einem „Schleier des Geheimnisses“ – wenn auch

einem „sehr durchsichtigen“ – überzogen (VII 91 Fn.). Das macht „Volksaufklärung“ unmöglich.

Das Volk zu belehren, obliegt dem freien, nicht staatlich beauftragten gelehrten „Aufklärer“. Solange ihm nicht volle „Publizität“ erlaubt ist, kann er sich nur an den Staat richten. Das reicht nicht aus, um den „Fortschritt eines Volks zum Besseren“ zu ermöglichen (VII 89). Uneingeschränkte Öffentlichkeit bedeute jedoch nicht, in ihr Handlungspläne zur Veränderung des Staates entwerfen oder gar als Handlungsaufforderung ausgeben zu dürfen (VII 92 Fn.). Das Recht und die Pflicht dazu spricht Kant im *Streit der Fakultäten* ausschließlich der „obersten Staatsmacht“ (VII 93) zu, aufgeklärt allerdings durch eine freie Öffentlichkeit. Sie ist also mittelbar an dem staatlichen Handeln beteiligt, das den „Fortschritt zum Besseren“ institutionalisieren soll.

Das Staatsoberhaupt ist wie das Volk in all seinen gesellschaftlichen Differenzierungen auf die aufklärende Öffentlichkeit angewiesen. Fehlt sie, so wirkt der Staat an der Verschleierung seiner Konstitution mit oder es droht gar die „Mißgeburt einer despotischen Republik“ wie unter Cromwell (VII 92 Fn.). Doch auch aus solchen Übeln lernen die Menschen. Die Geschichte, angefüllt mit Fehlschritten auf dem Fortschrittsweg der Menschheit, wird zum Lernfeld, in dem auch das falsche Handeln der Menschen seinen guten Ort erhält. Denn die Annäherung an die „ewige Norm“ für eine nach „Freiheitsgesetzen“ organisierte „bürgerliche Gesellschaft“ ist „nur nach mannigfaltigen Befehdungen und Kriegen mühsam“ möglich (VII 91). Der Weg zur „weltbürgerlichen Gesellschaft“ (VII 92) ist der Menschheit a priori vorgegeben, doch die Menschen, die auf ihm unterwegs sind, bleiben darauf angewiesen, aus historischen Irrwegen zu lernen.

Geschichte entwirft Kant mithin als ein Lernfeld des *trial and error*. Der Mensch kann das moralische Ziel der Menschheitsgeschichte erkennen und sein Handeln darauf ausrichten, doch angesichts der „Gebrechlichkeit der menschlichen Natur“ (VII 93), ein Wesen aus „krummem Holze“, bleibt er stets auf jene Geschichtserfahrung angewiesen, die er im „Fortschreiten zum Besseren“ überwinden will. In Kants Anthropologie der Geschichte ist immer nur eine Annäherung an das Ziel möglich. Deshalb fordert seine Theorie der Menschheitsgeschichte eine Pragmatik der kleinen Schritte. Pointiert gesagt: Der Weg wird zum Ziel; zumindest wenn man in einer der menschlichen Erwartung offenen Zeitdimension denkt. Kant rückt das Ziel der Menschheitsgeschichte a priori in ein säkulares Jenseits, nämlich jenseits menschlicher Handlungsmöglichkeit in einem dem Menschen zeitlich zugänglichen Erwartungsraum.

Um diesen hohen Preis überwindet Kants Geschichtsphilosophie die drei Arten der „Vorhersagung“ von Zukunft (VII 81), die er in der bisherigen „wahrsagenden Geschichtserzählung des Bevorstehenden in der künftigen Zeit“ (VII 79) wahrnimmt: den „moralischen Terrorismus“ der reinen Verfallsgeschichte, den „Eudämonismus“ der reinen Fortschrittsgeschichte und den „Abderitismus“ des beständigen Auf und Ab einer Stillstandsgeschichte (VII 81). Die empirische Geschichte umfaßt alles dies. Deshalb

belehrt sie den Menschen, ohne seine Lehrmeisterin zu sein. Sofern er den Sinn der Menschheitsgeschichte a priori erkennt.

Der Historiker kennt ihn nicht. Deshalb bleibt ihm Kants Geschichte a priori fremd, wie Otfried Höffe in seiner Einführung zurecht betont; auch und gerade dem theoretisch kundigen Historiker. Denn in Kants Geschichtsphilosophie wird die alte Überzeugung *Historia Magistra Vitae* fortgeschrieben, indem sie von den Geschichten gelöst und in die Moral überführt wird als Richtschnur für menschliches Handeln und für dessen rückblickende Beurteilung, sobald das Tun des Menschen zur Geschichte geronnen ist. Die Geschichtswissenschaft hingegen findet die fortdauernde Kraft des *Historia Magistra*-Topos in einer Prognostik, die methodisch-empirisch die Möglichkeitsräume von geschichtlichen Ereignissen erschließt (vgl. Koselleck 2001, 271 Anm. 11), nicht aber in dem moralischen Wissen, in welche Richtung der Weg der Menschheitsgeschichte gehen wird, auch wenn er, da Wesen aus „krummem Holze“ auf ihm unterwegs sind, das Ziel in immer neuen Annäherungen verfehlen muß.

Literatur

- Brandt, R. 1987: Zum „Streit der Fakultäten“, in: Ders./W. Stark (Hrsg.), Kant-Forschungen Bd. 1: Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen, Hamburg, 31–78.
- 2003: Universität zwischen Selbst- und Fremdbestimmung. Kants „Streit der Fakultäten“. Mit einem Anhang zu Heideggers „Rektoratsrede“, Berlin.
- Hermann, L. 1998: Die Herausforderung Preußens. Reformpublizistik und politische Öffentlichkeit in Napoleonischer Zeit (1789–1815), Frankfurt/M., 23–51.
- Koebner, R. 1990: Die Idee der Zeitwende (geschrieben 1941–43), in: Ders., Geschichte, Geschichtsbewußtsein und Zeitwende, Gerlingen, 147–193.
- Koselleck, R. 1976: „Erfahrungsraum“ und „Erwartungshorizont“ – zwei historische Kategorien, in: Ders., Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt/M. 1979, 349–375.
- 1977: Über die Verfügbarkeit der Geschichte, in: Vergangene Zukunft, 260–277.
- 1979a: „Neuzeit“. Zur Semantik moderner Bewegungsbegriffe, in: Vergangene Zukunft, 300–348.
- 1979b: Liberales Geschichtsdenken, in: Ders., Vom Sinn und Unsinn der Geschichte, hrsg. v. C. Dutt, Frankfurt/M. 2010, 198–227.
- 1997: Vom Sinn und Unsinn der Geschichte, in: Ders., Vom Sinn und Unsinn der Geschichte, hrsg. v. C. Dutt. Frankfurt/M. 2010, 9–31.
- 2001: Geschichte(n) und Historik. Reinhart Koselleck im Gespräch mit Carsten Dutt, in: Internationale Zeitschrift für Philosophie, 257–271.
- Langewiesche, D. 1993: „Republik“ und „Republikaner“. Von der historischen Entwertung eines politischen Begriffs, Essen, erneut in: Ders., Zeitwende. Geschichtsdenken heute, Göttingen 2008, 144–163.

Geschichtsphilosophie nach Kant: Schiller, Hegel, Nietzsche

Die Geschichtsphilosophie, vor Kant als eigene Disziplin erst zwei Jahrzehnte alt, sucht seit ihrem ausdrücklichen Begründer Voltaire eine allgemeine Geschichte, die sich nicht in der Fülle von Einzelheiten verliert. Zugleich tritt an die Stelle einer Heilsgeschichte, also Theologie, die Vernunft, der es um natürliche Erklärungen über den Geschichtsverlauf und Mutmaßungen über dessen Ziel und Zweck, aber auch dessen Anfang, geht. Dabei spielen zwei gegenläufige Richtungen, der Fortschrittsgedanke und die Skepsis dagegen eine Rolle, und zusätzlich wissenschaftstheoretische Überlegungen zur Historiographie (s. Kap. 1.1). Im Anschluß blüht diese streng säkulare Geschichtsphilosophie für einige Jahrzehnte auf. Besonders dicht ist die Debatte im deutschen Sprachraum, wobei keiner der Autoren Kants Fülle von Gesichtspunkten behandelt. Statt dessen treten zum Teil neue Überlegungen in den Blick.

Greifen wir exemplarisch drei Texte heraus: für die Zeit bald nach Kants geschichtsphilosophischem Haupttext, der *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Friedrich Schillers „Antrittsrede“, für einen Höhepunkt im Deutschen Idealismus Georg Wilhelm Friedrich Hegels „Weltgeschichte“ und für die Zeit nach dem Zusammenbruch des Deutschen Idealismus Friedrich Nietzsches Überlegungen zum „Nutzen und Nachteil der Historie“. Die drei Texte, sowohl in ihren geschichtsphilosophischen Interessen und Thesen als auch ihrem Argumentationsstil sehr unterschiedlich, zeigen die Verschiedenartigkeit der Geschichtsphilosophie nach Kant an.

14.1 Friedrich Schiller

Im Sommersemester 1789 tritt der noch nicht einmal dreißigjährige Friedrich Schiller in einer intellektuellen Hochburg seiner Zeit, in Jena, eine unbesoldete Professur für Geschichte und Philosophie an. Der Verfasser so aufsehenerregender Dramen wie

„Die Räuber“ (1780), „Die Verschwörung des Fiesco zu Genua“ (1783) und „Kabale und Liebe“ (1784) war nämlich im Jahr zuvor mit einer „Geschichte des Abfalls der vereinigten Niederlande von der spanischen Regierung“ auch als Geschichtsschreiber hervorgetreten.

Noch vor Ausbruch der Französischen Revolution und fünf Jahre nach Kants *Idee* hält Schiller vor einem überwältigenden Zustrom begeisterter Studenten seine Antrittsrede unter dem Titel: „Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?“. Sofern man den Text überhaupt einer Geschichtsphilosophie zuordnen will, kündigt der Titel eine Geschichtsphilosophie eher im älteren Voltaireschen als in Kants neuem Verständnis an. Der Titelausdruck „Universalgeschichte“ erinnert zwar an Kants Titelausdruck „allgemeine Geschichte“. Daß diese Geschichte „studiert“ werden soll, läßt aber an eine Geschichtswissenschaft denken, die sich mit Voltaire schon dadurch als philosophisch erweist, daß sich ihre Untersuchung von Tatsachen und deren Verknüpfungen nicht in den Einzelheiten verliert, sondern größere Zusammenhänge aufsucht. Schiller entwirft keine veritable Philosophie der Geschichte, sondern begnügt sich mit der Historie, die ein „philosophischer Kopf“ bzw. „philosophischer Geist“ schreibt.

Nicht bloß im Verständnis von Geschichtsphilosophie weicht Schiller von Kant ab. Literarisch gesehen fällt der Unterschied zur *Idee* mindestens ebenso groß aus. Statt Kants nüchterner, in mathematischer Methode von „Satz“ und Erläuterung samt Begründung entwickelter Abhandlung lesen wir jetzt eine pathosgeladene Rede, sichtbar sowohl im Rhythmus der Sprache als auch in der Wahl emotionsgeladener Wörter wie „Dürftigkeit“, „Erbitterung“, „Heimtücke“ und „Zweifel“, wie „Sklavenseele“ und „entzücken“, nicht zuletzt mit poetischen Bildern: daß „sich ein heller Geist mit einem empfindsamen Herzen gattet“, und in antithetischen Superlativen wie „schlechtest – vollkommenst“. Das sprachliche Pathos findet sich in den vorgetragenen Gedanken wieder, am deutlichsten in dem zu Anfang vorgetragenen Gegensatz von Brotgelehrtem und philosophischem Kopf.

Für Schillers eigene Intention ist das Gegensatzpaar nicht glücklich gewählt. Denn ein so überragender Philosoph wie Kant wird durch die Übernahme eines Professorenamtes zwar in sozialer und ökonomischer Hinsicht zum Gelehrten, der mit seiner Gelehrsamkeit sein Brot verdient, verliert aber deshalb nicht an philosophischer Originalität und Kreativität. Denn während Kant als bezahlter Professor amtiert, schreibt er so überragende Werke wie die *Kritik der reinen Vernunft* und die zwei weiteren Kritiken, ferner die *Prolegomena*, die *Grundlegung*, die *Idee* und die *Religion*.

Schon Georg Lichtenberg teilt in seinen *Sudelbüchern* (B 145) die Wissenschaften nach den Kriterien Brot und Ehre ein und erklärt, daß sie entweder beides erbringen, so Jurisprudenz, Medizin, Theologie und Analysis infinitorum, also ein Zweig der Mathematik, oder wie Metaphysik, Logik und (literarische?) Kritik keines von beiden oder, dritte Möglichkeit, nur einen der zwei Vorteile, dabei entweder die Ehre, so Poesie,

belles lettres (schöne Literatur), Philosophie und Mathesis, also ein anderer Zweig der Mathematik, oder aber wie Advokatur, Ökonomie, Anatomie und Schreiben nur Brot.

Bei Schiller versteht man aber am besten den Ausdruck „Brotgelehrter“ nicht in Lichtenbergs wörtlichem Sinn, daß man damit sein Brot verdient, sondern bildlich. Ob besoldet oder unbesoldet – Brotgelehrter ist dann jeder, der die Anerkennung der Wissenschaft nicht aus ihr selbst, sondern von außen sucht: „von fremder Anerkennung, von Ehrenstellen, von Versorgung“. Für einen derartigen Brotgelehrten lohnt sich die Erforschung der Wahrheit nur, wenn sie sich „in Gold, in Zeitungslöb, in Fürstengunst verwandelt“ (Schiller, 10). Brotgelehrter ist also nicht bloß, wer mit der Wissenschaft seinen Lebensunterhalt verdient, sondern auch, wer öffentliche Ehre („Zeitungslöb“) oder politischen Einfluß („Fürstengunst“) sucht. Schiller zufolge tragen sie alle, auch wenn sie sich „im Reiche der vollkommenen Freiheit“, nämlich im Bereich von Wissenschaft und Kunst, bewegen, „eine Sklavenseele mit sich“ (Schiller, 11).

Nimmt man dagegen Schiller wörtlich, so stellt er, vermutlich unbemerkt, fünf grundverschiedene Dinge in engem, vielleicht sogar notwendigem Zusammenhang: (1) daß man die Gelehrsamkeit als ein Amt betreibt, mit dem man seinen Lebensunterhalt verdient; (2) daß man dabei „eine kleinliche Ruhmsucht zu befriedigen“ sucht; (3) daß jede Erweiterung des Wissens neue Arbeit bringt, daher beunruhigen kann; (4) daß man nicht „den Geist nur als Geist vergnügen“ will, daß man also die Wissenschaft nicht frei im Aristotelischen Sinn des *eleutheros* (*Metaphysik* I 2, 982b26) um ihrer selbst willen ausübt; (5) schließlich daß man methodisch gesehen in einer „kümmerlichen Genauigkeit“ nur Bruchstücke sammelt.

In Wahrheit hängen diese fünf Dinge nicht notwendig zusammen, wie das Beispiel Kant deutlich genug zeigt, da er ausschließlich die erste, wörtliche Bedingung des Brotgelehrten erfüllt. Weiterhin können auch freischaffende Intellektuelle durch neue Einsichten beunruhigt werden, weil sie ihren bisher in der Öffentlichkeit emphatisch vertretenen Ansichten widersprechen und mancher Intellektueller dann lieber bei seinen überholten Ansichten bleibt. Andererseits findet man in der Gelehrtenrepublik, wenn sie nur halbwegs funktioniert, sowohl mit als auch ohne Amt durch neue Einsichten, auch durch geistige Konversionen, oder wie bei Heidegger durch eine „Kehre“ Anerkennung. Dasselbe trifft auf die personeninterne Anerkennung, die intellektuelle Selbstachtung, zu.

Wichtiger als die Kritik des Brotgelehrten ist für Schiller die positive Bestimmung, das Ideal des philosophischen Kopfes. Dessen Loben beginnt mit dem Interesse an Erweiterung, sogar an „Vollendung seines Wissens“ dank neuer Entdeckungen. Infolgedessen schätze der philosophische Kopf fremde Verdienste und nimmt sie in die eigene Arbeit mit auf. Vor allem sucht er Zusammenhänge: „Wo der Brotgelehrte trennt“ – wäre es hier treffender, von einem positivistischen, theorieleeren Faktensammler zu sprechen, oder moniert Schiller eine sich abschottende Spezialisierung? –, „vereint der philosophische Geist“. Hier nähert sich Schiller Kant. Davon überzeugt, „daß al-

les ineinander greife“, begnügt sich der Brotgelehrte nicht „mit Bruchstücken, sondern sucht „Übereinstimmung“ und das Ordnen „zu einem harmonischen Ganzen“. Die nähere Bestimmung dieser Intention zeigt Schillers Nähe zu Kant noch deutlicher. Als ob er hier Kant paraphrasieren, erklärt er ein „Aggregat“, also eine Anhäufung, „von Bruchstücken“, solle zu einem „vernunftmäßig zusammenhängende[n] Ganze[n]“, einem „System“, werden (Schiller, 20; zu Kants Kritik am bloßen Aggregat s. *KrV*, B 860 ff.). Daß dieses nicht auf Kosten der Wahrheit geschehen darf, versteht sich.

Für die Gegenintention zu einem Aggregat, für die zu einem System erforderliche Verketzung, greift Schiller aber weder wie Kant auf die der Sache internen Elemente zurück, noch entwickelt er eine Idee im Sinne eines regulativen Forschungsprinzips. Seines Erachtens braucht es „künstliche Bindungsglieder“. Während sich Kant in der *Idee* vor allem auf die Natur des Menschen, den Antagonismus der ungeselligen Geselligkeit, be ruht, mithin auf eine in der Menschheitsgeschichte selber wirksame Antriebskraft, wird Schillers Universalgeschichte wegen der künstlichen Glieder zu einem Konstrukt. Der Konstrukteur, der Universalhistoriker, „nimmt ... diese Harmonie aus sich selbst heraus und verpflanzt sie außer sich in die Ordnung der Dinge“. (Schiller, 20). Mit der Harmonie „aus sich selbst heraus“ könnte Schiller zwar auf Kants kopernikanische Wende, die Wende zum Subjekt, anspielen. Er hätte dann freilich deren Pointe mißverstanden: daß das Subjekt in die Ordnung der Dinge nichts einpflanzt, sondern daß diese Ordnung durch apriorische Elemente des Subjekts konstituiert wird.

Erst Schillers weitere Erläuterung kommt Kant wieder nahe: Der philosophische Kopf „bringt einen vernünftigen Zweck in den Gang der Welt“ (ebd.). Die wissenschaftliche Einheit ist denn doch keine willkürliche Konstruktion. Ohne der Einheit wie bei Kant den Rang einer regulativen Idee zuzusprechen, sucht Schillers philosophischer Geschichtswissenschaftler den Wesensgehalt der Geschichte zu enthüllen. Dabei behauptet Schiller nicht anders als Kant eine Entwicklung, von der er aber optimistischer als Kant annimmt, daß sie schon in der Gegenwart, also vor der Französischen Revolution und vor Einrichtung des von Kant geforderten weltbürgerlichen Zustandes, zu einer gewissen Vollendung gelangt sei.

Gegen einen überschwenglichen Fortschrittsoptimismus der Aufklärung hatte Kant nur eingeräumt, daß wir „im hohen Grade durch Kunst und Wissenschaft *kultiviert*“, auch „bis zum Überlästigen“ zivilisiert seien, aber zum letztlich Entscheidenden, dem Moralisiertsein, „noch sehr viel“ fehle (*Idee*, 7. Satz). Und Herder hatte zehn Jahre vorher, in seiner ersten geschichtsphilosophischen Schrift *Auch eine Philosophie zur Bildung der Menschheit* (1774), sogar für ein Eigenrecht anderer Epochen und Kulturen plädiert. Von Herders tolerantem Blick auf andere Kulturen und vergangene Zeiten weit entfernt, stellt sich Schiller die Menschheitsentwicklung weitgehend nach dem Muster eines individuellen Lebens vor. Er spricht nämlich die Vergangenheit der eigenen Kultur als Kindheit an, sieht deren Entsprechung in den fernen Kulturen und nimmt dort rohe Völkerstämme und Wilde wahr, die weder die unentbehrlichsten Künste wie das

Eisen, den Pflug und den Besitz des Feuers kennen noch Institutionen wie Ehe und Eigentum. So seien die einen tief von Sklaverei, Dummheit und Aberglauben niedergebengt, die anderen lebten dagegen elend in gesetzloser Freiheit (Schiller, 13).

Danach heißt es in scharfer Zäsur: „So waren *wir*... Was sind wir jetzt?“ Die Antwort erfolgt in einer Eloge auf den Fortschritt, nämlich auf all die technischen, pragmatischen und rechtsmoralischen Errungenschaften, auch auf die Schöpfungen der Kunst, Wissenschaft und Philosophie, die seitdem durch den menschlichen Fleiß zustande gekommen seien. Die Geschichte, mit der sich ein Universalhistoriker befasse, sei eine Geschichte des Aufstiegs: „vom ungeselligen Höhlenbewohner – zum geistreichen Denker, zum gebildeten Weltmann“ (Schiller, 16). Der nach Kant wesentliche Rechtsfortschritt fehlt hier, darüber hinaus das Moralisiertsein. Schiller, der große Verfechter der Freiheit – man denke an das Wort aus der „Verschwörung des Fiesco“: „Sire, geben Sie Gedankenfreiheit“ – begnügt sich hier erstaunlicherweise mit den beiden Vorstufen, dem Kultiviert- und dem Zivilisiertsein.

Um den Fortschritt auszuweisen, habe sich die Universalgeschichte auf die „Mannigfaltigkeit in Gebräuchen, Verfassungen und Sitten“ einzulassen, und die Gegenwart als „das Resultat vielleicht aller vorhergegangenen Weltbegebenheiten“ zu verstehen (ebd.). Freilich übersehe nur der unendliche Verstand sie „ganz und vollzählig“. Dem Menschen sind dagegen vielerlei Grenzen gesetzt. Beispielsweise sei die „ganze Epoche vor der Sprache ... für die *Weltgeschichte* verloren“. (Archäologische Zeugnisse nimmt Schiller also nicht in den Blick.)

Im übrigen treffe der Universalhistoriker eine strenge Auswahl; er hebe nur jene Begebenheiten heraus, die für die heutige Gestalt der Welt einen wesentlichen Einfluß haben. Auch in dieser Hinsicht erscheint die Universalgeschichte bei Schiller als ein Konstrukt. Für seinen Zweck kehrt deren Autor die tatsächliche Reihenfolge um: „Die wirkliche Folge der Begebenheiten steigt von dem Ursprung der Dinge zu ihrer neuesten Ordnung herab, der Universalhistoriker rückt von der neuesten Weltlage aufwärts dem Ursprung der Dinge entgegen“ (Schiller, 19), womit das Ursache-Wirkungs-Denken durch ein Denken in Mitteln und Absichten abgelöst wird (vgl. Schiller, 20).

Ein Erfolg einer derartigen Universalgeschichte sieht Schiller in einem Gerechtigkeitsempfinden: Weil sich der Zeitgenosse als Resultat der Vergangenheit kennenlernt, regt sich „ein stiller Wunsch... an das *kommende* Geschlecht die Schuld zu entrichten, die er dem vergangenen nicht abtragen kann“. Von hier bis zum Ende des Vortrages bleibt der Autor seinem Pathos von Emanzipation und Progression treu: Die Gegenwart übernehme von ihren Vorfahren ein „Vermächtnis von Wahrheit, Sittlichkeit und Freiheit“, das sie „reich vermehrt an die Folgewelt wieder abgeben“ müsse (Schiller, 22). Obwohl das gegenwärtige Zeitalter allen vorangegangenen Epochen als deutlich überlegen gilt, ist das Endziel der Geschichte noch nicht erreicht. Trotz seiner optimistischen Einschätzung der Gegenwart hält Schiller den Fortschritt in der Geschichte nicht für abgeschlossen. Worin das bleibende Defizit besteht, erläutert er aber nicht.

Soweit die Antrittsrede. Wer Schillers geschichtsphilosophisches Denken insgesamt verstehen will, darf sich allerdings mit ihr nicht zufriedengeben. Er muß auch einen späteren Text mit heranziehen: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen* (1795). Ihm zufolge liegt das Ziel der Geschichte und die Erfüllung der Geschichtsphilosophie in der Versöhnung von Natur und Freiheit, von Individuum und Gesellschaft, und dies vermag – hier spricht der Schriftsteller für sein eigenes Metier – allein die Kunst zu leisten. Auch hier erhält der Rechtsfortschritt keine prominente Rolle.

14.2 Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Gut zwei Jahrzehnte nach Schillers Antrittsrede veröffentlicht Hegel, mittlerweile in Berlin und dort auf dem Höhepunkt seines philosophischen Einflusses, „Zum Gebrauch für seine Vorlesungen“ eine Philosophie von Recht, Moralität und Staat. Das Werk, in Hegels Systematik die Theorie des objektiven Geistes, trägt den Titel *Naturrecht im Grundrisse* oder *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Okt. 1820, mit Erscheinungsjahr 1821). Der letzte Unterabschnitt, „Die Weltgeschichte“ enthält, was bei Hegel „Geschichtsphilosophie“ heißen darf. Denn die „Philosophie der Geschichte [ist] nichts anderes als die denkende Betrachtung derselben“ (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 20).

Wenig später, vom Wintersemester 1822/23 an im Turnus von zwei Jahren, wird Hegel in Vorlesungen über „Philosophie der Weltgeschichte“ die denkende Betrachtung des näheren ausbreiten. In der „Einleitung“ dignifiziert er aber den genannten Unterabschnitt seines Naturrechts: „in meinen *Grundlinien der Philosophie des Rechts* § 341–360 habe ich übrigens bereits den näheren Begriff solcher Weltgeschichte angegeben, wie auch die Prinzipien, in welche deren Betrachtung zerfällt“ (11).

Im „Streit der philosophischen Fakultät mit der juristischen“ (*Fak.*, VII 79 ff.) hatte Kant gefragt, „ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei“, und dann drei „Vorstellungsarten“ der Menschengeschichte unterschieden, die aber allesamt zu verwerfen seien: Nach der „terroristischen Vorstellungsart“ findet ein kontinuierlicher Verfall ins Ärgere statt, nach der „eudämonistischen Vorstellungsart“ gebe es einen beständigen Fortgang zum Besseren, schließlich nach dem Abderitismus (eine Anspielung auf einen humorvollen Roman von Chr. M. Wieland), ein ewiges Schwanken zwischen Verbesserung und Verschlechterung. Als überzeugende Alternative hatte er eine „wahrsagende Geschichte des Menschengeschlechts“ entworfen, die aus der uneigennützigem und zugleich nicht ungefährlichen Teilnahme der Zuschauer an der republikanischen Revolution in Frankreich eine zunehmende Republikanisierung der Staaten der Welt erwarten läßt.

In der „Einleitung“ seiner geschichtsphilosophischen Vorlesungen widmet sich auch Hegel drei Behandlungsarten der Geschichte, übrigens einem Thema, das in den *Grundlinien* fehlt. Die drei Arten haben aber mit Kants Unterscheidung aus zwei Gründen wenig zu tun. Erstens handelt es sich bei den ersten zwei Arten um Formen jener empirischen Geschichtsschreibung, die Kant durchaus anerkennt, aber nicht in Hegels Weise differenziert. Indem Hegel auf die Differenzierung Wert legt, erhöht er das Gewicht der empirischen Historie. Zweitens sind es drei legitime und nicht wie bei Kant illegitime Arten, überdies drei Stufen zunehmender Präsenz von Geistigem. Kants scharfe Trennung von Empirie und Philosophie weicht einer internen Dynamik, die ein wenig an Hegels geniale *Phänomenologie des Geistes* denken läßt, so daß man hier von Phänomenologie des historischen Geistes sprechen darf.

Die erste Behandlungsart, die „ursprüngliche Geschichte“ eines Herodot oder Thukydides, überträgt „das, was äußerlich vorhanden war, in das Reich der geistigen Vorstellung“ (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 11). Ihre Autoren „binden zusammen, was flüchtig vorüberauscht, und legen es im Tempel der Mnemosyne nieder, zur Unsterblichkeit“ (12). Die zweite Art, die „reflektierende Geschichte“, reicht – etwa als Kompendium, das eine „Beurteilung der geschichtlichen Erzählungen“ auf ihre „Wahrheit und Glaubwürdigkeit“ vornimmt (18) oder auch als Geschichte allgemeiner Gesichtspunkte wie Kunst, Recht und Religion – „rücksichtlich des Geistes über die Gegenwart hinaus“ (14). Die dritte Gattung, die „philosophische Geschichte“ bzw. „Philosophie der Geschichte“ schließlich ist „nichts anderes als die denkende Betrachtung derselben“. Sie bringt allerdings nur einen einzigen apriorischen Gedanken mit, nämlich „daß die Vernunft die Welt beherrsche, daß es also auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen sei“ (20). Für Hegel heißt dies, daß „die Vernunft nicht so ohnmächtig ist, es nur bis zum Ideal, bis zum Sollen zu bringen“ (21).

Da das Argument vom bloßen Sollen zum Repertoire von Hegels Kritik an Kant gehört, könnte man auch hier eine stillschweigende Kant-Kritik vermuten. Sie würde aber, wenn es Hegel so meint, noch weniger dem Kritisierten gerecht. Denn daß es in der Weltgeschichte, zumindest insofern vernünftig zugeht, daß sich in der Gattungsgeschichte alle Vernunftanlagen entwickeln und zu diesem Zweck ein Fortschritt zu rechtsmoralischen Rechtsverhältnissen, letztlich dem weltbürgerlichen Zustand, statfinde, ist der Grundgedanke von Kants Geschichtsphilosophie, namentlich dem Hauptwerk, der *Idee*.

Zu dieser Gemeinsamkeit von Hegel mit Kant, der Vernunft in der Weltgeschichte, kommt eine weitere hinzu: Hier gehört Hegels Geschichtsphilosophie ebenso wie schon die von Kant zur professionellen Philosophie, während wir bei Schiller die Einleitung zur philosophierenden Historiographie eines geborenen Schriftstellers lesen. Eine dritte Gemeinsamkeit von Hegel mit Kant liegt im systematischen Ort. Auch wenn Kant die Geschichtsphilosophie nicht wie Hegel direkt in seiner Rechtsphilosophie plazierte, im ersten Teil der *Metaphysik der Sitten*, der *Rechtslehre*, geht

es in der *Idee* doch um die für die Rechtsphilosophie charakteristische äußere Freiheit. Im übrigen breitet Kant seine Geschichtsphilosophie auch im *Gemeinspruch*, ihrem dritten, völkerrechtlichen Teil, aus, ferner in der Friedensschrift, nicht zuletzt im Streit der Philosophen mit der juristischen Fakultät, also in drei direkt rechtsphilosophischen Texten.

Hegel räumt der Geschichtsphilosophie in seinen *Grundlinien der Philosophie des Rechts* eine herausragende Stelle, den Schluß, ein. Mit dieser Platzierung bildet sie gemäß Hegels Methode, der Dialektik, den Gipfel einer fortlaufenden Steigerung. Bei näherer Betrachtung erscheint dieser Schluß aber als ein merkwürdiger Gipfel:

In den vorangehenden Abschnitten stellen sich die *Grundlinien* als eine kontinuierliche Klimax dar, die stufenweise die „Idee des an und für sich freien Willens“ entwickeln: vom abstrakten Wollen im „abstrakten Recht“ über den in sich reflektierten Willen, die „Moralität“, zur Einheit und Wahrheit beider Momente in der „Sittlichkeit“. In ihr wiederum schreitet die Argumentation vom natürlichen Geist, der „Familie“, über das Stadium der Entzweiung, die „bürgerliche Gesellschaft“, zur objektiven Freiheit, dem „Staat“ voran. Innerhalb des Abschnitts „Der Staat“ findet sich aber statt einer klaren Klimax sogar eine Anti-Klimax. Denn der Gegensatz zum freien Willen, die vollen Rechtsverhältnisse und das sittliche Ganze, wird schon auf der ersten Stufe, dem „inneren Staatsrecht“, erreicht. Auf der zweiten Stufe dagegen, dem „äußeren Staatsrecht“, wird das sittliche Ganze der Zufälligkeit ausgesetzt. Und der letzte Abschnitt – jetzt im Unterschied zu Kant kein Weltbürgerrecht, sondern die Weltgeschichte – wird hinsichtlich eines freien Willens ambivalent bestimmt.

Wegen der Ambivalenz findet „nach dem Erreichen des Niveaus des sittlichen Staates“ nicht bloß „ein seltsamer Abstieg“ statt (Ottmann 1997, 282). Denn die „Disharmonie von Natur und Freiheit, die auf universalhistorischer Ebene nicht mehr versöhnt werden kann“ (ebd.), ist nicht Hegels letztes Wort. Unser Philosoph bleibt vielmehr seinem dialektischen Vorgehen treu. Die Weltgeschichte ist durchaus eine Synthese von innerem und äußerem Staatsrecht. Denn „in der *Weltgeschichte* [ist] die geistige Wirklichkeit in ihrem ganzen Umfange von Innerlichkeit und Äußerlichkeit“ gegeben, was sich fraglos auf eine weitere Steigerung, sogar deren Vollendung beläuft. Allerdings, so das negative Anti-Klimax-Moment, besteht die Steigerung in einem subjektiven, nicht explizit vernünftigen „Gericht“ (§ 341). Im Gegenteil, heißt es in *Vorlesungen über die Philosophie* (35), ist die Weltgeschichte eine „Schlachtbank..., auf welcher das Glück der Völker, die Weisheit der Staaten und die Tugend der Individuen zum Opfer gebracht worden“ sind. Trotzdem beharrt Hegel darauf, daß die allgemeine Vernunft sich gegen die partikuläre Willkür (von Völkern, Staaten und Individuen) behauptet. Infolgedessen kann die Geschichte durch die der Vernunft innewohnenden Gesetze bestimmt und von der Philosophie in ihrer immanenten Notwendigkeit erkannt, aber nicht wie bei Kant von den Subjekten auch beschleunigt werden (*Idee*, VIII 27).

Daß die Rechtsphilosophie in einer Weltgeschichte als „Schlachtbank“ und nicht wie bei Kant im höchsten politischen Gut, dem ewigen Frieden, gipfelt, trägt Hegel kaum Sympathien ein. Von heute aus gesehen, von der Dominanz einer universalistischen Rechtsethik mit dem Gedanken von Menschenrechten und von einer zunehmenden Verrechtlichung der zwischenstaatlichen Verhältnisse, erscheint Kant als klar überlegen. Denn Hegel verwirft die Idee eines ewigen Friedens (§ 333 A). Er erklärt, Kriege seien für die „sittliche Gesundheit“ der Völker unverzichtbar (§ 324 A). Und für die zwischenstaatlichen Beziehungen begnügt er sich mit einem Völkerrecht, das nicht nur, wie an einigen Stellen Kants (so *Frieden*, VIII 354 ff., allerdings nicht in der *Idee*, 7. Satz) auf eine Weltrechtsordnung, sondern selbst auf deren bescheidene Vorstufe, einen Staatenbund, verzichtet.

Trotzdem teilt Hegel auch in der Geschichtsphilosophie mit Kant Grundgedanken der Aufklärung. Als erstes konzipiert auch er die Geschichte als Universalgeschichte und diese als Fortschrittsgeschichte. Dabei nimmt er wie Kant und im Gegensatz zu überschwinglichen Aufklärern, auch zu Schiller keinen generellen Fortschritt an, sondern konzentriert sich auf die Fortentwicklung von Freiheit und einer Vernunft, die sich vor allem als Rechtsvernunft darstellt. Ferner setzt sich bei beiden, bei Hegel nicht anders als bei Kant, der entscheidende Fortschritt vor allem hinter dem Rücken der Subjekte durch.

Was bei Adam Smith die unsichtbare Hand im Wirtschaftsleben ist, wird bei Kant zur „Naturabsicht“ (*Idee*, VIII 17). Diese kann man als eine List der menschlichen Natur verstehen, da diese Natur, der Antagonismus der ungeselligen Geselligkeit, den Rechtsfortschritt besorgt. Was nun bei Kant nur der Sache nach gegeben ist, drückt Hegel direkt aus; er spricht ausdrücklich von der „List der Vernunft“ (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Einleitung), zusätzlich, erneut in Übereinstimmung mit Kant, von „Vorsehung und Plan der Vorsehung“, die aber als etwas „Unerkennbares und Unbegreifliches“ gelten (*Grundlinien*, § 343 A).

Um den Fortschritt zu vollziehen, bedient sich nach Hegel die Vernunft bzw. Vorsehung zweier Subjekte, die, weil sie das Ziel der Geschichte weder kennen, noch anerkennen (§ 343) zu „bewußtlosen Werkzeugen“ (§ 344) instrumentalisiert werden. Sowohl die „welthistorischen Individuen“, von denen Hegel spricht und als Beispiele Alexander und Caesar anführt, als auch die „Volksgeister“ – gemeint ist die Art, wie Völker ihr Recht und ihre Verfassung organisieren – verhelfen nicht etwa trotz, sondern wegen ihrer (an Kants aufgeklärtes Selbstinteresse erinnernden) partikularen Interessen der Vernunft als freiem Willen zu Erfolg. Wenn Hegel dabei von Weltgeist spricht, so meint er keine abstruse Kraft, sondern die gesamte sittliche Welt der Menschheit. Bei Kant, am deutlichsten im Fakultätenstreit, kommt aber die eigene Verantwortung des Menschen hinzu: Das mit Freiheit begabte Wesen kann und soll Urheber des Fortschritts zum Besseren sein (*Fak.*, VII 84).

Hegel beendet seine Philosophie der Weltgeschichte mit der dialektisch interpretierten Abfolge von vier „welthistorischen Reichen“. Daher ist es sinnvoll, bei seinen Gedanken von der Geschichte als „Schlachtbank“ nicht in Zeiträumen von Generationen zu denken und gegen den Autor etwa auf die beiden Weltkriege, den Einsatz von Atombomben, auf den Holocaust und die brutalen Unrechtsregimes des 20. und auch 21. Jahrhunderts hinzuweisen. Hegel denkt im Blick auf die welthistorischen Reiche in Jahrhunderten, sogar Jahrtausenden. Damit gibt er dem bei Schiller anklingenden Aufstieg vom defizitären Früher zum reicheren Heute ein scharfes und zugleich reichhaltigeres Profil:

Im „orientalischen Reich“, in dem „Staatsverfassung und Gesetzgebung zugleich Religion“ sind, „geht die individuelle Persönlichkeit rechtlos unter“ (§ 355). In der „schönen sittlichen Individualität“ (§ 353) des „griechischen Reiches“ findet der Weltgeist „zur individuellen Geistigkeit ..., zur Schönheit und zur freien und heiteren Sittlichkeit“ (§ 356). In der „abstrakten Allgemeinheit“ (§ 353) des „römischen Reiches“ wird das sittliche Leben „in die Extreme persönlichen privaten Selbstbewußtseins und abstrakter Allgemeinheit zerrissen“ (§ 357). Beim „germanischen Reich“ schließlich spricht Hegel auch vom „nordischen Prinzip der germanischen Völker“ (§ 318), denkt also keineswegs nur an Deutschland. Noch besser – und Hegel höchstens geringfügig korrigierend – kann man die vierte Stufe als „westliche Welt“ verstehen. Sie ist zwar keine homogenes Staatswesen, auch kein Gemeinwesen von der Art des Römischen Reiches, sie besteht vielmehr aus einer Pluralität von Staaten. Aber auch das orientalische Weltreich ist kein individuelles Gemeinwesen, sondern ein Typus, der in verschiedenen „Reichen“ wie Ägypten, Sumer, Akkad, Babylon und Persien exemplarisch realisiert wird. Ebenso besteht Griechenland aus einer Fülle von bald kooperierenden, bald konkurrierenden Stadtstaaten, während eines seiner Gemeinwesen, Sparta, kaum Hegels Begriff der „freien und heiteren Sittlichkeit“ genügt.

Auch dieses gehört zur Einschätzung von Hegels Unterabschnitt „Weltgeschichte“, daß der Autor hier gewissermaßen noch einmal von unten anfängt. Das orientalische Reich erfüllt ja nicht die Kriterien, die Hegel für einen vorausgehenden Teil, das „innere Staatsrecht“, aufgestellt hat. Wegen der Verquickung von Staatsverfassung und Gesetzgebung mit Religion und weil die „individuelle Persönlichkeit rechtlos“ ist, werden selbst die Bedingungen des systematisch ersten Teils der *Grundlinien*, das „abstrakte Recht“, höchst unzureichend erfüllt. Auf Hegels vierter Stufe, der des Staates empfängt jedenfalls der Geist „in seiner Innerlichkeit seine Wahrheit und konkretes Wesen“ und wird „in der Objektivität einheimisch und versöhnt“ (§ 353). Denn der Staat entfaltet sich „zum Bilde und zur Wirklichkeit der Vernunft“ (§ 360).

Eine weitere Gemeinsamkeit von Kant und Hegel: Bei beiden wird die bloße Partikularität durch den gemeinsamen Gedanken der „Erziehung des Menschengeschlechts“ (bei Hegel: *Grundlinien*, § 343 A) relativiert. Wo genau liegt also der genaue Unterschied zwischen Kant und Hegel? Hegel bleibt Universalist. Die Art, wie er ihn verortet, in der

bürgerlichen Gesellschaft, verkürzt aber, von Kant aus gesehen, das im Universalismus liegende Potential, zugleich die Verantwortung der Menschen. Hegel erkennt selbstverständlich die Errungenschaft der Französischen Revolution, die Menschen- und Bürgerrechte, an (§ 209 A). Ihr Ort ist aber die ökonomische, nicht auch die politische Weltgesellschaft. Weder im äußeren Staatsrecht erhalten sie einen rechtsphilosophischen Platz noch in der Weltgeschichte. Einer der Gründe liegt in Hegels verengtem Begriff von Kosmopolitismus, von dem er im selben Paragraphen der Menschenrechte sagt, er fixiere sich, „dem konkreten Staatsleben gegenüberzustehen“ (§ 209 A).

Hegelianer werden allerdings statt von verkürztem Kosmopolitismus lieber von größerem Realitätssinn sprechen. Denn die Wirklichkeit werde so anerkannt, wie sie ist und vermutlich bleiben wird: daß nämlich die Staaten, die ihre Souveränität eifersüchtig hüten, sich auf die für eine Weltrechtsordnung erforderlichen Souveränitätsverzicht nicht einlassen. Die erste Hälfte dieses Realitätssinns trifft in der Tat zu. In Hegels Zeit gab es weder Souveränitätsverzicht, noch waren sie absehbar. Schon heute sieht es jedoch anders aus. Ein Staatenbund wie die Vereinten Nationen hat zwar die Souveränität seiner Staaten zur Voraussetzung. In den großen Pakten, etwa der Verpflichtung auf die Menschen- und Grundrechte, wird aber die Souveränität noch nicht formal, wohl aber de facto eingeschränkt. Ähnliches trifft auf das immer dichtere Völkerrecht, ähnliches für das Bestehen von Weltgerichten zu. Größere regionale Zusammenschlüsse wie die Europäische Union treten noch hinzu. Auch wenn deren genauer staatstheoretischer Charakter umstritten bleibt, läßt sich weder das Wesen noch die Wirklichkeit der Europäischen Union ohne jeden Souveränitätsverzicht begreifen.

Wegen derartiger Differenzen zwischen der Zeit von Hegel und der von heute läßt sich die zweite Hälfte von Hegels angeblich größerem Realitätssinn bezweifeln. Die schon heute sich da und dort anbahnende Bereitschaft zu kleineren Souveränitätsverzichten erlaubt es schwerlich, sie für die Zukunft ganz auszuschließen. Im übrigen bedarf es eines differenzierten Modells. In Anerkennung des Rechts der Völker, im Rahmen elementarer Rechts- und Gerechtigkeitsansprüche ihre Gemeinwesen auf ihre eigene Weise zu gestalten, also in Anerkennung nicht bloß der Wirklichkeit von Vielfalt, sondern sogar eines bleibenden Rechts auf Differenz, ist es nicht ausgeschlossen, daß die Menschheit ihre Entwicklung von Freiheit, Vernunft und Recht nicht beim Einzelstaat abbricht. Zumindest die Frage bleibt erlaubt: Warum soll die Menschheit ihre Entwicklung nicht in Richtung auf eine subsidiäre und föderale Weltrechtsordnung und eine entsprechend sehr bescheidene Weltrepublik (vgl. Höffe ²2002, auch 2004) fortsetzen können – und auch wollen? Zumindest eine begründete Hoffnung zu haben, also Kants hier einschlägige epistemische Modalität, läßt sich schwerlich als unsinnig abtun.

14.3 Friedrich Nietzsche

Mehr als ein halbes Jahrhundert nach Hegels „Weltgeschichte“ veröffentlicht der junge Nietzsche die schon damals viel diskutierte Schrift *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (1874). Der Text, ähnlich wortgewaltig wie Schillers Antrittsrede, ist der zweite von vier in etwa gleich langen Abhandlungen, die unter dem Obertitel *Unzeitgemäße Betrachtungen* Überlegungen „gegen die Zeit und dadurch ... hoffentlich zu Gunsten einer kommenden Zeit“ (247) vortragen. Nietzsche versucht nämlich „etwas, worauf die Zeit mit Recht stolz ist, ihre historische Bildung, hier einmal als Schaden, Gebreite und Mangel der Zeit zu verstehen“ (246).

Mit der sich an ein Goethe-Wort anschließenden Maxime „Nur soweit die Historie dem Leben dient“ (245) kritisiert Nietzsche das Ideal historischer Objektivität. Die zugrundeliegende nicht wissenschaftstheoretische, sondern lebenspraktische Intention erinnert an Voltaires Forderung, sich um nützliche Wahrheiten statt um fruchtlose Gelehrsamkeit zu bemühen. Nietzsche hält zwar die Objektivität für „eine Illusion“ (289). Wichtiger ist ihm aber, daß Objektivität, ob erreichbar oder nicht, gar nicht wünschbar sei. Wie sein erstes Titelwort „Nutzen“ andeutet, ist sie freilich nicht schlechthin unerwünscht. Denn der Mensch, so Nietzsches anthropologischer Grund, den er in der *Genealogie der Moral*, ihrer Zweiten Abhandlung, wieder aufgreifen wird, braucht beides: nicht lediglich das Erinnern-Können, sondern auch die Fähigkeit des Vergessens (*Historie*, Kapitel 1), denn: „Ein historisches Phänomen, rein und vollständig erkannt ... ist für den, der es erkannt hat, tot“ (*Historie*, 257). In diesem lebenspraktischen Interesse kann man eine (freilich nur ferne) Verwandtschaft mit dem existentiellen Interesse sehen, von der Kants Geschichtsphilosophie, sofern sie weil am Hoffen-dürfen orientiert, getragen ist.

Nietzsche setzt sich wie Hegel für drei verschiedene Arten von Geschichtsschreibung ein. Im Unterschied zu Hegel handelt es sich aber um drei lebensfördernde Arten, die ausdrücklich an die Stelle einer lebenstötenden Historie treten. Jede Art wird jeweils einem bestimmten Menschentyp zugeordnet: Die „erste, monumentalische Art der Historie“ gehört dem „Tätigen und Mächtigen, dem, der einen grossen Kampf kämpft, der Vorbilder, Lehrer, Tröster braucht“ (258), dem, der die Resignation flieht, mehr noch: „die Geschichte als Mittel gegen die Resignation“ gebraucht (259). Ihr Vorbild sieht Nietzsche in Schiller (258).

Die zweite, „antiquarische Art der Historie“ ist Hegels „ursprünglicher Geschichte“ nahe, denn sie teilt „dem Bewahrenden und Verehrenden, dem, der mit Treue und Liebe dorthin zurückblickt, woher er kommt, worin er geworden ist“. Hier herrscht Pietät vor, mit der man „gleichsam den Dank für sein Dasein“ abträgt (265).

Die dritte schließlich, die „kritische Art der Geschichte“, gehört „dem Leidenden und der Befreiung Bedürftigen“ (258). Sie lebt aus dem Bedürfnis und der Kraft, von Zeit zu Zeit „eine Vergangenheit zu zerbrechen und aufzulösen, um leben zu können“. Diesen

Zweck erreicht man durch ein Gericht, das aber im Unterschied zu Hegel nicht in der Geschichte selbst, sondern in der Geschichtsschreibung stattfindet. Es geschieht daher nicht anonym, hinter dem Rücken der Subjekte, sondern wird von diesen selbst vollzogen: Man „zieht“ die Vergangenheit vor Gericht, indem man sie „peinlich inquiriert, und endlich verurteilt“. Der Grund liegt in der menschlichen Gewalt und Schwäche; die Folge: „jede Vergangenheit aber ist wert, verurteilt zu werden“ (269).

Nietzsche zufolge braucht jeder Mensch und jedes Volk „je nach seinen Zielen, Kräften und Nöten“ bald die erste, bald die zweite und bald einmal die dritte Art der Historie (271). Er warnt jedoch vor einer „Übersättigung“ an Historie, denn sie sei dem Leben feindlich, dies sogar in fünffacher Hinsicht: (1) Durch den Kontrast von Innerlich und Äußerlich schwächt sie die Persönlichkeit; (2) sie führt dazu, daß sich eine Zeit einbildet, daß sie „die seltenste Tugend, die Gerechtigkeit, in höherem Grade besitze als jede andere Zeit; (3) daß „die Instinkte des Volkes gestört“ und sowohl der einzelne als auch das Ganze „am Reifwerden verhindert“ werden; (4) daß der schädliche „Glaube, Spätling und Epigone zu sein, gepflanzt“ werde; und (5) daß eine Zeit „in die gefährliche Stimmung der Ironie über sich selbst und aus ihr in die noch gefährlichere des Zynismus“ gerate (279), einer Verherrlichung der Gegenwart als der Vollendung der Weltgeschichte.

Zur Förderung des Lebens braucht es das Unhistorische, verstanden als die Beschränkung auf einen geschlossenen Horizont, und das Überhistorische, nämlich Kunst und Religion. Denn sie schützen den gegenwärtigen Menschen vor jener „Hypertrophie“ des historischen Sinns, der mit einer kaum zu bewältigenden Fülle des historischen Wissens einhergeht, zum Verlust einer klassischen Vergangenheit führt und einen epigonenhaften Glauben an das Alter der Menschheit befördert.

Ohne schon den Ausdruck zu verwenden, klingt hier als Leitmotiv Nietzsches späterer Gedanken an, jener Wille zur Macht, der in der Selbststeigerung des Lebens besteht und nicht entweder an die Stelle des christlichen „memento mori“ („gedenke, daß Du sterben mußt“), wohl aber als dessen Kontrapunkt das „memento vivere“ („gedenke, daß Du leben mußt“) setzt. Denn Nietzsche verkennt nicht, daß auch das „memento mori“ „Lebenskräfte, sogar die tiefsten und edelsten Kräfte“ freisetzt; „aber“, fährt er fort, es „ist feindlich gegen alles Neu-Pflanzen, Kühn-Versuchen, Frei-Begehren“ (304).

In immer wieder neuen Varianten spricht Nietzsche von der Lebensfeindlichkeit einer bloß belehrenden Historie. Statt dessen fordert er eine „Belebung“ und den Dienst am Leben (245). Oder er erklärt, sogar in Sperrung hervorgehoben: „Nur aus der höchsten Kraft der Gegenwart dürft ihr das Vergangene deuten“ (293 f.). Und er ergänzt: „Geschichte schreibt der Erfahrene und Überlegene“ (294). Auch sagt er: „Die historische Gerechtigkeit ... ist deshalb eine schreckliche Tugend, weil sie immer das Lebendige untergräbt und zu Falle bringt: ihr Richten ist immer ein Vernichten“ (295). Oder: „Überstolzer Europäer des neunzehnten Jahrhunderts ... Dein Wissen vollendet nicht die Natur, sondern tötet nur deine eigene“ (313).

Den Höhepunkt der Lebens- und Zukunftsfeindlichkeit sieht Nietzsche in Hegels Philosophie. Schon „der Glaube, ein Spätling der Geschichte zu sein,“ ist „lähmend und verstimmend“. Noch schlimmer, nämlich „furchtbar und zerstörend“ ist es, wenn man wie Hegel „diesen Spätling als den wahren Sinn und Zweck alles Geschehenen vergöttert“, weil der Spätling, von Nietzsche in Anti-Klimax als „wissendes Elend“ disqualifiziert, die Gegenwart mit einer „Vollendung der Weltgeschichte“ gleichsetzt (308).

Nietzsche versteht sich als Alternative zu Hegel. Dessen Überbewertung der Geschichte stellt er einen Emanzipationsprozeß entgegen, der von der Devise getragen ist: „entfesselt“ die eigene Jugend, „und ihr werdet mit ihr das Leben befreit haben“ (329). Mindestens partiell hätte sich hier als Gesprächspartner Kant angeboten, auf den Nietzsche aber im gesamten Text nirgendwo eingeht. Nietzsche zitiert aus Schillers Antrittsrede (291), aber nicht ihr zustimmend. Er geht wie gesagt mit Hegels Geschichtsphilosophie scharf ins Gericht (bes. 308), erwähnt Kant jedoch nicht. Vielleicht hat er dessen Geschichtsphilosophie nicht zur Kenntnis genommen, obwohl sie sich als Alternative zu Hegel anböte, etwa mit dem Gedanken des Rechtsfortschritts, der keineswegs schon in der Gegenwart vollendet ist und als Dienst an der Entwicklung der menschlichen Vernunftanlagen deutlich genug ein lebensförderliches Potential enthält.

Literatur

- Borchmeyer, D. (Hrsg.) 1996: „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben.“ Nietzsche und die Erinnerung in der Moderne, Frankfurt/M.
- Hegel, G. W. F. 1821: Grundlinien der Philosophie des Rechts, in: Werke in 20 Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu ediert. Red. E. Moldenhauer und K. M. Michel. Bd. 7: Frankfurt/M. 1970.
- 1822 ff.: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, a. a. O., Bd. 12.
- 1805/06: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, a. a. O., Bd. 20.
- Herder, J. G. 1774: Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit, in: Ders., Werke, Bd. 4, Frankfurt/M. 1994, 9–107.
- Höffe, O. ²2002: Demokratie im Zeitalter der Globalisierung, München.
- 2004: Wirtschaftsbürger. Staatsbürger. Weltbürger. Politische Ethik im Zeitalter der Globalisierung, München.
- Lichtenberg, G. Ch.: Sudelbücher, in: ders., Schriften und Briefe, hrsg. v. W. Promies, München 1968.
- Nietzsche, F. 1874: Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, in: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hrsg. v. G. Colli u. M. Montinari, München ³2009, Bd. 1, 243–334.
- 1887: Zur Genealogie der Moral, in: a. a. O., Bd. 5.
- Ottmann, H. 1997: Die Weltgeschichte, in: Siep, L. (Hrsg.), G. W. F. Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts, Berlin (Klassiker Auslegen, Bd. 9), 267–286.
- Schiller, F. 1789: Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte? In: G. Göpfert (Hrsg.), Werke in drei Bänden, Bd. 2: München 1966, 9–22. orig. in: Der Teutsche Merkur, Nov. 1789.
- 1795: Über die ästhetische Erziehung des Menschen, in einer Reihe von Briefen, a. a. O., 445–520.
- Voltaire 1756: *Essai sur l’histoire générale et sur les mœurs et les nations*, Genf.
- 1765: *Philosophie de l’histoire*, Amsterdam.

Auswahlbibliographie

1. Primärtexte

1.1 Kants Geschichtsphilosophie

- *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in: Kants gesammelte Schriften, hrsg. v. d. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. VIII, Berlin 1912/23, 15–32.
- *Rezension zu J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, in: Kants gesammelte Schriften, Bd. VIII, Berlin 1912/23, 43–66.
- *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in: Kants gesammelte Schriften, Bd. VII, Berlin 1907/17, 117–334.
- *Zum ewigen Frieden*, in: Kants gesammelte Schriften, Bd. VIII, Berlin 1912/23, 341–386.
- *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, in: Kants gesammelte Schriften, Bd. VIII, Berlin 1912/23, 107–124.
- *Der Streit der Fakultäten*, in: Kants gesammelte Schriften, Bd. VII, Berlin 1907/17, 1–116.
- Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, in: Immanuel Kant, Werke in sechs Bdn., hrsg. v. W. Weischedel, Bd. VI, Frankfurt/M. 1964. (Bd. XI–XII i. d. 12bdg. Ausgabe).
- Schriften zur Geschichtsphilosophie, hrsg. v. M. Riedel, Stuttgart 1974, bibl. erw. Aufl. 1985.

1.2 weitere Stellen zu Kants Geschichtsphilosophie

- *Kritik der Urteilskraft* (§ 83), in: Kants gesammelte Schriften, hrsg. v. d. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. V, Berlin 1908/13, 429–434.
- *Kritik der reinen Vernunft* (Methodenlehre, 4. Hauptstück), in: Kants gesammelte Schriften, Bd. III, Berlin 1904/11, B 880–884.
- *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, in: Kants gesammelte Schriften, Bd. I, Berlin 1902/10, 215–368.
- *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (Teil III), in: Kants gesammelte Schriften, Bd. VIII, Berlin 1912/23, S. 307–339.
- Handschriftlicher Nachlaß Anthropologie, in: Kants gesammelte Schriften, Bd. XV, Berlin, (Reflexionen Nr. 1355–1524).
- Handschriftlicher Nachlaß Logik, in: Kants gesammelte Schriften, Bd. XVI, Berlin, (Reflexionen Nr. 1997–3376).

2. Geschichtsphilosophie vor und nach Kant

- Bossuet, J. 1681: *Discours sur l'histoire universelle a Monseigneur le Dauphin: pour expliquer la suite de la religion, et les changements des empires*, Paris.
- Hegel, G. W. F. 1805/06: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, in: *Werke in 20 Bdn. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu ediert*. Red. E. Moldenhauer/K. M. Michel, Bd. 20.
- 1822 ff.: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: *Werke*, Bd. 12.
- Herder, J. G. 1774: *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, in: *Johann Gottfried Herder: Werke in 10 Bden.*, hrsg. v. G. Arnold/M. Bollacher/J. Brummack u. a., Frankfurt/M. 1994, Bd. 4, 9–107.
- 1784–91: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, in: a. a. O. hrsg. v. M. Bollacher, Frankfurt/M., Bd. 6.
- Iselin, I. 1764, ⁵1786: *Über die Geschichte der Menschheit*, Basel; Nachdruck: Hildesheim/New York 1976.

- Nietzsche, F. 1874: *Unzeitgemäße Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, in: *Kritische Studienausgabe in 15 Bdn.*, hrsg. v. G. Colli u. M. Montinari, München³ 2009, Bd. 1.
- Rousseau, J.-J. 1750: *Discours sur les sciences et les arts*; dt.: *Über Kunst und Wissenschaft*, in: *Ders., Schriften zur Kulturkritik. Französisch/Deutsch*, Hamburg⁵ 1995.
- 1755: *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*; dt.: *Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen*, in: *Ders., Schriften zur Kulturkritik. Französisch/Deutsch*, Hamburg 1995.
- 1762a: *Du Contrat social*, Amsterdam; dt.: *Vom Gesellschaftsvertrag*, hrsg. u. übers. v. H. Brockard, Stuttgart 1986.
- 1762b: *Émile ou de l'éducation*, Den Haag; dt.: *Emile oder über die Erziehung*, hrsg. v. M. Rang, Stuttgart 1963.
- Schiller, F. 1789: *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?* In: G. Göpfert (Hrsg.), *Werke in drei Bdn.*, München 1966, Bd. 2, 9–22. Orig. in: *Der Teutsche Merkur*, Nov. 1789, 105–135.
- Voltaire 1756: *Essai sur l'histoire générale et sur les mœurs et l'esprit des nations*, Genf.
- 1765: *Philosophie de l'histoire*, Amsterdam; neu hrsg. v. J. H. Brumfit, *The complete works of Voltaire*, Bd. 59.
- Wegelin, J. 1770–1776: *Sur la Philosophie de l'histoire*.
- 1783: *Briefe über den Werth der Geschichte*, Berlin.

3. Sekundärliteratur

- Ameriks, K. 2006: *Kant and the Historical Turn. Philosophy as Critical Interpretation*, Oxford.
- 2011: *Kant, Human Nature, and History after Rousseau*, in: S. Shell/R. Velkley (Hrsg.), *Kant's 'Observations' and 'Remarks': A Critical Guide*, Cambridge (voraus.).
- Angehern, E. 1991: *Geschichtsphilosophie*, Köln.
- Arendt, H. 1982: *Lectures on Kant's Political Philosophy*, hrsg. v. R. Beiner, Chicago.
- Beck, L. W. (Hrsg.) 1963: *Kant on History*, New York.
- Bourdé, G./H. Martin (Hrsg.) 1983: *Les écoles historiques*. Paris.
- Brandt, R. 1987: *Zum „Streit der Fakultäten“*, in: *Ders./W. Stark (Hrsg.) 1987, Kant-Forschungen Band 1: Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen*, Hamburg, 31–78.
- 1999: *Kritischer Kommentar zu Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798)*, Hamburg.
- 2003: *Universität zwischen Selbst- und Fremdbestimmung. Kants „Streit der Fakultäten“. Mit einem Anhang zu Heideggers „Rektorsrede“*, Berlin.
- 2007: *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Hamburg.
- Buhr, M. 1983: *Zur Entwicklung des Denkens über Geschichte in der klassischen bürgerlichen Philosophie (Collegium Jenense; 4)*, Weimar.
- Cassirer, E. 1945: *Kant and Rousseau*, in: *Ders., Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe, hrsg. v. B. Recki, Hamburg 2007, Bd. 24.
- Castillo, M. 1990: *Kant et l'avenir de la culture*, Paris.
- Fackenheim, E. 1956/57: *Kant's Concept of History*, in: *Kant-Studien* 48, 381–398.
- Galston, W. A. 1975: *Kant and the Problem of History*, Chicago/London.
- Geismann, G. 2000: *Sittlichkeit, Religion und Geschichte in der Philosophie Kants*, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik*, hrsg. v. S. Byrd/J. Hruschka/J. Joerden, Bd. 8, 437–531.
- Gerhardt, V. 2002: *Immanuel Kant. Vernunft und Leben*, Stuttgart.
- Hinske, N. (Hrsg.) 1999: *Die Bestimmung des Menschen*, Hamburg.
- Höffe, O. 1988: *Den Staat braucht selbst ein Volk von Teufeln*, Stuttgart.
- 1998: *Architektonik und Geschichte der reinen Vernunft*, in: G. Mohr/M. Willaschek (Hrsg.), *Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft*, Berlin (Klassiker Auslegen, Bd. 17/18), 617–645.

- 2001: „Königliche Völker“. Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie, Frankfurt/M., Kap. 9.
- ⁴2004: Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie, München; als Taschenbuch: 2011, Kap. 22.3.
- (Hrsg.) ²2005, ³2011: Immanuel Kant. Zum Ewigen Frieden, Berlin (Klassiker Auslegen, Bd. 1), bes. Kap.
- ⁷2007: Immanuel Kant, München (Beck'sche Reihe Denker), Kap.10.
- Horn, Ch. 2006: Kant on Ends in Nature and in Human Agency: The Teleological Argument (*GMS*, 394–6), in: Ch. Horn/D. Schönecker (Hrsg.), *Groundwork for the Metaphysics of Morals. New Essays*, Berlin/New York, 45–71.
- Irmischer, H. D. 2009: Die Kontroverse zwischen Kant und Herder über die Methode der Geschichtsphilosophie, in: M. Heinz/V. Stolz, (Hrsg.), *Weitstrahlendes Denken. Studien zu Johann Gottfried Herder*, Würzburg, 295–334.
- Irrlitz, G. 2002: Kant-Handbuch. Leben und Werk, Stuttgart, 405–447.
- Jacobs, B./P. Kain (Hrsg.) 2003: *Essays on Kant's Anthropology*, Cambridge.
- Kaulbach, F. 1975: Welchen Nutzen gibt Kant der Geschichtsphilosophie?, in: *Kant-Studien* 66, 65–84.
- Kleingeld, P. 1995: Fortschritt und Vernunft. Zur Geschichtsphilosophie Kants, Würzburg.
- 1999: Kant, History and the Idea of Moral Development, in: *History of Philosophy Quarterly* 16, 59–80.
- 2006: Philosophie der Politik und Politik der Philosophie bei Kant, in: O. Höffe (Hrsg.), *Vernunft oder Macht? Zum Verhältnis von Philosophie und Politik*, Tübingen, 83–93.
- 2008: Kant on Historiography and the Use of Regulative Ideas, in: *Studies in History and Philosophy of Science* 39, 523–528.
- Koselleck, R. 1979: *Liberales Geschichtsdenken*, in: Ders. (2010), *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte*, hrsg. v. C. Dutt, Frankfurt/M., 198–227.
- Louden, R. B. 2000: *Kant's Impure Ethics. From Rational Beings to Human Beings*, Oxford, Kap. 5.
- Lutz-Bachmann, M. 1988: *Geschichte und Subjekt. Zum Begriff der Geschichtsphilosophie bei Immanuel Kant und Karl Marx*, Freiburg/München.
- Marquard, O. 1982: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt/M.
- Muglioni, J.-M. 1993: *La philosophie de l'histoire de Kant. Qu'est-ce que l'homme?* Paris.
- Nagl-Docekal, H. 1996: Ist Geschichtsphilosophie heute noch möglich?, in: Dies. (Hrsg.), *Der Sinn des Historischen. Geschichtsphilosophische Debatten*, Frankfurt/M.
- Dies./R. Langthaler (Hrsg.) 2004: *Recht – Geschichte – Religion. Die Bedeutung Kants für die Gegenwart*, Berlin, Kap. 2.
- Oksenberg Rorty, A./J. Schmidt (Hrsg.) 2009: *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim. A Critical Guide*, Cambridge.
- Ottmann, H. 1997: Die Weltgeschichte, in: L. Siep (Hrsg.), G. W. F. Hegel. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin (Klassiker Auslegen, Bd. 9), 267–286.
- Philonenko, A. 1986 : *La théorie Kantienne de l'histoire*, Paris.
- Pinzani, A. 2008: Like Trees in a Forest or Like Flowers in a Garden? How Individuals Are Forced to Be Free in Kant's Political Theory, in: V. Rohden/R. Terra/G. de Almeida/M. Ruffing (Hrsg.), *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlin, Bd. 5, 643–652.
- Roth, S. 2008: Kant und die Biologie seiner Zeit in: O. Höffe (Hrsg.), *Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft*, Berlin, 275–287.
- Sommer, U. 2006: *Sinnstiftung durch Geschichte? Zur Entstehung spekulativ-universalistischer Geschichtsphilosophie zwischen Bayle und Kant*, Basel.
- Watkins, E. (Hrsg.) 2001: *Kant and the Sciences*, Oxford.
- Weyand, K. 1964: *Kants Geschichtsphilosophie. Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung*, Köln.
- Wilson, H. 2006: *Kant's Pragmatic Anthropology. Its Origin, Meaning and Critical Significance*, Albany.
- Wood, A. W. 1991: *Unsocial Sociability. The Anthropological Basis of Kantian Ethics*, in: *Philosophical Topics* 19, 325–351.
- 2006: *Kant's Philosophy of History*, in: P. Kleingeld (Hrsg.), *Toward Perpetual Peace and other Writings on Politics, Peace, and History*, New Haven, 243–265.

Yovel, Y. 1980: Kant and the Philosophy of History, Princeton/NJ.

Zöller, G. 2001: Die Bestimmung der Bestimmung des Menschen bei Mendelssohn und Kant, in: V.

Gerhardt/R. Horstmann/R. Schumacher (Hrsg.), Kant und die Berliner Aufklärung, Berlin, 476–489.

Zotta, F. 2000: Immanuel Kant. Legitimität und Recht. Eine Kritik seiner Eigentumslehre, Staatslehre und seiner Geschichtsphilosophie, Freiburg/München, bes. Kap. 2.3.

Personenverzeichnis

- Abbt, Thomas 140
Adorno, Theodor W. 20, 189
Archimedes 146
Aristoteles 14, 24, 32, 36, 96, 100
Augustinus 1, 35, 104
- Bacon, Francis 17, 23
Berkeley, George 128
Blumenbach, Johann Friedrich 131
Blumenberg, Hans 180
Boltanski, Luc 74
Bossuet, Jacques 1, 35
- Cassirer, Ernst 178, 180, 182, 189
Cicero 54, 93
Comte, Auguste 17
Condorcet, Marquis de, Marie Jean Antoine Nicolas
Caritat 17
Cook, James 17
Crusius, Christian August 128
Cumberland, Richard 14
- Darwin, Charles 113–115
- Epikur 100
- Ferguson, Adam 141
Fiore, Joachim von 104
Förster, Eckart 106
Friedrich II. 153f.
Friedrich Wilhelm II. 154
- Galilei, Galileo 17
Goethe, Johann Wolfgang v. 9, 166, 240
Grotius, Hugo 31
Guericke, Otto v. 17
- Hamann, Johann Georg 120, 123, 126, 178
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 14, 16, 104, 110,
135, 162, 194, 229, 234–242
Herder, Johann Gottfried 3f., 9f., 12, 31, 119–136,
141, 178, 213, 232
Herodot 1, 235
Hesiod 1, 24, 42
- Hobbes, Thomas 14f., 17, 48, 67, 69–72, 77, 96f.,
165f., 169
Homer 177
Horkheimer, Max 20, 189
Humboldt, Wilhelm v. 180
Hume, David 1–3, 17, 93, 130
Huygens, Christiaan 17
- Iselin, Isaak 2f., 12
Iselin, Jakob 36
- Janssen, Zacharias 17
Jonas, Hans 180, 187
- Kepler, Johannes 13f., 17, 36, 93, 108
Klopstock, Friedrich Gottlieb 135
Kolumbus, Christoph 17
- Lampe, Martin 113
Lavoisier, Antoine 146
Leibniz, Gottfried Wilhelm 3, 17, 39, 121, 128
Lessing, Gotthold Ephraim 17, 20, 141
Lichtenberg, Georg 230f.
Linné, Carl v. 17
Locke, John 14, 17
Ludwig XVI. 77, 209
Lukrez 1
- Machiavelli, Niccolò 69
Mandeville, Bernard de 35, 96
Mann, Thomas 177
Marx, Karl 100, 104
Mendelssohn, Moses 17, 20, 128, 140f.
Milton, John 135
Montesquieu, Charles-Louis de Secondat 67
- Newton, Isaac 13f., 17, 36, 64, 93, 108, 146
Nietzsche, Friedrich 181f., 203, 229, 240–242
- Pascal, Blaise 17
Platon 1, 32, 95f., 100, 166, 182
Polybios 32, 91
Pufendorf, Samuel 14

- Rawls, John 53
Reinhold, Karl Leonhard 10, 119f., 122, 125, 130,
132, 135
Richard III. 166
Rickert, Heinrich 12f.
Rollin, Charles 2
Rousseau, Jean-Jacques 2f., 8, 17f., 20, 31, 33, 67,
71f., 77f., 80, 89, 119, 121, 144, 146, 152f., 182,
188, 202, 212f.

Sandel, Michael 53
Schiller, Friedrich 229–235, 237f., 240, 242
Shakespeare, William 166
Smith, Adam 35, 96, 110, 237
Spinoza, Baruch de 5, 17, 66, 93, 121
Swedenborg, Emanuel 128

Thukydides 1, 116, 235
Tocqueville, Alexis de 25
Tolstoi, Leo 177

Vasco da Gama 17
Vico, Giambattista 96, 178
Voltaire 1–3, 12f., 17, 57, 229f., 240

Wegelin, Jakob 2, 12
Weyand, Klaus 110
Wolff, Christian 17, 39, 93f., 121, 128

Xenophanes 24

Zotta, Franco 105

Sachverzeichnis

- Abderitismus 17, 21, 226, 234
Anlagen (s. a. Naturanlagen) 3, 6–8, 13f., 16, 20f., 23f., 60, 72f., 76, 79, 87–89, 92, 142–144, 151–153, 202–204, 206, 212f.
Antagonismus 9, 14, 22f., 25, 33, 52, 72, 87, 89, 93, 95, 112, 118, 161
Anthropologie 10f., 14, 137, 226
Aufklärung 9, 16f., 19f., 22, 50, 54, 87, 89, 95, 104, 112, 119, 140, 206, 220f., 225f., 237
Autonomie, selbstbestimmt 65, 67, 105, 119, 126f., 188, 195, 198f.

Bestimmung 140f., 145–148, 150, 154
bürgerliche Gesellschaft 11, 16, 51, 55, 60, 63–78, 152

Charakter 137–154

Despotismus 95, 98
Determinismus, deterministisch 8, 23, 112f., 121
Disziplinierung 21

Ehrsucht/Herrschaft/Habsucht 11, 15, 72, 75f., 95–97, 100f., 105, 171
Ende der Geschichte 233
Eudämonismus 17, 21, 226, 234

Fortschritt, Fortschreiten 2–8, 10, 14, 16–25, 38, 41, 46, 50f., 94, 104–106, 108f., 112f., 116f., 138, 144, 151, 154, 199–201, 204–208, 211–213, 215–227, 233, 237
Fortschrittsglauben 3, 148–152
Freiheit 7f., 16, 18, 22, 33–35, 41f., 55, 58–60, 64–73, 80, 82f., 85, 95, 98, 111, 121f., 152, 178, 182f., 188, 197f., 204, 210, 236f.
Friede 9, 15f., 19, 23, 25, 72, 75, 84–86, 98, 100f., 105, 157f., 237

Gattung 10, 12, 14, 19f., 22, 45f., 48–52, 71f., 93f., 111, 113, 137–154, 161, 190, 212
Geisteswissenschaft 12
Geschichtszeichen 200, 216, 219, 224
Gesetz 19, 67, 73f., 77, 79, 81f., 84f., 98, 148, 152, 199f., 219, 221, 223

Gewalt 15, 18, 67, 69–71, 73–75, 77, 81, 88, 96, 152, 157f., 163f., 167, 171, 222–225, 241
Gott, göttlich 1f., 8, 24, 36, 122, 124f., 127, 186

Historie, Geschichtsschreibung, Historiker, Geschichtswissenschaft 1–3, 7, 11–13, 29f., 33, 215, 227, 230, 235, 240f.
Hoffen, Hoffnung 6, 17, 22–25, 42, 57, 124, 159, 200

Idee 2, 9, 11, 13, 20, 22, 25, 50, 86, 91, 158f., 166, 203f., 208, 210, 219f.
– regulative I. 3, 5, 20–22, 41–43, 106, 232
Instinkt 7f., 10, 14, 46, 48f., 55, 181f., 188
international 19, 21, 73, 75, 79–82, 85, 88f., 105

Kosmopolitismus, kosmopolitisch 6, 33f., 46, 51, 54, 60, 109, 116, 118, 141, 146–148, 153, 239
Krieg 14f., 24, 84f., 87f., 95, 97f., 106, 164f., 168–171, 192, 217
Kultivierung, kultiviert 8, 11, 16, 18f., 21, 46, 55, 58f., 80, 95, 100, 145, 154, 192, 233
Kultur, kulturell 8, 10–12, 15, 23, 53, 92, 95, 120, 135, 184, 188, 190–195, 206

Metapher 53, 55, 63–71, 74, 76, 101, 201
Metaphysik, metaphysisch 5, 10, 23, 77, 116, 122–128, 130, 150, 160, 169
Mittel der Natur 95
Moral, moralisch 6, 10f., 14–22, 24f., 41, 49–51, 53, 55–60, 75f., 88, 92, 100f., 105f., 116f., 119, 125–127, 139, 143f., 149–152, 154, 159, 164–168, 173, 202–206, 209–213, 216–218, 224, 227
Moralisierung 5, 8, 11, 13, 16, 18–21, 23f., 46, 57–59, 72, 76, 80, 87–89, 100, 126, 145, 154, 192
Moralität 19f., 57, 59, 88f., 167, 194, 205f., 210–213, 224, 234, 236
Mutmaßung 2–4, 7, 25f., 177–179, 193

Natur 8–10, 33f., 36–43, 46–48, 50, 57f., 67–69, 72, 80, 86–88, 92–94, 99–101, 104, 115, 118, 140–143, 145, 160–164, 170, 172, 178–181, 183–188, 190, 193, 195f., 204, 210
– menschliche N. 7, 14f., 25, 40, 53f., 65, 67, 69, 75–78, 80, 84, 101, 145, 171, 210, 213

- Plan der N. 36, 40, 42, 45, 49, 53, 57, 72–74, 93f., 103, 223
- Naturanlagen 11, 13f., 18f., 33, 37, 48, 50, 52, 72f., 75f., 88, 111, 114, 148, 161, 206
- Naturgeschichte 32, 94, 97, 100f., 112, 131, 178, 220, 225
- Naturgesetz 5, 14, 23, 34f., 41, 72, 93, 138, 200
- Naturzustand 67, 70, 72, 80–82, 85f., 97, 165, 173
- Neigung 6, 15, 56, 68, 70
- Philosophiegeschichte 29
- Recht 11, 15f., 18, 65, 69f., 76f., 86, 157, 167, 169, 199, 202–205, 208, 211, 213, 234f., 237
- Religion 16, 19f., 95, 124, 131, 153f., 165, 169, 171, 235, 238, 241
- Republik, republikanisch 4, 6f., 19, 25, 84f., 92, 145, 152, 154, 165–169, 207–209, 218–220, 223
- Revolution 4, 6f., 11, 25, 54, 201–203, 205–209, 217–220, 222, 224
- Französische R. 4, 25, 197–213, 216f., 219f., 222, 224, 232, 234, 239
- Staat 5, 7, 11, 16f., 19, 24f., 29, 34, 54, 63, 66, 69f., 76, 81–83, 85f., 92, 97–99, 145, 165, 234
- Stoa, stoisch 31, 115, 117f., 189
- Teleologie, teleologisch 9, 11, 14, 21, 23, 30f., 36f., 41f., 80, 87, 89, 94, 100, 112–114, 117, 124, 140, 160
- Terrorismus 17f., 21, 24, 189
- Triebe 2
- ungesellige Geselligkeit 6, 11, 14f., 22, 45f., 52, 54f., 57, 60, 64, 68, 72, 87, 93, 112
- Verfassung 10, 15, 33, 60, 83f., 86f., 92, 97f., 104, 107f., 148, 151, 167, 219, 222, 237f.
- bürgerliche V. 16, 51, 59, 63, 66, 72–80, 84, 146–148, 151, 191, 217, 221
- republikanische V. 6, 84, 153, 165–167, 205, 207f., 218, 221f.
- weltbürgerliche V. 72, 86
- Vernunft, vernünftig 7–11, 13–18, 21–26, 30, 37–39, 46–51, 53f., 57f., 67, 70, 72f., 77–79, 84, 86–89, 111f., 116–118, 120, 124–126, 134f., 139, 143, 158f., 161f., 175f., 181, 183–190, 193–195, 197–199, 203, 211, 232, 235–237, 242
- Verstand 2, 11, 37, 47, 122, 132
- Völkerbund 15, 19, 79–86, 88, 97–99, 145–148
- Vorsehung 8, 10f., 14, 92, 94, 104, 106, 115f., 131, 146–148, 162, 237
- weltbürgerlich 5f., 11, 15f., 19f., 38, 85, 87, 92, 94, 98, 104, 108, 110, 112f., 118, 154, 161
- Ziel der Geschichte, Telos der Geschichte 3, 7, 19, 23, 25, 34, 79, 87, 91, 106, 108, 113, 233f.
- Zivilisierung 8, 11, 16, 18f., 21, 55, 60, 80, 92, 145, 154, 233
- Zukunft 29, 33f., 42f., 45, 54, 91, 109, 130f., 183, 194, 199f., 215–218, 220, 226
- Zwang 16, 65, 70f., 77, 81, 148, 153f., 172
- Zweck 6, 16, 18, 21, 23, 36, 47, 50, 72, 81, 114, 125, 183f., 190, 193–195
- Endz. 4, 7, 11, 19, 25, 32, 111, 115, 123, 140, 162, 220
- Zweckmäßigkeit, zweckmäßig 9, 11, 13f., 18, 23, 36f., 47, 58f., 87f., 115f., 160f., 163

Zu den Autoren

Karl Ameriks, geb. 1947, McMahan-Hank Professor für Philosophie an der University of Notre Dame, Notre Dame, Indiana. B.A. (1969) und Ph.D. (1973) an der Yale University, Fellow der American Academy of Arts and Sciences (2009), Fellow des Notre Dame Institute for Advanced Study (2010–11). Wichtige Veröffentlichungen: *Kant's Theory of Mind* (1982, ²2000); *Kant and the Fate of Autonomy* (2000); *Interpreting Kant's Critiques* (2003); *Kant and the Historical Turn* (2006). Mitherausgeber: *The Modern Subject* (1995); *Lectures on Metaphysics/Immanuel Kant* (1997); *Kants Ethik* (2004); *Kant's Moral and Legal Philosophy* (2009). Herausgeber: *The Cambridge Companion to German Idealism* (2000); Karl Leonhard Reinhold, *Letters on the Kantian Philosophy* (2005).

Reinhard Brandt, geb. 1937, Studium Latein, Griechisch und Philosophie (Staatsexamen) in Marburg, München und Paris. 1972 bis 2002 Professor für Philosophie in Marburg, zahlreiche Gastprofessuren. Leiter der Marburger Arbeitsstelle der Weiterführung der Akademie-Ausgabe von Kants Gesammelten Schriften, 1997 erschien Band XXV mit den Nachschriften der Anthropologie-Vorlesungen (1772/73 bis 1795/96). Ordentliches Mitglied der Wissenschaftlichen Gesellschaft der Universität Frankfurt, korrespondierendes Mitglied der Akademie zu Göttingen, Mitglied der Kant-Kommission der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, der Schelling-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, der „Filosofia Italiana Stiftung“ in Oldenburg, Vorsitzender des Beirats des „Interdisziplinären Zentrums für die Erforschung der Europäischen Aufklärung“ in Halle. Im Sommer 2005 Gast im Wissenschaftskolleg zu Berlin. Buchpublikationen: *Eigentumstheorien von Grotius bis Kant* (1974); *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1999); *Philosophie in Bildern. Von Giorgione bis Magritte* (2000, 2002); *Universität zwischen Selbst- und Fremdbestimmung. Kants Streit der Fakultäten. Mit einem Anhang zu Heideggers Rektoratsrede* (2003); *Die Bestimmung des Menschen bei Kant* (2007, 2009); *Können Tiere denken?* (2009); *Immanuel Kant – Was bleibt?* (2010).

Volker Gerhardt, geb. 1944, Professor für Philosophie an der Humboldt-Universität zu Berlin; Mitglied des Deutschen Ethikrates; Vorsitzender der Wissenschaftlichen Kommission der Union der Akademien. Einige Veröffentlichungen: *Kant* (1979); *Pathos und Distanz* (1988); *Nietzsche* (1992); *Kant. Zum ewigen Frieden* (1995); *Vom Willen zur Macht* (1998); *Selbstbestimmung* (1999), *Individualität* (2000); *Kleine Apologie der Humanität* (2001); *Die angeborene Würde des Menschen* (2004); *Kant. Vernunft und Leben* (2004); *Partizipation* (2007); *Exemplarisches Denken* (2008); *Existenzieller Liberalismus* (2009).

Otfried Höffe, geb. 1943, ab 1964 Studium der Philosophie, Geschichte, Theologie und Soziologie in Münster, Tübingen, Saarbrücken und München; 1970 Promotion, 1974–75 Habilitation, 1976–78 nach Vertretung Professor für Philosophie an der Universität Duisburg, 1978 Lehrstuhl für Ethik und Sozialphilosophie an der Universität Freiburg (Schweiz), 1992–2011 Professor für Philosophie an der Universität Tübingen. Ab 2002 ständiger Gastprofessor für Rechtsphilosophie an der Universität St. Gallen. Schwerpunkte: Aristoteles, Kant, Moral- und Rechtsphilosophie, Erkenntnistheorie. Otfried Höffe ist Mitherausgeber der *Zeitschrift für philosophische Forschung*. Er ist Mitglied der Heidelberger Akademie der Wissenschaften und der Deutschen Akademie der Naturforscher Leopoldina sowie Ehrenmitglied der Teheraner Akademie für Philosophie und Weltweisheit. Buchveröffentlichungen (Auswahl; zahlreiche Übersetzungen): *Praktische Philosophie – Das Modell des Aristoteles* (1971, ³2008); *Immanuel Kant* (1983, ⁷2007); *Aristoteles* (1996, ³2006); *Lebenskunst und Moral. Oder: Macht Tugend glücklich?* (2007); *Ist die Demokratie zukunftsfähig?* (2009); *Thomas Hobbes* (2010); als Herausgeber: *Aristoteles-Lexikon* (2005); *Aristoteles: Die Hauptwerke. Ein Lesebuch* (2009); *Aristoteles: Poetik* (2009 – Klassiker Auslegen, Bd. 38); *Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (2010 – Klassiker Auslegen, Bd. 41).

Christoph Horn, Professor für Philosophie an der Universität Bonn. Arbeitsschwerpunkte: Philosophie der Antike, Kant und Praktische Philosophie der Gegenwart. Publikationen: *Plotin über Sein, Zahl und Einheit* (1995); *Augustinus* (1995); *Antike Lebenskunst* (1998); *Politische Philosophie* (2003). Herausgeber: *Augustinus, De civitate dei* (1997 – Klassiker Auslegen, Bd. 11); mit Ch. Rapp: *Wörterbuch der antiken Philosophie* (2002); mit N. Scarano: *Philosophie der Gerechtigkeit* (2002); mit D. Schönecker: *Groundwork for the Metaphysics of Morals* (2006); mit C. Mieth und N. Scarano: *Kant. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (2007); mit A. Neschke: *Politischer Aristotelismus* (2008); mit J. Müller und J. Söder: *Platon-Handbuch* (2009); mit G. Löhner: *Gründe und Zwecke* (2010); *Platon, Symposion* (2011 – Klassiker Auslegen, Bd. 39). Mitherausgeber: *Archiv für Geschichte der Philosophie* und *Zeitschrift für philosophische Forschung*.

Patrick Kain, Associate Professor für Philosophie an der Purdue University. Studium an der University of Wisconsin-Madison, Promotion an der University of Notre Dame. Zahlreiche Aufsätze über Kant in: *Journal of the History of Philosophy*, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, *Kantian Review*, *Philosophy Compass*, und in Sammelbänden. Herausgeber mit B. Jacobs: *Essays on Kant's Anthropology* (2003). Fulbright Graduate Fellow, Tübingen 1995–96. Alexander von Humboldt Forschungsstipendium, Marburg 2003.

Pauline Kleingeld, geb. 1962, Professorin für Philosophie an der Universität Groningen, Niederlande. Sie studierte Philosophie und Religionswissenschaften in Leiden und Frankfurt am Main und promovierte in Leiden (1994). Von 1993–2005 lehrte sie an der

Washington University in Saint Louis (USA), und von 2004–2010 war sie Professorin für Philosophie an der Universität Leiden (Niederlande). Sie ist Autorin von *Kant and Cosmopolitanism: The Philosophical Ideal of World Citizenship* (2011) und *Fortschritt und Vernunft. Zur Geschichtsphilosophie Kants* (1995) und sie ist die Herausgeberin von *Immanuel Kant, 'Toward Perpetual Peace' and Other Writings on Politics, Peace, and History* (2006).

Jane Kneller, Professorin für Philosophie an der Colorado State University und dort derzeit Chair des Department of Philosophy. Promotion an der University of Rochester unter Anleitung von Lewis White Beck und Ralf Meerbote. Zu ihren Publikationen zählen: *Kant and the Power of Imagination* (2007), *Novalis: Fichte Studies* (hrsg., übers. und eingeleitet, 2003), *Autonomy and Community: Readings in Contemporary Kantian Social Philosophy*, (hrsg. mit S. Axinn, 1997) sowie zahlreiche Artikel und Beiträge zur Kantischen Ethik und Gesellschaftstheorie und zu den philosophischen Beiträgen der deutschen Frühromantiker.

Dieter Langewiesche, geb. 1943, Studium der Politikwissenschaft, Germanistik und Geschichte in Heidelberg, Promotion und Habilitation im Fach Neuere Geschichte in Würzburg, Professor für neuere und neueste Geschichte seit 1978 in Hamburg und seit 1985 in Tübingen. 1997–2000 als Mitglied des Gründungsrektors am Aufbau der Universität Erfurt beteiligt. 1996 Gottfried Wilhelm Leibniz-Preis der Deutschen Forschungsgemeinschaft, 1994/95 Fellow am Wissenschaftskolleg Berlin; 2010 Honorary Fellow des Historischen Kollegs München; Ehrendoktorat der Universität Erfurt. Mitglied der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, der Akademie gemeinnütziger Wissenschaften zu Erfurt und der Leopoldina. 1993–95 Mitglied des Wissenschaftsrates. Letzte Buchveröffentlichungen: *Zeitwende. Geschichtsdenken heute* (2008, ²2009); *Reich, Nation, Föderation. Deutschland und Europa* (2008); *Liberalismus und Sozialismus. Gesellschaftsbilder – Zukunftsvisionen – Bildungskonzeptionen* (2003); *Nation, Nationalismus, Nationalstaat in Deutschland und Europa* (2000); *Liberalism in Germany* (2000, deutsche Ausgabe 1988, ⁴1995); *Europa zwischen Restauration und Revolution 1815–1849* (1985, ⁵2007, Blindenhörbuch 1998).

Jean-Michel Muglioni, geb. 1946, Studium der Philosophie an der Sorbonne. Zugangsprüfung zum Gymnasiallehramt (Agrégation) 1969. Promotion 1991, veröffentlicht 1992 unter dem Titel *La philosophie de l'histoire de Kant, réponse à la question qu'est-ce que l'homme?*, Wiederveröffentlichung Paris 2011. Er hat 30 Jahre lang in Vorbereitungskursen für die Aufnahmeprüfungen zur Ecole Normale Supérieure unterrichtet. Zahlreiche Artikel über Platon, Aristoteles, Descartes und Baudelaire sowie Übersetzungen und Kommentare zu Kant, zuletzt 2010: *Comment s'orienter dans la pensée* (Was heißt: Sich im Denken orientieren?).

Alessandro Pinzani, geb. 1966, hat Philosophie in Florenz (Magister) und Tübingen (Promotion) studiert. Er war als wissenschaftlicher Angestellter der Universität Tübingen tätig, wo er sich 2004 habilitierte. Seit 2004 ist er Professor für Ethik und politische Philosophie an der UFSC Florianópolis (Brasilien), seit 2008 leitet er das dortige *Centro de Investigações Kantianas* (Kant-Forschungszentrum). Er war *visiting scholar* an der Columbia University (New York) und an der Humboldt Universität zu Berlin. Er ist Autor von *Diskurs und Menschenrechte* (2000); *Maquiavel e „O Príncipe“* (2004); *Diritto, politica e moralità in Kant* (mit Maria Moneti, 2004); *Ghirlande di fiori e catene di ferro. Istituzioni e virtù politiche in Machiavelli, Hobbes, Rousseau e Kant* (2006); *Jürgen Habermas* (2007); *An den Wurzeln moderner Demokratie* (2009); sowie von zahlreichen Aufsätzen über Fragen der politischen Philosophie.

Wolfgang M. Schröder, geb. 1968, Studium der Philosophie, Theologie und Kunstgeschichte in Tübingen und Rom. Promotion 2002 (Tübingen), Habilitation 2007 (Tübingen), 2007/8 Lehrstuhlvertreter (Tübingen), 2009/10 Dozentur für Praktische Philosophie (Bochum), 2010 Dilthey-Fellow (Tübingen). Forschungsschwerpunkte: Politische Philosophie, Rechtsphilosophie, Kant. Wichtigste Veröffentlichungen: *Grundrechtsdemokratie als Raison offener Staaten. Verfassungspolitik im europäischen und im globalen Mehrebenensystem*, (2003); *Politik des Schonens. Heideggers Geviert-Konzept, politisch ausgelegt* (2004); gemeinsam mit G. Jochum, N. Petersson und K. Ullrich: *Legitimationsgrundlagen einer europäischen Verfassung. Von der Volkssouveränität zur Völkersouveränität* (2007); *Systematisches Recht. Kants ‚Metaphysische Anfangsgründen der Rechtslehre‘* (im Erscheinen).



Klassiker Auslegen

Herausgegeben von Otfried Höffe

ANTIKE

**Aristoteles: Metaphysik.
Die Substanzbücher
(Z, H, Θ)**

Christof Rapp (Hrsg.)
ISBN 978-3-05-005145-1

**Aristoteles:
Nikomachische Ethik**
Otfried Höffe (Hrsg.)
ISBN 978-3-05-004925-0

Aristoteles: Poetik
Otfried Höffe (Hrsg.)
ISBN 978-3-05-004452-1

Aristoteles: Politik
Otfried Höffe (Hrsg.)
ISBN 978-3-05-005172-7

Platon: Phaidon
Jörn Müller (Hrsg.)
ISBN 978-3-05-004681-5

Platon: Politeia
Otfried Höffe (Hrsg.)
ISBN 978-3-05-004978-6

Platon: Symposion
Christoph Horn (Hrsg.)
ISBN 978-3-05-004345-6

SPÄTANTIKE / MITTELALTER

**Augustinus:
De civitate dei**
Christoph Horn (Hrsg.)
ISBN 978-3-05-002871-2

FRÜHE NEUZEIT

**Descartes:
Meditationen über die
Erste Philosophie**
Andreas Kemmerling (Hrsg.)
ISBN 978-3-05-004352-4

Hobbes: Leviathan
Wolfgang Kersting (Hrsg.)
ISBN 978-3-05-004446-0



FRÜHE NEUZEIT

Hume: Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand

Jens Kulenkampff (Hrsg.)
ISBN 978-3-05-002866-8

Locke: Essay über den menschlichen Verstand

Udo Thiel (Hrsg.)
ISBN 978-3-05-004481-1

**Locke:
Zwei Abhandlungen über die Regierung**

Bernd Ludwig,
Michaela Rehm (Hrsg.)
ISBN 978-3-05-005076-8

Machiavelli: Der Fürst

Ofried Höffe (Hrsg.)
ISBN 978-3-05-004350-0

**Rousseau:
Vom Gesellschaftsvertrag**

Reinhard Brandt,
Karlfriedrich Herb (Hrsg.)
ISBN 978-3-05-005146-8

Spinoza: Ethik

Michael Hampe,
Robert Schnepf (Hrsg.)
ISBN 978-3-05-005146-8

KLASSISCHER DEUTSCHER IDEALISMUS

Fichte: Grundlage des Naturrechts

Jean-Christophe Merle
(Hrsg.)
ISBN 978-3-05-003023-4

Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts

Ludwig Siep (Hrsg.)
ISBN 978-3-05-004164-3

Hegel: Phänomenologie des Geistes

Dietmar Köhler,
Otto Pöggeler (Hrsg.)
ISBN 978-3-05-004234-3

Hegel:

Wissenschaft der Logik

Anton Friedrich Koch,
Friedrike Schick (Hrsg.)
ISBN 978-3-05-003711-0

Kant: Kritik der praktischen Vernunft

Otfried Höffe (Hrsg.)
ISBN 978-3-05-005106-2

Kant: Kritik der reinen Vernunft

Georg Mohr,
Marcus Willaschek (Hrsg.)
ISBN 978-3-05-005105-5
(Doppelband)



**Akademie
Verlag**

Ein Wissenschaftsverlag der
Oldenbourg Gruppe

KLASSISCHER DEUTSCHER IDEALISMUS

**Kant: Die Religion
innerhalb der Grenzen
der bloßen Vernunft**

Otfried Höffe (Hrsg.)
ISBN 978-3-05-004682-2

**Kant:
Kritik der Urteilskraft**

Otfried Höffe (Hrsg.)
ISBN 978-3-05-004342-5

**Kant: Metaphysische
Anfangsgründe der
Rechtslehre**

Otfried Höffe (Hrsg.)
ISBN 978-3-05-003025-8

**Kant: Schriften zur
Geschichtsphilosophie**

Otfried Höffe (Hrsg.)
ISBN 978-3-05-004683-9

**Kant:
Zum ewigen Frieden**

Otfried Höffe (Hrsg.)
ISBN 978-3-05-005103-1

**Schelling: Über das
Wesen der menschlichen
Freiheit**

Otfried Höffe,
Annemarie Pieper (Hrsg.)
ISBN 978-3-05-002690-9

PHILOSOPHIE DES 19. UND 20. JAHRHUNDERTS

**Adorno:
Negative Dialektik**

Axel Honneth,
Christoph Menke (Hrsg.)
ISBN 978-3-05-003046-3

**Gadamer:
Wahrheit und Methode**

Günter Figal (Hrsg.)
ISBN 978-3-05-005107-9

Heidegger: Sein und Zeit

Thomas Rentsch (Hrsg.)
ISBN 978-3-05-004375-3

James: Pragmatismus

Klaus Oehler (Hrsg.)
ISBN 978-3-05-003092-0

**Luhmann:
Soziale Systeme**

Detlef Horster (Hrsg.)
ISBN 978-3-05-005170-3

**Marx / Engels:
Die deutsche Ideologie**

Harald Bluhm (Hrsg.)
ISBN 978-3-05-004382-1

**Nietzsche:
Also sprach Zarathustra**

Volker Gerhardt (Hrsg.)
ISBN 978-3-05-004938-0



**Akademie
Verlag**

Ein Wissenschaftsverlag der
Oldenbourg Gruppe

PHILOSOPHIE DES 19. UND 20. JAHRHUNDERTS

Nietzsche:

Genealogie der Moral

Otfried Höffe (Hrsg.)
ISBN 978-3-05-003026-5

Popper:

Logik der Forschung

Herbert Keuth (Hrsg.)
ISBN 978-3-05-004368-5

**Rawls: Eine Theorie der
Gerechtigkeit**

Otfried Höffe (Hrsg.)
ISBN 978-3-05-004267-1

Sartre:

Das Sein und das Nichts

Bernard Schumacher (Hrsg.)
ISBN 978-3-05-003236-8

**Schopenhauer: Die Welt
als Wille und Vorstellung**

Oliver Hallich,
Matthias Koßler (Hrsg.)
ISBN 978-3-05-005054-6

**Weber: Wirtschaft und
Gesellschaft**

Wolfgang M. Schröder
(Hrsg.)
ISBN 978-3-05-004295-4

Wittgenstein:

**Philosophische
Untersuchungen**

Eike von Savigny (Hrsg.)
ISBN 978-3-05-005147-5

**Wittgenstein: Tractatus
logico-philosophicus**

Wilhelm Vossenkuhl (Hrsg.)
ISBN 978-3-05-002694-7

Möchten Sie regelmäßig über unsere Neuerscheinungen informiert werden?

Tragen Sie sich einfach für unseren kostenlosen
Newsletter ein und erhalten Sie unsere monatlichen
Gratis-Leseproben:



www.akademie-verlag.de/newsletter

Bestellen Sie in Ihrer Fachbuchhandlung oder direkt bei uns:
Tel: 089/45051-248 | Fax: 089/45051-333 | orders@oldenbourg.de
www.akademie-verlag.de