Kleingeld – Fortschritt und Vernunft

EPISTEMATA

WÜRZBURGER WISSENSCHAFTLICHE SCHRIFTEN

*Reihe Philosophie*

Band 165 — 1995

Pauline Kleingeld

# Fortschritt und Vernunft

## Zur Geschichtsphilosophie Kants

Königshausen & Neumann

Gedruckt mit Hilfe der Universität Leiden.

Die Forschung wurde unterstützt von der Niederländischen Organisation für Wissenschaftliche Forschung (NWO).

*Die Deutsche Bibliothek — CIP-Einheitsaufnahme*

**Kleingeld, Pauline:**
Fortschritt und Vernunft : zur Geschichtsphilosophie Kants /
Pauline Kleingeld. – Würzburg : Königshausen und Neumann,
*1995*
(Epistemata : Reihe Philosophie; Bd. 165)
Zugl.: Leiden (Holland), Univ., Diss., *1993*
ISBN 3-8260-1037-X
NE: Epistemata / Reihe Philosophie

© Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 1995
Druck: Verlag Königshausen & Neumann, GmbH
Umschlag: Hummel / Homeyer, Würzburg
*Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier*
Bindung: Rimparer Industriebuchbinderei GmbH
Alle Rechte vorbehalten
Auch die fotomechanische Vervielfältigung des Werkes oder von Teilen daraus (Fotokopie, Mikrokopie) bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags
Printed in Germany
ISBN 3-8260-1037-X

# Inhaltsverzeichnis

**Vorwort** 1
**Zitierweise** 6
**Abkürzungsverzeichnis** 6

## *I*
## Kants Rechtfertigung einer teleologischen Geschichtsauffassung

**Einleitung** 11

**I. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht** 13
1. Das Vernunftbedürfnis nach systematischer Einheit der Erscheinungswelt (A) 16
2. Kants geschichtsphilosophischer Entwurf 20
3. Gebrauch und Nutzen der Geschichtsidee 27

**Exkurs: Zum Begriff der Menschheit. Oder: Wessen Fortschritt?** 32

**II. Die Kritik der Urteilskraft** 36
1. Das Vernunftbedürfnis nach systematischer Einheit der Erscheinungswelt (B) 37
2. Kultur als letzter Zweck der Natur 44
3. Der Endzweck der Schöpfung 47

***III. Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*** 50
1. Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht (A) 51
2. Die Mittel des Fortschrittes 58
3. Kants Beschluß 60

**IV. Zum ewigen Frieden** 62
Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht (B): Von der Garantie des ewigen Friedens 64

**V. Der Streit der Fakultäten** 67
1. Prolegomena 69
2. Der Kern der geschichtsphilosophischen Argumentation 71
   a. Der Entwurf der Argumentationsstruktur 71
   b. Die Ausführung: Geschichtszeichen und moralischer Charakter 76
   c. Schlußfolgerung: "Wahrsagende Geschichte der Menschheit" 78
3. Intermezzo 82
4. Ertrag und Möglichkeitsbedingungen des Fortschrittes 82
5. Schlußbemerkung 85

## II
## Kritisch-philosophische Zusammenhänge


**Einleitung** 89

**VI. Der Begriff des Vernunftbedürfnisses** 90
1. Das "Recht des Bedürfnisses" 91
2. Die argumentative Funktion des Begriffes 94
   a. Das Streben der Vernunft nach systematischer Einheit der Erkenntnis 94
   b. Das Bedürfnis der reinen praktischen Vernunft 97
3. Schwierigkeiten mit einer wörtlichen Deutung 99
4. Zwei Typen metaphorischer Deutung 102
   a. 'Nur' eine Metapher? 103
   b. Vernunft und symbolische Darstellung 104

**VII. Der systematische Ort der Natur- und Geschichtsteleologie** 110
1. *Systematische Natureinheit und Teleologie in der* "Kritik der reinen Vernunft" 110
2. Die "Idee zu einer allgemeinen Geschichte" im Lichte der ersten Kritik 115
3. Die "Kritik der Urteilskraft" 116
   a. *Übergang zur "Kritik der Urteilskraft"* 116
   b. Zweckmäßigkeit als transzendentales Prinzip 117
   c. Teleologie in der dritten Kritik 120
4. Natur, Vorsehung, Gott 122
5. Der Entwicklungs- und Anlagenbegriff Kants 125
6. *Teleologie und darwinistische Evolutionstheorie:* Konsequenzen für Kants Geschichtsphilosophie 129
7. Die aktuelle Relevanz der "Idee" 132

**VIII. Das höchste Gut und die Geschichte** 135
1. Das höchste Gut als Pflicht, Zweck und Bedürfnis 136
2. Die Idee des höchsten Gutes in der "Kritik der reinen Vernunft" 143
   a. Das höchste Gut als moralische Welt 143
   b. Die Frage nach der Möglichkeit des höchsten Gutes 146
3. Die Möglichkeit des höchsten Gutes nach der "Kritik der praktischen Vernunft" 149
   a. Das Gottespostulat 150
   b. Der Glückseligkeitsbegriff: Versuch einer Neuinterpretation 152
   c. Das Postulat der Unsterblichkeit der Seele 156
4. Die "Kritik der Urteilskraft" und die "Religion" 157
5. Die Geschichtsphilosophie und das höchste Gut 160

**Schluß** 165

## III
## Kants Vorstellung vom Verlauf der Geschichte


**Einleitung** 169

**IX. Die Ausgangslage** 171
1. Geschichte als Lernprozeß; die Anlagen 171
2. Wie die Natur die Kultur fördere 174
3. Kants Mutmaßungen über den Anfang der Geschichte 177
4. Exkurs: Geschichtsphilosophie als Theodizee 179

**X. Die Verwirklichung äußerer Freiheit** 183
1. Staatsrecht 183
2. Völkerrecht 187
3. Weltbürgerrecht 191

**XI. Die Entwicklung der Anlagen** 193
1. Kultivierung, Zivilisierung, Disziplinierung in der Gesellschaft 193
2. Religion und Moral 198
   a. Die "philosophische Vorstellung" 199
   b. Die "historische Vorstellung" 201
3. Die Entwicklung der Pädagogik 203
4. Universalistische Moralphilosophie und geschichtliche Einbettung 206

**XII. Rekapitulation: Die Sichtbarkeit des Fortschrittes** 211

**Schlußbetrachtung** 215

**Literaturverzeichnis** 221

**Personenregister** 229

# Vorwort

Daß Immanuel Kant (1724-1804) eine Geschichtsphilosophie entwickelt hat, ist weitgehend unbekannt. Insofern es bekannt ist, stellt es die Kant-Forschung vielfach vor Rätsel, wird ja der kritische Philosoph oft als musterhaft ahistorisch betrachtet und Geschichtsphilosophie heutzutage vielfach als ein im schlechten Sinne 'spekulatives' Unternehmen aufgefaßt. Überschreitet Kant mit einer Philosophie der Geschichte nicht gerade die Grenzen der Erkenntnis, um deren Beachtung er sich ansonsten so sehr bemühte? So lautet eine der Fragen, um deren Beantwortung sich die vorliegende Studie bemüht. Sie zielt darauf ab, den systematischen Ort der Geschichtsphilosophie in Kants Denken zu bestimmen und deren Leitgedanken kritisch zu analysieren.

Kant hat in mehreren kurzen Texten und Textabschnitten der achtziger und neunziger Jahre des 18. Jahrhunderts eine teleologische Geschichtsauffassung eigener Prägung verteidigt. Im geistigen Kontext der Aufklärung und der Kritik an ihr, der Herrschaft Friedrichs des Großen und der späteren Zensur, der Französischen Revolution und der Revolutionskriege, bestimmt Kant die eigene Position und grenzt sie gegen die Theorien von Zeitgenossen wie Lessing, Rousseau, Herder und Mendelssohn ab. Ob sich aber die in diesen Texten vertretene Fortschrittsannahme durch die Prinzipien seiner kritischen Philosophie begründen läßt, ist zunächst unklar. Die Texte zur Geschichte sind zwar in einem eleganten, oft eloquenten Stil verfaßt, ihre Prämissen und Argumentationsstruktur sind jedoch nicht immer transparent. Zudem bleibt die Dimension der Geschichte in der *Kritik der reinen Vernunft* und in der *Kritik der praktischen Vernunft* fast völlig ausgeklammert. Nur in der *Kritik der Urteilskraft*, und dort nur knapp, wird sie thematisiert.

In der Forschung hat sich eine geläufige Interpretation herausgebildet, nach der die Kantische Geschichtsphilosophie von Widersprüchen und einem Mangel an kritischer Rechtfertigung geprägt sei. Kants Geschichtsteleologie, nach der sich die Menschheit, einem 'Naturplan' gemäß, und durch sozialen Antagonismus getrieben, in die Richtung eines politischen Friedenszustandes fortbewegt, oder sogar -- hierzu gibt es unterschiedliche Deutungen -- in die Richtung einer moralischen Welt, steht aus verschiedenen Gründen unter Verdacht. So sei der Begriff eines 'Naturplans' kritisch nicht zu orten und eher als ein unreflektiert übernommenes metaphysisches Erbe zu deuten. Ein ähnlicher Vorwurf trifft oft den Status der Teleologie der geschichtsphilosophischen Schriften vor 1790. Da viele der Meinung sind, Kant habe den transzendentalphilosophischen Status der Teleologie erst in der dritten Kritik geklärt, erscheint die Geschichtsphilosophie der achtziger Jahre als beträchtlicher dogmatischer Fehltritt.

Ferner wird Kants teleologischer Geschichtsauffassung zwar wichtige moralisch-praktische Bedeutung beigemessen, sie wird aber gleichzeitig mit seiner kritischen Moralphilosophie als schwer vereinbar eingeschätzt. Demnach sei Kants Idee einer Entwicklung des Moralbewußtseins mit der kategorischen Geltung des Moralgesetzes unverträglich. Auch stelle sich Kants Berufung auf einen teleologi-

schen Naturplan als eine nicht zu verteidigende Verlagerung des Handlungsortes der Geschichte dar: Nicht der handelnde Mensch, sondern eine metaphysische Entität werde hier letztendlich für den Fortschritt verantwortlich gemacht. Vor wenigen Jahren hat Massimo Mori, noch einmal die Bilanz zu Kants Versuch ziehend, innerhalb des Rahmens seiner kritischen Philosophie eine Theorie des Fortschritts zu verfassen, diesen Versuch als "größtenteils gescheitert" bezeichnet.[1]

Die vorliegende Untersuchung stellt sich zum Ziel, diese Darstellung und Bewertung der Kantischen Geschichtsphilosophie zu korrigieren. Erstens möchte sie zeigen, daß wichtige Aspekte der gängigen *Darstellung* von Kants Geschichtsauffassung berichtigt werden müssen. So wird sich zum Beispiel zeigen, daß die Kantische Geschichtsphilosophie nicht nur eine praktische, sondern auch eine theoretische Funktion erfüllt, und daß man als Movens des Geschichtsverlaufs nicht ausschließlich den sozialen Antagonismus bezeichnen darf. Zweitens läßt sich auch die *Bewertung* des Stellenwertes der Geschichtsphilosophie innerhalb des Denkens Kants teilweise berichtigen, teilweise ergänzen. Die Rekonstruktion führt zur Behebung oder Nuancierung einiger oft gemachter Vorwürfe. Das gilt zunächst für die Deutung der Geschichtsphilosophie als 'dogmatisch'. Insbesondere gilt es hier den epistemischen Status der Geschichtsteleologie zu klären und zu zeigen, daß es sich bei Kant in fast allen Schriften nicht um dogmatisches *Wissen* des Geschichtsverlaufs handelt, sondern um eine subjektiv-vernünftige *Annahme* des Fortschritts. Dem Begriff des "Bedürfnisses der Vernunft" kommt hier ein zentraler Stellenwert zu. Ebenfalls wird näher auf Kants kritische Rechtfertigung teleologischer Urteile eingegangen sowie auf seine Rechtfertigung des Gebrauchs der Konzepte "Natur" und "Vorsehung" in der *Kritik der reinen Vernunft*. Schließlich läßt sich auch das Verhältnis von Geschichtsphilosophie und Moralphilosophie, insbesondere das Verhältnis der ersteren zur Problematik des höchsten Gutes, neu bestimmen.

Einige wichtige Interpretationsprobleme und Fragen der Konsistenz bleiben freilich ungelöst. So ist der Begriff des Vernunftbedürfnisses von großer Wichtigkeit für das Verständnis des epistemischen Status der Kantischen Geschichtsphilosophie; der Stellenwert dieses Begriffes wird aber nie völlig geklärt. Kants Begründung der Fortschrittsannahme im moralischen Interesse wird sich als mangelhaft herausstellen. Kants letzter zu Lebzeiten veröffentlichter geschichtsphilosophischer Text, der zweite Teil des *Streit der Fakultäten*, ist von Widersprüchen geprägt. Insgesamt aber wird sich zeigen, daß Kants Geschichtsphilosophie ein weit kohärenteres Gedankengebilde darstellt und in höherem Maße mit seinen kritischen Hauptwerken konsistent ist, als vielfach angenommen wird.

Die vorliegende Untersuchung gliedert sich in drei Teile. Im ersten Teil werden die wichtigsten geschichtsphilosophischen Texte vorgestellt und auf ihre

---

[1]Mori, "Aufklärung und Kritizismus in Kants Geschichtsphilosophie", 101.

Argumentationsstruktur hin analysiert. Die meisten Texte bezeugen, durch den Stempel der "Kopernikanischen Wende" Kants geprägt, daß ihre Konzeption nach der ersten Kritik stattfand. Kant vertritt keinen naiven Optimismus, sondern setzt gerade bei der Feststellung der Existenz des Bösen und des Übels in der Geschichte an. Wie er unter dieser Prämisse dazu kommt, die Geschichte als einen fortschrittlichen Prozeß zu deuten, und welchen Erkenntnisanspruch er mit dieser Deutung verbindet, wird in diesem ersten Teil untersucht.

Im zweiten Teil wird näher auf den systematischen Ort der Geschichtsphilosophie innerhalb der Kantischen Philosophie eingegangen und es werden die entscheidenden Begriffe und Gedankenkomplexe untersucht, die bei der Rechtfertigung der Fortschrittsannahme eine Rolle spielen. Im Lichte der Geschichtsphilosophie kommen neue Aspekte alt-bekannter zentraler Themen zum Vorschein. Es gilt hier natürlich, den Status der Teleologie und die Problematik des 'höchsten Gutes' zu diskutieren. Zudem wird die zentrale Bedeutung eines bislang kaum beachteten Kantischen Begriffes aufgedeckt, nämlich des Begriffes des Vernunftbedürfnisses.

Im dritten Teil werden die wesentlichen Elemente von Kants inhaltlicher Vorstellung vom Geschichtsverlauf näher herausgearbeitet. Hier wird untersucht, in welcher Weise sich Kants Geschichtsauffassung in unterschiedlichen Gebieten seines Denkens manifestiert, wie er seine Rechts- und politische Philosophie, Anthropologie, Religionsphilosophie, Ästhetik, Pädagogik, und Ethik, und auch sein eigenes philosophisches Unternehmen in diesen historischen Prozeß einbettet. Die über das Oeuvre verstreuten Aussagen werden hier zu einem Gesamtbild verbunden und es wird gezeigt, wie Kant, dadurch, daß er auf beobachtbare 'Spuren' hinweisen zu können meint, seine Geschichtstheorie auf die empirische Geschichte bezogen hat.

Wenn sich die Geschichtsphilosophie hier als ein in hohem Maße in Kants 'kritischem' Denken integriertes Gedankengebilde darstellt, so darf man daraus natürlich nicht folgern, daß sie sich in unveränderter Form heute noch verteidigen ließe. Das hinge ja davon ab, inwiefern man Kants Prämissen zu übernehmen bereit ist. Trotzdem werde ich versuchen zu zeigen, daß sich bestimmte Elemente seines Geschichtsdenkens fruchtbar aktualisieren lassen; nicht das bekannte moralische Argument für den Fortschrittsglauben oder Kants bestimmte Vorstellung des teleologischen Geschichtsverlaufs, sondern seine Geschichtsphilosophie "in theoretischer Absicht". Wenn Geschichtsphilosophie überhaupt noch möglich sein soll, so bilden Kants Gedanken zum heuristischen Gebrauch regulativer Ideen in der Geschichtsschreibung wohl einen Ansatz zu ihrer heutigen, nicht-dogmatischen Form.

In erster Linie geht es mir hier aber um die sachgemäße Rekonstruktion und Analyse der Kantischen Geschichtsphilosophie, um der Diskussion über ihre heutige systematische Verwertbarkeit eine breitere und festere Basis zu bieten.

Es gibt, wenn ich recht sehe, keine vergleichbar umfassende Darstellung und Diskussion der Kantischen Geschichtsphilosophie. Klaus Weyands Buch, *Kants Geschichtsphilosophie*, käme am ehesten in Betracht; Weyand konzentriert sich aber weit stärker auf eine inhaltliche Darstellung der einzelnen geschichtsphilosophischen Schriften in chronologischer Reihenfolge als auf ihre systematische Analyse. Im englischen Sprachraum hat Yirmiyahu Yovel eine beeindruckende, wenngleich hegelisierende Interpretation und Bewertung vorgelegt (*Kant and the Philosophy of History*). Yovel legt den Schwerpunkt seiner Arbeit aber weitgehend auf die Kritiken und unterschätzt die systematische Bedeutung der geschichtsphilosophischen Aufsätze Kants. Andere Monographien behandeln nur eine sehr beschränkte Auswahl geschichtsphilosophischer Texte Kants (z.B. William Galston, *Kant and the Problem of History*) oder thematisieren die Kantische Geschichtsphilosophie im Rahmen einer umfassenderen Fragestellung, und räumen ihr deshalb weniger Platz ein (so z.B. Michel Despland, *Kant on History and Religion*, und die Studie von Harry Van der Linden, *Kantian Ethics and Socialism*).[2]

An diese und andere Ansätze anknüpfend, hoffe ich, mit dieser Studie einen Beitrag zum besseren Verständnis dieses wenig beachteten Teils der Kantischen Philosophie zu liefern.

Das vorliegende Buch stellt die überarbeitete Fassung eines Textes dar, der im Januar 1994 von der Universität Leiden (Niederlande) als Dissertation angenommen wurde. Ich danke Herrn Prof.Dr. H.J. Adriaanse (Leiden) für seine Betreuung und der Niederländischen Organisation für Wissenschaftliche Forschung (NWO) sowie dem Fachbereich Religionswissenschaften der Universität Leiden für großzügige Unterstützung. An dieser Stelle möchte ich ebenfalls Herrn Prof.Dr. Jürgen Habermas (Frankfurt am Main) danken für seine Mitbetreuung und für die anregenden Diskussionen. Die Teilnehmer des von ihm geleiteten Kolloquiums gaben mir hilfreiche Kommentare zu Teilen dieser Studie. Allen Wood (Cornell) und Reinhard Brandt (Marburg) danke ich für äußerst wertvolle Gespräche. Eric Watkins (Virginia Tech) und Thomas Mertens (Nijmegen) danke ich für ihre konstruktiven Bemerkungen zu einer früheren Fassung des Manuskriptes.

Ferner möchte ich Anne Middelhoek und Stephen Trobisch danken für das Korrekturlesen des Manuskriptes und Patrizia Nanz für mehrfachen Rat. Schließlich danke ich Joel Anderson, der die vielfach isolierte Arbeit des Schreibens mit Humor und Kameradschaft bereichert hat. Seine konstruktiven Bemerkungen sind

---

[2]Die Anerkennung der Bedeutung der Geschichtsphilosophie für das Verständnis von Kants politischem Denken hat zu produktiven Diskussionen der Kantischen Geschichtsphilosophie in Studien zu Kants politischer Philosophie geführt: siehe z.B. Claudia Langer, *Reform nach Prinzipien*; Thomas Mertens, *Kritische filosofie en politiek*; Patrick Riley, *Kant's Political Philosophy*; Hans Saner, *Kants Weg vom Krieg zum Frieden*; Howard Williams, *Kant's Political Philosophy*.

diesem Buch inhaltlich zugute gekommen, und unsere Diskussionen haben mir den Übergang zum philosophischen Ausdruck in Fremdsprachen erleichtert.

# Zitierweise

Kants Schriften werden zitiert nach der Ausgabe der Königlich Preußischen, später Deutschen Akademie der Wissenschaften (Berlin: G. Reimer, später Walter de Gruyter, 1902--). Die römische Zahl bezeichnet den jeweiligen Band, die auf das Komma folgende arabische Ziffer die Seitenzahl. Stellen aus der *Kritik der reinen Vernunft* werden aber, wie üblich, nach der ersten, bzw. zweiten Auflage der Originalausgabe zitiert.

Die Orthographie und Interpunktion der Akademieausgabe wurden übernommen.

Die bibliographischen Angaben von Werken, die in den Anmerkungen mit Kurztiteln zitiert werden, finden sich in der Bibliographie am Schluß der Arbeit.

# Abkürzungsverzeichnis

| | |
|---|---|
| ApH | Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798) |
| BBM | Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse (1785) |
| EaD | Das Ende aller Dinge (1794) |
| GMS | Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785) |
| IaG | Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784) |
| KpV | Kritik der praktischen Vernunft (1788) |
| KrV | Kritik der reinen Vernunft (1781) |
| KU | Kritik der Urteilskraft (1790) |
| Logik | Logik, Hg. von Gottlob Benjamin Jäsche (1800) |
| MAM | Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte (1786) |
| MdS | Metaphysik der Sitten (1797) |

| | |
|---|---|
| MVT | Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee (1791) |
| Päd | Immanuel Kant über Pädagogik, Hg. von Friedrich Theodor Rink (1803) |
| Prol | Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können (1783) |
| RezH | Rezension von Johann Gottfried Herders *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1785) |
| Rel | Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793) |
| SdF | Der Streit der Fakultäten (1798) |
| TPP | Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie (1788) |
| ÜdG | Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (1793) |
| VRM | Von den verschiedenen Rassen der Menschen (1775) |
| WiA | Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (1784) |
| WhDo | Was heißt: Sich im Denken orientieren? (1786) |
| ZeF | Zum ewigen Frieden: Ein philosophischer Entwurf (1795) |
| ZeFPh | Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie (1796) |

# TEIL I

## Kants Rechtfertigung einer teleologischen Geschichtsauffassung

# Einleitung

"Arme Sterbliche, bei euch ist nichts beständig, als die Unbeständigkeit",[1] so zitiert Kant den Abt Coyer.[2] Das Schauspiel der Geschichte scheint auf den ersten Blick "verwickelt und regellos" zu sein. Die Geschichte bietet einen "widersinnigen" Anblick.[3]

In mehreren Texten versucht Kant darzulegen, daß das, was hier zunächst chaotisch zu sein scheint, doch bei näherer Betrachtung als ein regelmäßiger fortschrittlicher Ablauf aufgefaßt werden kann. In diesem ersten Teil der Arbeit werde ich auf die wichtigsten dieser Texte näher eingehen. Vor allem geht es darum, Kants *Rechtfertigung* der Fortschrittsannahme zu rekonstruieren und zu analysieren. Ein vollständiger laufender Kommentar zu allen Einzelheiten der Texte ist nicht beabsichtigt.

*Die* geschichtsphilosophische Argumentation Kants gibt es nicht. Er rechtfertigt seine teleologische Geschichtsauffassung durch ganz unterschiedliche Argumentationen und erkennt der Fortschrittsannahme sowohl in praktischer, wie auch -- was meistens übersehen wird[4] -- in theoretischer Absicht eine wichtige Funktion zu. Die moralisch-praktische Perspektive findet sich zwar in allen Texten, bestimmt aber nicht überall den Lauf der Argumentation. Dies stellt sich in den ersten beiden Kapiteln heraus, die dem Aufsatz "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht", beziehungsweise den Paragraphen §§82-84 der *Kritik der Urteilskraft* gewidmet sind. Kant erörtert die Geschichtsteleologie hier im Rahmen theoretischer, nicht praktischer, Fragestellungen. Im dritten und vierten Kapitel werden zwei Texte vorgeführt, in denen Kant die Frage nach dem Laufe der Gesamtgeschichte aus der Perspektive des moralischen Subjektes beantwortet: der dritte Teil des "Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis" und *Zum ewigen Frieden: ein philosophischer Entwurf*. Im fünften Kapitel wird auf den zweiten Teil des *Streit der Fakultäten* eingegangen, dessen argumentative Struktur, wie sich zeigen wird, eine Sonderstellung einnimmt.

Mittels der Rekonstruktion der Argumentationsstruktur dieser Schriften wird ein Anfang gemacht mit der Bestimmung des kognitiven Anspruchs von Kants

---

[1]SdF VII, 83; EaD VIII, 336.

[2]Gabriel Francois Coyer (1707-1782), französischer Schriftsteller. Sein Hauptwerk, *Bagatelles morales* (1754), wird von Kant vermutlich nach der deutschen Übersetzung zitiert (*Moralische Kleinigkeiten*, Berlin 1761), vgl. die Anmerkung Vorländers, Ak.Ausg. VII, 345.

[3]IaG VIII, 17f.; SdF VII, 83.

[4]Z.B. in Booth, *Interpreting the World*; Despland, *Kant on History and Religion*; Galston, *Kant and the Problem of History*; Höffe, *Kant*; Landgrebe, "Die Geschichte im Denken Kants"; Medicus, "Kants Philosophie der Geschichte"; Van der Linden, *Kantian Ethics and Socialism*; Wood, "Unsociable Sociability"; Yovel, *Kant and the Philosophy of History*.

teleologischer Geschichtsauffassung, und mit der Klärung des kritischen Status der Fortschrittsannahme. Diese Themen werden im zweiten Teil dieser Studie, vor dem Hintergrund seiner kritischen Hauptwerke, weiter entwickelt. Das gleiche gilt auch für die Bestimmung der Funktion und Bedeutung der Konzepte 'Natur' und 'Vorsehung'.

Themen, die die inhaltliche Vorstellung des Geschichtsverlaufs betreffen, werden in diesem ersten Teil eingeführt, aber erst im dritten Teil näher ausgearbeitet.

Das erste Kapitel, zur "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht", fällt relativ lange aus, weil hier die Leitgedanken von Kants Geschichtsvorstellung eingeführt werden und eine erste Interpretation erfolgt, auf die die Analyse der anderen Texte sich später beziehen kann. Dem ersten Kapitel ist ein Exkurs über Kants Gebrauch des Wortes 'Menschheit' angehängt worden. Hier wird erklärt, wer gemeint ist, wenn Kant vom Fortschritt *der Menschheit* redet, und weshalb in dieser Arbeit bei der Darstellung von Kants Theorie keine durchgängig geschlechtsneutrale Sprache verwendet wird.

# I

# Die "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht"

> "Alles in der Natur, sowohl in der leblosen als auch in der belebten Welt, geschieht *nach Regeln*, ob wir gleich diese Regeln nicht immer kennen. (..) es giebt überall *keine Regellosigkeit*. Wenn wir eine solche zu finden meinen, so können wir in diesem Falle nur sagen: daß uns die Regeln unbekannt sind." (Logik IX, 11)

Der Aufsatz "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" ist der erste umfassende geschichtsphilosophische Text Kants. Zuvor hatte er zwar einige seiner Leitgedanken formuliert, nie aber eine systematische Arbeit zum Thema verfaßt.[1] Der Aufsatz erschien 1784 im Novemberheft der *Berlinischen Monatsschrift*, also etwas mehr als drei Jahre nach der Veröffentlichung der *Kritik der reinen Vernunft*.

Wie Kant in einer Anmerkung am Anfang des Aufsatzes schreibt, wurde der Text ihm "abgenötigt" durch eine im Februar 1784 in der *Gothaischen gelehrten Zeitung* publizierte Bemerkung. Darin hieß es u.a., es sei eine "Lieblingsidee" Kants, "daß der Endzweck des Menschengeschlechts die Erreichung der vollkommensten Staatsverfassung sei", und er wünsche, "daß ein philosophischer Geschichtsschreiber es unternehmen möchte, uns in dieser Rücksicht eine Geschichte der Menschheit zu liefern...".[2] Kant behauptet jetzt am Anfang der *Idee*, daß diese Bemerkung ohne Erläuterung "keinen begreiflichen Sinn" habe (IaG VIII, 15). Und in der Tat wird sich zeigen, daß jene Bemerkung bestenfalls unvollständig genannt werden kann und ziemlich weit von dem entfernt ist, was Kant in seinem Aufsatz darlegt.[3] Kant faßt die Geschichte zwar als einen teleologischen Prozeß auf, und die Errichtung einer vollkommenen Staatsverfassung spielt darin eine zentrale Rolle -- insofern trifft die Bemerkung zu. Aber wir werden sehen, daß

---

[1]Vgl. die Angaben in Weyand, *Kants Geschichtsphilosophie*, 40-48. Vgl. ferner bezüglich Kants früher Verwendung des Begriffes der 'ungeselligen Geselligkeit' die Stelle aus einer noch nicht edierten Anthropologie-Vorlesung der siebziger Jahre, zitiert von Brandt, "Zum 'Streit der Fakultäten'", S.40.

[2]Zitiert in der Einleitung des Herausgebers, in Ak.Ausg. VIII, 468.

[3]Wie die Diskrepanz zwischen der Bemerkung in der *Gothaischen gelehrten Zeitung* und der näheren Erläuterung Kants zu erklären ist -- ob sie z.B. aus Mißverständnis oder Ungenauigkeit seitens des Berichterstatters hervorgegangen ist oder ob Kant bei der Verfassung des Aufsatzes zu anderen Einsichten geriet -- ist eine Frage, der ich hier nicht nachgehen werde.

Kant zufolge nicht nur die Errichtung einer vollkommenen Staatsverfassung, sondern auch die eines weltbürgerlichen Zustandes, d.h. eines weltweiten Rechtszustandes, von großer Bedeutung ist, und überdies, daß keine dieser beiden Arten des Rechtsfortschrittes der 'Endzweck' der Geschichte genannt werden kann,[4] sondern daß beide selbst Mittel zu einem weiteren Zweck sind. Der wahre Endzweck ist die völlige Entwicklung der "Anlagen der Menschheit", die in ihrer Moralisierung, d.i. in der Verwandlung des menschlichen Zusammenlebens in ein "moralisches Ganzes" kulminiert.

Der Begriff "allgemeine Geschichte" im Titel bezeichnet ein historiographisches Genre: Das Adjektiv "allgemeine" unterscheidet die allumfassende Art der Geschichtsschreibung von der Beschreibung der Geschichte *eines* Volkes, *eines* politischen Ereignisses, oder welches anderen Teilablaufes aus dem Ganzen der Geschichte auch immer. Im 18. Jahrhundert war die 'allgemeine' oder 'Universalgeschichte' ein gängiges Genre der Geschichtsschreibung. Im deutschen Sprachraum erschienen solche Arbeiten z.B. unter Titeln wie: Johann Christoph Gatterer, *Handbuch der Universalhistorie nach ihrem gesammten Umfange* (1761 - 1764); Isaak Iselin, *Über die Geschichte der Menschheit* (1768); August Ludwig Schlözer, *Vorstellung der Universal-Historie* (1772-3).[5] Obwohl in mancher

---

[4]Heute vertritt diese Interpretation z.B. Otfried Höffe: "Kant beschränkt den Fortschritt auf die politische Gerechtigkeit, auf Rechtsverhältnisse im nationalen und internationalen Bereich, die als Rechtsverhältnisse die Zwangsbefugnis einschließen. Weil es in der Geschichte um äußere Ereignisse geht, ist es auch gar nicht möglich, daß ihr letzter Sinn in einem 'inneren' Fortschritt, in einer Entwicklung der moralischen Gesinnung liegt. Der Fortschritt kann nur im Äußeren erwartet werden, in der Einrichtung von Rechtsverhältnissen nach Maßgabe der reinen praktischen Vernunft. Die Gründung von Rechtsstaaten und ihr Zusammenleben in einer weltweiten Friedensgemeinschaft ist die höchste Aufgabe, der Endzweck der Menschheit." (Höffe, *Immanuel Kant*, 244f.). Vgl. auch Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, 83-87. Eine Variante dieser These wird von Yirmiahu Yovel verteidigt. Obwohl er ausführlich argumentiert, daß Kant die moralische Existenz der Menschheit als den Endzweck der Geschichte betrachtet, meint er aber, daß dies nur aus der *Kritik der Urteilskraft* und der *Religion* hervorgeht und Kants geschichtsphilosophische Aufsätze "tend to reduce history at large to *political* history" (Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, 127).

[5]Kant besaß die deutsche Übersetzung von Jacques Benigne Bossuet, *Discours de l'histoire universelle* (urspr. 1681), und von Adam Fergusons *History of Civil Society* (1768). Warda nennt auch Gatterers *Weltgeschichte in ihrem ganzen Umfange* 1.Teil (1785 -- hiermit ist vermutlich Gatterers *Kurzer Begriff der Weltgeschichte* gemeint) und Johann Matthias Schröckh, *Lehrbuch der allgemeinen Weltgeschichte* (1774); siehe Warda, *Immanuel Kants Bücher*, 24f., Nr. 8, 10, 11, 23. Selbstverständlich gibt diese Auflistung des Kantschen Bücherbesitzes keinen Aufschluß darüber, welche Werke er *gelesen* hat. Zudem lieh er vieles von seinen Verlegern und gab es nach Lektüre zurück. Für die Frage nach möglichen Vorlagen bei der Abfassung der *Idee* hilft Wardas Liste deshalb nur wenig, nämlich bloß

Universalgeschichte viel mehr behandelt wurde, z.B. auch die Erdgeschichte,[6] schränkt Kant die Aufgabe auf die Darstellung der Geschichte der Menschheit ein.[7] Außerdem übernimmt er die den meisten 'allgemeinen Geschichten' unterliegende Voraussetzung, daß es möglich sei, die Geschichte als *einen* einheitlichen Verlauf darzustellen, in einer epistemologisch bescheidenen Form, nämlich als regulatives Prinzip.

Kants *Idee* hat bei vielen freilich einen schlechten Ruf. Sie wird oft als 'dogmatisch' interpretiert, und das führt zu Vorwürfen, wie die, Kant begehe hier einen "major dogmatic error" (Yovel), er nehme den Fortschritt in der Geschichte "for granted" (Despland) oder seine teleologische Geschichtsauffassung führe, philosophisch gesehen, vor der *Kritik der Urteilskraft* ein "unbestimmtes" (Medicus) oder "ziemlich heimatloses" Dasein (Weyand).[8]

Diese und ähnliche Einschätzungen basieren oft auf der Prämisse, daß Kant vor der dritten Kritik den Status teleologischer Urteile noch nicht kritisch geklärt hätte.[9] Es wird sich aber zeigen, daß diese Prämisse verfehlt ist.

Ich werde in meiner Besprechung des Aufsatzes zunächst darauf eingehen, wie die Fragestellung der *Idee* sich vor dem Hintergrund der *Kritik der reinen Vernunft* erhebt. Der in der ersten Kritik erörterte Gedanke, daß die menschliche Vernunft die Herstellung einer systematischen Einheit des Erkenntnisganzen erstrebt, macht Kant jetzt auch für den Bereich der Geschichte geltend. Im zweiten

---

insofern, als man sicher sein kann, daß er das historiographische Genre gekannt hat.

[6]Kant verwendet das Wort 'Geschichte', genauso wie es heute üblich ist, sowohl für die Erzählung des Geschehenen wie für das Geschehene selbst (siehe den Titel und die achte These). Dennoch ist zu bemerken, daß die Bedeutung des Wortes sich gerade im 18. Jahrhundert wandelte und vorher hauptsächlich 'Beschreibung' bedeutete.

[7]Vgl. Kants Polemik gegen Herder, einige Monate später, über die Methode, eine Geschichte der Menschheit abzufassen: diese wird "allein in seinen [des Menschen] *Handlungen* gefunden werden können, dadurch er seinen Charakter offenbart" und nicht in der Metaphysik oder, wie Kant gegen Herders Verfahren einwendet, "im Naturaliencabinet durch Vergleichung des Skelets des Menschen mit dem von andern Thiergattungen.." (RezH VIII, 56).

[8]Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, 154; Despland, *Kant on History and Religion*, 38; Medicus, "Kants Philosophie der Geschichte", 9; Weyand, *Kants Geschichtsphilosophie*, 38.

[9]Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, 155, behauptet, daß die erste Kritik "only admits of mechanistic principles in nature". Ähnlich Booth, *Interpreting the World* 56. Vgl. auch die stilisierte Auffassung der Themen der drei Kritiken bei Beck, *On History*, XVI. Eine umfassende Würdigung von Kants Rechtfertigung der Teleologie und seiner Diskussion ihres regulativen Status in Düsing, *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, 38ff., und McFarland, *Kant's Concept of Teleology*, 25ff. Bereits Landgrebe hat auf die Bedeutung von Kants Diskussion der Teleologie für das Verständnis seiner Geschichtsphilosophie hingewiesen, "Die Geschichte im Denken Kants", 537f.

Abschnitt bespreche ich dann die Thesen, in denen Kant seine 'Idee' des Geschichtsverlaufs expliziert. Letztere soll es ermöglichen, das (als nur scheinbar regellos entlarvte) Chaos der historischen Fakten in *einen* übergreifenden teleologischen Geschichtsprozeß zu inkorporieren. Obwohl Kants Leitfrage in der *Idee* die Systematisierbarkeit der Geschichte betrifft -- eine theoretische Frage[10] --, erkennt er am Ende seines Aufsatzes der teleologischen Geschichtsauffassung *auch* eine *moralisch-praktische* Relevanz zu. Diese werde ich am Ende dieses Kapitels erörtern.

### *I. Das Vernunftbedürfnis nach systematischer Einheit der Erscheinungswelt (A)*

In der *Kritik der reinen Vernunft* definiert Kant 'Natur' als "Zusammenhang der Erscheinungen ihrem Dasein nach, nach nothwendigen Regeln, d.i. nach Gesetzen" (A216=B263). Diese "notwendigen Regeln" oder "Gesetze" sind erstens die apriorischen Gesetze, die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung und Natur überhaupt sind, zweitens aber auch die empirischen Gesetze, in denen sich die Natur ausprägt und die erst a posteriori Gegenstand der Erkenntnis werden können.

In der 'Dialektik' der *Kritik der reinen Vernunft* legt Kant dar, daß die menschliche Vernunft danach strebt, ein systematisches Erkenntnisganzes herzustellen, und nicht umhin kann, zu diesem Zwecke vorauszusetzen, daß die empirischen Gesetze eine systematische Einheit bilden und sich zu einem einheitlichen Erkenntnisganzen ordnen lassen. Obwohl man nicht *wissen* kann, ob es einen für die Vernunft faßlichen Zusammenhang dieser Gesetze gibt, nimmt man doch als *regulatives* Prinzip an, daß dies der Fall ist. Kant erklärt und rechtfertigt den regulativen Gebrauch dieses Prinzips aus dem der Vernunft eigenen "Bedürfnis" und "Interesse" an systematischer Einheit (siehe Kap.VI und VII).

Anknüpfend an die Rechtfertigung der regulativen Annahme, daß die Naturgesetze eine systematische Einheit bilden, legitimiert Kant in der ersten Kritik *auch* die *teleologische* Naturbetrachtung aufgrund des Interesses der Vernunft. Denn nur wenn die Vernunft in heuristischer Absicht "auch nach teleologischen Gesetzen die Dinge verknüpfen" darf, kann sie ihr Bedürfnis nach systematischer Einheit *völlig* befriedigen und "zu der größten systematischen Einheit [...] gelangen" (A686f.=B714f.). Die teleologische Naturbetrachtung hat einen nur regulativen,

---

[10]Kants Geschichtsphilosophie wird oft vorschnell ins moralphilosophische Licht gerückt. Ihre theoretische Bedeutung, vor allem nach der *Idee*, wird aber angemessen gewürdigt von Burg, "Kritische Philosophie und Geschichtswissenschaft"; Kaulbach, "Welchen Nutzen gibt Kant der Geschichtsphilosophie?"; Riedel, *Urteilskraft und Vernunft*, Kap. 5 ("Kritik der historisch urteilenden Vernunft: Kants Geschichtsphilosophie und die Grundlagenkrise der Historiographie"); Wilkins, "Teleology in Kant's Philosophy of History".

nicht konstitutiven Status. Das heißt: sie gibt der Vernunft eine Regel für die Herstellung eines systematischen Erkenntnisganzen (die Maxime, daß alle Natureinrichtungen einem guten Zweck dienen, vgl. A687f.=B715f.); *daß* es in der Natur teleologische Gesetzmäßigkeit gibt, läßt sich aber nicht a priori beweisen (A686ff.=B714ff.). Im nächsten Teil dieser Arbeit wird Kants Rechtfertigung der Teleologie aufgrund eines Vernunftbedürfnisses näher ausgearbeitet werden; hier muß ich mich auf diese knappen Andeutungen beschränken.

Auch der Geschichte, soweit in ihr von erscheinenden Handlungen die Rede ist, wird Regelmäßigkeit unterstellt. Anknüpfend an die Unterscheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung und im besonderen an die Diskussion der dritten Antinomie in der *Kritik der reinen Vernunft*, eröffnet Kant die *Idee* mit der These, daß, was immer man von der menschlichen Freiheit halten möge, die erscheinenden menschlichen Handlungen, qua Erscheinungen "eben so wohl als jede andere Naturbegebenheit, nach allgemeinen Naturgesetzen bestimmt" seien (IaG VIII, 17). In fast identischen Worten sagte Kant bereits in der *Kritik der reinen Vernunft*:

> "Der Wille mag auch frei sein, so kann dieses doch nur die intelligible Ursache unseres Wollens angehen. Denn, was die Phänomene der Äußerungen desselben, d.i. die Handlungen betrifft, so müssen wir nach einer unverletzlichen Grundmaxime, ohne welche wir keine Vernunft im empirischen Gebrauche ausüben können, sie niemals anders als alle übrige Erscheinungen der Natur, nämlich nach unwandelbaren Gesetzen derselben, erklären." (A798=B826)

Empirischer Determinismus beinhaltet den Anspruch, daß Phänomene durch Kausalgesetze bestimmt sind, aber impliziert nicht als solcher bereits die Behauptung, daß diese Gesetze eine systematische Einheit bilden oder von Menschen aufgefunden und systematisiert werden können. Aber Kant hält es doch für möglich, empirische Gesetze zu entdecken, die menschliches Handeln bestimmen. In der "Idee zu einer allgemeinen Geschichte" erwähnt Kant einige -- höchst problematische -- Beispiele solcher Gesetze im Bereich der Geschichte. Er weist hier auf soziologische Statistiken hin, die er mit Kausalgesetzen verwirrt. Er behauptet, daß es zwar scheinen mag, als sei die Zahl der jährlichen Ehen und Geburten unvorhersagbar, weil Freiheit damit viel zu tun habe, "doch beweisen die jährlichen Tafeln derselben in großen Ländern, daß sie eben so wohl nach beständigen Naturgesetzen geschehen, als die so unbeständigen Witterungen..." (IaG VIII, 17). Dadurch, daß er Soziologie und Meteorologie auf gleicher Ebene behandelt, verfehlt Kant aber den grundsätzlichen Unterschied zwischen Statistiken und Kausalgesetzen. Das unterminiert seinen strengen Determinismusanspruch beträchtlich.

Ich werde hier aber nicht Kants Determinismus als solchen diskutieren, sondern mich auf Kants Frage konzentrieren, ob sich die Geschichte "im großen" als System darstellen läßt. Diese Frage ist das geschichtsphilosophische Pendant der

allgemeineren Frage in der *Kritik der reinen Vernunft* nach der Systematisierbarkeit empirischer Naturgesetze überhaupt.

Die Geschichte der Menschheit scheint nach Kants Ansicht auf den ersten Blick eher ein Aggregat als ein System darzustellen und dadurch die Vernunft zu frustrieren:

> "Man kann sich eines gewissen Unwillens nicht erwehren, wenn man ihr Thun und Lassen auf der großen Weltbühne aufgestellt sieht, und bei hin und wieder anscheinender Weisheit im Einzelnen doch endlich alles im Großen aus Thorheit, kindischer Eitelkeit, oft auch aus kindischer Bosheit und Zerstörungssucht zusammengewebt findet: wobei man am Ende nicht weiß, was man sich von unserer auf ihre Vorzüge so eingebildeten Gattung für einen Begriff machen soll." (17f.)

Das Tun und Lassen der Menschen "im großen" scheint richtungslos zu sein und sich einer systematischen Darstellung zu widersetzen. Es scheint unmöglich zu sein, eine Geschichte der Menschheit anders zu verfassen als in der Form einer Aufreihung unzusammenhängender Ereignisse. Dieser Anblick scheinbarer Regellosigkeit bewirkt, wie Kant hier sagt, "einen gewissen Unwillen" beim Betrachter. Der Gang menschlicher Dinge scheint "widersinnig", d.h. er scheint der Vernunft zuwiderzulaufen, indem er sich gegen jede systematische Ordnung sträubt (18).

Diese scheinbare Widervernünftigkeit und die durch sie verursachte Unlust bilden den motivationalen Hintergrund des geschichtsphilosophischen Entwurfs in der *Idee*. Unter Voraussetzung, daß eine *systematische* Darstellung des Geschichtsverlaufs den Vorzug verdiene über einer Darstellung als *Aggregat*,[11] ist das Leitproblem des Aufsatzes die Frage, ob und wie sich die Geschichte der Menschheit als ein gesetzmäßig ablaufender Prozeß beschreiben läßt.

Kant versucht nun, eine 'Idee' eines regelmäßigen Geschichtsverlaufs zu entwerfen, die es ermöglichen soll, die scheinbar ordnungslosen Ereignisse zu einer systematischen Einheit zu ordnen. Auch für die Geschichtsschreibung gilt nämlich, was Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* im allgemeinen sagt:

> "Die Vernunfteinheit setzt jederzeit eine Idee voraus, nämlich die von der Form eines Ganzen der Erkenntniß, welches vor der bestimmten Erkennntniß der Theile vorhergeht und die Bedingungen enthält, jedem Theile seine Stelle und Verhältniß zu den übrigen a priori zu bestimmen. Diese Idee postulirt demnach vollständige Einheit der Verstandeserkenntniß, wodurch diese nicht ein zufälliges *Aggregat*, sondern ein nach nothwendigen Gesetzen zusammenhängendes *System* wird." (KrV A645=B673, meine Hervorhebung).

---

[11] Vgl. in der KrV: "Unter der Regierung der Vernunft dürfen unsere Erkenntnisse überhaupt keine Rhapsodie, sondern sie müssen ein System ausmachen.. "(A832=B860).

Nur anhand einer durch die Vernunft entworfenen Idee, die als architektonisches Schema für die Ordnung der Geschichte dienen kann, könne eine systematische Einheit hergestellt werden.

In der *Idee*, wie in der *Kritik der reinen Vernunft*, macht Kant sodann den Schritt zur Teleologie und expliziert die systematische Einheit näher als eine teleologische (siehe für eine eingehendere Diskussion dieses Schrittes Kap.VII). Zum Entwurf einer Geschichtsidee versucht Kant nämlich, "ob er nicht eine *Naturabsicht* in diesem widersinnigen Gange menschlicher Dinge entdecken könne" (18). Das führt zur Idee einer übergreifenden teleologischen Naturordnung, in der alle Individuen, ohne es zu wissen oder zu wollen, eine Rolle spielen.[12] Als eine solche Naturabsicht bezeichnet er des näheren die *Entwicklung* der menschlichen *Anlagen zum Vernunftgebrauch*. Der Gedanke, daß die Natur als Mittel zu dieser Entwicklung Zwietracht und Antagonismus benutze, ermöglicht es Kant, auch das scheinbar zweckwidrige in der Geschichte -- als solches nennt er Kriege, Streit, menschliche Unverträglichkeit -- als zweckmäßig zu betrachten. So entsteht sein geschichtsphilosophischer Entwurf, den er in Form einer Reihe von neun Thesen ("Sätzen") mit Erläuterungen vorstellt.

Bevor ich näher auf den Inhalt der neun Thesen eingehe, ist es nötig, zu erhellen, welchen kognitiven Anspruch Kant mit ihnen erhebt. Wie wir oben bereits gesehen haben, ist ihm oft 'Dogmatismus' vorgeworfen worden. Doch trifft dieser Einwand nicht zu. Erstens nicht, weil er bereits in der *Kritik der reinen Vernunft* die teleologische Naturbetrachtung -- nur als regulatives Prinzip -- gerechtfertigt hat. Zweitens nicht, weil er seine 'Sätze' durchaus mit großen und klaren Vorbehalten spickt.

Der doktrinäre Ton der Thesen darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß ihr kognitiver Anspruch gar nicht so stark ist. Kant ist äußerst vorsichtig. Seine Vorbehalte sind denn auch verständlich. Seiner 'Idee' haftet ja eine gewisse Willkürlichkeit an. Kant nennt sie nicht umsonst "nur ein[en] Gedanke[n] von dem, was ein philosophischer Kopf (..) noch aus einem anderen Standpunkte versuchen könnte" (IaG VIII, 30). Der Leitfaden für die allgemeine Geschichte wird weder aus

---

[12]Dieser Gedanke ist in der Interpretation oft in die Nähe von Hegels 'List der Vernunft' gerückt worden (Landgrebe, "Die Geschichte im Denken Kants", 536; Weyand, *Kants Geschichtsphilosophie*, 43, 44, 140, 180; Despland, *Kant on History and Religion*, 50, 77; Kaulbach, "Welchen Nutzen gibt Kant der Geschichtsphilosophie?" 67; Rotenstreich, *Practice and Realization*, 72ff.; Van der Linden, *Kantian Ethics and Socialism*, 92, 95ff.). Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, 125ff., spricht dagegen von einer List der Natur (Cunning of Nature). Die Analogie zu Hegels Konzeption ist in gewisser Hinsicht vielleicht gerechtfertigt was das Modell, sicherlich nicht aber was ihren kognitiven Anspruch betrifft: anders als bei Hegel handelt es sich nach Kant nur um eine Idee mit regulativem Status. Das wird zurecht von Lutz-Bachmann bemerkt, *Geschichte und Subjekt*, 65.

den historisch vorgegebenen Daten abgeleitet (das Problem besteht eben darin, daß diese keine Ordnung aufzuweisen scheinen), noch analytisch deduziert, sondern er entspringt der Einbildungskraft des Philosophen.

Kant spricht mehrfach von einem "Versuch" (18, 29, 30, 31), vom "Wählen" eines "besonderen Gesichtspunkt(es) der Weltbetrachtung" (30). Er beansprucht für die Thesen nicht den Status des Wissens, sondern den eines heuristischen Entwurfs. Eine 'Hypothese' könnte man diesen vielleicht auch nennen, nur müßte man dabei bedenken, daß es sich hier nicht um eine Hypothese handelt, die sich empirisch beweisen oder widerlegen ließe. Die Wahrheit einer Hypothese über den Gang der Gesamtgeschichte läßt sich ja nicht vor deren Ende feststellen und ist daher keiner ausschlaggebenden Erfahrungsprüfung fähig. Kant beansprucht denn auch nicht die Wahrheit, sondern nur die *Brauchbarkeit* seiner 'Idee' als eines Regulativs für die Ordnung des historischen Materials (vgl. 29). Er hofft, daß diese 'Idee' als Leitfaden für die Abfassung einer solchen allgemeinen Geschichte der Menschheit dienen kann.[13] Selbst führt er (in der achten These) eine oberflächliche Brauchbarkeitsprüfung durch; ob die 'Idee' sich aber auch *en détail* als hilfreich erweist, könne sich erst in der historiographischen Praxis herausstellen (vgl. 18).

Im Prinzip läßt Kant damit die Möglichkeit offen, obwohl er sie nicht explizit nennt, daß irgendwann ein anderer "philosophischer Kopf" mit einem besseren Entwurf hervortritt. 'Besser' sollte demnach heißen: besser dafür geeignet, die historischen Daten zu einem einheitlichen, systematischen Ganzen zu ordnen. Kant hat diese Möglichkeit, sowie viele andere Fragen, die hier aus der Sicht der Geschichtswissenschaft zu stellen wären, nicht erörtert. Letztere Aufgabe wurde erst im neunzehnten Jahrhundert in Angriff genommen.[14]

### *2. Kants geschichtsphilosophischer Entwurf*

In den ersten sieben Thesen führt Kant seinen geschichtsphilosophischen Entwurf aus. Die Thesen acht und neun betreffen den Gebrauch und Nutzen dieses Entwurfes.

In der ersten These führt Kant das teleologische Prinzip ein: "Alle Naturanlagen eines Geschöpfes sind bestimmt, sich einmal vollständig und zweckmäßig

---

[13]"Wir wollen sehen, ob es uns gelingen werde, einen Leitfaden zu einer solchen Geschichte zu finden, und wollen es dann der Natur überlassen, den Mann hervorzubringen, der im Stande ist, sie darnach abzufassen" (18).

[14]Vgl. auch Beck, *On History*, XIII; Despland, *Kant on History and Religion*, 83, Landgrebe, "Die Geschichte im Denken Kants", 544. Für eine Rekonstruktion und Interpretation von Kants (über das Gesamtwerk verstreuten) Bemerkungen über historische Erkenntnis und Geschichtswissenschaft siehe Burg, "Kritische Philosophie und Geschichtswissenschaft".

auszuwickeln" (18). Nach dem teleologischen Modell, das Kant hier vor Augen hat, ist jede Art von Organismus in der Schöpfung mit bestimmten konstanten Anlagen ausgestattet worden. Diese reproduzieren sich bei der Fortpflanzung in identischer Form und entwickeln sich während des Lebens eines Exemplars, außer wenn Umstände dies verhindern (siehe die Behandlung von Kants Entwicklungsvorstellung in Kap. VII, 5).

In Übereinstimmung mit dessen regulativem Status nennt Kant dieses Prinzip einen "Grundsatz", von dem man "abgehen" könne. Es ist nicht ein objektives Prinzip. Nur sei es so, daß man, wenn man diesen Grundsatz abweise, auch die Vorstellung der Natur als gesetzmäßiger preisgebe. In dem Fall "haben wir nicht mehr eine gesetzmäßige, sondern eine zwecklos spielende Natur; und das trostlose Ungefähr tritt an die Stelle des Leitfadens der Vernunft" (18).

In den Thesen zwei bis sieben wendet Kant das teleologische Prinzip auf die menschlichen Anlagen zum Gebrauch der Vernunft an (auf "diejenigen Naturanlagen, die auf den Gebrauch seiner Vernunft abgezielt sind", 18). Er behauptet aber, daß diese Anlagen sich, anders als bei den körperlichen Anlagen der Menschen und bei Tieren und Pflanzen der Fall ist, nicht innerhalb des Lebens des Einzelnen völlig entwickeln können. Nur die *Gattung* könne die Anlagen völlig entwickeln. Denn die menschliche Vernunft wirke nicht instinktmäßig, sondern bedürfe der Übung, des Unterrichtes und der Experimente, und zwar mehr als innerhalb der kurzen Lebensfrist eines Menschen möglich sei. Dieser Lernprozeß trage daher einen überindividuellen Charakter und erfordere

> "ein[e] vielleicht unabsehlich[e] Reihe von Zeugungen, deren eine der andern ihre Aufklärung überliefert, um endlich ihre [sc. der Natur] Keime in unserer Gattung zu derjenigen Stufe der Entwicklung zu treiben, welche ihrer Absicht vollständig angemessen ist" (19).

Damit bestimmt Kant den ersten Leitbegriff seiner Geschichtsauffassung: die *Entwicklung der menschlichen Vernunftanlagen*. Ziel der Geschichte ist ihre *völlige* Entwicklung, die in "Vollkommenheit der Denkungsart", Verwandlung der Gesellschaft in ein "moralisches Ganzes", also in *moralischem Handeln* kulminiert (vgl. 19ff.).

Die *völlige* Entwicklung dieser Vernunftanlagen kann, so lautet eine zweite Grundannahme Kants, nur in einer "allgemein das Recht verwaltenden *bürgerlichen Gesellschaft*" stattfinden (5. These, 22).[15] Damit ist ein zweiter Leitbegriff gegeben: die Erreichung einer 'gerechten bürgerlichen Verfassung' als Bedingung für weitere Entwicklung, Aufklärung, Vervollkommnung, und letztendlich Moralisie-

[15]Der Ausdruck "bürgerlich" war im 18. Jahrhundert noch oft gleichbedeutend mit "politisch". Siehe eine Skizze seines Bedeutungswandels: Riedel, "Der Begriff der 'bürgerlichen Gesellschaft'".

rung der Menschheit.[16] Eine solche politische Ordnung kann aber nur dauerhaft gesichert sein und Raum für Entwicklung bieten, wenn es keine Drohung von außen gibt. Deshalb ist zudem ein weltweiter Rechtszustand erforderlich, in dem Streit durch Recht statt durch Krieg geschlichtet wird, d.h. ein "*weltbürgerlicher Zustand*". Auch den weltbürgerlichen Zustand nennt Kant den "Schooß, worin alle ursprüngliche Anlagen der Menschengattung entwickelt werden" (28).

Hier sieht man also, daß die Bemerkung in der *Gothaischen gelehrten Zeitung*, nach Kant sei "der Endzweck des Menschengeschlechts die Erreichung der vollkommensten Staatsverfassung", nicht zutrifft, und daß es in seiner Geschichtsphilosophie um mehr als nur die Herstellung äußerer Freiheit geht. Weder die Errichtung einer "gerechten bürgerlichen Gesellschaft" noch die des weltbürgerlichen Ganzen wird von Kant als Endzweck der Geschichte vorgestellt. Er nennt sie dagegen den "Schooß" für weitere Entwicklung der Anlagen. Das Telos der Geschichte liegt einen Schritt weiter als der vollkommene Rechtszustand: es ist die völlige Entwicklung der Anlagen zum Vernunftgebrauch und die Erreichung der moralischen Bestimmung der Menschheit.

Kant erklärt in der *Idee* bloß andeutungsweise, *weshalb* die völlige Entwicklung der Anlagen nur in einem gerechten Staat stattfinden könne. Auch erklärt er kaum, wie eine "gerechte bürgerliche Verfassung" aussehen sollte -- erst später wird er seine politische Philosophie, deren Konturen hier lediglich skizziert werden, ausarbeiten. Doch sagt er bereits hier, daß eine solche Gesellschaft "die größte Freiheit, mithin einen durchgängigen Antagonism ihrer Glieder und doch die genauste Bestimmung und Sicherung der Grenzen dieser Freiheit hat, damit sie mit der Freiheit anderer bestehen könne" (22). In einer solchen Situation, wo alle frei sind, aber nur insoweit, als sie die Freiheit anderer nicht verletzen, müssen die Bürger sich nämlich disziplinieren und sie dürfen ihren Neigungen nicht unbeschränkt nachgehen. Das Zusammengehen von Freiheit und Disziplin tut nach Kant "die beste Wirkung" für die Entwicklung der Vernunftfähigkeiten. Schöne Kunst, Wissenschaft und die Ordnung der Gesellschaft nennt Kant die Früchte dieser Dynamik (22).

Neben der Disziplin erwähnt Kant aber auch einen anderen Grund, weshalb die Entwicklung der Anlagen nur in einem gerechten politischen System vervollkommnet werden kann. Und zwar, daß aus "bürgerlicher Freiheit" allmählich *Aufklärung* entspringt. Bereits in der *Idee* wird klar, daß "Aufklärung" nach Kants

---

[16]Vgl. zum Wandel des Verfassungsbegriffes im 18. Jahrhunderts: Würtenberger, "An der Schwelle zum Verfassungsstaat". Verstand man unter Verfassung zunächst "den politischen Zustand eines Staatswesens, also die besondere Art politischer, sozialer, und ökonomischer Ordnung" (S.56), so wurde dieses Verfassungsverständnis allmählich juristisch verengt auf die "rechtliche Festlegung der grundlegenden politischen Ordnung des Gemeinwesens" (S.52). Kant verwendet das Wort vielfach in der älteren Bedeutung.

Ansicht vor allem mit Selbstdenken und mit sittlichem Handeln zu tun hat: Aufklärung trägt dazu bei, daß eine "Denkungsart" entsteht, die die Gesellschaft letztendlich in ein "moralisches Ganzes" verwandeln wird (21). Die Art und Weise, in der eine 'gerechte bürgerliche Verfassung' die Aufklärung fördert, erläutert Kant näher im Aufsatz "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?", der nur einen Monat später als die *Idee* und ebenfalls in der *Berlinischen Monatsschrift* publiziert wurde. Darin betont er den Wert einer freien Öffentlichkeit für die Entwicklung der Menschheit. Aufklärung ist die Befähigung oder Selbstbefähigung zum selbständigen Vernunftgebrauch. Für ein einzelnes Individuum sei es sehr schwierig, sich selbst, auf sich alleine gestellt, aufzuklären; Aufklärung sei eher zu erwarten von einem "Publikum" (36), d.h. von einer Öffentlichkeit. Diese befähige zur "Erweiterung der Erkenntnisse" und "Reinigung von Irrtümern". Aufklärung im Denken werde auf seiten des Volks die "Freiheit zu handeln" bewirken und auf seiten der Regierung eine Schätzung der Menschenwürde der Untertanen (41). Ein gerechtes politisches System werde diese Freiheit gewähren und so die für die menschliche Entwicklung günstigen Bedingungen schaffen.[17]

Wir haben bisher folgende Grundannahmen des Kantischen geschichtsphilosophischen Entwurfs in der *Idee* gesehen: Die Menschengattung hat bestimmte Anlagen zum Vernunftgebrauch, der im moralischen Handeln seine vollkommenste Form findet; diese Anlagen lassen sich aber nur im Verlauf der Geschichte zur völligen Entwicklung bringen; eine *conditio sine qua non* für diese völlige Entwicklung ist eine 'gerechte bürgerliche Verfassung', die ihrerseits einen völkerrechtlichen Zustand erfordert.

Nun fing Kant seinen Aufsatz mit der Feststellung an, daß die Geschichte nicht ohne weiteres einen Fortschritt zu diesem Ziel aufweist, sondern eher ein Chaos zu sein scheint. Kant muß also auch das scheinbar Zweckwidrige in der Geschichte, d.h. diejenigen Ereignisse, die den Fortschritt zu leugnen scheinen, in seinen geschichtsphilosophischen Entwurf inkorporieren. Dies tut er durch eine Vorstellung der Art, *wie* dieser Fortschritt verläuft und was ihn antreibt.

Kants Hauptgedanke ist, daß die ganze Natur teleologisch auf die Entwicklung der Naturanlagen der Menschheit angelegt, daß ihr wichtigstes (obwohl nicht ihr einziges) 'Mittel' dazu aber Streit und Konkurrenz zwischen Menschen sei. Dadurch ist er in der Lage, Streit und Kriege, die Kronzeugen jeder Anklage der Fortschrittsthese, als notwendige Stufen im Fortschrittsprozeß zu deuten. Es findet sich hier im wesentlichen schon das Thema der 'Kultur' als des letzten Zweckes der Natur vorbereitet, ein Thema, das Kant in der *Kritik der Urteilskraft* zu seinen geschichtsphilosophischen Überlegungen veranlassen wird.

---

[17]Siehe aber die Anmerkung im Exkurs, was die Möglichkeit oder vielmehr Unmöglichkeit betrifft, daß auch Frauen sich aufklären und mündig werden.

Kant verwendet den Begriff der 'Natur' in diesem Kontext in einer quasi-personifizierten Bedeutung: Die Natur habe eine "Absicht" und "bedient sich der Mittel" (vgl. IaG VIII, 19ff.). 'Natur' in diesem Sinne ist eine übersinnliche Instanz, die die 'Natur' als Inbegriff der Erscheinungen geordnet habe. Den Interpretationsschlüssel zum adäquaten Verständnis dieser Rede von der 'Natur' liefert Kant bereits in der ersten Kritik. Wo es uns um die Erforschung der Natur zu tun ist und wir zu diesem Zwecke als regulatives Prinzip annehmen, daß sie zweckmäßig geordnet sei, so sagt er dort, müssen wir zu dieser Ordnung eine höchste ordnende Intelligenz hinzudenken. Aber es muß uns "völlig einerlei sein, zu sagen: Gott hat es weislich so gewollt, oder die Natur hat es also weislich geordnet" (KrV A699=B727, vgl. A701=B729). Die Idee einer höchsten Intelligenz als eines Grundes der Ordnung wird nur zur Hilfe genommen, um die Naturgesetze dadurch besser erforschen zu können. Man braucht als regulatives Prinzip *nur* die *Idee* einer höchsten Intelligenz und nicht die Annahme der *Existenz* eines ihr entsprechenden Gegenstandes. Deshalb ist man zu letzterer Annahme nicht berechtigt und der Satz "Gott hat es weislich so gewollt" wird disqualifiziert.[18] Auf die von Kant unterstellte Notwendigkeit, einen intelligenten Grund der Ordnung in der Natur anzunehmen, gehe ich im zweiten Teil dieser Arbeit näher ein (Kap. VII).

Die Rede vom Naturplan, der die Vernunftentwicklung fördert, impliziert keineswegs eine Gleichartigkeit oder Kontinuität zwischen Natur und Vernunft. Ganz im Gegenteil. Die Natur schafft keine Vernunft, sondern ermöglicht *dem Menschen*, seine Vernunft zu entwickeln. Der Naturplan weist also über die Natur hinaus. "Die Natur hat gewollt:", so schreibt Kant in der dritten These, "daß der Mensch alles, was über die mechanische Anordnung seines thierischen 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" (19). Von Natur her ist der Mensch zwar mit einem Körper ausgestattet, der im Prinzip lebensfähig ist; aber ferner muß er alles, von der Selbsterhaltung bis zur höchsten Entwicklung seiner Vernunftanlagen, selbst tun. Alles, vom Selbstschutz bis zum guten Willen, "sollte gänzlich sein eigenes Werk sein" (19). Die menschliche Vernunft wurde nicht instinktmäßig vorprogrammiert, weil das mit der Freiheit des Menschen unvereinbar wäre. Es ist der Auftrag des Menschen, sich selbst zu entwickeln. Dann soll aber auch dem Menschen selbst der Verdienst dieser Autodidaktik zukommen (vgl. 20).

Die Natur fordert zwar, daß die Menschen ihre Vernunft aus *eigener* Kraft entwickeln, aber nach Kants Ansicht hindert sie das nicht, einige dieser Entwicklung der Anlagen förderliche Rahmenbedingungen zu kreieren. Diese betreffen

---

[18]Der einschlägige Begriff "Recht des Bedürfnisses", der beinhaltet, daß nur jene Voraussetzungen gerechtfertigt sind, die einem Bedürfnis der Vernunft abhelfen, wird unten im sechsten Kapitel expliziert.

zunächst die körperliche Ausstattung. Menschen haben keine Klauen oder Hörner. Das zwingt sie, selbst Lösungen für Probleme wie das des Selbstschutzes und der Ernährung auszudenken.

Das wichtigste Mittel, mit dem die Natur diese Entwicklung fördert, ist aber nicht diese körperliche Ausstattung, sondern eine andere, anthropologische Eigentümlichkeit. Die Natur gab dem Menschen laut Kant einen Hang, sich zu vergesellschaften, zugleich aber auch einen Hang, sich von anderen zu trennen. Kant nennt dieses Phänomen der entgegengesetzen Triebe die "*ungesellige Geselligkeit*" des Menschen (20). Er nimmt mit dieser anthropologischen Konzeption eine Mittelposition ein in bezug auf die Frage, ob der Mensch von Natur zur Gesellschaft neigt, oder von Natur asozial ist: beides ist nach ihm der Fall, und der Mensch empfindet beide entgegengesetzte Triebe. Der Antagonismus in der Gesellschaft -- so nennt Kant die Auswirkung der ungeselligen Geselligkeit -- sei das "Mittel" der Natur, mit dem sie die Entwicklung der Anlagen fördere.

"Ehrsucht, Herrschsucht und Habsucht" entspringen der ungeselligen Geselligkeit. Sie widerspiegeln einerseits das egoistische Eigeninteresse, sind aber andererseits ohne Mitmenschen nicht möglich. Es gibt sie nur in einer Gesellschaft. Jeder versucht, "sich einen Rang unter seinen Mitgenossen zu verschaffen, die er nicht wohl *leiden*, von denen er aber auch nicht *lassen* kann" (21). Und gerade dieser Versuch treibt ihn dazu an, seine Vernunft zu gebrauchen. Sei es auch anfangs in Form von Klugheit und Opportunismus: auf diese Art wird dennoch der Übergang von 'Rohigkeit' zum kultivierten Zustand vollzogen, werden "Talente entwickelt", "Geschmack gebildet" und wird "selbst durch fortgesetzte Aufklärung der Anfang zur Gründung einer Denkungsart gemacht, welche die grobe Naturanlage zur sittlichen Unterscheidung mit der Zeit in bestimmte praktische Principien, und so eine *pathologisch*[19]-abgedrungene Zusammenstimmung zu einer Gesellschaft endlich in ein *moralisches* Ganze verwandeln kann" (21). Der Antagonismus führt zur Kultur, Entwicklung der Talente und Bildung des Geschmacks und zuletzt zur Entwicklung der moralischen Einsicht der Menschen, die die aus ungesellig-geselligen Gründen gewählte Gesellschaft in einem letzten Schritt der Vervollkommnung in ein "moralisches Ganzes" zu verwandeln vermögen. Diesen letzten Schritt kann die Natur nur vorbereiten, nicht aber erzwingen.

Der Antagonismus in der Gesellschaft bewirkt nicht nur die Entwicklung der Anlagen zum Vernunftgebrauch, sondern auch den *Rechtsfortschritt*. Er führe indirekt zur Herstellung einer "gerechten bürgerlichen Verfassung". Ihr Streit und endloser Wettbewerb und die daraus hervorgehende "Not" machten es den

[19] 'Pathologisch' heißt in Kants praktischer Philosophie: durch sinnliche Neigung bestimmt.

Menschen letztlich notwendig, aus dem Zustand der "wilden Freiheit" herauszutreten und sich zu einer Gesellschaft zu vereinigen, "in welcher *Freiheit unter äußeren Gesetzen* im größtmöglichen Grade mit unwiderstehlicher Gewalt verbunden angetroffen wird" (22).

Es gibt hier aber ein Problem, auf das Kant in der Erläuterung zur sechsten These aufmerksam macht. Jene unwiderstehliche Gewalt, die dem Mißbrauch der Freiheit vorbeugen oder die ihn bestrafen soll, soll selbst von Menschen ausgeübt werden, von Menschen freilich, die ihrerseits auch dazu geneigt sind, ihre Freiheit zu mißbrauchen. Eine vollkommene Lösung dieses Problems ist nach Kant, jedenfalls in der *Idee*, unmöglich. "[A]us so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden" (23), so lautet Kants berühmter Satz. Die Menschheit könne sich der Idee der gerechten Vereinigung von Freiheit und einer sie schützenden Gewalt nur annähern, sie in ihren politischen Verhältnissen aber niemals völlig verwirklichen.

Die Herstellung eines gerechten Staatssystems nennt Kant daher die schwerste Aufgabe. Auch dauere es lange, bevor mit ihrer (approximativen) Lösung überhaupt angefangen werde. Denn dazu werden, so meint Kant hier, "richtige Begriffe von der Natur einer möglichen Verfassung, große durch viel Weltläufe geübte Erfahrenheit und über das alles ein zur Annehmung derselben vorbereiteter guter Wille" erfordert (23). Harry Van der Linden hat zu dieser Stelle mit Recht angemerkt, die Zuordnung des *guten Willens* zu den Möglichkeitsbedingungen der Herstellung einer gerechten 'bürgerlichen Verfassung' stehe im Widerspruch zu Kants These, daß *die Natur* durch den Antagonismus zur vollkommenen Staatsverfassung führe.[20] Eine weitere Schwierigkeit besteht darin, daß Kant früher behauptet hatte, daß der vollkommene Rechtsstaat eine Bedingung für die völlige Entwicklung der Anlagen ist, jetzt aber meint, daß letztere zum ersteren notwendig ist. Man muß hier Van der Linden zustimmen, daß "[c]learly, morality cannot be both precondition and outcome of a just political order".[21] Erst in späteren Texten wird Kant diesem Problem eine eindeutige Lösung auf der Grundlage des Eigeninteresses geben, und zwar mittels der Idee der Republik.

Ist nach der *Idee* die völlige Verwirklichung eines vollkommen gerechten Staatssystems aus internen Gründen schon unmöglich, ist sie zudem von äußeren Verhältnissen abhängig, nämlich von der Errichtung eines völkerrechtlichen Zustandes (24). Ungeselligkeit gibt es nicht nur innerhalb des Staates, sondern auch im Verhältnis zwischen Staaten. Diese befinden sich noch im Naturzustand, sollen aber in den Rechtszustand eintreten, um dadurch die Kriegsführung aus der Welt zu schaffen. Denn wenn nicht die Existenz des Staates selbst im Kriegszustand

---

[20]Van der Linden, *Kantian Ethics and Socialism*, 108f., vgl. IaG VIII, 22, Z.21-25. Die Bemerkung findet sich auch bereits bei Galston, *Kant and the Problem of History*, 241.

[21]Van der Linden, *Kantian Ethics and Socialism*, 109.

ständig gefährdet wird, so wird wohl die "innere Bildung der Denkungsart der Bürger" (26) gehemmt und es gibt z.B. kein Geld für Schulen, weil dies für Waffen und Schuldentilgung gebraucht wird (26; siehe auch 28). Trotzdem wird der gleiche Mechanismus, der die Individuen zu einem Rechtszustande treibt -- d.h. die Nöte und Übel, die durch die ungesellige Geselligkeit der Menschen verursacht werden -- auch dazu führen, daß die Staaten aus dem Naturzustand in den Rechtszustand übergehen:

> "Die Natur hat also die Unvertragsamkeit der Menschen, selbst der großen Gesellschaften und Staatskörper dieser Art Geschöpfe, wieder zu einem Mittel gebraucht, um in dem unvermeidlichen *Antagonism* derselben einen Zustand der Ruhe und Sicherheit auszufinden" (24).

Die Staaten werden gezwungen werden, so Kant, in einen Völkerbund zu treten, der ihre Sicherheit und Rechte gewährt -- Rechte, die in "Gesetzen des vereinigten Willens" fundiert sind und durch eine vereinigte Gewalt garantiert werden.

Nun würde man erwarten, daß Kant an dieser Stelle das Problem der potentiellen Ungerechtigkeit der Machthaber in aller Schärfe zurückkehren ließe. Denn es ist unklar, wie diese international vereinigte Gewalt aussehen würde. Sie wäre ja aus dem gleichen "krummen Holz" hergestellt wie die Oberhäupter. Aber Kant geht nicht näher auf die genauere Gestaltung dieses Staatenverbandes ein. Er läßt es bei der Feststellung bewenden, daß sich die Staaten gezwungen sehen werden, einen Rechtszustand auszuarbeiten. Je besser dies geschieht, desto freier ist der Weg für die weitere Entwicklung der Menschheit.

Natürlich drängt sich bei dieser einführenden Darstellung des substantiell-teleologischen Gehaltes der Kantischen Geschichtsphilosophie die Frage nach einer genaueren Präzisierung des Stellenwertes solcher Teleologie innerhalb der kritischen Philosophie auf. Ich habe oben bereits angedeutet, daß Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* den Gebrauch teleologischer Prinzipien rechtfertigt, daß er ihren Erkenntnisanspruch aber streng einschränkt. Teleologische Urteile haben nur einen regulativen und heuristischen Nutzen. Im zweiten Teil werde ich näher auf die kritischen Fundamente der Geschichtsteleologie eingehen.

### *3. Gebrauch und Nutzen der Geschichtsidee*

Nachdem Kant in den ersten sieben Thesen seinen geschichtsphilosophischen Entwurf ausgeführt hat, folgen zwei weitere, die den Gebrauch und Nutzen dieses Entwurfes zum Thema haben. In den Thesen acht und neun reflektiert Kant über die Möglichkeit, die Geschichte nach dieser Idee aufzufassen und zu beschreiben, sowie über die moralische und politische Relevanz dieser teleologischen Vorstellung der Geschichte.

In der achten These behauptet Kant, *daß* es tatsächlich *möglich* sei, die Geschichte nach diesem Modell zu betrachten.

> "Mann kann die Geschichte der Menschengattung im Großen als die Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur ansehen, um eine innerlich- und *zu diesem Zwecke* auch äußerlich-vollkommene Staatsverfassung zu Stande zu bringen, als den einzigen Zustand, in welchem sie alle ihre Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln kann" (27).

Die Betonung liegt auf dem ersten Wörtchen 'kann'. Kant faßt hier die vorigen Thesen zusammen und behauptet jetzt, daß seine 'Idee' brauchbar ist. Er sagt in der Erläuterung, daß es nun darauf ankomme, auszumachen, "ob die Erfahrung etwas von einem solchen Gange der Naturabsicht entdecke" (27). Und obwohl er behauptet, daß die Menschheit noch eine lange Strecke der Entwicklung gehen müsse, meint er doch bereits auf "Spuren der Annäherung" auf das Ziel (27) hinweisen zu können.

Eine solche 'Spur' stellt für ihn der Umstand dar, daß es sich kein Staat erlauben könne, die innere Kultur zu hemmen, denn Macht- und Einflußverlust wären die Folgen. Bloße Ehrsucht gewähre daher die Erhaltung der Kultur. Ähnliches gelte für die bürgerliche Freiheit: auch sie könne nicht wohl angetastet werden, ohne daß dadurch zugleich der Staat geschwächt würde. Auch wenn die innere Verfassung des Staates noch nicht perfekt ist und Selbstsucht noch vorherrscht, so ist es doch bereits so weit, daß der Staat Kultur, Bildung des Geschmacks, bürgerliche Freiheit, Freiheit der Religion, Aufklärung, kurz: die Entwicklung der Vernunft der Gattung fördert oder wenigstens nicht hemmt.

Was aber zweitens die Bildung eines internationalen Staatenverbandes betrifft, gebe es noch keine sichtbare Annäherung. Trotzdem wird nach Kants Ansicht der Krieg (und seine Nachwehen in Form von Schuldenlasten) ein zunehmend risikovolles Unternehmen. Die Nachteile der Kriegsführung werden immer größer, und bald, so meint Kant, werden die Staaten aus Eigennutz nicht länger umhin können, sich in ein weltbürgerliches Ganzes zu vereinigen.

Kant beschließt -- in der neunten These --, daß es als möglich angesehen werden muß, anhand seiner 'Idee' als eines organisierenden Prinzips eine allgemeine Geschichte zu verfassen. Damit kehrt er zur anfänglichen Problemstellung zurück: die Frage nach der systematischen Einheit desjenigen Teilbereichs der Erscheinungswelt, der von menschlichen Handlungen dargestellt wird, und der beim ersten Anblick wie ein Aggregat anmutet. Wenn man aber annimmt, so schreibt Kant jetzt zusammenfassend, daß das, was auf den ersten Blick widersinnig aussah, eigentlich die einzige Art und Weise ist, in der die menschlichen Vernunftanlagen sich entwickeln können, so kann diese Annahme für die Geschichtsschreibung sehr *brauchbar* werden:

> "Wenn man indessen annehmen darf: daß die Natur selbst im Spiele der menschlichen Freiheit nicht ohne Plan und Endabsicht verfahre, 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." (29)

Auch hier verwendet Kant das Wort 'annehmen' (statt "wissen" oder "einsehen") und betont, daß wir keine Einsicht in den Naturplan haben. Das heißt, daß er nun, nachdem er sogar auf Bestätigungen in der Erfahrung hingewiesen hat, den kognitiven Status der 'Idee' immer noch auf den eines heuristischen Entwurfs beschränkt. Er behauptet, daß die Idee als Leitfaden zur Ordnung der geschichtlichen Erscheinungswelt *brauchbar* sei, nicht, daß sie die wahre Beschreibung des Geschichtsverlaufs vorzeichnet.

In der Folge zeigt Kant kurz an, wie eine solche Universalgeschichte aussehen könnte. Sie könnte bei den Griechen anfangen,[22] von dort über die Römer bis auf die eigene Zeit fortschreiten. Auf den ersten Blick darf diese Geschichte vielleicht als ein Hin und Her von aufsteigenden und untergehenden Zivilisationen und Staaten erscheinen, wenn man sie aber aus der Perspektive der vorgestellten 'Idee' betrachtet, so wird man einen "regelmäßigen Gang der Verbesserung der Staatsverfassung in unserem Welttheile" (29) entdecken und sehen, daß bei allen Umwälzungen doch "immer ein Keim der Aufklärung übrig blieb, der, durch jede Revolution[23] mehr entwickelt, eine folgende noch höhere Stufe der Verbesserung vorbereitete" (30). Das Problem der systematischen Einheit der Menschheitsgeschichte sei in dieser Weise gelöst und die Frage des Anfangs beantwortet.[24]

---

[22]Nach Kants Ansicht war erst ab den Griechen hinreichende Beglaubigung möglich. Er ließ die allgemeine Geschichte also nicht mit der Schöpfung anfangen, weil es darüber keine historisch glaubwürdige Quelle gäbe. Die Bibel galt Kant, anders als manchen seiner Zeitgenossen, nicht als zuverlässige Geschichtsschreibung. Vgl. auch MAM VIII, 109f.

[23]Hier im Sinne einer großen Umwandlung, vgl. Burg, *Kant und die Französische Revolution*, 116.

[24]Übrigens könnte man fragen, ob das von Kant beschriebene Systematisierungsproblem in der zeitgenössischen Universalgeschichtsschreibung nicht bereits gelöst worden war. Es gab ja bereits "allgemeine Geschichten" der Menschheit. Die (scheinbare) Unordnung in der Geschichte hat es ihren Verfassern nicht unmöglich gemacht, den Stoff darzustellen. Überdies gab es einige, die sogar in ihrem Aufbau einem der Kantischen 'Idee' ähnlichen Schema folgten. So z.B. Isaak Iselin, *Geschichte der Menschheit*. Iselin beschreibt die Geschichte als einen Fortschrittsprozeß. Sie fängt mit der 'Rohigkeit' der Menschheit an, verläuft dann über eine lange Periode von Streit und (scheinbarer) Unordnung doch in die Richtung eines vollkommenen Staates, einer Einheit aller Staaten, von Tugend und Vernünftigkeit. Diese Ziele stimmen wohl überein mit der bürgerlichen Verfassung, weltbürgerlichen Einheit und Versittlichung der Menschheit, von denen Kant redet. Weyand arbeitet die Übereinkünfte mit Adam Fergusons *Essay on the History of Civil Society* heraus, *Kants Geschichtsphilosophie* 64-67, 73, 78-80. Kant besaß die deutsche Übersetzung, *Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft* (Leipzig 1768), siehe Warda, *Immanuel Kants Bücher*, 25, Nr 10.

Freilich gibt Kant nirgendwo an, nach welchen Kriterien über die Bewährung der 'Idee' entschieden werden soll.[25] Er fragt sich zwar, "ob die Erfahrung etwas von einem solchen Gange der Naturabsicht entdecke", stellt aber gar nicht die ebenfalls wichtige Frage, was *gegen* ihren Nutzen sprechen würde, bzw. läßt nicht erkennen, ob er die Schlußfolgerung, daß sie *un*brauchbar sei, überhaupt für ein mögliches Ergebnis dieser Prüfung hält. In Kap. VII (Abs. 1 und 2) wird sich herausstellen, daß Kants Diskussion der regulativen Ideen in der ersten Kritik zu einer ähnlichen Bemerkung Anlaß gibt; im letzten Abschnitt jenes Kapitels (VII, 7) werde ich auf diesen Punkt zurückkommen.

Erst nachdem Kant die Leitfrage des Artikels beantwortet hat, geht er dazu über, die *moralisch-praktische Relevanz* der 'Idee' zu erwähnen. Die Voraussetzung des Naturplans eröffne "eine tröstende Aussicht in die Zukunft", nämlich darauf, daß die Menschheit irgendwann alle ihre Anlagen völlig entwickeln und ihre moralische Bestimmung auf Erden erfüllen werde (30). Wenn die Geschichte dagegen immer ein Hin und Her zwischen Gut und Böse bliebe, würde man sich mit Abscheu und Verzweiflung von der Menschheit abwenden. Weil in dem Fall keine Verbesserung in dieser Welt zu erwarten wäre, müßte man seine Hoffnung auf ein Jenseits, eine "andere Welt" stellen. Dieser Verzweiflung, die moralischem Handeln potentiell schadet, wird nun durch die Annahme des Fortschritts in der Geschichte vorgebeugt (30). Die von Kant hier nur kurz skizzierte Argumentation findet sich in anderen Texten weiter ausgearbeitet. Wir werden unten sehen, daß er vor allem in der Argumentation in *Über den Gemeinspruch* diesen Gedanken wieder aufnimmt.

Abschließend betont Kant, daß er den Historiker nicht verdrängen will, daß es aber von Wichtigkeit ist, statt historisches Material anzuhäufen, die Geschichtsschreibung darauf zu konzentrieren, "was Völker und Regierungen in weltbürgerlicher Absicht geleistet oder geschadet haben" (31). Denn nur das wird die Nachkommenschaft wirklich interessieren. Außerdem, so nennt Kant einen letzten Grund, kann eine solche Geschichtsdarstellung auch selbst als Mittel zum Fortschritt angewandt werden: wenn man nämlich den Mächtigen und Einflußreichen zeigt, daß die Nachwelt sie nur ehren wird, wenn sie einen Beitrag zum Fortschritt liefern (31). Hier findet sich das, was Jürgen Habermas einmal die "merkwürdige Selbstimplikation der Geschichtsphilosophie" genannt hat: die kuriose Figur einer geschichtsphilosophischen Theorie, die selbst auf den Verlauf der Geschichte rückwirken soll.[26]

---

[25]Auch Atkinson hat hierauf hingewiesen, "Kant's Philosophy of History", 25f.
[26]Habermas, "Politik und Moral", 101.

Daß Kant erst ganz am Ende der *Idee* seinen geschichtsphilosophischen Entwurf in den Dienst der sittlichen Praxis stellt, heißt nicht, daß die moralische Dimension bis dahin völlig abwesend war. Er bestimmte ja die Moralisierung der Menschheit als das Telos der Geschichte. Der Sachverhalt, daß Kant eine theoretisch-spekulative Frage, nämlich die nach der zweckmäßigen Einheit der Erscheinungswelt, mit Hilfe moralisch-praktischer Begriffe löst, macht diese Frage selbst aber noch nicht zu einer moralisch-praktischen. Die *Idee* betrifft primär Geschichtsphilosophie 'in theoretischer Absicht'.

In späteren Kapiteln (vor allem im Kapitel zu *Über den Gemeinspruch*) werde ich auf die moralisch-praktische Relevanz der teleologischen Geschichtsauffassung sowie auf die besondere Struktur der Rechtfertigung der Fortschrittsannahme "in praktischer Absicht" näher eingehen.

# Exkurs

## Zum Begriff der Menschheit. Oder: Wessen Fortschritt?

Kants Gebrauch des Begriffes 'Menschheit' bedarf einer kritischen Notiz. Der Ausdruck scheint auf alle Menschen zu zielen, aber dieser Schein trügt. Oft geht aus dem Kontext hervor, daß das, was für die *Menschheit* gelten soll, nicht für *Frauen* gilt.[1]

Es ist wichtig, hierauf näher einzugehen, um der naiven und anachronistischen Interpretation, nach der Frauen schon aufgrund von Kants Gebrauch des Wortes 'Menschheit' mit eingeschlossen sind, vorzubeugen. Dies ist vor allem heutzutage von Bedeutung, weil immer häufiger explizit geschlechtsneutrale oder 'inklusive' Sprache verwendet wird ('sie oder er', 'Männer und Frauen', usw.). An sich ist diese Entwicklung sehr zu begrüßen. Sie verfehlt aber in paradoxer Weise ihr Ziel, wenn sie die Sicht auf die wirklichen Auffassungen eines Autors hinsichtlich des Geschlechterverhältnisses verstellt. Auch bei der Interpretation von Kants Schriften besteht diese Gefahr.[2]

Der Endzweck der Geschichte, sagt Kant, ist als die völlige Entwicklung des Vernunftvermögens der Menschheit zu verstehen, eine Entwicklung die in moralischem Handeln gipfelt. Fortschritt in der Sphäre des Rechts, so behauptet Kant weiter, fördert diese Entwicklung. Zu Kants Zeiten partizipierten Frauen aber nicht aktiv in der Rechtssphäre, und sie *sollten* darin nach Kants Ansicht auch nicht partizipieren. Überdies deuten einige Texte an, daß Kant Frauen sogar das Vermögen und die Pflicht zu moralischem Handeln abspricht. Das würde implizieren, daß Frauen sich dem Endzweck der Geschichte nie im gleichen Maße wie Männer annähern könnten, was die Frage aufwirft, ob sie wohl seiner Meinung nach im vollen Sinne 'Menschen' genannt werden können.

Es ist hier nicht der Ort, Kants Auffassungen bezüglich des Verhältnisses zwischen Männern und Frauen *en détail* zu behandeln, und schon gar nicht die schwierige aber wichtige Frage, inwiefern Kants Weiblichkeitsbild sich in seiner Moralphilosophie im strengen Sinne (primär der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und der *Kritik der praktischen Vernunft*) auswirkt. Das wäre ein Thema einer

---

[1]Alex Sutter hat versucht, ein analoges Argument mit Bezug auf Kants Rassentheorie geltend zu machen. Weil es hier aber an unzweideutigen Belegen fehlt, bleibt seine These ziemlich spekulativ. Siehe Sutter, "Kant und die Wilden".

[2]Siehe zu diesem Thema auch meine Aufsätze "When 'He or She' Won't Do" und "The Problematic Status of Gender-Neutral Language in the History of Philosophy: The Case of Kant".

eigenen Arbeit.[3] Doch ist es nötig, zu zeigen, in welcher Weise Kant, kraftvoller Vertreter der Aufklärung, der von der Autonomie und Gleichheit aller Menschen redet, dennoch wesentliche Ausnahmen macht, wenn es sich um die Position von Frauen handelt. Ich möchte anhand einiger Beispiele diese Spannung verdeutlichen.

Kant spricht Frauen elementare Rechte ab, unter denen das Stimmrecht wohl das auffälligste und bekannteste ist. Er behauptet zunächst, daß das Stimmrecht zwar von der Bedingung abhängig ist, daß man sein eigener Herr ist, d.h. über eigenen Besitz verfügt, daß es aber immer für "*alle im Volk*" möglich sein soll, diesen Status zu erreichen. Daß es also für diejenigen, die zunächst keinen Besitz, also kein Stimmrecht haben und nur 'passive' Staatsbürger sind, möglich sein soll, sich zu verbessern und, dadurch daß sie Besitz erwerben, auch das Stimmrecht zu erhalten und 'aktive' Staatsbürger zu werden. Zugleich aber, im selben Abschnitt der *Metaphysik der Sitten* sogar, verneint Kant ohne weiteren Kommentar die Möglichkeit, daß Frauen je die aktive Staatsbürgerschaft erreichen (MdS VI, 314f., vgl. ÜdG VIII, 295). Es gibt hier eine deutliche Spannung zwischen seinem Gebrauch des Ausdrucks 'alle im Volk', und seiner Exklusion von Frauen.

In seinem berühmten Aufsatz *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* definiert Kant Aufklärung als "de[n] Ausgang des *Menschen* aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit" (WiA VIII, 35, meine Hervorhebung). Der Schritt zur Mündigkeit erfordert Mut. Mangel an Mut ist eine wichtige Ursache dafür, daß viele Menschen 'unmündig' bleiben -- einschließlich, wie Kant zwischen Klammern hinzufügt, des "ganze[n] schöne[n] Geschlecht[s]" (ibid.).

Nun könnte man denken, daß Kant hier implizit die Unmündigkeit der Frauen kritisiert. Es wäre in der Tat konsistent gewesen, wenn er ihren angeblichen Mangel an Mut kritisiert und für ihre rechtliche und persönliche Mündigkeit plädiert hätte. Aber nirgendwo tut er das ausdrücklich. Dieses Fehlen jeglicher Kritik der damaligen Geschlechterverhältnisse ist an sich schon ominös. Und in der Tat: statt Frauen dazu anzuregen, sich aus ihrer Unmündigkeit zu befreien und selbst zu denken, schreibt Kant an anderer Stelle, daß sie (wenn verheiratet) ihrem Mann gehorchen sollen; er sei ihr 'Herr' wegen seiner 'natürlichen Überlegenheit' (MdS, VI, 279, vgl. auch ApH VII, 309f.). Den Beruf zum Selbstdenken haben also nicht alle. Einerseits sind '*Menschen*' dazu berufen, sich aus der Unmündigkeit zu befreien; andererseits aber betrachtet Kant dies für Frauen als unerwünscht.

War Kant der Meinung, daß Frauen im juristischen und persönlichen Sinne nicht mündig werden sollten, es läßt sich sogar bezweifeln, ob er glaubte, daß sie

---

[3]Siehe für ein breites Spektrum von Interpretationen und Bewertungen von Kants Auffassung des Geschlechterverhältnisses: Bennent, *Galanterie und Verachtung*, 96-108; Bovenschen, *Die imaginierte Weiblichkeit*, 224-244; Grimshaw, *Feminist Philosophers*, 42-49; Jauch, *Immanuel Kant zur Geschlechterdifferenz*; Kofman, "The Economy of Respect"; Mendus, "Kant"; Moller-Okin, "Women and the Making of the Sentimental Family"; Williams, *Kant's Political Philosophy*, 114-124.

überhaupt mündig werden *könnten*. Erstens behauptet er, daß *Furcht* eine der durch eine 'höhere Weisheit' bestimmten -- d.h. guten und zweckmäßigen -- Charakteristiken der 'Weiblichkeit' sei (ApH VII, 306). Und obwohl er diese Furcht auf die Furcht vor körperlicher Verletzung bezieht, so muß diese 'Charakteristik' wahrscheinlich doch erklären, warum Kant meint, dem *ganzen* 'schönen Geschlecht' den Mut zur Aufklärung absprechen zu können.

Zweitens ist auch die Frage, ob er Frauen das Vermögen und die Pflicht, moralisch zu handeln, zuschrieb. Nach Kants praktischer Philosophie ist es die Bestimmung der Menschheit, moralisch zu handeln, d.h. in Übereinstimmung mit dem Sittengesetz und aus Achtung vor diesem Gesetz zu handeln. Die Rede von der 'Menschheit' (oft noch allgemeiner vom 'endlichen Vernunftwesen') scheint die Einschließung von Frauen zu implizieren. Bei genauerer Betrachtung sieht es wiederum anders aus. Zwar hat Kant keine systematische Ausführung zum Thema geschrieben und Schlußfolgerungen müssen daher mit einiger Vorsichtigkeit formuliert werden, aber seine aphoristischen Bemerkungen in der *Anthropologie* sprechen Bände. Er schreibt zum Beispiel: "Die Frau soll *herrschen* und der Mann *regieren*; denn die Neigung herrscht und der Verstand regiert" (VII, 309). Ein Mann ist zu seiner Frau wie ein verständiger Minister zu "seinem bloß auf Vergnügen bedachten Monarchen" (VII,310). Sie handelt nicht autonom, deshalb soll er für sie entscheiden.

Das Fehlen jeglicher kritischer Bemerkung ist auch hier kein Zufall. Die Frauen, die Kant in seiner Diskussion der 'Charakteristik der Geschlechts' der *Anthropologie* als Beispiele erwähnt, handeln nicht moralisch und versuchen dies nach Kants Beschreibung auch keineswegs -- und er kritisiert ihr Verhalten nie. Er unterscheidet vielmehr zwischen einer 'männlichen' und einer 'weiblichen' Tugend und fügt hinzu, daß beide "nicht sowohl [=sosehr] der Art als der Triebfeder nach unterschieden" sind (VII, 307).

Im Kontext der Kantischen Moralphilosophie kann Handeln nach einer "anderen Triebfeder" aber nur heißen: Handeln nach einer nicht-moralischen 'Triebfeder'. Denn es ist aus Kants Beispielen immer klar, daß für *Männer* Achtung vor dem Gesetz der Beweggrund sein soll (z.B. ApH VII, 308). Einerseits redet Kant in seiner Moralphilosophie von der moralischen Bestimmung der Menschheit, andererseits aber kann man sich dem Eindruck nicht entziehen, daß er Frauen davon ausnimmt.

Diese kurzen Andeutungen sollten dazu ausreichen, um klarzumachen, daß es in wichtiger Hinsicht eine Spannung gibt zwischen dem, was Kant als für Menschen gültig betrachtet, und dem, was nach ihm für Frauen zutrifft.

Das bedeutet paradoxerweise, daß geschlechtsneutrale Sprache manchmal mehr schadet als nützt. Ganz anders als der Autor es vermutlich beabsichtigt hat, läuft es beispielsweise auf eine verzerrte Darstellung hinaus, bei der Wiedergabe des Anfangssatzes von *Was ist Aufklärung?* zu reden von "the moral demands of both the Enlightenment and the moral law that each person renounce all 'tutelage'

and think for *himself or herself*" (meine Hervorhebung).[4] Das Wenigste, was man hierzu sagen kann, ist, daß diese Interpretation näherer Belege bedarf.

Dies nun ist auch für die Darstellung von Kants Geschichtsphilosophie relevant. Wenn Kant tatsächlich Frauen Selbstdenken, Mündigkeit und moralisches Handeln abspricht, so bezieht sich vieles von dem, was er über das Fortschreiten der Menschheit sagt, nicht auf sie. Der Fortschritt wird von Männern getragen: *sie* sind es, die den Fortschritt auf dem Gebiet der Wissenschaften[5] und Künste, des Rechts, der Religion und sogar der Erziehung[6] weiterbringen. Das ist nicht nur faktisch so, sondern wird von Kant auch vielfach explizit für richtig gehalten.

*Die Frage ist natürlich, was man mit dieser Tatsache anfängt. Eine einfache* linguistische Lösung gibt es leider nicht. Es gibt hier eine Spannung in Kants Schriften, und diese soll in der Interpretation berücksichtigt werden. Wenn man eine der beiden Pole dieser Spannung aufgibt -- entweder dadurch, daß man statt von 'Menschen' von 'Männern' redet, oder dadurch, daß man Kants Weiblichkeitsbild zu ignorieren versucht --, so verwandelt sich Interpretation in Amendement. Nun wären Amendemente hier sicher am Platz. Aber diese sollten als solche hervorgehoben werden. Nicht nur weil die Vergangenheit nicht schöner gefärbt werden sollte als sie war, sondern auch, weil eine linguistische Anpassung von Kants Sprache an die Einsichte der heutigen Zeit den falschen Eindruck erwecken könnte, als sei das Problem der Geschlechterideologie in der Philosophiegeschichte so einfach zu beseitigen. Statt dessen wäre es vielmehr notwendig, zunächst der Frage nachzugehen, inwiefern die unterstellte Ungleichheit zwischen den Geschlechtern sich in bestimmten philosophischen Positionen (vor allem, aber nicht nur politisch- und rechtsphilosophischen) ausgeprägt hat.

Es ist weder tunlich noch nötig, bei jedem Gebrauch des Wortes 'Menschheit' in einer Anmerkung auf die hier gezeigte Spannung hinzuweisen. Es darf nach diesem Exkurs deutlich sein, daß ich, wo ich Kants Gedanken wiedergebe, keine geschlechtsneutrale Sprache verwenden werde. Es sollte aber zugleich klar sein, daß Kants Begriff der Menschheit nicht immer ohne weiteres Frauen einschließt.

---

[4]Sullivan, *Immanuel Kant's Moral Theory*, 262.

[5]Kant macht sarkastisch seine Meinung deutlich, daß Frauen dazu nichts beitragen: "Was die gelehrten Frauen betrifft: so brauchen sie ihre Bücher etwa so wie ihre Uhr, nämlich sie zu tragen, damit gesehen werde, daß sie eine haben, ob sie zwar gemeiniglich still steht oder nicht nach der Sonne gestellt ist" (ApH VII, 307).

[6]Vom Anteil der Mütter an der Erziehung hält Kant nicht viel, Päd IX, 484. Kant richtete seine Vorlesungen an ankommende 'Hofmeister', die Jungen erziehen. Obwohl Kant in der *Pädagogik* anfangs vom *Kinde* redet, das erzogen wird, entpuppt sich dies allmählich zum 'Jüngling' (vgl. Päd IX, 472, 483f., 490, 496ff.).

# II

## Die "Kritik der Urteilskraft"

In der *Kritik der Urteilskraft* findet sich der einzige Text von einigem Umfang, in dem Kant innerhalb einer Kritik das Thema der Geschichte berührt. Es handelt sich um eine knappe Darstellung auf wenigen Seiten im §83, wo er die Frage nach der systematischen Einheit der Natur als eines teleologischen Ganzen diskutiert. Die Darstellung setzt die ganze vorhergehende Diskussion des Status der Teleologie als regulativen Prinzips voraus (§61-82).

Die geschichtsphilosophischen Stellen in der dritten Kritik stehen im Kontext einer allgemeineren Problematik, die der Natur der "reflektierenden Urteilskraft" entspringt. Urteilskraft überhaupt umschreibt Kant in der dritten Kritik als das "Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken" (KU V, 179). Anders als in vorhergehenden Werken unterscheidet Kant jetzt exzplizit zwischen zweierlei Gebrauch dieses Vermögens. Ist das Allgemeine gegeben, so besteht die Arbeit der Urteilskraft darin, das Besondere darunter zu subsumieren. In diesem Falle ist die Urteilskraft "bestimmend". Davon ist die "reflektierende" Urteilskraft zu unterscheiden. Sie ist das Vermögen, das Allgemeine zu finden zu einem gegebenen Besonderen (179). Der reflektierenden Urteilskraft schreibt Kant nun die Verantwortlichkeit für die Systematisierung des Mannigfaltigen der Naturerkenntnis zu. Sie habe die "Obliegenheit", "von dem Besonderen in der Natur zum Allgemeinen aufzusteigen" und so eine systematische Unterordnung herzustellen (180).

Die geschichtsphilosophisch relevanten Abschnitte drehen sich um dieses Streben der reflektierenden Urteilskraft, zur höchsten Allgemeinheit in der Ordnung der Natur aufzusteigen. Die reflektierende Urteilskraft versucht, *ein* Prinzip zu finden, mit dessen Hilfe sie die ganze Natur ordnen kann. Sie sucht eine Idee, die es ihr ermöglicht, die ganze Natur als *System* statt als Aggregat zu betrachten. In der Einleitung zur dritten Kritik skizziert Kant, wie die reflektierende Urteilskraft sich des transzendentalen Prinzips der Zweckmäßigkeit bedient, d.i. des Prinzips, daß die Natur für unsere Erkenntnisvermögen faßlich und systematisierbar ist (181-186). In der 'Kritik der teleologischen Urteilskraft', dem zweiten Teil der dritten Kritik, geht Kant näher auf eine verwandte Teilproblematik ein. Hier erörtert er, daß es bestimmte (unten zu erwähnende) Naturerscheinungen gibt, die sich nur unter eine allgemeine Regel ordnen zu lassen scheinen, wenn man sie als 'Naturzwecke' betrachtet. Dies veranlaßt wiederum die Frage nach der systematischen Einheit der Naturzwecke.

Im Rahmen der Beantwortung dieser letzten Frage versucht die reflektierende Urteilskraft, einen 'letzten Zweck der Natur' ausfindig zu machen. Als solchen bezeichnet Kant die *Menschheit* (§82) und des genaueren die *Kultur* der Menschheit

(§83). Die Erläuterung dieses Gedankens führt zu einer geschichtsphilosophischen Skizze, die ich in diesem Kapitel diskutieren werde.

Weil es in dieser Studie nicht nur um den Vorstellungsinhalt von Kants Geschichtsauffassung geht, sondern auch um ihre Begründung und ihren systematischen Ort, muß auch der übergreifende Argumentationszusammenhang erörtert werden, in den der §83 eingebettet ist. Dazu gilt es in diesem Kapitel zunächst zu zeigen, wie sich die Frage nach dem letzten Zwecke der Natur aus Kants Diskussion des Begriffes 'Naturzweck' ergibt.

### *1. Das Vernunftbedürfnis nach systematischer Einheit der Erscheinungswelt (B)*

Ein wichtiger Unterschied gegenüber der *Idee* liegt darin, daß Kant in jenem Aufsatz nach der systematischen Einheit der *erscheinenden Handlungen* der Menschheit fragte, wogegen es sich in der dritten Kritik um die Frage nach der Einheit der Natur als eines teleologischen Systems der *Naturzwecke* handelt. In der *Kritik der Urteilskraft* setzt Kant zwecks der Rechtfertigung teleologischer Urteile nicht, wie noch in der *Kritik der reinen Vernunft*, beim spekulativen Vernunftbedürfnis an, sondern beim Faktum, daß sich in der Natur gewisse Dinge (nämlich Organismen) finden, die die menschliche Vernunft nicht anders denn als 'Naturzwecke' betrachten könne (§§61ff.).

Die Zufälligkeit der Form von Organismen ist nach Kant so groß, daß die reflektierende Urteilskraft unmöglich annehmen kann, daß sie bloß aus mechanischer Kausalität zu erklären sind. Nicht, daß sie *beweisen* könnte, daß letzteres unmöglich sei. Die 'Unmöglichkeit', von der hier die Rede ist, ist nicht objektiv, in apriorischen Gesetzen der Natur verankert. Nein, sie ist subjektiv,[1] im menschlichen Erkenntnisvermögen angesiedelt: Die reflektierende Urteilskraft verlangt danach, alles in der Erscheinungswelt unter Gesetze zu bringen. Wenn sie Organismen nur nach Prinzipien der mechanischen Kausalität zu erklären versuchte, müßte sie sie als "im höchsten Grade zufällig" (KU V, 360) betrachten und sie wäre nicht in der Lage, ihr Verlangen zu befriedigen.

Dieses Verlangen kann sie nur befriedigen, wenn sie Organismen als Produkte einer *finalen* Kausalität betrachtet, als Produkte einer Kausalität nach Begriffen, d.h. als Zwecke. Daß sie auch Zwecke *sind*, d.h. daß ihrer *Existenz* eine Absicht unterliegt, ist damit keineswegs gesagt: "Ein Ding seiner innern Form halber als Naturzweck zu beurtheilen, ist ganz etwas anderes, als die Existenz dieses Dinges für Zweck der Natur zu halten" (378). Die Beurteilung von Organismen als

[1] 'Subjektiv' bedeutet hier 'im Subjekte angesiedelt', und heißt keineswegs 'willkürlich' oder 'bei jedem anders'. Denn es handelt sich hier um eine Subjektivität der Vernunft, die allen Menschen als (endlichen) Vernunftwesen eigen ist. Siehe Kap. VI.

Zwecken aufgrund ihrer organischen *Form* ist ein regulatives Prinzip der reflektierenden Urteilskraft, das Ordnung in der Zufälligkeit stiften soll. Die Betrachtung von Organismen als Naturzwecken wird durch das Verlangen der Urteilskraft, alle Erscheinungen unter Gesetze zu bringen, veranlaßt und gerechtfertigt.[2]

Kant betont, daß Organismen, obwohl sie ihrer organischen Form nach als Zwecke beurteilt, ihrer Genese nach als Produkte der *Natur* betrachtet werden müssen. Deshalb nennt er sie 'Naturzwecke' (369ff.; 374).

Anknüpfend an den Begriff des 'Naturzwecks', macht Kant nun zwei weitere Schritte, die die Weichen für die Einbeziehung der Dimension der Geschichte stellen. Erstens erweitert er (§67) die Perspektive von der 'inneren' Zweckmäßigkeit der Form von Organismen, zur 'äußeren' Zweckmäßigkeit der *ganzen* Natur als eines teleologischen Systems. Zweitens versucht er (§82-84), das Ordnungs*prinzip* dieses teleologischen Natursystems genau zu bestimmen, und zwar dadurch, daß er nach dem letzten Zweck der Natur und nach dem Endzweck der Schöpfung fragt.

Der Begriff 'Naturzweck', so sagt Kant, "führt nun nothwendig auf die Idee der gesammten Natur als eines Systems nach der Regel der Zwecke" (§67, 379). Er ist der Meinung, daß *wenn* wir einmal die Natur beurteilen, als ob sie bestimmte Dinge nach finaler Kausalität produziert (Naturzwecke), wir *auch* erwarten dürfen, daß sie die *ganze* Natur als ein System der Zwecke organisiert hat:

> "da denn die Einheit des übersinnlichen Princips [sc. einer Kausalität nach Endursachen] nicht bloß für gewisse Species der Naturwesen, sondern für das Naturganze, als System, auf dieselbe Art als gültig betrachtet werden muß" (381).

Wenn wir bereits Organismen nach der Maxime studieren, daß alles eine gute Absicht habe, so dürfen wir "wenigstens *versuchen*" (398) auch die *ganze* Natur nach dieser Maxime zu betrachten:

> "[M]an ist durch das Beispiel, das die Natur an ihren organischen Producten giebt, berechtigt, ja berufen, von ihr und ihren Gesetzen nichts, als was im Ganzen zweckmäßig ist, zu erwarten" (379).

Diese Erwartung drückt sich aus im Prinzip: "Alles in der Welt ist irgendwozu gut; nichts in ihr umsonst" (379).

Wenn man sich fragt, was Kant zu dieser unerwarteten und spekulativen Erweiterung des teleologischen Prinzips veranlaßt, so ist die Antwort, daß er sich auch hier auf die besondere Beschaffenheit der menschlichen Erkenntnisvermögen, i.c. der reflektierenden Urteilskraft, beruft. Letztere will in der Hierarchie der Prinzipien der Einheit der Natur immer höher aufsteigen. Das erweiterte teleologische Prinzip ist ein heuristischer Leitfaden (379) für die reflektierende Urteils-

[2]Siehe ferner Kap. VI und VII.

kraft, mit dessen Hilfe die Natur als ein teleologisches System betrachtet werden kann.[3] Das Bedürfnis nach systematischer Einheit, und das Beispiel der Zweckmäßigkeit der Organismen, veranlassen den heuristischen Versuch, ob nicht die ganze Natur als ein System der Zwecke beschrieben werden kann. Das Prinzip kann 'nur subjectiv, d.i. als Maxime', also als regulatives Prinzip gebraucht werden (379). Wie wir sehen, rechtfertigt Kant diese Erweiterung aufgrund der subjektiven Beschaffenheit der menschlichen Vernunft, die alle möglichen Mittel anwendet, um die Natur als System auffassen zu können.

Nun ist die Frage nach dem Prinzip der Systematik der Natur mit der Annahme der Maxime, daß alles seinen Nutzen habe, nach Kants Ansicht noch nicht vollständig beantwortet. Diese Maxime ist zu allgemein. Wie Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* bereits schrieb, ist ein System die "Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee" (A832=B860). Die Frage ist nun, wie sich diese *eine* Idee näher präzisieren ließe.

In den §§82-84 geht Kant näher auf diese Frage nach dem *inneren Ordnungsprinzip* des teleologischen Systems ein. Er versucht, die Regel für eine Unter- und Überordnung im System der Zwecke aufzufinden. Im §82 argumentiert er zunächst, daß die *Menschheit* letzter Zweck der Natur ist. Im §83 bestimmt er diesen 'letzten Zweck' des näheren als die *Kultur* der Menschheit. Damit bringt er die Dimension der Geschichte ins Spiel. Im §84 ist dann schließlich die Frage, *wozu* das Naturganze existiert. Kants Antwort ist hier, daß der Mensch als moralisches Subjekt der Endzweck der Schöpfung ist. Die moralische Bestimmung der Menschheit stellt sich damit als das die Natur organisierende Prinzip heraus. Sie ist der Zweck, zu dem die Kultur noch Mittel ist.

Zunächst gilt es, Kants verwickelte Argumentation im §82 zu rekonstruieren. *Wenn* man einmal annimmt, so behauptet Kant, daß es ein zweckmäßiges Verhältnis zwischen Naturzwecken gibt, also *wenn* man im allgemeinen als Maxime der Naturforschung annimmt, die ganze Natur sei ein teleologisches System, "*so ist es der Vernunft gemäß*, sich in diesem Verhältnisse wiederum eine gewisse Organisation

---

[3]Kant formuliert diesen Gedanken am Ende des Paragraphen §67 folgendermaßen: "Wir wollen in diesem § nichts anders sagen, als daß wenn wir einmal an der Natur ein Vermögen entdeckt haben, Producte hervorzubringen, die nur nach dem Begriffe von Endursachen von uns gedacht werden können, wir weiter gehen und auch die, welche (oder ihr, obgleich zweckmäßiges, Verhältniß) es eben nicht nothwendig machen, über den Mechanism der blind wirkenden Ursachen hinaus ein ander Princip für ihre Möglichkeit aufzusuchen, dennoch als zu einem System der Zwecke gehörig beurtheilen dürfen: weil uns die erstere Idee schon, was ihren Grund betrifft, über die Sinnenwelt hinausführt; da denn die Einheit des übersinnlichen Princips nicht bloß für gewisse Species der Naturwesen, sondern für das Naturganze als System auf dieselbe Art als gültig betrachtet werden muß." (KU V, 380f.).

und ein System aller Naturreiche[4] nach Endursachen zu denken" (§82, 427, meine Hervorhebung). Aufgrund ihrer inneren Beschaffenheit sucht die menschliche Vernunft auch hier nach Systematik.

Das zweckmäßige Verhältnis zwischen Dingen in der Natur nennt Kant *äußere* Zweckmäßigkeit: die Nützlichkeit oder Zuträglichkeit eines Dinges für ein anderes (425). Wer das Ordnungsprinzip des äußerlich zweckmäßigen Systems der Natur sucht, verläßt freilich die Ebene der bloßen Beurteilung der *Form* eines Organismus als Zweck und geht dazu über, auch seine *Existenz* als Zweck der Natur zu betrachten. Wenn man nämlich sagt, daß ein Naturprodukt ein Mittel zu einem anderen ist, betrachtet man letzteres nicht nur seiner Form, sondern auch seiner Existenz nach als Zweck.

Kant rechtfertigt aber auch diesen Schritt anhand des Begriffes eines Naturzweckes. Denn *wenn* wir einmal etwas der Form nach als Naturzweck beurteilen, so meint er, ist es ein unvermeidlicher Schritt, auch die Existenz dieses Wesens als Zweck zu betrachten,

> "*weil, da wir einmal seiner innern Möglichkeit eine Causalität der Endursachen* und eine Idee, die dieser zum Grunde liegt, unterlegen müssen, wir auch die Existenz dieses Productes nicht anders denn als Zweck denken können" (426, vgl. 425; vgl. auch bereits §75, 398).

Der Gedanke, daß die Existenz einer Sache beabsichtigt ist, veranlaßt seinerseits die Frage, "Ist dieser Naturzweck Endzweck, oder ein Mittel zu einem anderen Zweck?" (426). Im letzteren Falle ist die weitere Frage dann, zu *welchem* übergeordneten Zweck es ein Mittel ist, und was als höchstes Ordnungsprinzip der äußeren Zweckmäßigkeitsverhältnisse angesehen werden kann.

So schreitet die reflektierende Urteilskraft immer weiter fort, und zaubert aus dem regulativen Prinzip der 'Beurteilung von Organismen als Naturzwecken' Implikationen heraus, die zu kosmologischen Höhen führen. Denn diese Frage führt letztlich über die nach der *inneren Ordnung* der Natur (und ihrem letzten Zweck) hinaus zu der Frage nach dem Zweck der *Existenz* der ganzen Natur, das ist, nach dem 'Endzweck der Schöpfung'.

Nun hatte Kant bereits früher gesagt, daß man, um die Frage nach dem allerhöchsten Ordnungsprinzip beantworten zu können, wissen müsse, was der Endzweck der Schöpfung sei, wozu die Dinge da seien (§67, 378). Wenn man das weiß, kann man nämlich auch die Existenz der dafür notwendigen Bedingungen (Mittel) als Zweck betrachten, und die notwendigen Bedingungen für die Existenz dieser Mittel, und so weiter abwärts, bis die Über- und Unterordnung vollständig bestimmt ist. So hatte Kant bereits geschrieben, daß *wenn* es z.B. Zweck ist, daß Menschen auf Erden leben, auch die Mittel dazu nicht fehlen dürfen und diejenigen Anordnungen, die zu diesem Zwecke unentbehrlich sind, auch als Zwecke der Natur

[4]Sc. das 'Pflanzenreich' und 'Thierreich'.

betrachtet werden können. Kant nannte einige Beispiele, variierend vom Golfstrom, der Holz zu den nördlichen Völkern führt, bis zur Existenz von Renntieren, die ihnen den Transport vereinfachen. In der entgegengesetzten Richtung, so bemerkte Kant, ist die Schlußfolgerung aber nicht erlaubt. Man kann nicht aus der Existenz von Renntieren und warmen Strömungen schließen, daß sie dazu da sind, Menschen in den nördlichen Gegenden das Leben zu ermöglichen (§63, 368f.; vgl. §67, 378). (Auch beim weiteren Verlauf der Kantischen Argumentation, wo es um die Bestimmung des Menschen als letzten Zweckes der Natur geht, spielen die soeben genannten Beispiele eine Rolle. Obwohl Kant im §82 ganz allgemein und ohne Beispiele behaupten wird, daß das Pflanzen- und Tierreich äußerlich zweckmäßig für den Menschen sei, versteckt sich darunter eine Konzeption ganz konkreter -- für manche heutigen Leser allzu konkreter -- Zweckbeziehungen.)

Aufgrund dieser Bemerkungen im §67 würde man erwarten, daß Kant im §82 zunächst nach dem Endzweck der Schöpfung fragen und dann gleichsam von der Spitze abwärts die Hierarchie der Zwecke und Mittel bestimmen würde. Kant aber scheint den umgekehrten Weg zu gehen und die Hierarchie aufwärts bestimmen zu wollen.

Dieses Unternehmen hat zu einem wenig glücklichen Resultat geführt. Die Argumentation ist nicht sehr durchsichtig. Wir werden zudem sehen, daß Kant in der Durchführung nicht umhin kann, den Endzweck der Schöpfung bereits *vor* dem §84, wo er ihn formell behandelt, in seine Argumentation einzubringen. Dennoch ist es jetzt notwendig, zu versuchen, Kants Argumentation nachzuvollziehen. Denn in diesem Paragraphen bestimmt er die Menschheit als letzten Zweck der Natur, eine Bestimmung, die von entscheidender Bedeutung für das Verständnis seiner Geschichtsphilosophie ist.

Kants Argumentation im §82 zielt darauf ab, zu zeigen, daß der Mensch der letzte Zweck der Natur ist. Er behauptet, die Pflanzen seien für die pflanzenessenden Tiere da, diese für die Raubtiere, und alle zusammen für den Menschen. Er schließt dann:

> "und er ist der letzte Zweck der Schöpfung hier auf Erden, weil er das einzige Wesen auf derselben ist, welches sich einen Begriff von Zwecken machen und aus einem Aggregat von zweckmäßig gebildeten Dingen durch seine Vernunft ein System der Zwecke machen kann" (426f.).

Diese Argumentation ist, wie bereits erwähnt, nicht ohne Schwierigkeiten. Eine erste Schwierigkeit besteht darin, daß Kant mehrere Sätze konditional formuliert und man deswegen auf den ersten Blick nicht geneigt ist anzunehmen, daß er hier seine eigene Position darlegt (z.B. "wenn man sich antwortet.., so.." und "Die Antwort würde etwa sein.." 426). Trotzdem muß es sich hier um die von Kant vertretene Auffassung handeln. Er formuliert seine Schlußfolgerung, daß der Mensch der letzte Zweck der Natur ist, ohne jeden Vorbehalt und schreibt etwas später, daß wir den letzten Zweck der Natur "nirgend anders als im Menschen setzen können" (§82, 427). Auch behauptet Kant im ersten Satz des §83, in §82

gezeigt zu haben, daß der Mensch letzter Zweck der Natur sei (§83, 429). Angesichts des Restes des Paragraphen kann er dabei nur auf den soeben wiedergegebenen Schluß zielen.

Zweitens ist der Grund, aus dem Kant den Menschen als letzten Zweck der Natur bezeichnet, nicht überzeugend. Es fragt sich nämlich, weshalb die Fähigkeit, sich einen Begriff von Zwecken zu machen, und die, ein System aus einem Aggregat zu bilden, den Menschen über die Tiere stellen. Kants Umschreibung scheint sich nicht auf das moralische Vermögen des Menschen, sondern auf dessen Vernunft im theoretisch-spekulativen Gebrauch (zur Systematisierung der Erscheinungswelt) zu beziehen.[5] Anderswo behauptet er aber, daß nur Moralität (und nicht theoretische Vernunft) die Menschen über die Tiere erhebt (vgl. MAM VIII, 114 und KpV V, 61f.). Die These, daß der Mensch letzter Zweck der Natur ist, weil er das einzige Wesen auf Erden sei, "welches sich einen Begriff von Zwecken machen (...) kann", läßt sich aber nicht eindeutig moralbezogen interpretieren.[6] Sich einen Begriff von Zwecken zu machen, impliziert ja nicht notwendig, daß diese Zwecke moralische Zwecke sind. Zwar ist das Vermögen, sich einen Begriff von Zwecken zu machen eine notwendige Bedingung für moralisches Handeln, es ist aber keine hinreichende Bedingung.

Kants Argumentation für die Folgerung, daß die Menschheit letzter Zweck der Natur sei, hat also eine Lücke. Das hat wohl damit zu tun, daß Kant seine Argumentation so aufgebaut hat, daß er die Hierarchie der Ordnungsprinzipien von unten aufwärts bestimmen will, daß er dabei aber faktisch nicht umhin kann, bereits auf das höchste Ordnungsprinzip, das des Endzweckes der Schöpfung, Bezug zu nehmen. Das Problem läßt sich als ein Dilemma formulieren. Entweder bezeichnet Kant die Menschheit als letzten Zweck der Natur wegen des bloßen Besitzes theoretischer Vernunft, aber dann bleibt unklar, was sie über die Tiere erhebe. Oder er nimmt Bezug auf die moralische Bestimmung der Menschheit als Endzweck der Schöpfung, aber dann ist unklar, wieso er nicht mit der Bestimmung dieses Endzweckes anfängt und auf diesem Fundament den letzten Zweck der Natur bestimmt, statt über den kryptischen Weg des §82.

Kant aber meint, er habe im §82 dargelegt, *daß* der Mensch letzter Zweck der Natur ist. Im §83 fährt er mit der Frage fort, *in welcher Hinsicht* die Natur den Menschen zum letzten Zweck hat. Kant unterscheidet zwei Möglichkeiten. Der letzte Zweck der Natur beziehe sich entweder auf das Materiale oder auf das Formale der Zwecke der Menschen. Er sei entweder (material) die Befriedigung der Zwecke der Menschen (Glückseligkeit) oder (formal) die Fähigkeit des Menschen,

---

[5]Vgl. auch ApH VII, 127, wo Kant behauptet, daß bloß das Selbstbewußtsein den Menschen bereits über die Tiere erhebt.

[6]Vgl. auch Riley, *Kant's Political Philosophy*, 74.

sich autonom Zwecke zu setzen, Zwecke, wofür die Natur als Mittel gebraucht werden könne (§83, 430).

Kant bringt mehrere Gründe vor, aus denen die Glückseligkeit der Menschheit *nicht* der letzte Zweck der Natur sein kann. Erstens ist der Begriff der Glückseligkeit ein so "schwankender" und seinem konkreten Inhalt nach willkürlicher Begriff, daß die Natur diesem nie nach einem allgemeinen Gesetz genüge tun könnte. Zweitens ist es auch empirisch sehr unwahrscheinlich, daß Glückseligkeit letzter Zweck der Natur ist. Die Natur *außer* dem Menschen erschwert ihm vielmehr das Leben. Und auch wenn die Natur außer ihm seine Glückseligkeit zu fördern suchte, so wäre sie doch unfähig, ihm diese zu verschaffen, weil die Natur *im* Menschen zu solcherart verschaffter Glückseligkeit unfähig ist: "[D]enn seine Natur ist nicht von der Art, irgendwo im Besitze und Genusse aufzuhören und befriedigt zu werden (430).[7]

Das einzige, das noch als möglicher letzter Zweck der Natur übrigbleibt, ist, so schließt Kant, "dasjenige, was die Natur zu leisten vermag, um ihn [sc. den Menschen] zu dem vorzubereiten, was er selbst thun muß, um Endzweck zu sein" (431). Er bestimmt den letzten Zweck der Natur als die Befähigung des Menschen zu selbständiger Zwecksetzung und zum Gebrauch der Natur für diese selbstbestimmten Zwecke. Den Prozeß der Förderung dieser Fähigkeit nennt Kant *Kultur*. Er definiert 'Kultur' als "die Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken überhaupt (folglich in seiner Freiheit)" (431).

Zwei Dinge fallen hierbei auf. Erstens, daß die nähere inhaltliche Bestimmung des letzten Zweckes der Natur durch Verweis auf die Bestimmung des Menschen als *Endzweck* der Schöpfung stattfindet. Die Bezeichnung der Kultur der Menschheit als letzten Zweckes der Natur setzt also die Bezeichnung der Menschheit als Endzweck der Schöpfung voraus. Das zeigt, daß Kant die Frage nach dem Endzweck der Schöpfung eigentlich *vor* der Frage nach dem letzten Zweck der Natur hätte behandeln sollen, weil er ihre Beantwortung hier bereits vorwegnimmt.

Zweitens verdient Beachtung, daß unter 'Kultur' nicht die 'Tauglichkeit zu beliebigen Zwecken' selbst, sondern ihre 'Hervorbringung' verstanden wird, und daß nicht moralisches Handeln selbst, sondern nur die Hervorbringung der Fähigkeit dazu von Kant als der letzte Zweck der Natur genannt wird. Moralisches Handeln basiert auf von der Natur unabhängiger freier Willensbestimmung und kann also keineswegs von der Natur hervorgebracht werden. Die geschichtsphilosophische Bedeutung dieses Kulturbegriffs wird sich im nächsten Abschnitt herausstellen.

---

[7]Vgl. ähnlich: MAM VIII, 122f.

### *2. Kultur als letzter Zweck der Natur*

Der Begriff der Kultur bedarf einer genaueren Erklärung. Denn die heute gängige Bedeutung trifft nicht ganz dasjenige, worauf Kant mit diesem Ausdruck zielte. Bei Kant finden wir den Begriff in einer Bedeutung, die nicht weit von dem Konzept einer 'Entwicklung der Anlagen', wie es in der *Idee* vorgestellt war, entfernt ist.

Um die Eigenart der Kantischen Definition von 'Kultur' herauszustellen, sei hier auf den Bedeutungswandel hingewiesen, der am Ende des achtzehnten Jahrhunderts stattfindet. Das lateinische Wort *cultura*, von dem das deutsche 'Kultur' hergeleitet ist, ist das Substantiv beim Verb *colere*, das hauptsächlich 'bebauen' (Land), 'anbauen' (Gewächse), 'bearbeiten' bedeutet. Schon bei klassischen Autoren hat es auch die übertragene Bedeutung 'Pflegen' (z.B. den Körper oder den Geist). Man pflegt, bearbeitet seine Geistesvermögen so, wie man einen Garten pflegt. In dieser letzten Bedeutung findet man das Wort 'cultura' auch im achtzehnten Jahrhundert. So übersetzt Alexander Gottlieb Baumgarten, *Metaphysica* §646, 'cultura rationis' mit 'Bearbeitung der Vernunft'.

Auch Kants Kulturbegriff im §83 der *Kritik der Urteilskraft* muß in dieser Bedeutung gelesen werden. 'Kultur' als Hervorbringung einer Tauglichkeit im Menschen ist auch eine Art 'Pflege', 'Anbau' oder 'Bearbeitung', nämlich der Geistesvermögen der Menschen. Kultur in diesem Sinne ist ein *Prozeß*, nicht das Resultat eines Prozesses. Kant spricht in diesem Sinne z.B. von der 'Cultur der Vernunft' (KrV, B XXX, A817=B845, A850=B878; GMS IV, 396; MdS VI, 484); 'Cultur der Gemüthskräfte' (Prol IV, 368; KU V, 306, 355; Päd IX, 472, 475); 'Cultur der Anlagen' (MdS VI, 392); 'Cultur der Leibeskräfte' (MdS, VI, 445). Deutlich ist die Verwandtschaft von Kants Kulturbegriff mit der agrikulturellen Bedeutung von colere auch in MdS VI, 444: Kant behandelt 'Kultur' oder 'Anbau' hier zwar nicht auf geschichtsphilosophischer Ebene, sondern als individuelle Pflicht jedes Menschen gegen sich selbst, aber die Bedeutung des Begriffes ist die gleiche: "Der Anbau (cultura) seiner Naturkräfte (Geistes-, Seelen-, und Leibeskräfte) als Mittel zu allerlei möglichen Zwecken ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst."

Am Ende des achtzehnten Jahrhunderts, also zu Kants Zeiten, kommt im deutschen Sprachbereich auch eine neue Bedeutung des Wortes in Gebrauch. 'Kultur' wird jetzt für das *Resultat* des Prozesses des Anbauens, statt für diesen Prozeß selbst verwendet.[8] Kant kennt und verwendet 'Kultur' auch in dieser Bedeutung

---

[8]Dieser Bedeutungswandel läßt sich gut illustrieren am Beispiel des Aufsatzes Moses Mendelssohns, *Über die Frage: was heißt Aufklären?*. Der Aufsatz erschien drei Monate vor dem fast gleichnamigen Aufsatz Kants in der *Berlinischen Monatsschrift* (September 1784). Mendelssohn fängt mit der Bemerkung an, daß die Worte *Aufklärung*, *Kultur*, und *Bildung* in der deutschen Sprache 'noch neue Ankömmlinge' sind (S. 193). Es habe sich noch nicht einmal ein klarer Unterschied zwischen den drei Begriffen herauskristallisiert. Mendelssohn

des *Resultats* der Bearbeitung. So redet er zum Beispiel von der 'Alexandrinischen Cultur' (Rel VI, 136) oder schreibt in der *Idee*: "Alle Cultur und Kunst, welche die Menschheit ziert, die schönste gesellschaftliche Ordnung sind Früchte der Ungeselligkeit" (IaG VIII, 22).

Im §83 der *Kritik der Urteilskraft* bezeichnet der Kulturbegriff aber in erster Linie den *Prozeß*. Das geht nicht nur aus der oben bereits zitierten Definition hervor, sondern auch daraus, daß Kant das Wort 'Kultur' manchmal als Synonym für 'Entwicklung' verwendet. 'Kultur der Geschicklichkeit' ist 'Entwicklung der Geschicklichkeit' (vgl. KU V, 431 und 432); neben 'Kultur' nennt Kant auch die 'Entwicklung der Naturanlagen' als Zweck der Natur (432).[9]

*Weshalb* Kant den Begriff der Kultur in der *Kritik der Urteilskraft* gegenüber dem Entwicklungsbegriff bevorzugt, ist vielleicht aus dem Faktum zu erklären, daß 'Kultur' menschliche Aktivität als Bedeutungskomponente hat: Kultur ist Anbau, Bearbeitung. Dem Begriff der Entwicklung dagegen haftet die Konnotation an, daß die Entwicklung 'von selbst' verläuft, wenn nur die Umstände sie nicht verhindern. Nun war es in der *Idee* zwar auch bereits sehr deutlich, daß Kant diese Konnotation abwies, und daß der Mensch *sich selbst* entwickeln sollte. Auch ist es so, daß Kant in der *Kritik der Urteilskraft* gelegentlich noch den Entwicklungsbegriff statt des Kulturbegriffs benutzt. Obwohl die Verschiebung von 'Entwicklung' auf 'Kultur' deswegen nicht unbedingt auf eine Wandlung in Kants Auffassung zurückgeführt werden sollte, so könnte doch die Akzentuierung der menschlichen Aktivität durch den Kulturbegriff vielleicht Kants teilweise gewandelte Wortwahl erklären.

---

versucht in seinem Artikel einen solchen Unterschied näher zu bestimmen. Aufklärung und Kultur zusammen, so meint er, sind Bildung. Aufklärung habe es aber mit dem Theoretischen zu tun, d.h. mit 'vernünftiger Erkenntnis' und 'Fertigkeit zum vernünftigen Nachdenken' über Sachen, die hinsichtlich der Bestimmung des Menschen wesentlich sind. Kultur aber, so meint er, "scheint mehr auf das *Praktische* zu gehen". Als Beispiele nennt Mendelssohn "Handwerken, Künsten, Geselligkeitssitten" (S. 194) und fährt unmittelbar mit einem Hinweis auf die ursprüngliche agrikulturelle Bedeutung des Wortes fort:

> "Je mehr diese bei einem Volke der Bestimmung des Menschen entsprechen, desto mehr Kultur wird demselben beigelegt; so wie einem Grundstücke desto mehr Kultur und Anbau zugeschrieben wird, je mehr es durch den Fleiß der Menschen in den Stand gesetzt worden, dem Menschen nützliche Dinge hervorzubringen." (S. 194)

Er nennt 'Kultur' und 'Anbau' hier nicht länger den Prozeß der Bearbeitung, sondern seinen Erfolg. Die Frage nach der Richtigkeit der Mendelssohnschen tentativen Definitionen darf hier außer Betracht bleiben; der Hinweis darauf soll bloß den Bedeutungswandel des Kulturbegriffs illustrieren. Eine schöne Illustration wäre ebenfalls Johann Christoph Adelung, *Versuch einer Geschichte der Cultur des menschlichen Geschlechts* (1783).

[9] 'Cultur' und 'Entwicklung' werden in der *Kritik der Urteilskraft* auch nebeneinander gestellt in V, 265, Z.10; V, 356, Z.21. Vgl. auch KpV V, 162, Z.32.

Wendet man sich der geschichtsphilosophischen Bedeutung dieses Kulturbegriffes zu,[10] so fallen bei näherer Betrachtung der Weise, in der Kant den Gedanken der Kultur als letzten Zweck der Natur ausführt, zunächst die großen Übereinkünfte mit der "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" auf. Das übergreifende Thema der *Idee*, nämlich das Thema der Entwicklung der Anlagen der Menschheit als 'Absicht der Natur', kehrt in der *Kritik der Urteilskraft* ebenso zurück wie der wichtige Gedanke, daß eine 'gerechte bürgerliche Verfassung' und ein weltbürgerliches Ganzes unentbehrlich seien als Schoß für die weitere Entwicklung dieser Anlagen. Die Bedingung der völligen Entwicklung der Anlagen ist nach der *Kritik der Urteilskraft* (wie nach der *Idee*) eine 'bürgerliche Gesellschaft', wo Freiheit und gesetzmäßige Gewalt in gerechter Weise vereinigt sind, denn, so sagt Kant, "nur in ihr kann die größte Entwickelung der Naturanlagen geschehen" (432). Wie sie zustande kommen soll, erwägt Kant in der *Kritik der Urteilskraft* nicht. Er sagt nur, daß zwecks ihrer Dauerhaftigkeit ein weltbürgerliches Ganzes erforderlich ist (ebd.). So lange dieses noch nicht existiert, ist der Krieg 'unvermeidlich' (433). Wie schrecklich dieser auch immer sei, er führe doch auf Dauer, gemäß dem bereits in der *Idee* explizierten Mechanismus des Eigennutzes, zu einem System aller Staaten. Der Krieg sei ein "tief verborgener, absichtlicher [Versuch]" der obersten Weisheit, "Gesetzmäßigkeit mit der Freiheit der Staaten und dadurch Einheit eines moralisch begründeten Systems derselben, wo nicht zu stiften, dennoch vorzubereiten" (433).[11] Auch hier sieht man, daß Kant den vollkommenen und allgemeinen Rechtszustand in den Dienst der Entwicklung der Menschheit stellt.

Ein Unterschied zur *Idee* liegt aber darin, daß Kant in der *Kritik der Urteilskraft* seine Ausführungen anhand der Begriffe '*Kultur der Geschicklichkeit*' und '*Kultur der Zucht*' (beziehungsweise 'Disziplin') vornimmt. In der *Idee* gibt es diese Unterscheidung nicht, obwohl ihr Sachgehalt im Kern auch dort auffindbar ist.

Eine genaue Umschreibung dessen, was er unter der *Kultur der Geschicklichkeit* versteht, liefert Kant nicht. So viel ist aber klar, daß diese wenigstens die Entwicklung von Künsten und Wissenschaften umfaßt. Die Geschicklichkeit könne, so meint Kant, nicht anders als mittels der 'Ungleichheit unter Menschen' entwickelt werden (432). Statt des Antagonismus und der ungeselligen Geselligkeit (wie in der *Idee*) nennt Kant also hier die Ungleichheit als Mittel zur Entwicklung. Während nämlich die größte Zahl der Menschen sich für eine kleine Zahl von Privilegierten abarbeitet, werden diese von der Arbeit um die elementaren

---

[10]Vgl. dazu auch Makkreel, *Imagination and Interpretation in Kant*, 136ff.

[11]In der zweiten Auflage ist das Wort 'vielleicht' hinzugefügt: der Krieg sei ein "tief verborgener, vielleicht absichtlicher [Versuch]", womit Kant sich ein wenig von diesem Gedanken zu distanzieren scheint (KU V, 433, Z.7).

Lebensbedürfnisse freigestellt. Das versetzt sie in die Lage, sich den Künsten und Wissenschaften zu widmen und dadurch die Geschicklichkeit weiter zu entwickeln. Kant ist keineswegs der Meinung, daß die Ungleichheit dadurch moralisch gerechtfertigt wird. Und er meint, daß beide 'Classen' unter diesem Verhältnis leiden, erstere durch "fremde Gewaltthätigkeit", letztere durch "innere Ungenügsamkeit" (432). Es sei aber die Art und Weise, in der die Natur die Kultur fördere:

> "[D]as glänzende Elend ist doch mit der Entwickelung der Naturanlagen in der Menschengattung verbunden, und der Zweck der Natur, wenn es gleich nicht unser Zweck ist, wird doch hiermit erreicht" (432).

Die *Kultur der Zucht* oder *Disziplin* besteht in der "Befreiung des Willens von dem Despotism der Begierden". Sie ist notwendige Bedingung für wahre, d.h. freie, vom Druck der Neigungen unabhängige, autonome Zwecksetzung (432), denn wer seine Neigungen nicht unter Kontrolle hat, kann nicht moralisch handeln. Zu dieser Disziplin liefern Kunst und Wissenschaften einen indirekten Beitrag. Sie machen Menschen zwar nicht sittlich -- Kant verabsäumt nicht, in Rousseauscher Weise auf die negativen Begleiterscheinungen ihrer Entwicklung hinzuweisen (432). Aber indem sie die Menschen doch wenigstens 'gesittet' machen, "gewinnen [sie] der Tyrannei des Sinnenhanges sehr viel ab, und bereiten dadurch den Menschen zu einer Herrschaft vor, in welcher die Vernunft allein Gewalt haben soll" (433), d.h. zur Moralität.

Mit der Bestimmung von Kultur als letztem Zweck der Natur hat Kant das organisierende Prinzip der Natur bestimmt: Als ihren letzten Zweck fördert die ganze Natur die Kultur der Menschheit, die ihrerseits im Dienste des Endzweckes der Schöpfung steht. Es hat sich herausgestellt, daß Kant in seiner bisherigen Argumentation faktisch bereits die Bestimmung der Moralität als Endzweck der Schöpfung vorweggenommen hat. Erst im §84 aber folgt die explizite Erörterung des Endzwecks der Schöpfung. Damit schließt Kant die Argumentationssequenz der §§82-84 ab.

### *3. Der Endzweck der Schöpfung*

Die Frage nach dem Endzweck der Schöpfung ist die letztmögliche 'Wozu-Frage' der nach Systematisierung suchenden Vernunft. Ein Endzweck ist "derjenige Zweck, der keines andern als Bedingung seiner Möglichkeit bedarf" (§84, 434), ein Zweck schlechthin also, der nicht selbst Mittel zu irgendetwas anderem ist. Diesem können alle Naturzwecke, einschließlich des 'letzten Zweckes der Natur', untergeordnet werden. Damit kann die Systematik der Natur als teleologisches Ganzes abgeschlossen werden.

Auch für die Frage nach dem Endzweck der Schöpfung knüpft Kant beim Begriff des Naturzweckes an. Wenn man Organismen als Naturzwecke beurteilt, so müsse man ihm zufolge -- wie oben angedeutet wurde und unten weiter ausge-

arbeitet werden wird -- finale Kausalität einer höchsten Intelligenz hinzudenken.[12] Dann kann man einen Schritt weiter gehen und *auch nach der Absicht dieser Intelligenz* fragen:

> "[D]a einmal ein Verstand gedacht wird, der als die Ursache der Möglichkeit solcher Formen [Naturzwecke] angesehen werden muß, wie sie wirklich an Dingen gefunden werden, so muß auch in eben demselben nach dem objectiven Grunde gefragt werden, der diesen productiven Verstand zu einer Wirkung dieser Art bestimmt haben könne, welcher dann der Endzweck ist, wozu dergleichen Dinge da sind." (434f.).

Ein Endzweck der Schöpfung muß außerhalb der Natur gesucht werden. Denn von allem in der Natur kann man fragen, wozu es da ist, und nirgends findet sich ein absoluter Zweck. Nun aber beruft sich Kant plötzlich auf die Ergebnisse seiner moralphilosophischen Schriften. Es gibt, so behauptet er, doch etwas, das von der Natur unabhängig und unbedingt notwendig, aber nicht selbst Mittel zu einem höheren Zweck ist: den Menschen als Noumenon und moralisches Subjekt. Deshalb kann nur dieser Endzweck der Schöpfung sein. "Vom Menschen nun (und so jedem vernünftigen Wesen in der Welt), als einem moralischen Wesen, kann nicht weiter gefragt werden: wozu (*quem in finem*) er existire" (435). Hier setzt Kant die Resultate der *Grundlegung* und der *Kritik der praktischen Vernunft* voraus. Wie in der *Idee*, beantwortet Kant auch in der *Kritik der Urteilskraft* die -- an sich theoretische -- Frage nach der Systematik der Erscheinungswelt durch Hinweis auf die moralische Bestimmung der Menschheit.

Kant beschließt den §84 folgendermaßen:

> "So ist der Mensch der Schöpfung Endzweck; denn ohne diesen wäre die Kette der einander untergeordneten Zwecke nicht vollständig gegründet; und nur im Menschen, aber auch in diesem nur als Subjecte der Moralität ist die unbedingte Gesetzgebung in Ansehung der Zwecke anzutreffen, welche ihn also allein fähig macht ein Endzweck zu sein, dem die ganze Natur teleologisch untergeordnet ist." (letzter Satz §84, KU 435f.).

Mit dieser Bestimmung des Endzweckes der Schöpfung ist die Frage nach dem Ordnungsprinzip des teleologischen Naturzusammenhanges endgültig beantwortet: Die Kultur der Menschheit steht im Dienste dieses Endzwecks. Das "Bedürfnis der fragenden Vernunft" (477) ist endlich befriedigt, wenngleich ihre Antworten nicht die Form des Wissens haben, sondern die eines regulativen Prinzips, unterstützt durch die praktische Gewißheit der moralischen Bestimmung der Menschheit.

Diese Art der Bestimmung des Endzweckes der Schöpfung setzt freilich in keiner Weise die beiden vorhergehenden Paragraphen §§82-83 voraus. Kant hätte auch die Argumentationssequenz §§82-84 mit ihr anfangen können. Er hätte seine eigene These im §67 (378) zum Leitfaden der Argumentation machen können, die

---

[12]Diese wichtige Voraussetzung Kants wird in Kap. VII näher erörtert.

These nämlich, daß man das Ordnungsprinzip der äußeren Zweckmäßigkeitsverhältnisse nur finden kann, wenn man weiß, was der Endzweck der Schöpfung ist. Das hätte zu einer klareren Argumentation führen können.

Kants Geschichtsphilosophie in der dritten Kritik hat hauptsächlich eine theoretisch-, nicht unmittelbar praktisch-philosophische Relevanz. Kant setzt beim Begriff des Naturzweckes an, wendet danach das teleologische Prinzip auf die ganze Natur an, beantwortet sodann die Frage nach einem letzten Zweck der Natur, welcher die Natur systematische Ordnung verleiht, und schließt mit einer Bestimmung des Endzweckes der Schöpfung ab. Ungeachtet der Interpretationsprobleme mit dem §82 betrifft die ganze Argumentationssequenz die Frage nach der systematischen Einheit des Naturganzen. Wie in der *Idee* handelt es sich auch hier um die Darstellung der Natur als System, obwohl die Ansätze in den beiden Texten inhaltlich verschieden sind.

Moralische Relevanz hat die teleologische Naturauffassung, einschließlich der Bestimmung der Kultur als letzten Zweckes der Natur, freilich auch in der *Kritik der Urteilskraft*. Auf die praktisch-philosophische Bedeutung der Betrachtung der Natur als eines teleologischen Systems im allgemeinen, und der Kultur im besonderen, wird Kant aber erst in späteren Abschnitten eingehen (§§86ff.), und zwar im Rahmen der Diskussion der Frage nach der Möglichkeit des höchsten Gutes. In jenen Abschnitten fehlt auffälligerweise die Dimension der Geschichte. Es gibt aber einen klaren Grund, aus dem Kant seine Geschichtsteleologie *nicht* in jenen späteren Abschnitten behandelt hat. Darauf wird im Kap. VIII näher eingegangen.

# III

# Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis

In der *Idee* und der *Kritik der Urteilskraft* expliziert Kant seine teleologische Geschichtsauffassung im Kontext der Frage nach der systematischen Einheit der Erscheinungswelt. In *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* ist dagegen für die Argumentation entscheidend, daß die teleologische Geschichtsauffassung für das *moralische* Subjekt von Bedeutung ist. Hier wird die Fortschrittsannahme durch ein Interesse des moralischen Subjektes begründet. Die moralische Relevanz der Frage nach dem Geschichtsverlauf ist kein ganz neues Thema. Sie kam auch in den beiden vorhergehenden Kapiteln bereits zur Sprache, aber immer nur in zweiter Instanz.

Ein weiterer Unterschied zur *Idee* und zur *Kritik der Urteilskraft* besteht darin, daß Kant in *Über den Gemeinspruch* vom *moralischen* Fortschritt redet, wogegen er eine sittliche Besserung der Menschheit in den beiden früheren Texten erst für die Zukunft in Aussicht stellte.

Der Aufsatz wurde im September 1793 in der *Berlinischen Monatsschrift* veröffentlicht. Er erschien also nur wenig später als die *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Der Aufsatz umfaßt drei Abschnitte, die jeweils das Verhältnis zwischen der praktisch-philosophischen Theorie[1] und ihrer Anwendung in der Praxis[2] zum Gegenstand haben. Kant behandelt ihr Verhältnis in den Bereichen der Moral, des Staatsrechtes und des Völkerrechtes und versucht den Vorwurf, die Theorie sei nicht 'tunlich' in der Praxis, zu widerlegen.

Die Leitfrage des dritten Abschnittes ist aber, ob es Fortschritt in der Geschichte gibt. Aus dem Titel geht das nicht unmittelbar hervor. Dieser lautet: "Vom Verhältnis der Theorie zur Praxis *im Völkerrecht*. In allgemein-philanthropischer, d.i. kosmopolitischer Absicht betrachtet (gegen Moses Mendelssohn)". Wie

---

[1]Die Bedeutung von 'Theorie' in diesem Aufsatz wird von Kant im ersten Satz der Einleitung näher bestimmt als "Inbegriff von praktischen Regeln" wobei "diese Regeln als Principien in einer gewissen Allgemeinheit gedacht werden, und dabei von einer Menge Bedingungen abstrahirt wird, die doch auf ihre Ausübung nothwendig Einfluß haben." (ÜdG VIII, 275).

[2]Der Begriff der Praxis wird wie folgt bestimmt: "Umgekehrt heißt nicht jede Hantirung, sondern nur diejenige Bewirkung eines Zwecks *Praxis*, welche als Befolgung gewisser im Allgemeinen vorgestellten Principien des Verfahrens gedacht wird." (ÜdG VIII, 275).

sich bei der Behandlung der *Idee* und der *Kritik der Urteilskraft* bereits herausgestellt hat, ist die Verwirklichung eines völkerrechtlichen Zustandes innerhalb der Kantischen Geschichtsphilosophie von großer Bedeutung. Dennoch würde man unter diesem Titel eine stärkere Beziehung zum Thema des Verhältnisses der Theorie zur Praxis erwarten als es im Text gibt: diese Beziehung stellt Kant nur in einer kurzen Anmerkung am Anfang und in zwei Schlußabsätzen her.[3] Es entsprach denn auch wohl dem Inhalt, als der dritte Abschnitt von *Über den Gemeinspruch* später einmal gesondert unter dem Titel "Schreitet die Menschheit fort?" nachgedruckt wurde.[4]

Der Text gliedert sich wie folgt: In einigen einleitenden Absätzen führt Kant die Frage ein, ob die Menschheit zum Besseren fortschreitet und skizziert die verneinende Antwort Moses Mendelssohns (ÜdG VIII, 307, Z.1 - 308, Z.14). Dann legt er, gegen Mendelssohn, dar, daß es aus der Perspektive des sittlichen Subjektes Gründe für eine bejahende Antwort gibt (308, Z.15 - 310, Z.13). Danach geht er auf die 'Mittel' ein, durch die der Fortschritt bewirkt und erhalten wird (310, Z.14 - 312, Z.18). Nach einer Zäsur erörtert er dann in zwei Schlußabsätzen den Zusammenhang mit dem Thema des Verhältnisses der Theorie zur Praxis hinsichtlich des Völkerrechts (312, Z.19 - 313).

### *1. Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht (A)*

Kant fängt den Aufsatz mit der Frage an, ob die Menschheit 'liebenswürdig' sei. Es gibt in der Geschichte der Menschheit viel Böses -- Kant spricht andeutungsweise von der 'vorsetzlichen wechselseitigen Verletzung der heiligsten Menschenrechte' (307). Moses Mendelssohn[5] behauptete auf der Grundlage dieser 'Tatsachen' ("schauet nur umher, auf das, was wirklich geschieht..."[6]), daß nur

---

[3]Es wäre interessant, in diesem Zusammenhang nachzugehen, ob Kant den dritten Abschnitt von Anfang an als Teil von *Über den Gemeinspruch* oder zunächst als selbständige Abhandlung konzipiert hat.

[4]Reinhard Brandt hat neuerdings auf diesen vergessenen Nachdruck hingewiesen: "Zum 'Streit der Fakultäten'", S.45 und S.75, Anm.34. Der Nachdruck erschien in: *Beiträge zur Beruhigung und Aufklärung über diejenigen Dinge, die dem Menschen unangenehm sind oder sein können...* Hg. J.S.Fest, 4 (Leipzig 1795) 3-15. *Über den Gemeinspruch* wurde übrigens auch viele Male in seiner Ganzheit nachgedruckt.

[5]In *Jerusalem, oder über religiöse Macht und Judenthum* (1783). Mendelssohn polemisiert seinerseits gegen Gotthold Ephraim Lessing, der in seiner *Erziehung des Menschengeschlechts* (1780) von einer göttlichen Erziehung der Menschheit geredet hatte, einer Erziehung, in der die Menschheit sich in einem die Geschichte umfassenden Prozeß allmählich ihrer Bestimmung näherte.

[6]Von Kant zitiert in ÜdG VIII, 308.

Individuen fortschreiten können, daß die menschliche Gattung dagegen "beständig zwischen festgesetzten Schranken auf und nieder [schwankt]" (308). Eine Geschichtsauffassung Mendelssohnscher Art, nach der die Menschheit ewig zwischen Tugend und Laster hin und her schwankt, impliziert, daß es Laster ohne Ende gibt und immer geben wird. Was aber böse ist und bleibt, davon kann man sich nach Kant nur mit Abscheu abwenden. Wenn es keinen Fortschritt in der Geschichte gibt, könne man die Menschheit daher nur mit Widerwillen und Abscheu betrachten.

Muß man also zum Misanthropen werden? Nicht unbedingt, sagt Kant. Wenn sich nämlich "Anlagen in der menschlichen Natur" finden lassen, "aus denen man abnehmen kann, die Gattung werde immer zum Besseren fortschreiten und das Böse jetziger und vergangener Zeiten sich in dem Guten der künftigen verlieren", so könne man die Gattung "doch wenigstens in ihrer beständigen Annäherung zum Guten lieben" (307). Die Beantwortung der Frage nach dem Gang der Geschichte wird hier von der Erkenntnis der 'Anlagen der Gattung' abhängig gemacht. Kant wird in der Folge die Annahme, daß es Fortschritt in der Geschichte gebe und daß die Menschheit immer 'liebenswürdiger' werde, zu rechtfertigen suchen. Hieraus erklärt sich die Formulierung 'in philanthropischer Absicht' im Untertitel.

Anders als man erwarten würde, verläuft Kants Argumentation freilich nicht anhand der soeben zitierten Frage nach den *Anlagen* der Menschheit. Kant führt sie zwar als die entscheidende Frage ein, nimmt sie aber merkwürdigerweise im weiteren Verlaufe des Textes gar nicht mehr auf.[7] Statt dessen beantwortet er die Frage nach dem Fortschritt in der Geschichte aufgrund der *Pflicht*, die moralische Besserung der Nachkommen zu fördern. Die Perspektive des moralischen Subjektes wird hier für die Annahme des Fortschritts in der Geschichte entscheidend.

Zunächst formuliert Kant die Annahme selbst, und zwar wie folgt:

> "Ich werde also annehmen dürfen: daß, da das menschliche Geschlecht beständig im Fortrücken in Ansehung der Cultur, als dem Naturzwecke desselben, ist, es auch im Fortschreiten zum Besseren in Ansehung des moralischen Zwecks seines Daseins begriffen sei, und daß dieses zwar bisweilen *unterbrochen*, aber nie *abgebrochen* sein werde." (308f.)

Hatte er die 'Moralisierung' der Menschheit in der *Idee* und in der *Kritik der Urteilskraft* nur noch in weiter Ferne vorgestellt, als fände sie, von Kultur vorbereitet, irgendwann in der Zukunft statt, hier redet Kant von einer konstanten moralischen Entwicklung, die *gleichzeitig* mit der 'Kultur' stattfindet.

Zur Verteidigung dieser Annahme sagt er folgendes:

> "Denn ich stütze mich auf meine angeborne Pflicht in jedem Gliede der Reihe der Zeugungen ... so auf die Nachkommenschaft zu wirken, daß sie immer besser werde (wovon also auch die Möglichkeit angenommen werden muß), und

[7] Wir werden aber sehen, daß Kant im *Streit der Fakultäten* gerade diese Frage ins Zentrum seiner Argumentation rückt.

> [so auf die Nachkommenschaft zu wirken] daß so diese Pflicht von einem Gliede der Zeugungen zum andern sich rechtmäßig vererben könne" (309).

Kant setzt also ohne weitere Argumentation voraus, daß es eine Pflicht sei, die moralische Besserung der Nachwelt zu fördern. Als Beispiele dessen, was diese Pflicht beinhaltet, nennt er die gute Erziehung der Jugend und die Verbreitung der Aufklärung (309, 310). Auf die Tatsache, daß Kant hier von einer Pflicht redet, die Vollkommenheit anderer zu fördern, obwohl er in der *Metaphysik der Sitten* verneint, daß es diese geben kann, komme ich am Ende dieses Abschnittes zurück.

Entscheidend für die geschichtsphilosophische Argumentation ist nun der weitere Gedanke Kants, daß wir auch die reale Möglichkeit des sittlich Gebotenen annehmen müssen (siehe den Satzteil zwischen Klammern im obigen Zitat). Wer sich für ein Ziel einsetzt, nimmt implizit an, daß es möglich ist, es irgendwann zu erreichen. Kant wendet sich ad hominem gegen Mendelssohn, mit der Behauptung, daß die Voraussetzung, daß die Besserung der Nachwelt möglich ist, doch auch in dessen eigenem Handeln impliziert war.[8]

Die These, daß das Sollen ein Können impliziert, findet sich bekanntlich auch in den drei Kritiken, und ich werde im folgenden Teil dieser Studie näher auf ihre Hintergründe eingehen. Sie lautet, daß, wenn das moralisch Gebotene unmöglich wäre, das moralische Gesetz, mit den Worten der *Kritik der praktischen Vernunft*, "phantastisch und auf leere eingebildete Zwecke gestellt, mithin falsch" wäre (KpV V, 114). Jeder, der sich des moralischen Gesetzes bewußt ist, wird versuchen, diese Schlußfolgerung zu umgehen. Sie würde ja bedeuten, daß die praktische Vernunft unzuverlässig, ja trügerisch wäre.

Zur *Verteidigung* der philosophischen Rechtmäßigkeit dieser Annahme der Möglichkeit des sittlich Gebotenen, beruft sich Kant darauf, daß die Tunlichkeit zwar nicht feststeht, daß sich die *Un*möglichkeit des Gebotenen aber auch nicht theoretisch beweisen läßt. Daß die Moralisierung der Menschheit bisher noch nicht stattgefunden hat, ist kein Beweis, daß sie auch nie wird stattfinden können. Theoretisch betrachtet, ist die Sache unentschieden. In dieser Situation wiegt die Sicherheit, daß es Pflicht ist, die Besserung der Nachwelt zu fördern, schwerer als die Zweifel hinsichtlich der Ausführbarkeit:

> "Es mögen nun auch noch so viel Zweifel gegen meine Hoffnungen aus der Geschichte gemacht werden, die, wenn sie beweisend wären, mich bewegen könnten, von einer dem Anschein nach vergeblichen Arbeit abzulassen; so kann ich doch, so lange dieses nur nicht ganz gewiß gemacht werden kann, die Pflicht (..) gegen die Klugheitsregel aufs Unthunliche nicht hinzuarbeiten (..) nicht vertauschen; und so ungewiß ich immer sein und bleiben mag, ob für das

---

[8] "[D]er gute *Mendelssohn* mußte doch auch darauf gerechnet haben, wenn er für Aufklärung und Wohlfahrt der Nation, zu welcher er gehörte, so eifrig bemüht war. Denn selbst und für sich allein sie zu bewirken, wenn nicht Andere nach ihm auf derselben Bahn weiter fortgingen, konnte er vernünftigerweise nicht hoffen." (ÜdG VIII, 309).

> menschliche Geschlecht das Bessere zu hoffen sei, so kann dieses doch nicht der Maxime, mithin auch nicht der nothwendigen Voraussetzung derselben in praktischer Absicht, daß es thunlich sei, Abbruch thun." (309)

*Die Pflicht, auf die Besserung der Nachwelt hinzuwirken, steht praktisch fest.* Die Untunlichkeit dagegen steht nicht fest. Bei der Unmöglichkeit eines theoretischen Beweises hat die Pflicht den stärkeren Grund und wir können annehmen, "daß es thunlich sei" (309). Das heißt im vorliegenden Fall: annehmen, daß die Nachwelt sich bessern läßt. Nicht, daß hiermit die Annahme der Tunlichkeit selbst zur Pflicht würde, sondern nur das Handeln nach dieser Maxime.[9]

Die am Anfang des Abschnittes gestellte Frage, ob die Menschheit in moralischer Hinsicht fortschreitet, beantwortet Kant danach bejahend auf Grund der Pflicht, *die moralische Besserung der Menschheit zu fördern.* Er beschließt diesen Teil der Argumentation mit der Behauptung, daß die Aussicht, daß es künftig besser werden könne, 'das Gemüth erheitert', "und zwar mit uneigennützigem Wohlwollen, wenn wir längst im Grabe sein und die Früchte, die wir zum Theil selbst gesäet haben, nicht einernten werden." (309).

Freilich stellt sich heraus, daß Kants Formulierungen des Inhaltes der Annahme über die zu erwartende Verbesserung variieren. An einigen Stellen behauptet er, daß wir annehmen dürfen, daß die Menschheit "im Fortrücken in Ansehung der Kultur" sowie "im Fortschreiten zum Besseren in Ansehung des moralischen Zwecks seines Daseins begriffen sei" und dieser Fortschritt nie abgebrochen werde (308f., siehe Zitat oben). Andernorts aber sagt er, daß wir annehmen dürfen, "es könne künftig besser werden" (309). Im ersten Falle ist die Annahme die, daß die Menschheit bereits in einem Fortschrittsprozeß begriffen ist und die Nachwelt besser sein *wird*; im zweiten Falle, daß die Nachwelt, wenn wir nur nach vollem Vermögen darauf hinwirken, besser *werden könne*.

Die zweite Formulierung ist aber genaugenommen die einzige, die Kant aufgrund seines Appells an das moralische Interesse rechtfertigen kann. Aufgrund der Prämisse, daß man, wenn man eine Pflicht hat, auch die Möglichkeit ihrer Erfüllung annehmen muß (wenn diese nicht demonstrierbar unmöglich ist), scheint es nämlich weder notwendig anzunehmen, daß es in vergangenen Zeiten moralischen Fortschritt gegeben hat, noch, daß es jetzt Fortschritt gibt. Relevant ist nur, ob es möglich ist, die Besserung der Nachwelt zu fördern. Die Annahme, daß es *möglich* ist, daß die Menschheit 'liebenswürdiger' *wird*, wenn alle Menschen sich dazu genügend Mühe geben, sollte genügen.

---

[9]Vgl. auch eine thematisch ähnliche Stelle, MdS VI, 354f. Howard Williams dagegen meint, daß Kants Geschichtsphilosophie "does not seek to depict history as empirically progressing (..) but, rather, it depicts how men *ought* to see their seemingly naturally determined mutual relations as leading to progress", *Kant's Political Philosophy*, 18f., (Hervorhebung von Williams).

Das heißt aber, daß das moralische Interesse nicht zur Begründung der Fortschrittsannahme hinreichen kann. Es kann zwar die Annahme, daß Fortschritt möglich ist, unterstützen, aber nicht die, daß es ihn geben wird.

Nun nennt Kant außer dem soeben wiedergegebenen Argument noch einen anderen Grund, aus dem man den moralischen Fortschritt in der Geschichte annehmen könne. Er behauptet, daß es *empirische* 'Beweise' gibt, die bezeugen, daß die Menschheit in moralischer Hinsicht bereits weit fortgeschritten ist. Er schreibt:

> "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 (..); 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 Urtheil 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" (310)

Auch in *Das Ende aller Dinge* behauptet Kant, in ähnlicher Weise, daß es "Erfahrungsbeweise des Vorzugs der Sittlichkeit in unserm Zeitalter in Vergleichung mit allen vorigen" gebe (EaD VIII, 332). Leider erwähnt er weder hier noch dort, welche Beweise (außer dem 'Geschrei' selbst) ihm vorschweben. Auf die Frage, ob Kants Rede von Stufen der Moralität nicht auf erhebliche begriffliche Probleme stößt, werde ich erst im dritten Teil dieser Arbeit näher eingehen. Hier möchte ich mich weiter auf den Gang der Argumentation konzentrieren und auf die Frage, ob diese 'Beweise' der Fortschrittsthese die benötigte Begründung liefern können.

Hat Kant nun gemeint, daß diese 'Beweise' die argumentative Lücke zwischen der Annahme, daß die Menschheit schon fortschreitet, und der, daß sie fortschreiten *kann*, zu schließen vermögen? Hat er also gemeint, daß das Argument der 'Pflicht' zur Annahme führt, daß der Fortschritt *möglich* ist, und daß die 'Beweise' die Ausbreitung auf die *Wirklichkeit* des Fortschritts (in Vergangenheit und Zukunft) legitimieren? Das genaue Verhältnis zwischen der ersteren Argumentation einerseits, und diesem Hinweis auf vermeintliche Beweise andererseits, macht Kant nicht klar.

Wie man dieses Verhältnis auch interpretiert, es bleibt problematisch. Denn die 'Beweise' leisten entweder zu viel oder zu wenig. Man muß sich nämlich fragen, in welchem Sinne hier überhaupt von 'Beweisen' die Rede sein kann. Von Beweisen, die theoretische Gewißheit über die Wirklichkeit eines moralischen Fortschrittes liefern, dürfte nach dem Vorhergehenden wohl kaum die Rede sein. Denn erstens gründet Kants ganze Argumentation gerade auf der Prämisse, daß die Wirklichkeit des Fortschrittes sich *nicht* beweisen (oder widerlegen) läßt. Zweitens, wäre Kant unerwartet, in einer Anwandlung doch der Meinung gewesen, daß es

sich hier um Beweise im theoretischen Sinne handelte, so hätte er es sich leichter machen können und durch die einfache Vorführung eines solchen Beweises am Anfang seines Aufsatzes den Fortschritt in der Geschichte demonstrieren können. Daß er das nicht gemacht hat, ist zwar kein unumstößlicher Nachweis, aber doch wenigstens ein weiteres Indiz, daß er nicht an Beweise im strengen Sinne gedacht hat. Drittens ist nicht abzusehen, wie es aufgrund kritischer Kantischer Prämissen je einen theoretischen Beweis des moralischen Fortschritts geben könnte. Denn der moralische Gehalt der Gesinnung läßt sich nicht auf theoretischem Wege feststellen. Auch der Umstand, daß Kant diese 'Beweise' erst erwähnt, *nachdem* er bereits seine Gründe für die Fortschrittsannahme dargetan hat, vergrößert schließlich die Wahrscheinlichkeit, daß man den Ausdruck 'Beweis' hier in einem lockeren Sinne verstehen soll, etwa als 'Anzeichen' im Sinne der "Spuren der Annäherung" einer besseren Zukunft, auf die Kant in der *Idee* hinweist.[10]

Wenn aber diese Interpretation stimmt, also wenn Kant nicht von theoretischen Beweisen redet, so hat er das Begründungsdefizit der These, daß es immer Fortschritt gegeben hat und geben wird (statt daß es Fortschritt geben *kann*), nur geringfügig verringert. Höchstens hat er die Ausdehnung von der Annahme der *Möglichkeit* des Fortschreitens auf die Annahme, daß es bis 'heute' Fortschritt *gegeben hat*, in einem schwachen Sinne plausibler gemacht. Aber auch wenn man rückblickend eine Entwicklungslinie feststellen zu können meint, so hat man damit aber noch gar nichts für die Begründung der Annahme, daß die Nachwelt besser werden *wird* (statt werden könne) gewonnen. Denn, wie Kant im *Streit der Fakultäten* selbst schreiben wird, es könnte jeden Tag einen 'Umwendungspunkt' geben (SdF VIII, 83) von dem an die Sachen eine andere Richtung nehmen.

Auch der Hinweis auf die angeblichen 'Beweise' genügt also nicht, dem Begründungsdefizit der These abzuhelfen, daß es Fortschritt gibt und geben wird. Kants Versuch in *Über den Gemeinspruch*, die These im praktischen Interesse zu begründen, daß die Menschheit auch in moralischer Hinsicht 'zum Besseren fortschreitet' und daß dieser Fortschritt nie abgebrochen werden kann, muß also als gescheitert betrachtet werden.

Bevor ich die Fortsetzung von Kants Argumentation in *Über den Gemeinspruch* behandle, möchte ich zwei Bemerkungen zum bisher Diskutierten machen.

Es fällt sofort auf, daß Kants Fortschrittsannahme hier in wesentlichen Hinsichten von der Argumentation in der *Idee* und der *Kritik der Urteilskraft* abweicht. Nicht nur hinsichtlich des Inhalts dieser Annahme selbst -- oben wurde

---

[10]Auch in der *Kritik der Urteilskraft* verwendet Kant das Wort 'Beweis' in einem anderen Sinne als dem eines theoretischen Beweises, und zwar §87, "Vom moralischen Beweise des Daseins Gottes". Dieser moralische Beweis hat aber inhaltlich keine Beziehung zu den im *Gemeinspruch* angedeuteten vorgeblich *empirischen* 'Beweisen'.

schon darauf hingewiesen, daß Kant in *Über den Gemeinspruch*, anders als in den beiden anderen Schriften, von einem kontinuierlichen Fortschritt in moralischer Hinsicht redet, der nicht sosehr auf die Kultur aufbaut, sondern parallel zu dieser verläuft. Größer ist nämlich der Unterschied mit den oben diskutierten Texten, wenn man auf den Nerv der Argumentation sieht. Bildete dort die Frage nach der systematischen Einheit der Erscheinungswelt die Leitfrage, hier ist es die Frage nach der Ausführbarkeit, 'Tunlichkeit' des sittlichen Gebotes.

Auffällig ist zweitens, daß Kant hier die Pflicht nennt, "so auf die Nachkommenschaft zu wirken, daß sie immer besser werde". Er spricht also von einer Pflicht, anderer Menschen oder Generationen Vollkommenheit zu fördern. Als Beispiele haben wir schon die 'Erziehung der Jugend' und die 'Förderung der Aufk!ärung' gesehen. Die Frage ist aber, wie sich diese Pflicht klassifizieren läßt. In der *Metaphysik der Sitten* nennt Kant als Zwecke, die zugleich Pflicht sind, nur die 'eigene Vollkommenheit' und 'fremde Glückseligkeit'. Eines anderen Vollkommenheit ist nach dieser Klassifizierung kein Zweck, der zugleich Pflicht ist. Kant nennt es sogar einen "Widerspruch: eines anderen *Vollkommenheit* mir zum Zweck zu machen und mich zu deren Beförderung für verpflichtet zu halten." (MdS VI, 386). Denn Vollkommenheit bestehe im *eigenen* Vermögen eines Menschen, sich moralische Zwecke zu setzen; es widerspreche sich aber, zu fordern, "daß ich etwas thun soll, was kein anderer als er selbst thun kann" (MdS VI, 386).

Nun ist es innerhalb der Kantischen praktischen Philosophie zwar unbestreitbar, daß moralisches Handeln im eigentlichen Sinne eine Sache jedes einzelnen selbst ist, die niemand für ihn übernehmen kann und die also niemandes anderen Pflicht sein kann. Tugend muß jeder sich selbst erwerben.

Aber obwohl es keine Pflicht geben kann, einen anderen Menschen vollkommen zu *machen*, so impliziert das nicht -- contra Kant --, daß es auch keine Pflicht geben kann, die Vollkommenheit eines anderen zu *fördern*.[11] Diese Förderung kann nämlich darin bestehen, daß man günstige Bedingungen für die moralische Entwicklung anderer schafft. Man kann einen anderen nicht moralisch machen, man kann aber doch die Hindernisse wegräumen, die es erschweren, daß jemand sich selbst vervollkommnet. In *Über den Gemeinspruch* sehen wir, daß Kant selber von einer derartigen Pflicht redet: Die "Pflicht, so auf die Nachkommenschaft zu wirken, daß sie immer besser werde..". Ein ähnlicher Gedanke geht auch aus Kants bereits in der *Idee*, in *Was ist Aufklärung?*, und in der dritten Kritik vertretenen These hervor, daß es einen Zusammenhang zwischen guter Staatseinrichtung und Freiheit zum Selbstdenken einerseits, und der (moralischen) Bildung der Bürger andererseits, gibt.

Kant hätte also eigentlich der Pflicht, anderer Menschen Vollkommenheit zu fördern, einen systematischen Platz einräumen sollen. Daß die Auslassung dieser

[11]Hierauf hat auch Allen Wood hingewiesen, *Kant's Moral Religion*, 74ff.

Pflicht aus der *Tugendlehre* der *Metaphysik der Sitten* ein Manko ist, zeigt sich auch in dieser Schrift selbst. Denn sie hat zur Folge, daß Kants durchaus normative Behandlung der 'Erziehung der Jugend' in der '*ethischen Didaktik*' ein Anhängsel bleibt, das nicht durch Begriffe der *Tugendlehre* klassifiziert wird.

### *2. Die Mittel des Fortschrittes*

Nach dieser (mangelhaften) Rechtfertigung der Annahme, daß es moralischen Fortschritt gibt und geben wird, fährt Kant mit einer neuen Frage weiter, und zwar die nach den Mitteln des Fortschrittes. Er stellt die Frage, "durch welche Mittel dieser immerwährende Fortschritt zum Besseren dürfte erhalten, und auch wohl beschleunigt werden?" (310). Ihre Beantwortung verläuft über den schon mehrfach begegneten Gedanken einer Absicht der *Natur*, oder wie Kant hier bevorzugt: der *Vorsehung*.[12] Im Laufe der Beantwortung dieser Frage wird das Thema des Völkerrechtes, das bisher noch nicht zur Sprache gekommen ist, auftauchen.

In knapper Form beschreibt Kant auch hier, wie in vorigen Texten, wie die Natur auf den Fortschritt angelegt ist. Die menschliche Bösartigkeit und die daraus resultierende Not werden ein Volk dazu zwingen, aus den Naturzustand herauszutreten. Der gleiche Mechanismus wird auch auf Dauer Staaten dazu zwingen in einen völkerrechtlichen Zustand zu treten. Zunächst formuliert Kant diesen Zwang als den Zwang, in ein "weltbürgerliches gemeines Wesen unter einem Oberhaupt" zu treten. Dann aber korrigiert er sich selbst und schreibt, daß, weil in einem Weltstaat unter einem Oberhaupt der Despotismus wohl unvermeidlich sei, die Vorsehung die Staaten in einen "rechtliche[n] Zustand der *Föderation* nach einem gemeinschaftlich verabredeten *Völkerrecht*" zu treten zwinge (310f.).[13]

Nennt Kant zunächst die 'Not' als Triebfeder zum völkerrechtlichen Friedenszustand, so fügt er dann hinzu -- und damit führt er gegenüber der *Idee* und *Kritik der Urteilskraft* ein neues Element ein --, daß auch die innere Organisation des Staates hier von Wichtigkeit ist. Nur ein Staat, in welchem nicht das Staatsoberhaupt despotisch über die Frage, ob Krieg sei oder nicht, entscheidet, sondern wo die Bürger[14] die Entscheidungsmacht haben, wird zu einem völkerrechtlichen

---

[12]Diese Präferenz wird in Kap. VII, 4 erklärt.

[13]Merkwürdigerweise wird Kant in den Schlußabsätzen doch wieder einen 'Völkerstaat' anpreisen.

[14]Kant schreibt, daß "das Volk, dem er selbst kostet, die entscheidende Stimme habe[n soll], ob Krieg sein solle oder nicht.." (311). Der Ausdrück 'Bürger' wäre hier angemessener gewesen: nicht das Volk hat Stimmrecht nach Kant, sondern nur die 'aktiven Staatsbürger'. Sie machen nur einen kleinen Teil der Bevölkerung aus: diejenigen erwachsenen Männer, die 'ihr eigener Herr' sind, das ist: Eigentum haben und für ihre Existenz nicht von anderen abhängig sind (vgl. ÜdG VIII, 295, MdS VI, 314f.).

Friedenszustand geneigt sein. Dem Oberhaupt kostet der Krieg nichts, weil ihn seine Untertanen bezahlen; Bürger dagegen werden nie selbst, so behauptet Kant, aus bloßer Vergrößerungsbegierde oder aufgrund vermeintlicher Beleidigung einen Angriffskrieg anfangen. Denn sie tragen selber alle Risiken (311).

Kant weiß natürlich auch, daß Oberhäupter nicht von selbst dazu geneigt sind, ihre Macht aufzugeben. Aber für ganz unmöglich hält er es nicht. Er suggeriert nämlich, daß in einem System, in dem das Oberhaupt despotisch entscheidet, eine derartige Eskalation der Kriege und ihrer Kosten stattfinden wird, daß der Staat sich auf Dauer selbst erschöpft. In einer solchen Situation der 'Ohnmacht' könne dann die Entscheidungsbefugnis über die Kriegsführung auf das Volk übergehen (311). Kant spezifiziert die Art dieses Überganges nicht weiter. Wahrscheinlich dient ihm hier aber Frankreich als Modell, wo Ludwig XVI September 1791 mit der Unterzeichnung der Konstitution auf diese Befugnis verzichtet hatte. Nach Kant war Ludwigs Einberufung der Generalstaaten zur Lösung seiner finanziellen Probleme bereits der erste Schritt zur Übergabe der Regierungsmacht an das Volk, die dann mit der Konstitution besiegelt wurde:

> "da es [das Volk] denn natürlicherweise nicht allein die gesetzgebende Gewalt in Ansehung der Besteurung der Unterthanen, sondern auch in Ansehung der Regierung in die Hände bekam: nämlich, zu verhindern, daß diese [Regierung] nicht durch Verschwendung oder Krieg neue Schulden machte, mithin die Herrschergewalt des Monarchen gänzlich verschwand (..) und aufs Volk überging.." (MdS VI, 341)

Eine gewalttätige Revolution weist Kant zwar ab. Er betont, daß seine Rekonstruktion der Praktikabilität der republikanischen Regierungsform "nicht ein Princip für den Unterthan" sei, eine solche zu erzwingen, "sondern nur für zwangsfreie Oberhäupter" (ÜdG VIII, 312). Aber wegen der Selbsterschöpfung des nichtrepublikanischen Staatssystems ist die Republik, die sich nach Kants Ansicht aus dessen Asche erheben wird, dennoch erreichbar. Die Ereignisse in Frankreich dienen ihm als Beispiel für desen Mechanismus.[15]

Hiermit endet Kants Beantwortung der Frage nach den Mitteln des Fortschritts. Drei Bemerkungen sind hier hinzuzufügen.

Was die Behauptung betrifft, daß ein Volk selbst sich nie zu einem Angriffskrieg entscheiden wird, muß man am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts leider sagen, daß dies eine zu optimistische Einschätzung gewesen ist. Für Kant aber wurde sie zu einem wichtigen Bestandteil seiner Geschichtsphilosophie. Wir werden unten sehen, daß er in *Zum ewigen Frieden* diese Annahme weiter ausarbeitet (Kap. X).

---

[15]Hiermit wird diese Stelle auch für das Verständnis von Kants Interpretation der Französischen Revolution von Wichtigkeit, denn hier wie andernorts zeigt sich, daß Kant sie weithin nicht als *Revolution* verstand.

Was zweitens die 'Mittel' des Fortschreitens betrifft, so fällt auf, daß Kant nur Faktoren des politischen Fortschrittes auf der Ebene des Staats- und Völkerrechtes nennt. Nun erscheint die Menschheit zwar etwas 'liebenswürdiger', wenn Konflikte -- sowohl innerhalb eines Staates wie auch zwischen Staaten -- rechtens statt mittels Gewalt geregelt werden. Aber Kant sprach, als er die Frage nach dem Gange der Geschichte beantwortete, nicht nur vom Rechtsfortschritt, sondern auch vom Fortschreiten zum '*moralisch* Besseren'. Auf den Zusammenhang zwischen diesen beiden Aspekten des Fortschrittes weist Kant nicht im Haupttext, sondern nur in der ersten Anmerkung hin. In ähnlicher Weise wie in der *Idee* und der *Kritik der Urteilskraft* meint Kant auch hier, daß ein durch Rechtsfortschritt zu erreichender weltbürgerlicher Zustand der "Zustand [sei], in welchem allein die Anlagen der Menschheit gehörig entwickelt werden können, die unsere Gattung liebenswürdig machen." (307). Die 'äußere', d.h. rechtliche Freiheit fördert also den moralischen Fortschritt, was heißt, daß die Mittel zum Rechtsfortschritt indirekt den moralischen Fortschritt fördern.

Auffällig ist schließlich die Abwesenheit jeglicher ausdrücklichen Rolle eines 'ethischen Gemeinwesens'. Im dritten Abschnitt der *Religion* kommt ihm gerade für die 'Besserung' der Menschen eine zentrale Rolle zu (siehe Kap. VIII, 4 und XI, 2). Thematisch hätte es daher auf der Hand gelegen, sie wenigstens zu nennen, zumal da die *Religion* erst kurz zuvor publiziert worden war.

### *3. Kants Beschluß*

Kant hat dem Text einen kurzen "Beschluß" angehängt, in welchem er das im Titel genannte Verhältnis von Theorie und Praxis, auf das Völkerrecht bezogen, zur Sprache bringt. Gegen diejenigen, die den völkerrechtlichen Zustand als ein untunliches Phantasiegebilde verwerfen, schreibt er jetzt, daß er darauf vertraut, daß die Theorie doch in der Praxis möglich ist. Dazu vertraut er "(in subsidium) auf die Natur der Dinge, welche dahin zwingt, wohin man nicht gerne will" (313). Diese Äußerung muß im Lichte der vorher besprochenen These verstanden werden, daß die Vorsehung die Natur auf den Rechts- und moralischen Fortschritt angelegt hat. Außerdem weist Kant auf die Achtung für Recht und Pflicht hin, die jedem Menschen angeboren sei. Er sagt, daß er die menschliche Natur

> "nicht für so versunken im Bösen halten kann, oder will, daß nicht die moralisch-praktische Vernunft nach vielen mißlungenen Versuchen endlich über dasselbe siegen, und sie auch als liebenswürdig darstellen sollte" (313).

Merkwürdig ist allerdings, daß Kant, anders als im Vorhergehenden, in diesem Anhang nicht von der Unmöglichkeit eines Völkerstaates redet und nicht den Völkerbund als einzige reelle Lösung des Problems des Friedens anpreist. Ganz im Gegenteil: er behauptet jetzt, daß es "kein anderes Mittel" gibt, einen dauernden allgemeinen Frieden herzustellen, als die Bildung eines "Völkerstaates" (312, 313).

Staaten sollen sich Zwangsgesetzen unterwerfen: das Völkerrecht soll gegründet werden auf "öffentliche mit Macht begleitete Gesetze, denen sich jeder Staat unterwerfen müßte" (312). Weil Kant sowohl vor wie nach *Über den Gemeinspruch*, wie auch in diesem Text selbst, immer wieder betont, daß man seine Hoffnung auf einen föderativen Verbund freier Staaten statt auf einen Völkerstaat stellen müsse, stehen diese Äußerungen im Anhang ziemlich unvermittelt da.

Wir haben in diesem Kapitel gesehen, daß Kant in *Über den Gemeinspruch* die Annahme des Fortschrittes in der Geschichte dadurch legitimiert, daß es praktisch notwendig sei, anzunehmen, daß das, was sittlich geboten ist, auch 'tunlich' sei, d.h. daß die Bedingungen der Möglichkeit der Ausführung des sittlich Gebotenen existieren. Ob es Fortschritt gibt oder nicht, läßt sich nicht definitiv beweisen. In dieser Situation darf nun ein subjektiver Grund den Ausschlag geben und zur Annahme führen, daß es moralischen Fortschritt gibt. Wie in den vorher behandelten Texten entscheidet also auch hier nicht ein objektiver Grund die Frage nach dem Gang der Geschichte, sondern ein Grund im auf die Fortschrittsfrage reflektierenden *Subjekt*. In diesem Falle wird diese Entscheidung in *praktischer* Absicht getroffen. Wir haben aber auch gesehen, daß Kants Argumentation unzulänglich ist und strenggenommen nur die Annahme rechtfertigt, daß es, unter der Bedingung, daß das moralische Gebot befolgt wird, *möglich* ist, daß die Nachwelt moralisch besser wird. Kants Annahme, daß es immer Fortschritt *gegeben hat* und geben *wird*, kann durch die Berufung auf ein moralisches Interesse nicht hinreichend gerechtfertigt werden.

Es gilt im nächsten Teil (Kap. VIII), Kants Argumentation in *Über den Gemeinspruch* mit seiner Behandlung der Frage nach dem höchsten Gut zu vergleichen. Geht es hier in *Über den Gemeinspruch* nur um die Möglichkeit der Tunlichkeit *einer bestimmten* Pflicht, nämlich die, die moralische Besserung der Nachwelt zu fördern, so geht es bei der Diskussion der Möglichkeit des höchsten Gutes letztlich um die Frage nach der Möglichkeit der Ausführbarkeit von Pflicht überhaupt. Im achten Kapitel ist zu untersuchen, wie sich Kants Antwort auf diese Frage zur geschichtsphilosophischen Argumentation von *Über den Gemeinspruch* verhält.

# IV

## Zum ewigen Frieden: ein philosophischer Entwurf

Wie wir bisher gesehen haben, hat Kant mehrfach erwähnt, daß die völlige Entwicklung der menschlichen Anlagen erst in einer 'gerechten bürgerlichen Verfassung' stattfinden könne und zwecks der Dauerhaftigkeit der letzteren ein weltbürgerlicher Zustand friedlicher Verhältnisse zwischen den Staaten notwendig sei. An keiner Stelle hat Kant ausführlicher dargetan, wie dieser Friede zustande kommen soll, als in *Zum ewigen Frieden: ein philosophischer Entwurf*, und zwar vor allem im Abschnitt "Von der Garantie des ewigen Friedens". In diesem Kapitel gehe ich auf Kants Begründung für die These ein, *daß* die Natur den Frieden garantiere. Dieses Kapitel ist relativ kurz, weil viele Motive aus den vorher besprochenen Schriften hier wiederkehren und bereits in den vorhergehenden Kapiteln hinreichend erörtert worden sind. Die Darstellung von Kants inhaltlicher Vorstellung, *wie* die Natur dies leistet, gehört in den dritten Teil dieser Arbeit.

*Zum ewigen Frieden* wurde September 1795 als Buch veröffentlicht. Seine Publikation wurde mehrfach mit dem Basler Frieden in Zusammenhang gebracht, muß aber doch vor allem vor dem Hintergrund der noch immer fortdauernden Revolutionskriege gesehen werden.[1]

In zwei Abschnitten formuliert Kant negative und positive Bedingungen eines Friedensvertrages, der nicht eine Unterbrechung der Feindseligkeiten, sondern einen dauerhaften Frieden im wahren Sinne des Wortes einleitet. Mit einem solchen Frieden werden alle Staaten in den Rechtszustand eintreten, wonach künftig aufkommende Konflikte nicht länger durch Krieg und Gewalt, sondern durch das Recht beurteilt und geschlichtet werden können. Ein solcher Friede wird von der reinen praktischen Vernunft gefordert, die den Krieg als Rechtsgang (der keiner ist) "schlechterdings verdammt, den Friedenszustand dagegen zur unmittelbaren Pflicht macht" (ZeF VIII, 356). Die von Kant formulierten und jeweils mit einer Erläuterung versehenen Artikel sollen nun eine Grundlage zu einem solchen Frieden formulieren.

Im ersten Abschnitt nennt Kant sechs 'Preliminärartikel', die als notwendige Bedingungen für Frieden überhaupt gelten. Sie beinhalten z.B. das Verbot, bei einem Friedensschluß geheime, einen neuen Krieg veranlassende Vorbehalte zu machen, das Gebot zur Aufhebung stehender Heere und das Verbot der gewalttätigen Einmischung eines Staates in die innere Verfassung und Regierung eines anderen. Danach formuliert Kant im zweiten Abschnitt drei Definitivartikel, die jeweils den

---

[1]Zum zeitgenössischen Genre des Friedensentwurfes, siehe Dietze & Dietze (Hg.), *Ewiger Friede?*.

Kerngedanken ausdrücken, der das Staats-, Völker-, und Weltbürgerrecht auf den Frieden zuschneidet. Anders als in früheren Texten führt Kant einen dritten Bereich des öffentlichen Rechtes ein (neben Staats- und Völkerrecht), nämlich das 'Weltbürgerrecht'. Ein weiterer Unterschied zu den vorher behandelten Texten besteht in der entscheidenden Rolle der republikanischen Staatsverfassung für den Frieden. Diese erwähnte Kant auch bereits in *Über den Gemeinspruch*, aber hier hat er sie wesentlich deutlicher ausgearbeitet. Die drei Artikel lauten wie folgt:

1.Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein (349).

2.Das Völkerrecht soll auf einen *Föderalism* freier Staaten gegründet sein (354).

3.Das *Weltbürgerrecht* soll auf Bedingungen der allgemeinen *Hospitalität* eingeschränkt sein (357).

Soll der Friede dauerhaft sein, so muß in jedem dieser drei Bereiche des öffentlichen Rechts der Rechtszustand errichtet werden.[2]

Diesen Artikeln und ihrer Erläuterung folgt ein erster Zusatz, unter dem Titel "Von der Garantie des ewigen Friedens". Hier legt Kant dar, daß und wie sein Friedensentwurf empirisch praktikabel sei. Dieser Zusatz umfaßt eine weitere Ausarbeitung des seit der *Idee* mehrfach geäußerten Gedankens, daß die Natur auf die Erreichung einer 'gerechten bürgerlichen Verfassung' und eines 'weltbürgerlichen Zustandes' hinarbeite. Obwohl Kant einige neue Unterscheidungen einführt (siehe Teil III), ist die grundlegende Vorstellung im Wesentlichen dieselbe: Die Natur kommt der Ohnmacht des Sollens zu Hilfe und garantiert, "daß dasjenige, was der Mensch nach Freiheitsgesetzen thun *sollte*, aber nicht tut, dieser Freiheit unbeschadet auch durch einen Zwang der Natur, daß er es thun *werde*, gesichert sei" (365), und zwar in allen drei Bereichen des öffentlichen Rechts. Die Natur sei zweckmäßig darauf angelegt, "durch die Zwietracht der Menschen Eintracht selbst wider ihren Willen emporkommen zu lassen" (360).

Im zweiteiligen Anhang des *Zum ewigen Frieden* thematisiert Kant das Verhältnis zwischen Moral und Politik. In der zweiten Auflage aus dem Jahre 1796 hat er zwischen den ersten Zusatz und diesen Anhang noch einen zweiten Zusatz einrücken lassen, und zwar den "geheimen Artikel zum ewigen Frieden".

---

[2]Vgl. MdS VI, 311: Kant ist der Ansicht, daß "wenn unter diesen drei möglichen Formen des rechtlichen Zustandes es nur einer an dem die äußere Freiheit durch Gesetze einschränkenden Princip fehlt, das Gebäude aller übrigen unvermeidlich untergraben werden und endlich einstürzen muß."

***Geschichtsphilosophie in praktischer Absicht (B): Von der Garantie des ewigen Friedens***

Hier interessiert uns Kants Begründung der Annahme im Garantie-Abschnitt, *daß* der ewige Friede ausführbar sei. Der Hauptteil des Abschnittes hört sich sehr thetisch an, und auch der Begriff 'Garantie' im Titel könnte den Eindruck erwecken, als erhebe Kant den Anspruch, zu *wissen*, daß und wie der ewige Friede durch die Natur garantiert sei. Das ist aber nicht der Fall. In Übereinstimmung mit früheren Texten handelt es sich auch hier nicht um die Erkenntnis, sondern um die *Annahme* eines solchen Naturplans. Wie in *Über den Gemeinspruch* fungiert diese Annahme *in praktischer Absicht*, hier aber nicht im Zusammenhang mit der Pflicht, die Besserung der Nachwelt zu fördern, sondern mit der *Pflicht, den Frieden herbeizuführen.*

Die Vorstellung, daß die Natur auf den ewigen Frieden zielt, daß sie also "zu dem Zwecke, den uns die Vernunft unmittelbar vorschreibt, (dem moralischen)" (362) zusammenstimmt, ist für die theoretische Vernunft eine 'überschwengliche Idee', aber in praktischer Hinsicht wohl begründet (362). Wir können uns aber, so denkt Kant, eine solche Zweckmäßigkeit nicht als Resultat des Zufalls vorstellen (362). Deshalb müssen wir zu einer solchen Naturordnung eine höchste intelligente Ursache hinzudenken. Diesen übersinnlichen Grund der zweckmäßigen Ordnung können wir nicht erkennen, auch nicht ableiten, sondern nur, wie gesagt, hinzudenken. Deswegen, so schreibt Kant, ist es 'schicklicher für die Schranken der menschlichen Vernunft' und 'bescheidener' (362),[3] nicht von einer *göttlichen Vorsehung* als Grund dieser Ordnung zu reden, sondern hier den Begriff 'Natur' -- im aus den anderen geschichtsphilosophischen Schriften bereits bekannten Sinne des rationalen Grundes der zweckmäßigen Naturordnung -- zu verwenden.

Die 'Garantie' der Natur ist also nicht ein Objekt theoretischer Erkenntnis, sondern eine Annahme in praktischer Absicht. Ganz am Ende des Garantie-Abschnittes, im letzten Satz, wiederholt Kant diesen Gedanken. Nachdem er erläutert hat, wie seiner Ansicht nach der Naturmechanismus zum Frieden hintreibt, schließt er:

> "Auf die Art garantirt die Natur durch den Mechanism in den menschlichen Neigungen selbst den ewigen Frieden; freilich mit einer Sicherheit, die nicht hinreichend ist, die Zukunft desselben (theoretisch) zu *weissagen*, aber doch in praktischer Absicht zulangt und es zur Pflicht macht, zu diesem (nicht bloß schimärischen) Zwecke hinzuarbeiten." (368)

Kant gibt hier an, daß er zu zeigen versucht hat, daß der ewige Friede nicht ein 'schimärischer' Zweck sei, sondern sich durch moralisch-politisches Handeln verwirklichen lasse. Wäre ersteres der Fall, so wären alle von der Vernunft gebotenen Bemühungen vergebens und moralische Politik, die auf die Förderung

[3]Siehe auch Kap. VII, 4.

des ewigen Friedens hinzielt, von vornherein zum Scheitern verurteilt. Statt dessen meint Kant, daß er durch die Vorstellung des Naturplans diesen Einwand hat abwehren können.

Vor diesem Hintergrund wird verständlich, daß die 'Garantie' der Natur den Menschen nicht aus seiner moralischen Verpflichtung entläßt, auf den ewigen Frieden hinzuarbeiten. Denn die Annahme, daß die Natur den Frieden fördert, *beruht* auf dem Bewußtsein des moralischen Friedensgebotes. Die moralische Verpflichtung ist in die Argumentation eingebaut; hält man sich hier nicht für verpflichtet, so entfällt auch der Grund zur Annahme, daß der ewige Friede durch die Natur 'garantiert' wird.

Hat Kant im Garantie-Abschnitt die Praktikabilität des ewigen Friedens dargestellt, so wendet er sich im Anhang -- mit einem Exposé über die moralische Forderung, die Maxime des politischen Handelns mit dem Sittengesetz (das Frieden gebietet) übereinstimmen zu lassen -- an die Politiker. Wie in *Über den Gemeinspruch*, polemisiert er also auch hier gegen diejenigen, die behaupten, daß das moralische Gebot 'nicht taugt für die Praxis'. Auch liefert er im Anhang (in dessen zweitem Teil) eine Formel, mit deren Hilfe bestimmt werden kann, *welche* Maximen politischen Handelns mit dem Sittengesetz übereinstimmen (ZeF VIII, 381; vgl. ÜdG VIII, 304).

In *Zum ewigen Frieden* reflektiert Kant nirgendwo ausdrücklich auf die in dieser ganzen Agumentation implizit gebliebene, aber entscheidende Prämisse, daß man sich, wenn die Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Friedens theoretisch nicht bewiesen werden kann, aus moralisch-praktischen Gründen für die Annahme seiner Möglichkeit entscheiden darf.

Es gibt aber eine andere Stelle, wo Kant in einem ähnlichen Kontext auf diese Prämisse eingeht. Diese Stelle findet sich in der *Metaphysik der Sitten*. Hier behandelt Kant das Staatsrecht (§§45-52), das Völkerrecht (§§53-61) und das Weltbürgerrecht (§62) in einer Weise, die große Parallelen mit *Zum ewigen Frieden* aufweist. An seine Erörterung dieser drei Bereiche des öffentlichen Rechts schließt Kant hier einen 'Beschluß' an, der die Voraussetzungen des Garantie-Textes erhellt. Der Beschluß fängt mit folgendem allgemeinen Prinzip an:

> "Wenn jemand nicht beweisen kann, daß ein Ding ist, so mag er versuchen zu beweisen, daß es nicht ist. Will es ihm mit keinem von beiden gelingen (ein Fall, der oft eintritt), so kann er noch fragen: ob es ihn *interessire*, das Eine oder das Andere (durch eine Hypothese) *anzunehmen*, und dies zwar entweder in theoretischer, oder in praktischer Rücksicht..." (MdS VI, 354)

Nun gibt es, so schreibt Kant, das "Veto" der moralisch-praktischen Vernunft: "*Es soll kein Krieg sein*" (MdS VI, 354), und wir wissen uns verpflichtet, auf das Ende aller Kriegsführung hinzuarbeiten. Ob wir uns theoretisch vielleicht betrügen, wenn wir annehmen, daß dies möglich sei, ist völlig unwichtig angesichts der Tatsache,

daß wir moralisch verplichtet sind, nach der Maxime, daß es möglich sei, zu handeln. Ob der ewige Friede sich nun vollkommen verwirklichen mag oder nicht:

> "so betrügen wir uns doch gewiß nicht mit der Annahme der Maxime dahin unablässig zu wirken; denn diese ist Pflicht; das moralische Gesetz aber in uns selbst für betrüglich anzunehmen, würde den Abscheu erregenden Wunsch hervorbringen, lieber aller Vernunft zu entbehren und sich seinen Grundsätzen nach mit den übrigen Thierclassen in einen gleichen Mechanism der Natur geworfen anzusehen." (354)

Diese Stelle in der *Metaphysik der Sittten* verdeutlicht die Prämissen der Argumentation in *Zum ewigen Frieden*. Die Annahme, daß die Natur die Praktikabilität des Friedens garantiert, beruht auch hier, wie in den vorher behandelten Texten, auf einem Grund im Subjekt. In der *Idee* und in der *Kritik der Urteilskraft* ist dieser Grund ein Bedürfnis nach Systematisierung der Erscheinungswelt. In *Zum ewigen Frieden*, wie in *Über den Gemeinspruch*, entspringt die Geschichtsphilosophie dem Bedürfnis, das moralisch Gebotene als möglich vorzustellen. Im weiteren Verlauf dieser Arbeit (Kap. VI) werde ich näher auf diese Art der Argumentation und den Begriff des 'Vernunftbedürfnisses' eingehen.

# V

# Der Streit der Fakultäten

Im Jahre 1798 veröffentlichte Kant mit dem zweiten Teil des *Streit der Fakultäten* einen Text, der sich unter völlig neuartigen Gesichtspunkten mit der Frage nach dem Geschichtsverlauf befaßt. Weder das Interesse an systematischer Einheit der Natur, noch das moralische Interesse an der Ausführbarkeit des moralisch Gebotenen sind hier die Scharniere in der Rechtfertigung der Annahme des Fortschrittes. Zur Beantwortung der Frage nach dem Fortschritt in der Geschichte nimmt Kant in diesem Text eine Frage aus *Über den Gemeinspruch* wieder auf. Dort findet sich im ersten Absatz des dritten Abschnittes die Frage: "Sind in der menschlichen Natur Anlagen, aus welchen man abnehmen kann, die Gattung werde immer zum Bessern fortschreiten...?" (ÜdG, VIII, 307, siehe oben, Kap. III). Diese Frage wird zu einer der zentralen Fragen im zweiten Teil des *Streit der Fakultäten*.

Allerdings führen Kants Überlegungen hier zu einem spannungsvollen Resultat. Nicht nur was das Verhältnis zu Kants anderen geschichtsphilosophischen Schriften betrifft, sondern auch innerhalb des Textes selbst gibt es mehrere Unausgeglichenheiten. Nach Kriterien der Konsistenz (sowohl der textimmanenten als der werkimmanenten Konsistenz) weist dieser Text mehr Schwierigkeiten auf als die vorher besprochenen. Vielleicht sind die hiermit zusammenhängenden Interpretationsschwierigkeiten eine Erklärung dafür, daß es nur spärliche Sekundärliteratur zu der Argumentation dieses Textes gibt. Wenn der Text erwähnt wird, geschieht das meistens nur in Bezug auf Kants Bewertung der Französischen Revolution im sechsten Paragraphen.

Der zweite Teil des *Streit der Fakultäten* war im Oktober 1797 als selbständige Abhandlung der Zensur unter dem Titel "Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei" vorgelegt worden. Das Imprimatur wurde Kant aber verweigert. Nach dem Tode Königs Friedrich Wilhelm II., nur einige Wochen später, ersuchte Kant im Frühling 1798 erneut, diesmal in Kombination mit zwei anderen Abhandlungen, eine Prüfung. Der Druck wurde genehmigt, und das Buch erschien im Herbst.[1]

Kant geht in der Vorrede näher auf die Entstehungsgeschichte des Buches ein und erklärt, daß es sich um "drei, in verschiedener Absicht, auch zu verschiedenen Zeiten von mir abgefaßte ... Abhandlungen" handelt (SdF VII, 11). Erst später habe er eingesehen, daß die drei sich in einem Band vereinigen ließen, unter dem

[1]Siehe die Erläuterungen zur Publikationsgeschichte von Karl Vorländer, Ak. Ausg. VII, 339f. und Reinhard Brandt, "Zum 'Streit der Fakultäten'", 65f.

gemeinsamen Nenner des "Streit[es] der *unteren* mit den drei *oberen* [Fakultäten]" (11). Dieser gemeinsame Nenner wurde allerdings vor allem vom ersten Aufsatz bestimmt ("Der Streit der philosophischen Facultät mit der theologischen"). In den beiden anderen Aufsätzen, die den Streit der philosophischen Fakultät mit der juristischen beziehungsweise mit der medizinischen behandeln sollen, ist die Beziehung zum Thema des Verhältnisses der Fakultäten im Ganzen der Universität weit lockerer. Obwohl der zweite Abschnitt den neuen Titel "Der Streit der philosophischen Fakultät mit der juristischen" trägt, bildet die geschichtsphilosophische Fragestellung des ursprünglichen Titels das Hauptproblem des Textes. Der ursprüngliche Titel blieb als Untertitel aufbewahrt. Aufgrund ihrer geschichtsphilosophischen Thematik ist dieser Aufsatz hier von Interesse. Auf das Thema eines "Streites der Fakultäten" werde ich nur beiläufig eingehen.

Der Untertitel spricht von einer "erneuerten" Frage. Auf welche frühere Frage Kant sich hier bezieht, macht er nicht explizit. Wenn diese frühere Frage in Kants eigenem Werk gefunden werden soll, so liegt es auf der Hand, in erster Linie an den dritten Abschnitt in *Über den Gemeinspruch* zu denken. Nicht nur weil Kant dort den Fortschritt zum Besseren thematisierte, sondern auch weil er im *Streit der Fakultäten* eine Frage aus jenem Text zur Leitfrage nimmt. Natürlich ist es aber ebenfalls möglich, daß Kants Rede von einer 'Erneuerung' der Frage einfach ganz allgemein eine Anerkennung davon ist, daß er sich bereits mehrmals zur Frage nach dem Gang der Geschichte geäußert hat. Auch könnte er sich auf Arbeiten anderer beziehen.[2]

Wenn er sich aber nur auf sein eigenes Werk bezieht, so ist die Frage, *warum* Kant die schon früher behandelte Thematik erneuern möchte. Ist er mit seinen früheren Antworten nicht länger zufrieden? Will er noch etwas Wichtiges hinzufügen? Auch diese Fragen sind leider nicht leicht zu beantworten. Wir werden sehen, daß Kant im *Streit der Fakultäten* eine ganz neuartige Argumentation vorführt. Aber zur Frage, wie das Verhältnis zu den vorhergehenden geschichtsphilosophischen Texten aufzufassen ist (z.B. als implizite Selbstkritik oder als Ergänzung), hat Kant sich nicht geäußert.

---

[2]Klaus Reich meint, daß Kant sich gegen Friedrich Schlegel wendet, der sich kritisch zu *Zum ewigen Frieden* geäußert hatte (Reich, Einleitung zu seiner Ausgabe des *Streit der Fakultäten*, XVff.). Dagegen: Brandt, "Zum 'Streit der Fakultäten'", 46-48. Brandt vermutet, daß die Erneuerung durch den Vorwurf eines "neuen Gegners" veranlaßt wurde, und zwar die im L.Bl. Krakau erwähnten 'seynwollende[n] reine[n] Moralphilosophen', die den Fortschrittsglauben als 'Schwärmerei' betiteln. (Brandt, "Zum 'Streit der Fakultäten'", 46). Das könnte stimmen, aber die Vermutung bleibt spekulativ. Denn die Erwähnung dieses Vorwurfs bedeutet an sich keineswegs, daß er Anlaß zur Abfassung des Textes gewesen ist. Außerdem war Kant schon längst mit dem Schwärmereivorwurf vertraut.

Der Aufbau des Textes macht einen klaren Eindruck. Zehn Paragraphen mit Überschriften versprechen auf den ersten Blick eine transparente Entwicklung der Argumentation. Trotzdem ergeben sich bei näherer Betrachtung erhebliche Interpretationsschwierigkeiten. Die ersten vier Paragraphen beinhalten Prolegomena. Die §§5-7 bilden die eigentliche Beantwortung der Frage nach dem Fortschritt. Im fünften Paragraphen legt Kant seinen Argumentationsplan dar. Dieser bedarf einer ausführlichen Behandlung, in der die Prämissen seiner Argumentationsstrategie zur *Kritik der reinen Vernunft* in Beziehung gesetzt werden. Im §6 führt er sein Vorhaben aus; hier findet sich auch seine berühmte Bewertung der Französischen Revolution. Im §7 findet sich die formelle Beantwortung der im Untertitel genannten Frage. Der achte Paragraph bildet ein rechtsphilosophisches Intermezzo, in dem Kant den Text auch in den übergreifenden thematischen Zusammenhang des "Streites der Fakultäten" rückt. Schien die geschichtsphilosophische Argumentation im §7 abgerundet zu sein, in den beiden letzten Paragraphen fügt Kant unerwartet weitere Überlegungen hinzu. Diese betreffen erstens die Frage, welchen Ertrag vom Fortschritt erwartet werden kann (§9), und zweitens die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit des Fortschrittes (§10). Wir werden unten sehen, daß diese beiden Paragraphen sich ihrem Inhalt nach schlecht mit dem Vorhergehenden vertragen.

### *I. Prolegomena*

"Was *will* man hier wissen?", so lautet der Titel des ersten Paragraphen. Kant bestimmt das Gefragte näher als eine Vorhersagung der künftigen Zeit, und zwar hinsichtlich der Sittengeschichte der Menschheit. Der zweite Paragraph, unter dem Titel "Wie *kann* man es wissen?", ist größtenteils eine Polemik in sarkastischem Ton gegen sich selbst erfüllende Prophezeiungen. "Jüdische Propheten", "unsere Politiker" und "Geistliche", die Verfall, Volksempörung bzw. Irreligiosität verkündigen, haben ihre Vorhersagungen nach Kants Ansicht durch ihre eigene schlechte Führung selbst in Erfüllung gehen lassen.[3]

Im dritten Paragraphen erwähnt Kant drei mögliche Hypothesen hinsichtlich des Geschichtsverlaufs, nämlich die "terroristische", die "eudämonistische" und die "abderitistische"[4] Hypothese. Diese beinhalten Rückschritt, Fortschritt bzw. ein

---

[3]Es betrifft hier eine von Kant mehrfach geführte Polemik, vgl. u.a. KrV, A316f.= B372ff., *Über den Gemeinspruch* und der zweifachen Anhang zu *Zum ewigen Frieden*.

[4]Nach Christoph Martin Wieland, *Geschichte der Abderiten* (1774). Wieland nennt die Abderiten die 'Schildbürger' des Altertums (S. 11) und schildert Abdera als die Stadt der menschlichen Torheit. Hier herrscht die 'geschäftige Thorheit' und wird das 'Possenspiel' aufgeführt, mit dem Kant die Vorstellung der Geschichte als ewiges hin-und-her vergleicht (SdF VII, 82).

ewiges Schwanken (vergleichbar mit der Auffassung Mendelssohns, siehe oben, Kap. III). Jeder der drei genannten Hypothesen fügt Kant einen kurzen Kommentar bei, in dem er jeweils Argumente *gegen* sie nennt. Der Paragraph erweckt auf den ersten Blick den Anschein, daß Kant sie alle für unvertretbar hält.

Im vierten Paragraphen verstärkt Kant diesen Eindruck durch die methodische Bemerkung, daß sich aufgrund unmittelbarer Erfahrung nicht über die Richtigkeit der drei Hypothesen entscheiden läßt. Denn für welche man *aufgrund eines beobachteten Musters in den historischen Ereignissen* auch optieren möchte, es bleibt prinzipiell immer möglich, daß sich irgendwann ein "Umwendungspunkt" ergibt, an dem die Geschichte einen anderen Lauf nimmt. Es ist zwar (in moralischer Hinsicht) klar, was Menschen tun *sollen*, aber nicht, was sie tun *werden*, denn sie sind frei handelnde Wesen (83). Genauso wie in der *Idee* und in *Über den Gemeinspruch* ist Kant der Meinung, daß die empirischen Ereignisse als solche den Beobachter noch am ehesten zur dritten Hypothese verleiten. Er nennt den Gang der menschlichen Geschichte (wie in der *Idee*, VIII, 18) "widersinnisch" und zitiert den Abt Coyer: "Arme Sterbliche, unter euch ist nichts beständig, als die Unbeständigkeit!" (83, auch EaD VIII, 336).[5] Diese Bewertung ist aber nicht Kants letztes Wort über den Geschichtsverlauf. Denn die historischen Ereignisse können prinzipiell keinen Aufschluß über die Richtung der Geschichte geben.

Der Schluß des vierten Paragraphen enthält eine erst später erläuterte These, die die Grundlage der weiteren Argumentation bilden wird. Kant behauptet, daß man den Fortschritt in der Geschichte vorhersagen könnte, wenn man wüßte, wieviel Gutes und wieviel Böses sich in den Anlagen der Menschheit findet (84). In der darauf folgenden Argumentation (§5-7), die den Kern der Beantwortung der Frage nach dem Fortschritt bildet, geht es demgemäß um die Frage nach den *Anlagen* der Menschheit: Wenn man weiß, welche Anlagen sie hat, so kann man Kant zufolge die Richtung der Geschichte vorhersagen. Denn diese Anlagen sind für die Willenskausalität der Menschen, und damit für ihre Handlungen, bestimmend. Hier greift Kant die in *Über den Gemeinspruch* dahingestellte Frage nach den Anlagen der Menschheit wieder auf. Ich werde jetzt auf jeden der drei Paragraphen gesondert eingehen und dabei jeweils zunächst Kants ganze Argumentation wiedergeben, um diese erst danach zu kommentieren.

---

[5]Vgl. oben, Einleitung zum ersten Teil, Anm.1.

## *2. Der Kern der geschichtphilosophischen Argumentation*

### *a. Der Entwurf der Argumentationsstruktur (§5)*

Den Gedanken, daß sich aus der Erkenntnis der Anlagen der Menschheit die Richtung des Gesamtganges der Geschichte vorhersagen läßt, arbeitet Kant im §5 aus. Er erläutert ihn zunächst durch die allgemeine Behauptung: "aus einer gegebenen Ursache ... läßt sich eine Begebenheit als Wirkung vorhersagen, wenn sich die Umstände eräugnen, welche dazu mitwirkend sind" (84). Kant geht nicht so weit, zu behaupten, daß man auch den *genauen Zeitpunkt* der Wirkung vorhersagen kann: Es könne nur "im Allgemeinen" vorhergesagt werden, *daß* die Wirkung als "unausbleibliche Folge" sich irgendwann ("unbestimmt in Ansehung der Zeit") ergeben müsse (84). Er stellt sich daher zur Aufgabe, nachzugehen, ob die Menschheit als Ursache des sittlichen Fortschritts betrachtet werden kann. Wenn es möglich ist, die Menschheit als Ursache des Fortschrittes zu betrachten, so kann man den Fortschritt als unausbleibliche Folge vorhersagen.

Diese Aufgabe läßt sich, so fährt Kant fort, nur auf mittelbarem Wege lösen. Denn wenn es sittlichen Fortschritt gibt, liegt ihre Ursache im Reich des Intelligiblen und entzieht sie sich der unmittelbaren Erfahrung. Wenn sich aber in der Erfahrungswelt etwas finden läßt, das *nur* durch eine moralische Ursache hervorgebracht sein kann, darf man nach Kant doch über diesen mittelbaren Weg schließen, daß die Menschheit eine moralische Anlage hat. Dieser Schluß veranlasse seinerseits die Folgerung, daß die 'unausbleibliche Folge' dieser moralischen Anlage ein Fortschritt zum Besseren sei:

> "[Es] muß eine Begebenheit nachgesucht werden, welche auf das Dasein einer solchen Ursache und auch auf den Act ihrer Causalität im Menschengeschlechte unbestimmt in Ansehung der Zeit hinweise, und die auf das Fortschreiten zum Besseren als unausbleibliche Folge schließen ließe, welcher Schluß dann auch auf die Geschichte der vergangenen Zeit .. ausgedehnt werden könnte..." (84)

Die erfahrbare Wirkung, von der Kant hier spricht, soll weder als Ursache des Fortschreitens noch als direkten Beweis des Fortschritts (das ist nach §4 ja unmöglich), "sondern nur als hindeutend, als *Geschichtszeichen*" angesehen werden (84). Sie soll hindeuten auf ein Vermögen der Menschheit als ganzer und damit einen Schluß auf "die *Tendenz* des menschlichen Geschlechts im *Ganzen*" gestatten (84).

Es ist verwirrend, daß Kant nicht zwischen dem *Vermögen*, Ursache zu sein, einerseits, und dem tatsächlichen Ursache-*sein*, andererseits, unterscheidet. Von der gesuchten Wirkung oder Begebenheit sagt er einmal, daß sie auf ein 'Vermögen' im Menschen, Ursache des Fortschreitens zu sein, ein anderes Mal, daß sie auf das 'Dasein einer solchen Ursache' hinweisen soll (84). Auch im weiteren Verlauf des Textes behauptet Kant abwechselnd beides. Dieses Schillern erinnert an die analoge Unklarheit im *Gemeinspruch*, wo Kant zwischen der Annahme, daß die Nachwelt besser *werden könne*, und der, daß sie besser *wird*, schwankte.

Überblickt man Kants Argumentation in diesem Paragraphen, so ergeben sich aber noch mehr Schwierigkeiten. Erstens fragt sich, wie man sich die Verweisungsstruktur des "*Geschichtszeichens*" vorstellen muß, d.h. wie eine Begebenheit in der Erfahrung ein "Zeichen" für etwas Intelligibles sein kann, und welcher Stellenwert diesem Gedanken innerhalb der kritischen Philosophie zukommt. Zweitens geht Kant mit der *Ausdehnung* der Fortschrittsannahme auf die Vergangenheit weiter als man erwarten würde. Statt sich auf den Schluß zu beschränken, daß es (irgendwann) Fortschritt geben wird, dehnt er den Bereich des Schlusses auf die Vergangenheit aus, ohne nähere Begründung und ohne sich auf die empirische Vergangenheit zu beziehen (84). Drittens fragt sich, wie Kant überhaupt sinnvollerweise von einer '*Ursache*' reden kann, bevor es eine '*Wirkung*' gibt (wie in der Phrase "wenn man die Ursache kennt, kann man die Wirkung vorhersagen"). Diese Frage gewinnt noch an Schärfe, wenn man bedenkt, daß es hier um menschliches Handeln geht. Hat Kant vorher nicht gerade behauptet, daß sich nie vorhersagen läßt, wie Menschen handeln werden, gerade weil sie *frei* handelnde Wesen sind? Auch im §5 sagt er, daß das Fortschreiten "die That eines mit Freiheit begabten Wesens sein soll" (84).

Diese drei Schwierigkeiten lassen sich teilweise beheben, wenn man die Texte zur *dritten Antinomie* in der *Kritik der reinen Vernunft* heranzieht. Hier bespricht Kant nämlich das Verhältnis von intelligibler Ursache und empirischen Folgen und er erklärt, daß letztere als 'Zeichen' der ersteren aufgefaßt werden können.

*i. Die Verweisungsstruktur des Geschichtszeichens*

Kants Auflösung der dritten Antinomie besteht in dem Nachweis, daß Freiheit und durchgängige Naturnotwendigkeit miteinander vereinbar sind, sei es auch "in verschiedener Beziehung" (A536=B564, vgl. A552=B580). Es gebe bestimmte Wirkungen, die sowohl als Wirkung einer intelligiblen Ursache, wie auch, unter anderer Perspektive, als durch Naturnotwendigkeit bestimmt betrachtet werden: Eine solche Wirkung

> "kann also in Ansehung ihrer intelligibelen Ursache als frei und doch zugleich in Ansehung der Erscheinungen als Erfolg aus denselben nach der Nothwendigkeit der Natur angesehen werden." (A537=B565)

Die Wirkungen, von denen dies gesagt werden kann, sind menschliche Handlungen.[6] Bei der Beurteilung menschlicher Handlungen macht die Vernunft einen "empirischen Gebrauch" der transzendentalen Idee der Freiheit. Diese Idee fungiert in diesem Falle als *regulative Idee* (vgl. A554=B582): Man betrachtet eine erscheinende Handlung *als ob* sie die Wirkung eines frei handelnden Subjektes ist. Kant schreibt:

---

[6]Kant vollzieht diese Identifikation selbst übrigens nicht explizit und spricht zunächst von einer "wirkenden Ursache", einem "Wesen", ersetzt diese Ausdrücke aber allmählich durch "Subjekt" und "handelndes Subjekt", vgl. A538f.=B566f.

> "Bisweilen aber finden wir, oder glauben wenigstens zu finden[7], daß die Ideen der Vernunft wirklich Causalität in Ansehung der Handlungen des Menschen, als Erscheinungen, bewiesen [!][8] haben, und daß sie darum geschehen sind, nicht weil sie durch empirische Ursachen, nein, sondern weil sie durch Gründe der Vernunft bestimmt waren." (A550=B579)

Es geht hier nicht um die Erkenntnis der eigenen Freiheit aufgrund des eigenen inneren Bewußtseins des Sittengesetzes, sondern um die Zuschreibung von Freiheit aus einer *Außenperspektive*. Diese Zuschreibung erfolgt durch den "empirischen Gebrauch" der Idee der Freiheit als regulativer Idee. Sucht nun Kant im *Streit der Fakultäten* nach einer Wirkung in der Erfahrung, die auf eine intelligible moralische Ursache hinweist, so muß diese Denkbewegung vor dem Hintergrund seiner Ausführungen zum regulativen empirischen Gebrauch der Idee der Freiheit in der *Kritik der reinen Vernunft* betrachtet werden. Denn nur dadurch wird verständlich, wieso er sich für berechtigt halten kann, einem *Phänomen* eine moralische Ursache zuzuschreiben.

Die Texte zur dritten Antinomie sind außerdem dazu geeignet, die Zeichenfunktion des Empirischen zu erläutern und Ausdrücke wie "hindeuten" und "Geschichtszeichen" zu erklären. Auch in der *Kritik der reinen Vernunft* nennt Kant das Empirische nämlich ein 'Zeichen' des Intelligiblen. Zur Erläuterung dieses Verhältnisses bedient er sich des Ausdrucks 'Charakter'. Denselben Ausdruck verwendet Kant auch im *Streit der Fakultäten* (SdF VII, 85).

Mit "Charakter" meint Kant in diesem Kontext das "Gesetz der Causalität" (A539=B567) einer (empirischen oder intelligiblen) Ursache. Der empirische Charakter eines Subjektes ist aus Erfahrung erkennbar, geht nämlich aus seinen erscheinenden Handlungen hervor. Dieser Charakter ist selbst völlig der Kausalgesetzmäßigkeit unterworfen. Der intelligible Charakter dagegen ist das subjektive Prinzip der Willkür einer frei handelnden Ursache (vgl. A549=B577) und ist unerkennbar, weil er keine Erscheinung ist.[9] Aber -- und hier nähern wir uns dem Begriff "Geschichtszeichen" des *Streit der Fakultäten* -- mittels eines Analogieschlusses ist es doch möglich, ihn in gewisser Bestimmung zu *denken*, denn: "er würde doch dem empirischen Charakter gemäß *gedacht* werden müssen..." (A540=

---

[7]Diese Restriktion ist notwendig, weil die *Wirklichkeit* der Freiheit nicht bewiesen werden kann.

[8]Der Ausdruck "bewiesen" kann hier allerdings nicht im strengsten Sinne gelesen werden. Von Anfang bis Ende der Ausführungen ist ja klar, daß weder die Wirklichkeit noch die reale Möglichkeit der Freiheit sich dartun lassen, und in einem kurzen Beschluß betont Kant dies nochmals (A557f.=B585f.).

[9]Der intelligible Charakter "kann niemals unmittelbar gekannt werden" (A540=B568). Es ist, wie Kant bereits bei der Auflösung der Antinomie gezeigt hat, nicht einmal erkennbar, ob es ihn gibt; es widerspricht sich aber nicht, einen intelligiblen Grund der Erscheinungen zu denken.

B568, vgl. A545=B573). Den empirischen Charakter nennt Kant das "sinnliche Zeichen" des Übersinnlichen (A546=B574, vgl. auch A551ff.=B579ff.). Das 'Geschichtszeichen' im *Streit der Fakultäten* hat eine ähnliche Funktion wie der empirische Charakter in der *Kritik der reinen Vernunft*: Es weist auf eine bestimmte Beschaffenheit der intelligiblen Ursache hin.[10] Der Weg vom Empirischen zum Intelligiblen ist also zweifach: Nicht nur kann verteidigt (obwohl nicht bewiesen) werden, *daß* einer Handlung eine freie Ursache zugrunde liegt, sondern auch kann aufgrund der Beschaffenheit der empirischen Erscheinung eine bestimmte *Beschaffenheit* dieser intelligiblen Ursache gedacht (keineswegs erkannt) werden.

Kants Rede von der Verweisung des empirischen auf den intelligiblen Charakter ist wenig ins Licht gestellt worden. So meint Henry Allison, daß der Interpret der Diskussion der dritten Antinomie jede Suggestion vermeiden sollte, "that there might be an inference route from the empirical to the intelligible". Eine solche Suggestion wäre ein "problem", das vermieden werden müßte, weil "the 'critical' Kant could hardly accept [this]".[11] Es darf jetzt aber deutlich geworden sein, daß Kant *selbst* durchaus, und nicht in einer bloß unglücklichen suggestiven Formulierung, von einer solchen 'inference route' spricht. Dieser Weg führt aber nicht zur Erkenntnis, sondern nur zu bestimmten Vorstellungen des Intelligiblen.

Nicht nur in der ersten Kritik und im *Streit der Fakultäten*, sondern auch an anderen Stellen findet sich Kants Idee, daß der intelligible Charakter dem empirischen gemäß gedacht werden muß. Ein anderes augenfälliges Beispiel ist die Stelle in der *Religion*, an der Kant behauptet, daß man die eigene Gesinnung zwar nicht erkennen, aber doch aufgrund seiner Taten "abnehmen" könne (Rel VI, 77, vgl. 71), wobei dies offenbar nicht zu Erkenntnis, sondern nur zu "Trost und Hoffnung" führen kann (vgl. Rel VI, 76). In *Zum ewigen Frieden* findet sich eine Argumentation, die sowohl der Struktur wie dem Thema nach derjenigen im *Streit der Fakultäten* am nächsten kommt. Hier schreibt Kant nämlich:

> die "Huldigung, die jeder Staat dem Rechtsbegriffe (wenigstens den Worten nach) leistet, beweist doch, daß eine noch größere, obwohl zur Zeit schlummernde, moralische Anlage im Menschen anzutreffen sei, über das Böse Princip in ihm (...) doch einmal Meister zu werden und dies auch von andern zu hoffen..." (ZeF, VIII, 355).

Die Idee der Freiheit als regulative Idee liefert auch in diesen Texten eine Art "inference route from the empirical to the intelligible". Der 'kritische' Kant könnte die Suggestion, daß wir auf diesem Weg *Erkenntnis* des intelligiblen Charakters erlangen, nie akzeptieren. Aber die Folgerung hat für Kant nur *regulativen* Status: Man *weiß* nichts über den intelligiblen Charakter, *denkt* es nur dem empirischen

---

[10]Ein Unterschied zur *Kritik der reinen Vernunft* scheint aber doch darin zu liegen, daß Kant dort von einer Gesetzmäßigkeit redete, wogegen er im *Streit der Fakultäten* nur nach *einer* Begebenheit sucht, die den Charakter offenbaren soll.

[11]Allison, *Kant's Theory of Freedom*, 32.

gemäß. Auf Kants Gebrauch des Wortes 'Beweis' in diesem Zusammenhang komme ich unten zurück.

Daß Allison die regulative Rolle der Idee der Freiheit verkennt, hängt damit zusammen, daß er ihren Gebrauch vor allem auf die *eigene* Freiheit bezieht; er übersieht, daß eine wichtige Funktion gerade darin liegt, daß sie es ermöglicht, *anderen* Freiheit zuzuschreiben.[12] Aufgrund des Bewußtseins des Sittengesetzes wird man sich ja nur der *eigenen* Freiheit bewußt, der Freiheit *anderer* aber keineswegs. Auch was die eigene Freiheit betrifft, sind Kants Ausführungen aber von Wichtigkeit, und zwar wo es um die *Beschaffenheit* der eigenen Gesinnung geht. Diese ist uns nur mittels Folgerungen aufgrund der eigenen empirisch beobachtbaren Taten "abnehmbar", also dem empirischen Charakter gemäß denkbar, nicht erkennbar.

Der Gebrauch der Idee der Freiheit als regulativer Idee der spekulativen Vernunft bedarf einer genaueren Rekonstruktion und einer eingehenderen Analyse als ich im Rahmen dieser Studie durchführen könnte. Ich muß es, was die Diskussion des Begriffes des Geschichtszeichens betrifft, bei diesen Andeutungen bewenden lassen.

*ii. Die Ausdehnung auf die Vergangenheit*

Mit Hilfe der Texte zur dritten Antinomie können auch die vermutlichen Gründe rekonstruiert werden, aus denen Kant meinte, die Fortschrittsannahme auf die Vergangenheit ausdehnen zu können. Damit kann die zweite oben genannte Schwierigkeit einigermaßen gelöst werden. Wie wir aber sehen werden, wird sie nicht völlig behoben werden können.

Kant nennt den intelligiblen Charakter *zeitlos* (A539ff.=B567ff.; A551ff.= B579ff.). Weil es als Übersinnliches nicht den apriorischen Formen der Sinnlichkeit unterworfen ist, kennt es keine Zeitfolge. Hinsichtlich des intelligiblen Charakters "gilt kein *Vorher* oder *Nachher*" (A553=B581). "Die Causalität der Vernunft im intelligiblen Charakter *entsteht nicht*, oder hebt nicht etwa zu einer gewissen Zeit an, um eine Wirkung hervorzubringen." (A551=B579). In *dieser* Hinsicht, so ist festzustellen, gibt es also *keine* 'denkbare' Übereinkunft zwischen dem empirischen und dem intelligiblen Charakter, ist letzterer dem ersteren nicht "gemäß".

Die Zeitlosigkeit der intelligiblen Ursache erklärt vermutlich Kants Ausdehnung (im *Streit der Fakultäten*) der Fortschrittsthese auf die Vergangenheit. Weil die intelligible Ursache nicht zu einer gewissen Zeit anhebt, liegt sie *allen* erscheinenden Handlungen zugrunde -- also auch denen der Vergangenheit. In der *Kritik der reinen Vernunft* behauptet Kant, daß *jede* Handlung "unangesehen des Zeitverhältnisses, darin sie mit anderen Erscheinungen steht", die "unmittelbare Wirkung des intelligiblen Charakters der reinen Vernunft" sei (A553=B581). Wenn also die

[12]Allison, *Kant's Theory of Freedom*, 45f.

Vorhersagung des Fortschrittes im unwandelbaren intelligiblen Charakter, der allen menschlichen Handlungen zugrunde liegt, begründet ist, so kann die Fortschrittsthese auch auf die Vergangenheit ausgedehnt werden, weil dieser Charakter gleichermaßen vergangenen Handlungen zugrundeliegt.

So etwa könnten Kants implizite Gründe für die Ausdehnung ausgesehen haben. Allerdings bleibt dabei eines außer Acht, und zwar, daß Kant auch sagte, der Fortschritt trete ein, *wenn die Umstände dazu günstig seien*. Kant versäumt aber die Frage zu stellen, wodurch garantiert wird, *daß* die günstigen Umstände sich je ereignen werden, und er scheint letzteres in den §§5-7 einfach vorauszusetzen. Auf dieses Versäumnis werde ich unten näher eingehen.

*iii. Ursache und Wirkung*

Was die dritte Schwierigkeit betrifft, d.h. die Frage, wie Kant von einer 'Ursache' reden kann, *bevor* es eine 'Wirkung' gibt, kann erstens festgestellt werden, daß Kant bei der faktischen Durchführung seines Programms, anders als die Aussagen im §5 vermuten lassen, nicht ganz *vor jeder* erfahrbaren Wirkung von einer Ursache redet, weil er sich ja vornimmt, von *einer* Begebenheit in der Erfahrung auf ihre Ursache zu schließen, und erst danach das Eintreten *anderer* Wirkungen aus der gleichen Ursache vorherzusagen. Damit verschiebt sich das Problem aber auf die Frage, wie er diese letzte Vorhersage begründet. Worauf basiert die Überzeugung, daß diese andere Wirkungen sich auftun werden? Auch hier (wie in bezug auf die soeben behandelte zweite Schwierigkeit) muß daran erinnert werden, daß Kant behauptet, daß *die Umstände* entscheiden, wann die Wirkung eintritt. Auch hier sehen wir, daß der Vorhersage des Fortschrittes die Annahme zugrunde liegt, *daß* diese erforderlichen Umstände sich irgendwann ereignen werden. Das bedeutet, daß letztlich die Frage nach der 'Garantie' der günstigen Umstände zur entscheidenden Frage in Kants Argumentation wird. Aber in den §§5-7 thematisiert Kant diese Frage gar nicht. Er behauptet einfach, man könne die Wirkung vorhersagen, wenn man die Ursache kenne, und faßt die Möglichkeit, daß die dazu erforderlichen Umstände *nie* eintreten werden, nicht ins Auge. Worauf basiert aber diese Gewißheit? Erst im letzten Paragraphen (§10) und vom Kern der Argumentation getrennt, thematisiert Kant dieses Problem. Dort stellt sich die zusätzliche Annahme einer weisen Vorsehung als notwendig heraus. Damit liefert Kant nicht bloß eine willkommene Ergänzung, nein, er rückt damit seine Argumentation der §§5-7 im nachhinein in ein ganz anderes Licht.

*b. Die Ausführung: Geschichtszeichen und moralischer Charakter (§6)*

Gehen wir nach diesen Ausführungen zu Kants Prämissen wieder zu seiner geschichtsphilosophischen Argumentation zurück. Er hat also bisher gesagt, daß man, wenn man die Anlage der Menschheit kennt, den Gang der Geschichte vorhersagen kann, weil diese Anlage ihre Willenskausalität bestimmt. Auch hat er

gesagt, daß man dieser Anlage mittels eines empirischen Geschichtszeichens auf die Spur kommen kann. Im §6 führt er dieses Programm aus. Er bestimmt hier, *welche* Begebenheit auf einen moralischen "Charakter" der Menschheit hinweist. Der Paragraph bildet damit das entscheidende Glied in der Argumentationskette. Nach dem Vorhergehenden kann seine Besprechung aber relativ kurz sein.

Der sechste Paragraph trägt den Titel "Von einer Begebenheit unserer Zeit, welche diese moralische Tendenz des Menschengeschlechts beweiset". Hier erklärt Kant, daß er das entscheidende Phänomen in der "*Denkungsart der Zuschauer*" hinsichtlich der *Französischen Revolution* findet. Ihre allgemeine und uneigennützige (denn gefährliche und keinen persönlichen Gewinn bringende) Parteilichkeit für die Revolutionierenden könne nur einen moralischen Charakter als Ursache haben:

> "Es ist bloß die Denkungsart der Zuschauer, welche sich bei diesem Spiele großer Umwandlungen *öffentlich* verräth und eine so allgemeine und doch uneigennützige Theilnehmung der[13] Spielenden auf einer Seite gegen die auf der andern, selbst mit Gefahr, diese Parteilichkeit könne ihnen sehr nachtheilig werden, dennoch laut werden läßt, so aber (der Allgemeinheit wegen) einen Charakter des Menschengeschlechts im Ganzen und zugleich (der Uneigennützigkeit wegen) einen moralischen Charakter desselben wenigstens in der Anlage beweiset, der das Fortschreiten zum Besseren nicht allein hoffen läßt, sondern selbst schon ein solches ist, so weit das Vermögen desselben für jetzt zureicht." (SdF VII, 85)

Die Zuschauer reagieren mit "Enthusiasmus" (86). Dieser, von Kant als "Theilnehmung am Guten mit *Affekt*" definiert (86), könne "keine andere als eine moralische Anlage im Menschengeschlechte zur Ursache haben" (85). Der Enthusiasmus der Zuschauer verrate daher eine *moralische* Anlage der Menschheit, er offenbare ihren moralischen "Charakter". Die *Allgemeinheit* des Enthusiasmus ist nach Kant ein zureichender Grund, diesen moralischen Charakter nicht auf die 'Zuschauer' einzuschränken, sondern auf die ganze Menschheit auszudehnen. *Eine* Begebenheit reiche schon zu diesem Schluß aus.

Daß die Wirklichkeit des Fortschrittes nicht unmittelbar aus der Erfahrung abzuleiten ist, hatte Kant im §4 bereits dargelegt. Die Begebenheit bezeugt denn auch nicht den Fortschritt selbst, sondern den moralischen Charakter der Menschheit. Aufgrund der im §5 genannten Prämisse, daß man, wenn man die Anlagen der Menschheit kennt, die Richtung der Geschichte vorhersagen kann, folgert Kant dann, daß die Menschheit "zum Besseren fortschreitet".

---

[13]Hier liegt ein grammatikalisches Problem vor. Statt des Genitivs hätte man hier eher eine Dativ-Konstruktion mit 'mit' erwartet. Die "Theilnehmung der Spielenden" als die Aktivität, d.h. die Beteiligung der Revolutionierenden aufzufassen, führte aber zu größeren Problemen. Denn wenn diese Teilnehmung als Subjekt des Satzes (neben der Denkungsart der Zuschauer) aufgefaßt wird, so verliert die Phrase "dennoch laut werden läßt" ihr Subjekt und Objekt.

Obwohl die Begebenheit nicht selbst den Fortschritt beweist, betrachtet Kant sie doch als einen Schritt zum Besseren. Sprach er in *Über den Gemeinspruch* nur ganz allgemein davon, daß sich viele 'Beweise' des moralischen Fortschrittes der Menschheit geben ließen, hier findet sich ein konkretes Beispiel.

Auch wenn man von weiteren Fragen hinsichtlich des 'kritischen' Status der Route von der Ebene der empirischen Begebenheiten zur intelligiblen Ebene absieht, ist Kants Schluß auf den moralischen Charakter der Menschheit keineswegs unproblematisch. Kant beruft sich auf die Allgemeinheit der Teilnehmung "aller Zuschauer" (85), um auf einen moralischen Charakter *der Menschheit* zu schließen -- aber welche Allgemeinheit? Es war nicht der Fall -- und Kant wußte das durchaus --, daß *alle* Zuschauer enthusiastisch waren, und schon gar nicht nach dem "Elend" und den "Greuelthaten" der neunziger Jahre, die Kant aber doch auch erwähnt. Der universelle Anspruch von Kants Schluß ist somit schon aus empirischen Gründen anfechtbar.

Überdies spricht Kant zwar über die moralische Anlage in der menschlichen Natur, er thematisiert aber gar nicht die Bedeutung des Bösen, das sich dort ebenfalls finden läßt. Wie er in der *Religion* schreibt, geht aus der Erfahrung *auch* hervor, daß die Menschheit einen Hang zum Bösen hat (Rel VI, 32f.). Deshalb hätte Kant ebenfalls darlegen müssen, daß der moralische Charakter der Menschheit *stärker* als ihr Hang zum Bösen sei und einmal über letzteren überwiegen werde. Daß das Gute das letzte Wort haben wird, läßt sich nicht schon aus dem Geschichtszeichen oder aus dem Schluß auf den moralischen Charakter ableiten. Dafür wäre eine Zusatzannahme, entweder als Regulativ oder in der Form praktisch begründeten Glaubens, notwendig.

*c. Schlußfolgerung: "Wahrsagende Geschichte der Menschheit" (§7)*

Im siebten Paragraphen konsolidiert Kant die Fortschrittsthese zunächst dadurch, daß er auf die Frage eingeht, wie der Fortschritt gewährleistet sei. Anders als in vorigen Texten sichert er die Kontinuität des Fortschrittes jetzt nicht durch eine Naturteleologie ab. Statt einer Theorie der Kultur als letzten Zweckes der Natur und statt des Konzeptes der "Entwicklung der Anlagen der Menschheit" nennt Kant jetzt die menschliche *Erinnerung* als Grundlage der Kontinuität: "Denn ein solches Phänomen in der Menschengeschichte *vergißt sich nicht mehr*" (88). Nachdem die Idee der republikanischen Staatsform und der Versuch ihrer Annäherung einmal der Welt gezeigt worden ist, werde diese Idee den Menschen auch künftig immer als Ideal vor Augen stehen und neue Versuche ihrer Verwirklichung veranlassen.

Dieser Prozeß ist nicht ununterbrochen. Kant rechnet im *Streit der Fakultäten* mit der Möglichkeit, daß die Französische Republik scheitert.[14] Wenn vielleicht der Zweck, auf den die Revolution abzielt, nämlich das Recht auf Selbstbestimmung des Volkes und der Friede, nicht jetzt völlig verwirklicht wird, oder wenn sogar ein Rückfall eintreten wird, so kann aber doch nach Kants Ansicht nicht alles rückgängig gemacht werden:

> "Denn jene Begebenheit ist zu groß, zu sehr mit dem Interesse der Menschheit verwebt und ihrem Einflusse nach auf die Welt in allen ihren Theilen zu ausgebreitet, als daß sie nicht den Völkern bei irgend einer Veranlassung günstiger Umstände in Erinnerung gebracht und zu Wiederholung neuer Versuche dieser Art erweckt werden sollte..." (88)

*Wann genau* der beabsichtigte Zustand erreicht werden wird, läßt sich nicht sagen, sondern ist, "was die Zeit betrifft, nur als unbestimmt und Begebenheit aus Zufall" (88) zu erwarten. Kant hält es aber für notwendig, *daß* er irgendwann eintreten wird (88).[15] Er beschließt:

> "Es ist also ein nicht bloß gutgemeinter und in praktischer Absicht empfehlungswürdiger, sondern allen Ungläubigen zum Trotz auch für die strengste Theorie haltbarer Satz: daß das menschliche Geschlecht im Fortschreiten zum Besseren immer gewesen sei und so fernerhin fortgehen werde..." (88)

Dieses Zitat hört sich als Abschluß der Argumentation an. Und in der Tat folgt nach diesem Paragraphen ein Intermezzo, wonach noch zwei weitere Abschnitte folgen, die einen völlig anderen Charakter haben als die §§5-7. Bevor ich näher auf diese weiteren Paragraphen eingehe, möchte ich einige Bemerkungen über Kants bisherige Argumentation einfügen.

1. Er hat schon einige Male das Wort "beweisen" verwendet (84, 85) und im siebten Paragraphen nennt er die Fortschrittsthese "auch für die strengste Theorie haltbar". Eine kurze Bemerkung über Kants Gewißheitsanspruch ist hier am Platz.

Objektive theoretische Gewißheit dürfte mit dem Ausdruck "Beweis" wohl kaum gemeint sein, denn hinsichtlich des Intelligiblen ist dem Menschen jede Erkenntnis versagt. Nun hat Kant aber auch in der *Kritik der reinen Vernunft* das Wort "Beweis" in einem Sinne verwendet, mit dem sich keineswegs ein Anspruch auf theoretische Gewißheit verbindet. Er behauptete dort, in bezug auf die Idee der Freiheit als regulative Idee, daß wir manchmal 'glauben', daß die Vernunftideen ihre Kausalität '*beweisen*' (A550=B579); obwohl Kant von Anfang bis Ende deutlich macht, daß weder die Wirklichkeit noch sogar die Möglichkeit der freien Kausalität bewiesen werden können (z.B. A557f.=B585f.). Auch in der *Kritik der*

---

[14]Vgl. auch L.Bl. Krakau, 5, Z.24-28.

[15]Wenn die Menschheit weiterexistiert, d.h. wenn nicht eine zweite "Naturrevolution" dazwischen kommt, so präzisiert Kant (89).

*Urteilskraft* findet sich das Wort in diesem Sinne, im Ausdruck "moralischer Beweis des Daseins Gottes".

Der zitierte Satz des siebten Paragraphen scheint auf den ersten Blick aber mehr zu beanspruchen. Wenn "für die strengste Theorie haltbar" in der Tat heißen soll, wie es meistens interpretiert wird,[16] daß die Fortschrittsthese *selbst* "strenge Theorie" sei, so kann man nicht umhin zu schließen, daß Kant hier gegen seine eigene Bestimmung der Grenzen menschlicher Erkenntnis verstößt und 'dogmatisch' wird. Dieser Satz, und damit Kants Gewißheitsanspruch im *Streit der Fakultäten*, läßt sich aber auch anders lesen. Und zwar in solcher Weise, daß man annimmt, "haltbar" besagt, *daß selbst die strengste Theorie die Fortschrittsthese nicht widerlegen*, ja, daß sie sie sogar als regulatives Prinzip verteidigen kann,[17] ohne damit zu behaupten, daß die These theoretisch beweisbar ist. Es gibt zudem eine andere Stelle wo das Wort 'haltbar' in einem vergleichbaren Sinne vorkommt, und zwar in der *Kritik der Urteilskraft*, wo Kant 'haltbar' mit 'eines Beifalls fähig' gleichstellt (KU V, 319).

In dieser Weise läßt sich Kants Position so stark wie möglich rekonstruieren. Ob er dies aber auch gemeint hat, oder ob er im *Streit der Fakultäten* tatsächlich eine dogmatische Geschichtsphilosophie hat verteidigen wollen, bleibt freilich unklar. Denn bei den erheblichen Inkonsistenzen und Schwierigkeiten, die sich ohnehin schon in diesem Text finden, wäre es methodisch wohl nicht zu verteidigen, einfach zu unterstellen, daß Kant hier nicht dogmatisch gewesen ist.

2. Eine zweite Bemerkung betrifft Kants Ausdehnung der Fortschrittsthese auf die Vergangenheit. Kant verteidigt diese Ausdehnung nicht explizit. Oben habe ich zu rekonstruieren versucht, wie sie aus der These der Zeitlosigkeit des intelligiblen Charakters hervorgegangen sein könnte. Dort habe ich auch angedeutet, daß diese Ausdehnung trotzdem nicht unproblematisch ist. Ich möchte das an dieser Stelle näher erläutern.

Kant behauptete im §5, daß man bei Erkenntnis der Existenz eines bestimmten Vermögens vorhersagen kann, daß dieses sich einmal in Wirkungen aktualisieren wird, obwohl der genaue Zeitpunkt dieser Wirkungen sich nicht vorher bestimmen läßt. Diese These läßt aber bei geschichtsphilosophischer Anwendung die theoretische Möglichkeit offen, daß die Menschheit lange Zeit schwankt, bis sich auf einmal die erforderlichen Umstände und dadurch die "unausbleiblichen Folgen" ergeben. Einen solchen Geschichtsverlauf könnte man aber kein "kontinuierliches

---

[16]Vgl. Weyand, *Kants Geschichtsphilosophie*, 169; Brandt, "Zum 'Streit der Fakultäten'", 47.

[17]Etwa so wie Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* sagt, daß die spekulative Vernunft den Gedanken einer frei handelnden Ursache *verteidigen* konnte und so den Begriff der Freiheit zum regulativen Prinzip der Vernunft machen konnte (KpV V 48, vgl. GMS IV, 455ff., 459).

Fortschreiten" nennen. Kant hat (aufgrund eigener Prämissen) nicht hinreichend dargetan, daß die Menschheit *im Fortschreiten immer gewesen* sei.

Reinhard Brandt vertritt in seinem einsichtsvollen Aufsatz zum *Streit der Fakultäten* die Meinung, daß Kant im zweiten Teil dieses Werkes in der Tat nicht mehr beabsichtigt als die Darlegung, daß es *seit der Französischen Revolution* Fortschritt in der Geschichte gibt. Nach Brandts Ansicht sind die *Kritik der reinen Vernunft* und die Französische Revolution "Parallelphänomene": Was die *Kritik der reinen Vernunft* für die Vernunfterkenntnis geleistet hat, leistet die Französische Revolution auf dem Gebiet von Recht und Moral. Beide beenden eine anfängliche Phase richtungslosen 'Herumtappens' und leiten zur Epoche eines beständigen Fortschritts über (vgl. die Vorrede zur zweiten Auflage, *Kritik der reinen Vernunft*).[18]

Nun ging aber oben bereits hervor, daß Kant an manchen Stellen sehr deutlich *mehr* behaupten will, als daß der Fortschritt in der Geschichte erst mit der Französischen Revolution anfängt. Er dehnt die Fortschrittsthese explizit auch auf die Vergangenheit aus (§5, 84 und §7, 88). Dennoch ist Brandts zwei-Phasen-Interpretation insoweit hilfreich, als sie bestätigt, daß Kants im §5 dargelegte Theorie hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Ursache und Folge nicht hinreicht, um die These zu rechtfertigen, daß es *immer* Fortschritt gegeben habe. Denn diese Theorie schließt die Möglichkeit einer Phase des richtungslosen Herumtappens in der Tat nicht aus. Weil die Umstände dafür entscheidend sind, wann die intelligible Ursache die angemessenen Folgen haben wird, reicht die Erkenntnis der Anlagen alleine nicht zur Ausdehnung der Fortschrittsthese auf die Vergangenheit aus.[19]

In anderen Texten, in denen Kant argumentiert, daß die Geschichte immer ein Prozeß des Fortschreitens gewesen sei, benutzt er den Begriff der 'Entwicklung von Anlagen'. Dieser Begriff ist wesentlich besser dazu geeignet, ein kontinuierliches Fortschreiten zu konzeptualisieren, als der Begriff einer intelligiblen Ursache, die "irgendwann" die ihr angemessenen Folgen haben wird.[20]

---

[18]Brandt, "Zum 'Streit der Fakultäten'", 39.

[19]Desto merkwürdiger ist es, daß Kant, anders als in den vorher besprochenen Texten, im *Streit der Fakultäten* gar keine weiteren historischen Fakten nennt, die die These des Fortschritts in der Vergangenheit bestätigen oder illustrieren könnten.

[20]In den Vorarbeiten zum *Streit der Fakultäten* finden sich Erwähnungen einer 'Entwicklung der moralischen Anlagen' (z.B. AA XIX, S.610, Refl. 8077, und AA XXIII, 456f.). Im veröffentlichten Text ist das organistische Entwicklungsmodell aber in den Hintergrund gerückt. Das ist nicht verwunderlich, denn es läßt sich schwierig mit der Vorstellung einer zeitlosen intelligiblen Ursache vereinbaren. In den Vorarbeiten findet sich auch eine Andeutung eines weiteren Ansatzes zur Beantwortung der Frage nach dem Fortschritt. Im L.Bl.Kullmann 1914 versucht Kant die These des moralischen Fortschrittes mit Hilfe der Kategorie der Modalität abzuleiten (AA XXIII, 458).

### *3. Intermezzo*

Im §8 setzt Kant die geschichtsphilosophische Argumentation des zweiten Abschnittes, wenngleich ziemlich locker, zum Gesamtthema des *Streit der Fakultäten* in Beziehung. Die juristische Fakultät umfaßt 'vom Staat bestellte amtsmäßige Rechtslehrer'. Die Philosophen dagegen sind 'freie Rechtslehrer', die in ihrer Reflexion das positive Gesetz übersteigen und über mögliche Verbesserung der bestehenden Gesetze nachdenken können. Zu Unrecht halte der Staat die Philosophen und ihre Verbesserungsvorschläge für gefährlich. Die philosophische Fakultät unter einen "Verbot der Publizität" zu stellen, hindere die Volksaufklärung und damit den Fortschritt eines Volks zum Besseren.[21]

Im Rest des achten Paragraphen kritisiert Kant zunächst das großbritannische politische System: es lasse nur *scheinbar* Einfluß des Volkes auf die Regierung zu, sei aber im Grunde nichts anderes als eine unbeschränkte, absolute Monarchie. Dann beschließt er den achten Paragraphen mit einem Absatz über die Pflicht der Monarchen, so lange es noch kein republikanisches politisches System gibt, wenigstens republikanisch zu regieren, d.h. nur nach solchen Gesetzen zu regieren, die das Volk auch über sich selbst hätte beschließen können.

### *4. Ertrag und Möglichkeitsbedingungen des Fortschrittes*

*a. Einschränkung der Hoffnung (§9)*

Im §9 kehrt Kant zur Frage nach dem Gange der Geschichte zurück. Er bespricht hier, was vom Fortschritt zu sehen sein wird. Seine Antwort lautet: nicht mehr Moralität in der Gesinnung, sondern mehr Legalität in den erscheinenden Handlungen. Weniger Gewalttätigkeit von seiten der Mächtigen, weniger "Zank" in Prozessen. Mehr Wohltätigkeit, mehr Befolgung des Gesetzes, mehr Zuverlässigkeit (SdF VII, 91f.). Diese Handlungen werden nach Kant "theils aus Ehrliebe, theils aus wohlverstandenem eigenen Vorteil" (92) veranlaßt. Auf der Ebene der internationalen Beziehungen wird man Ähnliches sehen: Staaten werden die elenden Folgen ihrer ewigen Kriege erfahren und endlich einsehen, daß es ihnen nützt, sie zu beenden und in ein weltbürgerliches politisches System einzutreten (92).

Mit dieser Beschränkung der Hoffnung auf bloß "mehr Legalität" und mit der Behauptung, daß diese Legalität nur aus Eigeninteresse hervorgehen wird, stellt

---

[21]Eine nähere Andeutung der Beziehung zwischen dem Thema des "Streites der Fakultäten" und den geschichtsphilosophischen Erörterungen findet sich im losen Blatt Krakau, wo Kant behauptet, daß die Mehrheit der Juristen verneint, daß es Fortschritt in der Geschichte gibt. Denn sie seien gewohnt, sich den bestehenden Gesetzen zu konformieren, ohne sich zu überlegen, ob die bestehenden Gesetze vielleicht verbessert werden sollten und könnten, vgl. L.Bl. Krakau, *Kant-Studien* 51 (1959/60), S. 4.

Kant seine Erwartungen niedriger als in früheren Texten und auch niedriger als man aufgrund der Argumentation selbst erwartet. Denn in den §§ 5-7 leitete er aus der beobachtbaren Haltung der Zuschauer einen moralischen Charakter der Menschheit ab. Ein solches Phänomen "kann nicht auf den Eigennütz gepfropft werden", so meinte er dort. Jetzt aber leugnet er die Möglichkeit, daß man künftig ähnliche Phänomene sehen wird.

Daß Kant die Erwartung eines wachsenden Quantums der Moralität in der Gesinnung als unhaltbar abweist, läßt sich zwar aus der oben erwähnten Prämisse erklären, daß ein intelligibler Charakter nicht in der Zeit ist und sich also nicht ändern kann.[22] Daß er aber die Möglichkeit ausschließt, daß auch künftig Begebenheiten eintreten werden, denen *ebenfalls* eine moralische Ursache zugeschrieben werden könnte, ist seltsam (ganz zu schweigen von der These, daß es *mehr* solcher Ereignisse geben werde). Denn die konzeptuellen Möglichkeiten gäbe es dazu doch. Dieser Paragraph im *Streit der Fakultäten* steht hiermit in schroffem Gegensatz zur *Idee*, *Kritik der Urteilskraft*, *Religion* und zu *Über den Gemeinspruch* und anderen Schriften, wo Kant sehr wohl eine Art moralische Besserung in Aussicht stellte.

Kant verteidigt die Beschränkung mit folgenden Worten:

> "Denn wir haben nur *empirische* Data (Erfahrungen), worauf wir diese Vorhersagung gründen: nämlich auf die physische Ursache unserer Handlungen..." (91)

Diese Verteidigung stimmt jedoch nicht mit der Argumentation der §§6-7 überein, wo Kant ganz deutlich über die *moralische* Ursache der dort genannten "Begebenheit" redet und die "physischen Ursachen" der Französischen Revolution überhaupt nicht erwähnt. Hat er in den früheren Paragraphen also den Schluß auf eine moralische Ursache erlaubt, erklärt er diesen jetzt für unmöglich, womit sich eine merkwürdige Spannung ergibt.

*b. "Weisheit von oben herab" (§10)*

"Aus einer gegebenen Ursache läßt sich eine Begebenheit als Wirkung vorhersagen, wenn sich die Umstände eräugnen, welche dazu mitwirkend sind" (84), sagte Kant. Und er fügte hinzu, daß man freilich nicht den genauen Zeitpunkt einer solchen Wirkung vorhersagen, wohl aber im allgemeinen sagen könne, *daß* sie sich irgendwann ereignen muß. Obwohl die Argumentation im §7 eigentlich schon abgeschlossen zu sein schien, fragt sich Kant im §10 nun wodurch *garantiert* wird, *daß* diese erforderlichen Umstände sich überhaupt je ereignen werden. Diese Frage hatte er in den §§1-7 noch nicht aufgeworfen. Bei der Diskussion dieser Paragra-

[22]Vgl.auch SdF VII, 81f.

phen stellte sich jedoch bereits heraus, daß die Beantwortung der Frage erforderlich war.

Kant behauptet nun, daß der Fortschritt zum Besseren "nicht durch den Gang der Dinge *von unten hinauf*, sondern den *von oben herab*" erwartet werden muß (92). Damit ist zunächst gemeint, daß die Herbeischaffung der Bedingungen für den Fortschritt nicht von den Bürgern, sondern vom Staat erwartet werden muß. Aber letztlich deutet die Bezeichnung "von oben herab" auf eine Ordnung einer höchsten (göttlichen) Weisheit. Vom Menschen können wir nur "negative" Weisheit erwarten, d.h. daß der Krieg, "das größte Hindernis des Moralischen", schrittweise abgeschafft werde. "Positive" Weisheit zur Erreichung einer "auf echten Rechtsprinzipien gegründeten Verfassung" hingegen kann, obwohl sie für das Fortschreiten notwendig ist, *nicht vom Menschen* erwartet werden, sondern nur von einer Weisheit *von oben herab*:

> "so ist, bei dieser Gebrechlichkeit der menschlichen Natur und[23] der Zufälligkeit der Umstände, die einen solchen Effect begünstigen, die Hoffnung ihres Fortschreitens nur in einer Weisheit von oben herab (welche, wenn sie uns unsichtbar ist, Vorsehung heißt) als positiver Bedingung (..) zu erwarten." (93)

Nur so könne die Menschheit beharrlich zum Besseren fortschreiten. Das heißt aber, daß die Vorhersage des Fortschritts der Menschheit -- wegen der Gebrechlichkeit der menschlichen Natur *und der Zufälligkeit der Umstände* -- nur unter der Voraussetzung möglich sei, daß eine höchste Weisheit die Welt regiert. Damit wird aber die ganze Argumentation der Paragraphen §5-7 in ein anderes Licht gerückt. Kants Behauptung im §5, daß man eine Wirkung vorhersagen kann, wenn man die Ursache kennt, wird hier nachträglich von der Annahme einer höchsten Weisheit abhängig gemacht.

Diese letzte Annahme kann nicht einfach als willkommene Ergänzung interpretiert werden, sondern bedeutet einen grundsätzlichen Wandel des Gesichtspunktes. Die ganze Argumentation der §§5-7, die dort mit der Formulierung der Antwort auf die Frage des Untertitels abgeschlossen zu sein schien, erklärt Kant hier im nachhinein für unvollständig. Wie §9, so steht also auch §10 in einem Spannungsverhältnis zum mittleren Teil des Textes.

Der letzte Absatz ("Beschluß") des Textes ist zutiefst ambivalent. Zwar sagt Kant, daß er eine baldige Wendung zum Besseren erwartet, aber diese Aussage ist keineswegs als eindeutiger Optimismus zu verstehen. Von dem moralischen Charakter der Menschheit ist nicht mehr die Rede. Die Wendung zum Besseren werde nur durch die elenden "Nachwehen" des "gegenwärtigen Krieges"[24]

---

[23]Ich übernehme hier einen Vorschlag Brandts, der "unter" mit "und" ersetzt, aufgrund von Ak.Ausg. XXII, 621, Z.3, "Zum 'Streit der Fakultäten'", 66.

[24]Nach Brandt, "Zum 'Streit der Fakultäten'", 50, ist hier der Krieg zwischen Österreich und Frankreich gemeint, der bis 1797 fortdauerte (Frieden von Campo Formio).

erzwungen. Es ist aber, als durchschaute Kant seine eigene Überzeugung, daß die Menschheit durch Schaden klug wird, angesichts der Gefahr, daß viele am Schaden zugrunde gehen, als eine makabre Hoffnung.

### *5. Schlußbemerkung*

In der *Idee* und der *Kritik der Urteilskraft* führte der Wunsch nach Ordnung der Erscheinungswelt zum Gebrauch der teleologischen Geschichtsauffassung als eines regulativen Prinzips. In *Über den Gemeinspruch* und in *Zum ewigen Frieden* war es der Wunsch, das moralische Gebot als ausführbar betrachten zu können. Vergleicht man nun den *Streit der Fakultäten* mit den in den vorhergehenden Kapiteln behandelten Texten, so fällt auf, daß das Interesse am Fortschritt in diesem Text keine Rolle spielt. Im Hinblick auf die Überschriften der ersten beiden Paragraphen vom *Streit der Fakultäten* könnte man sagen, daß die Frage "warum will man es wissen?" fehlt. Nur in den Vorarbeiten zum *Streit der Fakultäten* äußert Kant sich hierzu, und zwar in einer bereits bekannten Weise, nämlich durch den Verweis auf das theoretische und praktische Interesse:

> "Dennoch interessiert diese Aufgabe [sc. ob es Fortschritt in der Geschichte der Menschheit gibt], nicht blos in practischer Absicht, ..., sondern auch in theoretischer Rücksicht: ob das Böse oder das gute Princip in der ursprünglichen Anlage des Menschen überwiegend sey, und welchen Begriff man sich von der Bestimmung des Menschen zu machen habe..." (AA XV, 651, Refl. 1471a, L.Bl. de Barenton)

In der Argumentation des veröffentlichten Textes spielt das in der Vorarbeit genannte zweifache Interesse aber keine Rolle. In den anderen Texten *bestimmten* das Bedürfnis nach systematischer Einheit der Erscheinungswelt und das Interesse an der Aussicht auf die Verwirklichung des moralisch Gebotenen die *Rechtfertigung* der Fortschrittsannahme. Im *Streit der Fakultäten* hat Kant einen anderen Weg gewählt, nämlich die sich um den Begriff des 'Geschichtszeichens' drehende Argumentation.[25]

Dies unterscheidet die Argumentation des *Streit der Fakultäten* von denen der vorhergehenden Texte. Auch wenn man, z.B. aufgrund der oben zitierten Stelle des L.Bl. de Barenton, unterstellen darf, daß Kant den Gedanken, daß der Lauf der Geschichte uns theoretisch und praktisch interessiert, nicht aufgegeben hat, so ist

---

[25]Im Konvolut XIII des *Opus Postumum* findet sich eine längere Stelle, die mit dem Text der §§ 9 und 10 im Wortlaut fast identisch ist. Nur der "Beschluß" ist anders, und dort erwähnt Kant auch noch den praktischen Grund für die Fortschrittsannahme. Aber die Vorarbeit gestattet keine Schlußfolgerungen. Zunächst behauptet Kant, daß der 'praktische Beweis' nicht genug leistet, dann führt er ihn doch vor, aber das Fragment bricht mitten im Satz ab (Ak. Ausg. XXII, 619-624, hier 621f.).

doch der große Unterschied zu den anderen Texten, daß dieser Gedanke hier keine ausschlaggebende Rolle in der Argumentation spielt. Anders als in den anderen, in den vorherigen Kapiteln diskutierten Texten, rechtfertigt Kant die Fortschrittsannahme im *Streit der Fakultäten* mittels der Argumentationskonstruktion über das Geschichtszeichen und *ohne* jeden Appell an ein Interesse.

Ich bin in diesem Kapitel ausführlich auf die Argumentationsstruktur des zweiten Teils des *Streit der Fakultäten* eingegangen und habe sie auch zu relevanten Stellen in der ersten Kritik in Beziehung gesetzt. Im zweiten Teil dieser Studie werde ich diese für den *Streit der Fakultäten* spezifische Argumentation ausklammern und mich auf die von Kant hauptsächlich vertretene geschichtsphilosophische These konzentrieren, daß ein zweifaches Interesse am Lauf der Geschichte zur Fortschrittsannahme berechtigt.

# TEIL II

## Kritisch-philosophische Zusammenhänge

# Einleitung

Nachdem im ersten Teil die wichtigsten geschichtsphilosophischen Texte eingeführt worden sind, wird in diesem zweiten Teil näher auf ihren systematischen Ort in der Kantischen Philosophie eingegangen.

Am Anfang vieler seiner geschichtsphilosophischen Texte behauptet Kant, daß die Geschichte einen chaotischen Anblick biete. Er läßt es aber nicht bei dieser Behauptung bewenden: Es hat sich gezeigt, daß dieser chaotische Anblick gerade den Ausgangspunkt für Kants weitere geschichtsphilosophische Überlegungen bildet. Sowohl in der *Idee* wie auch in der *Kritik der Urteilskraft* motiviert das Bedürfnis nach systematischer Einheit der Erscheinungswelt eine teleologische Geschichtsauffassung. Nach *Über den Gemeinspruch* und *Zum ewigen Frieden* (und, obwohl nicht primär, auch nach der *Idee* und der *Kritik der Urteilskraft*) befriedigt diese Geschichtsauffassung ebenfalls ein moralisches Bedürfnis des Menschen.

Jedes Mal bestimmt also ein Bedürfnis, genauer: ein Bedürfnis nicht der sinnlichen Neigung, sondern der Vernunft, die Annahme des Fortschrittes in der Geschichte. Zunächst gilt es daher, Kants Beschreibung der Vernunft als ein dynamisches Vermögen, dem Bedürfnisse, Interessen, und Bestrebungen anhaften, näher zu untersuchen (Kap. VI). Danach gehe ich tiefer auf die Art und Weise ein, in welcher die Geschichtsteleologie das Interesse und Bedürfnis der Vernunft in *theoretischer* Absicht befriedigt. Zu diesem Zweck setze ich die teleologische Auffassung der Geschichte zu Kants Ausführungen über den kritischen Status der Teleologie in Beziehung (Kap. VII). Hierauf folgt eine kurze Bestimmung der möglichen aktuellen Relevanz der Kantischen Geschichtsphilosophie. Im letzten Kapitel dieses Teils diskutiere ich die Funktion der Geschichtsteleologie für das *praktische* Interesse und setze Kants Geschichtsphilosophie zur Frage nach der Möglichkeit des höchsten Gutes in Beziehung (Kap. VIII).

# VI

## Der Begriff des 'Vernunftbedürfnisses'

Im ersten Teil dieser Studie hat sich gezeigt, daß nach Kant objektive *Erkenntnis* des Ganges der Geschichte dem Menschen versagt ist, daß dieses Faktum aber nicht zum skeptischen Verzicht auf Aussagen über den Geschichtsverlauf zwingt. Es gebe sowohl in theoretischer wie in praktischer Hinsicht bestimmte in der Vernunft selbst liegende Gründe, die eine teleologische Geschichtsauffassung veranlassen und rechtfertigen.

Diese Art der Argumentation, d.h. der Appell an subjektive Gründe der Vernunft, findet sich in Kants Werk nicht nur im Kontext der Frage nach dem Gang der Geschichte. Auch in den zentralen kritischen Werken findet sich Kants These, daß die Vernunft Bedürfnisse, Interessen, und Präferenzen hat, die bestimmte Annahmen veranlassen und rechtfertigen. In diesem Kapitel werde ich näher auf diese Beschreibung der Vernunft und auf diese Art der Rechtfertigung eingehen.

Während seiner ganzen 'kritischen' Periode, vom ersten Satz der *Kritik der reinen Vernunft* bis zu den Werken der späten neunziger Jahre, beschreibt Kant die menschliche Vernunft als strebend nach dem Unbedingten, von einem inneren Bedürfnis getrieben. Die Rede vom Bedürfnis und Streben der Vernunft durchzieht nicht nur Kants Werk, sondern spielt auch eine entscheidende Rolle in seiner Argumentation. Trotzdem wird die Charakterisierung der Vernunft häufiger zitiert als philosophisch analysiert. Obwohl einige Autoren das Thema berührt haben,[1] gibt es hierzu, wenn ich richtig sehe, nur eine einzige Monographie, und zwar eine beachtenswerte Arbeit jüngeren Datums von Manfred Pascher, die den Titel *Kants Begriff 'Vernunftinteresse'* trägt. Pascher konzentriert sich jedoch in seinem Buch ausschließlich auf den Begriff des 'Interesses' der Vernunft und diskutiert ihn nicht im Zusammenhang mit verwandten Begriffen wie 'Bedürfnis', 'Streben', und 'Zweck' der Vernunft. Dadurch bleiben manche wichtige systematische Zusammenhänge ausgeklammert.[2]

---

[1]Booth, *Interpreting the World*, 29-52; Gilead, "Restless and Impelling Reason"; Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, 235-262; Schmidinger, *Das Problem des Interesses*, 84-117; Sommer, *Die Selbsterhaltung der Vernunft*; Velkley, *Freedom and the End of Reason*; Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, 14-21; Yovel, "The Interests of Reason".

[2]Dieser etwas einseitige Ansatz erklärt z.B. vermutlich Paschers Urteil, daß der Begriff 'Vernunftinteresse' im Kontext der Rechtfertigung des regulativen Gebrauchs der Vernunftideen eine "*ad hoc*" Funktion hat. Der Begriff funktioniere als *deus ex machina*, von Kant konzipiert um systematische Lücken zu schließen (*Kants Begriff 'Vernunftinteresse'*, 18). Entgegen dieser These werde ich in diesem Kapitel nachweisen, daß Kant die betref-

In diesem Kapitel werde ich die Begriffe, mittels derer Kant die menschliche Vernunft beschreibt, in ihrem Zusammenhang analysieren, ihre Rolle in seiner Argumentation zeigen, und die hiermit verbundenen interpretativen Probleme diskutieren. Die beiden ersten Abschnitte dieses Kapitels führen den Komplex von Begriffen wie 'Bedürfnis', 'Interesse', 'Streben', 'Zweck', 'Befriedigung' ein und zeigen, wie Kant diese Begriffe auf die Vernunft bezieht. Dabei wird die Rolle, die diese Begriffe in seiner Argumentation spielen, expliziert.

Im dritten und vierten Abschnitt wird Kants Charakterisierung der Vernunft einer näheren Analyse unterzogen. Es werden dazu verschiedene Weisen diskutiert, in denen diese Charakterisierung interpretiert werden kann. Zunächst werde ich zeigen, daß es erhebliche Schwierigkeiten mit sich bringt, Begriffe wie 'Vernunftbedürfnis' oder 'Vernunftinteresse' wörtlich aufzufassen. Dann untersuche ich, in wie weit der Vorschlag einiger Autoren, sie metaphorisch zu deuten, die begrifflichen Probleme zu lösen vermag. Es wird sich zeigen, daß es unmöglich ist, die Rede vom Vernunftbedürfnis und -Interesse als eine dekorative Metapher ohne argumentativen Wert aufzufassen. Unter Hinweis auf Kants Symbolbegriff in der *Kritik der Urteilskraft* werde ich vorschlagen, daß diese Redeweise eher als notwendige 'symbolische Darstellung' im Sinne Kants zu verstehen ist. Diese Deutung geht freilich weiter als jede von Kant selbst gelieferte Erklärung und legt zudem nahe, daß bildliche Sprache eine wichtige Rolle spielt im Herzen der Kantischen Argumentation.

## *1. Das "Recht des Bedürfnisses"*

Obwohl Kant der Vernunft Bedürfnisse, Interessen, und ein Streben nach Befriedigung zuschreibt, expliziert er nicht immer die Bedeutung dieser Ausdrücke. Er unterstellt z.B., daß die Bedeutung von 'Bedürfnis' allgemein bekannt ist, und verwendet das Wort im gewöhnlichen Sinne eines Mangels an etwas Notwendigem oder Erwünschtem. Dabei ist ferner vorausgesetzt, daß, wenn ein Subjekt sich eines Bedürfnisses bewußt ist, es Befriedigung suchen und nach demjenigen verlangen wird, was voraussichtlich das Bedürfnis befriedigt. Ist dieses Streben erfolgreich, so wird auf Seiten des Subjektes ein Gefühl der Befriedigung erfolgen.

'Bedürfnis' und 'Interesse' sind verwandte, aber keine identischen Begriffe. Der Begriff des 'Interesses' wird von Kant definiert, vermutlich weil der Ausdruck zur Zeit noch ziemlich neu war. 'Interesse' sei das Gefühl des Wohlgefallens, das

---

fende Charakterisierung der Vernunft nicht erst als Lückenschließung, sondern schon am Anfang seiner kritischen Philosophie einführt. Das dürfte eigentlich kaum überraschen, denn der Empfindung einer systematischen Lücke *als schließungsbedürftiger Lücke* geht ja ein Wunsch nach einer gewissen Form der Abgeschlossenheit voran.

mit der Vorstellung der Existenz eines Objektes oder einer Handlung verbunden ist, und das dadurch ein Bestimmungsgrund unseres Willens (zur Hervorbringung dieses Objektes oder dieser Handlung) wird (vgl. KU V, 204, 207). "Etwas aber wollen und an dem Dasein desselben ein Wohlgefallen haben, d.i. daran ein Interesse nehmen, ist identisch" (KU V, 209).[3] Wer sich eines eigenen Bedürfnisses bewußt ist, nimmt ein Interesse an demjenigen, was das Bedürfnis voraussichtlich befriedigen wird. Endliche Vernunftwesen sind immer auf die Befriedigung ihrer Bedürfnisse ausgerichtet, und ihre Befriedigung hängt immer von der Existenz des gewollten oder benötigten Objektes ab (vgl. KpV V, 137). Die Begriffe 'Bedürfnis' und 'Interesse' haben laut Kant übrigens nur auf endliche Wesen Beziehung: 'etwas wollen' und die Existenz des Gewollten fallen für ein unendliches Wesen zusammen (vgl. GMS IV, 413, Anm.).

In der Sekundärliteratur werden 'Bedürfnis', 'Interesse', 'Befriedigung' und verwandte Ausdrücke meistens nur in ihrem Verhältnis zur Neigung thematisiert. Hier möchte ich mich dagegen auf Kants Zuschreibung von Bedürfnissen usw. an die menschliche *Vernunft* konzentrieren.

Kant erwähnt den strebenden Charakter der Vernunft bereits ganz am Anfang der ersten Kritik. In dem oft zitierten ersten Satz der ersten Vorrede der *Kritik der reinen Vernunft* spricht er von dem "besonderen Schicksal"[4] der endlichen menschlichen Vernunft,

> "daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann; denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann; denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft" (KrV A VII).

Das heißt: es gibt Fragen, die die Vernunft kraft ihrer eigenen Natur zu beantworten sucht. Die betreffenden Fragen sind die nach der Freiheit des Willens, der Existenz Gottes, und der Unsterblichkeit der menschlichen Seele (KrV A3=B7). Der Versuch, diese Fragen zu beantworten, führt die Vernunft auf ihre Suche nach dem Unbedingten: sie "verlangt" die unbedingte Bedingung zu allem Bedingten zu finden (KrV B XX; A324=B380). Weil aber dieses Unbedingte nicht innerhalb der Grenzen möglicher Erfahrung gefunden werden kann, führt dieses Verlangen, diese

---

[3]Siehe auch die Definitionen von 'Interesse' in GMS IV, 413,Anm.; KpV V, 119; KU V, 204; 207; 209; und MdS VI, 211.

[4]Anderswo definiert Kant Schicksal als eine "Nöthigung einer ihren Wirkungsgesetzen nach uns unbekannten Ursache" (ZeF VIII, 360f.) und erörtert den Ausdruck zwischen den Begriffen "Natur" (in personifizierter Bedeutung) und "Vorsehung", womit er andeutet, daß das Schicksal eine höhere, transzendente Macht sei. Die Rede vom "Schicksal der Vernunft" besagt daher, daß es einen Grund des Strebens der Vernunft gibt, der sich der Vernunft selbst entzieht.

"nicht zu dämpfende Begierde" (KrV A796=B824), zur Transzendierung dieser Grenzen. Die Vernunft wird "durch eigenes Bedürfnis getrieben" (KrV, B21).

Die Suche der Vernunft nach dem Unbedingten ist ein mehrfach wiederkehrendes narratives Thema in der *Kritik der reinen Vernunft*. Kants lebhafte Beschreibungen dieser Suche sind bekannt: Die Vernunft versucht das Unbedingte zu erfassen, aber täuscht sich, weil sie denkt dies auf theoretischem Wege leisten zu können; Kants Kritik deckt diese Täuschung auf, zeigt aber auch, daß die Vernunft dennoch ihre Befriedigung auf praktischem Wege erreichen kann, mittels eines reinen praktischen Vernunftglaubens.[5] Schließlich behauptet Kant sodann, daß die Unmöglichkeit der Erkenntnis des Übersinnlichen -- die zunächst als unverständliches Schicksal der Vernunft bezeichnet wurde -- eigentlich als sehr angemessen und als weise, jetzt verstandene Anordnung der Vorsehung betrachtet werden kann.[6]

Man könnte meinen, dieses Thema des Strebens der Vernunft sei nur ein rhetorischer Kunstgriff Kants, um seine sonst allzu prosaischen philosophischen Abhandlungen einigermaßen zu beleben. In dem Fall gäbe es kaum Anlaß, Kants konative Beschreibung der Vernunft eingehender zu analysieren. Bei näherer Betrachtung stellt sich aber heraus, daß Kants Rede von den Bedürfnissen, Interessen und dem Streben der Vernunft auch eine entscheidende Rolle in mehreren kritischen Argumentationen spielt. Sie erfüllt eine legitimierende Funktion hinsichtlich der transzendentalen Ideen der Vernunft (KrV), des transzendentalen Prinzips der Zweckmäßigkeit (KU) sowie der praktischen Annahmen oder Postulate der reinen praktischen Vernunft (in jeder der drei Kritiken[7]). Denn das ausschlaggebende Prinzip, das diesen Beweisführungen unterliegt, ist der Begriff des *"Rechtes des Bedürfnisses"*. Bevor ich näher auf diese Argumentationen eingehe, führe ich zunächst diesen Begriff kurz ein.

Kants Grundgedanke bei der Rede vom "Recht des Bedürfnisses" ist, daß, wenn eine Entscheidung in einer die Vernunft "interessierenden" Frage nicht aus objektiven theoretischen Gründen erfolgen kann, die Vernunft "berechtigt" ist, dasjenige anzunehmen, was am Besten ihr Bedürfnis oder Interesse befriedigt. Dieses Recht tritt *nur* ein, wenn es weder möglich ist, das Dasein von etwas zu

---

[5]U.a. A462ff.=B490ff.; A583f.=B611f.; A795f.=B823f.; A797ff.=B825ff.; A804ff.=B832ff.

[6]Vgl. KrV, A800f.=B828f und vgl. KpV V, 148. Für ähnliche Beschreibungen in Kants anderen Werken, siehe Prol IV, 362; WhDo VIII,136ff.; TPP VIII,159ff.; KpV V, 5 und 146ff.

[7]Obwohl der Begriff 'Postulat' strenggenommen erst in der *Kritik der praktischen Vernunft* vorkommt, verwende ich ihn doch um diese praktischen Annahmen in jeder der drei Kritiken zu bezeichnen. Vgl. Kants Gebrauch von "praktisch postuliren" in KrV, A634=B662.

beweisen, noch, es zu widerlegen, und wenn es keinen Widerspruch ergibt, das eine oder das andere anzunehmen. Wenn eine der beiden Alternativen ein Bedürfnis der Vernunft befriedigt oder 'von Interesse' ist, so hat die Vernunft das *Recht*, sich für sie zu entscheiden (vgl. MdS VI, 354). Kant spricht vom

> "*Recht des Bedürfnisses* der Vernunft .., als eines subjectiven Grundes etwas vorauszusetzen und anzunehmen, was sie durch objective Gründe zu wissen sich nicht anmaßen darf; und folglich sich im Denken, im unermeßlichen und für uns mit dicker Nacht erfüllten Raum des Übersinnlichen, lediglich durch ihr eigenes Bedürfnis zu *orientiren*" (WhDo VIII, 137).

Indem er Ausdrücke aus dem Rechtsdiskurs, wie "Erlaubnis", "Befugnis", "Rechtfertigung" verwendet, ordnet Kant den Gedanken des 'Rechtes des Bedürfnisses' in den juristischen Sprachgebrauch des "Gerichtshofes der Vernunft" (KrV A751= B779) ein, mit dem er sein ganzes kritisches Unternehmen einer Beurteilung der Ansprüche der traditionellen Metaphysik bezeichnet.

Kant betont, daß das Recht des Bedürfnisses nur eintritt im Falle eines Bedürfnisses *der Vernunft* und nicht im Falle von Bedürfnissen der Neigung oder bloßen Wünschen und Phantasien. In der zweiten Kritik diskutiert er den von Thomas Wizenmann erhobenen Einwand, daß das 'Recht des Bedürfnisses' auch denjenigen, der sich in ein selbstgeschaffenes Schönheitsideal verliebt habe, dazu berechtige, die Existenz dieses Objekts anzunehmen. Kant antwortet, daß man in diesem Fall tatsächlich nicht zu einer solchen Annahme berechtigt ist, daß hier aber auch nicht von einem *Vernunft*bedürfnis die Rede sei, und daß der Einwand seine These deshalb nicht gefährdet (KpV V, 143f., Anm.).

Nur im Aufsatz "Was heißt: Sich im Denken orientieren?" macht Kant von diesem Begriff "Recht des Bedürfnisses" ausdrücklichen Gebrauch. Aber der Grundgedanke, daß ein Vernunftbedürfnis bestimmte Annahmen rechtfertigen kann, findet sich in allen jetzt zu erörternden Argumentationen. Ich teile diese Erörterung in zwei Abschnitte auf, gemäß Kants Behauptung, daß die Vernunft ein zweifaches Interesse hat, nämlich ein theoretisch-spekulatives und ein praktisches.[8] Wegen seiner relativen Unbekanntheit, erfordert das theoretische Interesse eine etwas längere Ausführung als das praktische.

### *2. Die argumentative Funktion des Begriffes*

#### *a. Das Streben der Vernunft nach systematischer Einheit der Erkenntnis*

Eine der zentralen Thesen der *Kritik der reinen Vernunft* lautet, daß die theoretische, oder besser (weil sie hier die Grenzen der möglichen Erfahrung übersteigt): spekulative Vernunft keine Erkenntnis des Übersinnlichen erlangen könne. Kant entlarvt den Anspruch der traditionellen *metaphysica specialis* –

[8]Vgl. KrV, A462-476=B490-504; A804f.=B832f.; WhDo VIII,139.

derzufolge Psychologie, Kosmologie, und Theologie Wissenschaften des Übersinnlichen sind -- als Produkt einer transzendentalen Illusion. Das heißt aber keineswegs, daß er der spekulativen Vernunft jedwede Funktion abspricht. Es wäre ein Mißverständnis anzunehmen, daß die 'Dialektik' der *Kritik der reinen Vernunft* nur eine negative Funktion erfüllt. Kant behauptet nämlich, daß der spekulativen Vernunft eine wichtige systematisierende Rolle zukomme.

Mithilfe der drei transzendentalen Vernunftideen als regulative Prinzipien systematisiert sie die Verstandesregeln und -Begriffe und ordnet empirische Erkenntnisse systematisch ein. Diese Ideen -- des Ich, der Welt, und Gottes -- sind reine Begriffe der unbedingten Einheit aller Bedingungen (in drei verschiedenen Hinsichten).[9] Zur Rechtfertigung ihres Gebrauchs beruft Kant sich auf das *Bedürfnis* der spekulativen Vernunft. Weil ihr Bedürfnis nach systematischer Einheit nur befriedigt werden könne, wenn die Vernunft die Ideen als regulative Prinzipien verwendet, ist dieser Gebrauch gerechtfertigt. Dieser regulative Gebrauch ist "erlaubt", weil und insofern er der Vernunft hilft, ihr Verlangen nach unbedingter Einheit zu befriedigen (A673ff.=B701ff.). Der regulative Gebrauch der Ideen verschafft "der Vernunft die vollkommenste Befriedigung in Ansehung der nachzuforschenden größten Einheit in ihrem empirischen Gebrauche" (A676=B704).

Was zum Beispiel den regulativen Gebrauch der Gottesidee betrifft, so setzt laut Kant der Versuch zur Herstellung einer systematischen Einheit der Naturerkenntnis die Annahme voraus, daß die Natur eine solche Einheit ermögliche. Diese Annahme impliziert nach ihm ihrerseits das regulative Prinzip, die Natur so zu betrachten, *als ob* sie einer einzelnen höchsten intelligenten Ursache (Gott) entspringt. Denn eine systematische Einheit könne nur durch eine intelligente Ursache hervorgebracht werden, und wenn die Natur als eine solche Einheit betrachtet wird, so betrachtet man sie als ob ihre Ordnung einer einzigen vernünftigen Ursache entspringt. Kant behauptet, daß das "spekulative Interesse, und nicht ihre Einsicht [die Vernunft] berechtige, von einem Punkte, der so weit über ihre Sphäre liegt, auszugehen..." (A676=B704).

Auf der Grundlage dieser Rechtfertigung des regulativen Gebrauchs der Gottesidee legitimiert Kant des weiteren eine teleologische Naturauffassung. Wenn man nämlich einmal dazu berechtigt ist, die Ordnung der Natur als von einer höchsten Intelligenz verursacht anzusehen, so darf man, in heuristischer Absicht, diese Intelligenz auch als Ursache einer *teleologischen* Ordnung ansehen (KrV, A686f.=B714f, siehe Kap. VII).

Erkennt Kant also den Ideen der reinen Vernunft eine notwendige Rolle im Erkenntnisprozeß zu, so betont er unverzüglich die Beschränktheit dieser Rolle.

---

[9]Für eine Diskussion der Art und Weise, in der Kant die Ideen ableitet, siehe u.a. Bennett, *Kant's Dialectic*, 258ff.; Heimsoeth, *Transzendentale Dialektik* Bd.1, 27-70; Reisinger, *Schlußlogik und Metaphysik bei Kant*.

Weil nämlich die *Idee* der unbedingten Totalität aller Bedingungen schon für die Zwecke der spekulativen Vernunft hinreicht, ist es nicht notwendig und daher auch nicht gerechtfertigt, die *Existenz* von mit den Ideen korrespondierenden Gegenständen (z.B. Gott) anzunehmen (A676f.=B704f.).

Kant nennt die regulativen Prinzipien der spekulativen Vernunft "Maximen" (A666=B694). Sie sind subjektive Prinzipien, Voraussetzungen aufgrund des Bedürfnisses der Vernunft selbst, und nicht objektive Prinzipien wie die Verstandeskategorien. Dazu muß angemerkt werden, daß der Ausdruck 'subjektiv' hier keineswegs mit 'willkürlich', 'beliebig', oder 'von Person zu Person unterschiedlich' gleichgesetzt werden darf. Ganz im Gegenteil: weil dieser subjektive Grund *der Vernunft selbst* beigelegt wird, kann er allen endlichen Vernunftwesen gleichermaßen zugeschrieben werden.

Die *Kritik der Urteilskraft* enthält eine Darstellung, die in mancher Hinsicht mit der Argumentation bezüglich des Bedürfnisses nach systematischer Einheit der *Kritik der reinen Vernunft* übereinstimmt.[10] Die inhaltliche Kontinuität zwischen beiden Werken wird im nächsten Kapitel weiter ausgearbeitet werden; hier beschränke ich mich auf die strukturelle Ähnlichkeit der jeweiligen Argumentation.

Auch die 'transzendentale Deduktion' des Prinzips der Zweckmäßigkeit in der dritten Kritik dreht sich um ein "Bedürfnis" nach systematischer Einheit der Erkenntnis.[11] Kants Gedanke ist hier, daß wir, um ein konsistentes und einheitliches Erkenntnisganzes herstellen zu können, voraussetzen müssen, daß dies möglich ist. Das heißt: wir müssen voraussetzen, daß die Natur systematisierbar und faßlich für unseren Verstand, d.h. zweckmäßig für unsere Erkenntniskräfte ist. Diese Voraussetzung ist nach Kant dadurch gerechtfertigt, daß sie ein "Bedürfnis des Verstandes" befriedigt (KU V, 184).

Wie die regulativen Ideen der spekulativen Vernunft in der *Kritik der reinen Vernunft*, so ist auch das Prinzip der Zweckmäßigkeit kein objektives, sondern ein subjektives Prinzip. Es konstituiert keine Gegenstände, sondern ist "ein subjectives Princip (Maxime)" für die Erforschung und Systematisierung der Natur. Hier ist von einer Maxime der Urteilskraft die Rede (KU V, 184).

Es fällt übrigens auf, daß Kant das Bedürfnis hier im *Verstand* lokalisiert statt in der Vernunft oder in der Urteilskraft. Das hat vermutlich mit der zwischen der ersten und dritten Kritik auftretenden Verschiebung von der Vernunft auf die Urteilskraft als systematisierendes Vermögen zu tun. Ob und wie das in der *Kritik der reinen Vernunft* dargestellte Verhältnis zwischen Vernunft und Verstand sich

---

[10]Siehe auch Gregor Schiemann, "Totalität oder Zweckmäßigkeit?".

[11]Die Argumentation weist Parallelen auf zur Erörterung der Rolle der regulativen Idee Gottes im zweiten Anhang zur Dialektik der *Kritik der reinen Vernunft* (A669ff.=B697ff.). Siehe das nächste Kapitel.

mit der *Kritik der Urteilskraft* ändert, ist eine Frage, der hier nicht weiter nachgegangen werden kann. Es geht hier nur darum, die Ähnlichkeit der Argumentationsstruktur und die rechtfertigende Rolle des Bedürfnisses der Vernunft (bzw. des Verstandes) zu zeigen.

In der 'Kritik der teleologischen Urteilskraft' rechtfertigt Kant auch den regulativen Gebrauch einer *teleologischen* Naturauffassung unter Berufung auf das Streben der Urteilskraft nach Ordnung. Sie liefere "wenigstens *ein Princip mehr*, die Erscheinungen [der Natur] unter Regeln zu bringen, wo die Gesetze der Causalität nach dem bloßen Mechanism derselben nicht zulangen" (KU V, 360).[12]

*b. Das Bedürfnis der reinen praktischen Vernunft*

Auch die praktische Vernunft, so sagt Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft*, erstrebt das Unbedingte, und zwar sucht sie die unbedingte Totalität des Gegenstandes der praktischen Vernunft. Diese unbedingte Totalität, die Kant als die Vereinigung von Tugend und Glückseligkeit konzipiert, nennt er das "höchste Gut" (KpV V, 108). Er bezeichnet es als Pflicht, das höchste Gut zu fördern, und behauptet, daß wir, wenn wir diese Pflicht zu erfüllen versuchen, notwendigerweise voraussetzen, daß dies möglich sei.[13] Diese Voraussetzung ist notwendig, weil es "praktisch unmöglich wäre, dem Objekte eines Begriffes nachzustreben, welcher im Grunde leer und ohne Objekt wäre" (143).

Nachdem Kant dies als moralisch-praktisch notwendige Grundvoraussetzung herausgestellt hat, führt er den Begriff eines *Bedürfnisses* der praktischen Vernunft ein. Er behauptet, daß es ein "Bedürfnis der reinen praktischen Vernunft" sei, nicht nur die Möglichkeit des höchsten Gutes vorauszusetzen, sondern *auch* die *Bedingungen* dieser Möglichkeit zu artikulieren und deren Existenz anzunehmen (142ff.). Als Bedingungen der Möglichkeit des höchsten Gutes nennt Kant die Unsterblichkeit der Seele und die Existenz Gottes. Im Abschnitt "Vom Fürwahrhalten aus einem Bedürfnisse der reinen Vernunft" (KpV V, 142-146), führt Kant dieses Bedürfnis sodann als '*Rechtfertigung*' dieser Annahmen an (144 Anm.).[14] Es sei "subjektiv" unmöglich -- das heißt: "die Vernunft findet es *ihr unmöglich*" (145) --, sich die Möglichkeit des höchsten Gutes ohne die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes vorzustellen, obwohl diese Unmöglichkeit keineswegs theoretisch *bewiesen* werden kann. Weil es aber weder möglich ist, das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen, noch sie zu widerlegen, darf das Interesse der Vernunft (ihr "freies Interesse", 146) hier den Ausschlag geben.

---

[12]Siehe auch Kap. II und Kap. VII.

[13]Ich konzentriere mich hier nur auf die Rolle des 'Vernunftbedürfnisses' und werde erst im achten Kapitel näher auf den Begriff des höchsten Gutes und auf das Gebot, das höchste Gut zu fördern, eingehen.

[14]Ich lasse den Status der Freiheitsidee hier außer Betracht.

Die Vernunft habe hier eine "Wahl" (145). Ihr Bedürfnis, die Existenz der Möglichkeitsbedingungen des 'objektiv Notwendigen' (d.h. der Beförderung des höchsten Gutes) vorauszusetzen, ist das subjektive Prinzip, das diese Wahl bestimmt:

> "so ist das Princip, was unser Urtheil hierin bestimmt, zwar *subjectiv* als Bedürfnis, aber auch zugleich als Beförderungsmittel dessen, was *objectiv* (praktisch) nothwendig ist, der Grund einer *Maxime* des Fürwahrhaltens in moralischer Absicht..." (146).

Die beiden praktischen Postulate des Daseins Gottes und der Unsterblichkeit sind also nach Kant dadurch gerechtfertigt, daß sie ein "Bedürfnis der reinen praktischen Vernunft" befriedigen: sich die Bedingungen der Möglichkeit des höchsten Gutes vorzustellen und ihre Existenz anzunehmen.

Die praktische Vernunft ist damit zu viel stärkeren Annahmen bezüglich der Unsterblichkeit der Seele und der Existenz Gottes berechtigt als die spekulative Vernunft. Denn das Bedürfnis der spekulativen Vernunft berechtigte nur zum regulativen Gebrauch der Ideen, nicht zur Annahme der Existenz diesen Ideen entsprechender Objekte.

In den beiden anderen Kritiken findet sich im wesentlichen die gleiche Argumentationsstruktur, auch wenn man in der *Kritik der reinen Vernunft* noch Spuren von Kants früherer Auffassung sieht, daß die Möglichkeit des höchsten Gutes motivational unentbehrlich für sittliches Handeln sei (KrV, A813=B841), und auch wenn in der dritten Kritik das Postulat der Unsterblichkeit der Seele einigermaßen in den Schatten des Gottespostulates gedrängt wird. Stets handelt es sich jedoch um subjektiv-vernünftig motivierte Annahmen in praktischer Absicht.[15]

Es sollte jetzt deutlich sein, daß Kant häufig und an wichtigen Stellen vom Begriff eines "Rechtes des Bedürfnisses" Gebrauch macht. Es kommt hier nicht darauf an, die Überzeugungskraft der einzelnen Argumentationen zu bestimmen. Im hiesigen Kontext geht es vielmehr darum, die grundsätzliche Frage zu beantworten, wie die konative Charakterisierung der Vernunft zu interpretieren sei. Ich fange an mit einer Untersuchung der Möglichkeit, sie wörtlich aufzufassen und werde danach zwei Typen einer metaphorischen Deutung besprechen.

---

[15]Vgl. KrV, A818=B846: die praktische Vernunft habe "das Verdienst, ein Erkenntnis, das die bloße Spekulation nur wähnen, aber nicht geltend machen kann, an unser höchstes Interesse zu knüpfen, und dadurch zwar nicht zu einem demonstrierten Dogma, aber doch zu einer schlechterdings notwendigen Voraussetzung bei ihren wesentlichsten Zwecken zu machen". Vgl. auch KrV, A809ff=B837ff; KU V, 442ff.

### *3. Schwierigkeiten mit einer wörtlichen Deutung*

Wegen der zentralen Bedeutung der Rede vom Vernunftbedürfnis in den oben wiedergegebenen Argumentationen würde man zunächst erwarten, daß es möglich sei, sie buchstäblich aufzufassen. Aber der Begriff des Vernunftbedürfnisses läßt sich bei näherer Betrachtung schwerlich mit dem von Kant gemachten Unterschied zwischen Vernunft (als Erkenntnisvermögen) und Gefühl vereinbaren. Diese Schwierigkeit anerkennend, formuliert Kant den Begriff in zwei wichtigen Anmerkungen in wesentlichen Hinsichten um. Wie sich zeigen wird, bietet diese Umformulierung aber keine befriedigende Interpretation des Begriffes des Vernunftbedürfnisses.

An einigen Stellen behauptet Kant, daß die Vernunft ein Bedürfnis *fühle*.[16] Aber andernorts sagt er, daß Gefühl "keine Vorstellungskraft der Dinge" sei und "außer der gesamten Erkenntniskraft" liege (KrV A801,Anm.=B829,Anm.). Es gibt zwar viele mögliche Ursachen eines Gefühls, Ursachen die sowohl in der Vernunft selbst liegen können (wie es beim moralischen Gefühl der Fall ist), wie auch in der Sinnlichkeit. Aber was auch immer die Ursache eines Gefühls sein mag, Gefühl *qua Gefühl* sei immer sinnlich. Kant schreibt in der *Kritik der praktischen Vernunft*, daß "alles Gefühl sinnlich ist" (KpV V, 75) und behauptet in der *Metaphysik der Sitten*: "Gefühl, wodurch es auch immer erregt werden mag, ist jederzeit physisch" (MdS VI, 377).[17] Wenn aber Gefühl als 'physisch' und 'sinnlich' bestimmt wird, kann nicht konsequenterweise von der *Vernunft* gesagt werden, daß sie *fühle*. Das heißt, daß Kant mit einer buchstäblichen Zuschreibung von Gefühl an die Vernunft seine eigene Unterscheidung zwischen Sinnlichkeit und Vernunft durcheinanderbringt. Ich sehe keine Möglichkeit, diesen Schluß zu umgehen.

Überdies ist nicht nur die *ausdrückliche* Rede vom Gefühl der Vernunft problematisch. Wie wir am Anfang dieses Kapitels gesehen haben, ist die ganze Gruppe der Ausdrücke, die Kant benutzt, um die Natur der Vernunft zu charakterisieren -- z.B. "beabsichtigen", "streben", "wollen", "ein Interesse haben", "bedürfen" --, unlöslich mit Begriffen wie "Befriedigung" und "Gefühl des Wohlgefallens" verbunden. Alle *implizieren* aber ein Gefühl der Lust oder des Wohlgefallens, das mit der (Vorstellung der) Existenz des beabsichtigten, gewollten, usw. Objektes verbunden wird. Wenn es unmöglich ist, der Vernunft Gefühl zuzuschreiben, so gilt das auch für diese weitere Begriffe. Zum Beispiel, die oftverwendete Rede von der 'Befriedigung' der Vernunft[18] ist, wird sie wörtlich aufgefaßt, genauso problematisch wie die Rede von ihrem 'Gefühl'. Wenn Kant

---

[16]Z.B. WhDo VIII, 136ff.

[17]Vgl. auch MdS VI, 212,Anm.

[18]Z.B. "denn die Vernunft will einmal befriedigt sein" (WhDo VIII, 136). Auch KrV, A 673=B701; A 676=B704; Prol IV, 332 und 349; KpV,V,142.

"Wollen" und "ein Interesse nehmen" als 'ein Wohlgefallen am Dasein eines gewollten Objektes haben' definiert (vgl. KU V, 209), und wenn nach ihm mit einem Bedürfnis immer ein Streben nach seiner Befriedigung einhergeht, so setzt er 'Vernunftinteresse' und 'Vernunftbedürfnis' in unmittelbare Beziehung zum 'Gefühl' (des Wohlgefallens) der Vernunft. Eine buchstäbliche Interpretation der konativen Beschreibung der Vernunft ist mit unaufhebbaren begrifflichen Schwierigkeiten verbunden.

Kant scheint diese Diagnose selbst zu bestätigen, wo er nämlich ausdrücklich verneint, daß die Vernunft fühlt. In einer kurzen und kryptischen Anmerkung in "Was heißt: Sich im Denken orientieren?" spricht er der Vernunft das Gefühl mit folgenden Worten ab:

> "Die Vernunft fühlt nicht; sie sieht ihren Mangel ein, und wirkt durch den *Erkenntnistrieb* das Gefühl des Bedürfnisses. Es ist hiermit, wie mit dem moralischen Gefühl bewandt, welches ... durch moralische Gesetze, mithin durch die Vernunft verursacht oder gewirkt wird ..." (WhDo, VIII, 139f., Anm.).

Aber statt zu sagen, daß das Wort 'Gefühl' als eine dekorative Metapher gelesen werden soll, behauptet Kant hier, daß es wirklich ein Gefühl eines Bedürfnisses gibt, daß die Vernunft das Bedürfnis aber nicht *fühlt*, sondern *verursacht*. Die hier von Kant suggerierte Analogie mit dem moralischen Gefühl scheint zu besagen, daß man 'Bedürfnis der Vernunft' als 'von der Vernunft bewirktes Bedürfnis' lesen sollte statt als 'Bedürfnis, das der Vernunft selbst zukommt'. Der Ausdruck "Bedürfnis *der Vernunft*" verweise nach dieser Lesart auf die Ursache und Genese des Bedürfnisses, statt auf das Subjekt des Bedürfnisses. Das Subjekt des Bedürfnisses wäre nicht die Vernunft, sondern das ganze menschliche Subjekt, durch das Zusammenspiel seiner Gemütsvermögen.

Dieser Versuch zur Begriffsklärung gelingt aber nicht völlig, denn es bleiben drei ungelöste Probleme übrig. Erstens bleibt unklar, *wie* man sich diese Genese vorstellen soll. Die Vernunft "sieht ihren Mangel ein, und wirkt durch den *Erkenntnistrieb* das Gefühl des Bedürfnisses", ist der spärliche Hinweis Kants. Was die Rolle des erwähnten Erkenntnistriebes ist, und ob dieser der Vernunft zukommt oder nicht, sind wichtige Fragen, die Kant leider nicht beantwortet. Klar ist eigentlich nur, daß die Vernunft nicht fühle und das Gefühl des Bedürfnisses irgendwie aus der Einwirkung des Erkenntnisvermögens auf das Gefühl entspringe.

Wenn diese Genese analog zu der des moralischen Gefühls aufzufassen ist, so erwartet man, daß Kant auch ein Pendant formuliert zu seiner Analyse der Dynamik, aus der das moralische Gefühl resultiere (KpV V, 72ff.), um durch eine solche Analyse erklären zu können, *wie* genau dieses Vernunftbedürfnis im Menschen entsteht. Es läßt sich ja ein endliches vernünftiges Wesen denken, das (1) über eine rationale Idee einer systematischen Totalität verfügt und (2) sich davon bewußt ist, daß sein jetziges Wissen nicht systematisch vollständig ist, d.h. nicht völlig der Idee adäquat ist, das aber (3) sich weniger, oder gar nicht darum

kümmert, den Mangel zu beheben. Ein solches Wesen würde die Differenz zwischen der Idee und dem jetzigen Wissen nicht als eine Lücke auffassen, die geschlossen werden sollte. Die Wahrnehmung, daß jetziges Wissen nicht vollständig ist, muß nicht als solche bereits zu einem Streben nach Vervollständigung führen. Nur ein hinzukommendes Verlangen nach Abgeschlossenheit könnte die Brücke zwischen den beiden bilden und erklären, wie eine Vernunftidee systematischer Totalität ein gefühltes Bedürfnis hervorbringen kann. Wenn dieses Verlangen nun nicht der Vernunft beigemessen wird und das Bedürfnis als von der Vernunft verursacht aufgefaßt wird, so müßte Kant erklären können, welche anthropologische Eigentümlichkeiten dazu beitragen, daß der Mensch, unter dem Einfluß der Vernunft, gerade ein solches Bedürfnis bekommt. Eine solche Analyse würde nicht notwendig implizieren, daß das Bedürfnis *völlig* aus spezifisch anthropologischen Faktoren zu erklären sei, sondern sie würde die anthropologischen Bedingungen angeben, die es der Vernunft ermöglichen, ein Gefühl des Bedürfnisses hervorzubringen. Ähnlich würde das moralische Gesetz kein Gefühl der Achtung hervorbringen in Wesen ohne menschliche Neigungen. Nirgends diskutiert Kant aber die anthropologischen Strukturen die die Entstehung des Vernunftbedürfnisses erklären in der Art und Weise, wie er die Entstehung der Achtung diskutiert und erklärt.[19]

Eine zweite Schwierigkeit, die sich auftut wenn man 'Vernunftbedürfnis' als 'durch die Vernunft verursachtes Bedürfnis' liest, ist, daß dies in den Rechtfertigungen des Gebrauchs der regulativen Ideen, des transzendentalen Prinzip der Zweckmäßigkeit, und der beiden hier relevanten praktischen Postulate nicht mit Kants faktischer Wortwahl übereinstimmt. Hier spricht er nämlich von der subjektiven Notwendigkeit *der Vernunft*, die nur in gewisser Weise die Bedürfnisse, die *sie* hat, zu befriedigen vermag. Kant nennt dieses Bedürfnis ein "wirkliches *Bedürfniß* und wohl gar ein solches, welches der Vernunft an sich selbst anhängt" (WhDo VIII, 136).

Eine dritte Schwierigkeit mit der Interpretation des Vernunftbedürfnisses als durch die Vernunft verursachtes Bedürfnis besteht in der diese Rechtfertigungen unterminierenden Tendenz dieser Lesart. Diese Rechtfertigungen bestehen ja in dem Nachweis, daß diese Annahmen *für die Vernunft* subjektiv notwendig sind und *die Vernunft* damit ein ihr eigenes Bedürfnis befriedigen kann. Wenn das Bedürfnis aber nicht als ein der Vernunft eigenes, sondern als ein durch sie *verursachtes* Bedürfnis verstanden werden soll, so hat das tiefgreifende Implikationen für den Status dieser Rechtfertigungen im Rahmen einer Vernunftkritik. Welche anthropologische Faktoren Kant zur Erklärung der Genese des Bedürfnisses auch immer

[19]Vielleicht könnte Kants Rede von einem 'Erkenntnistrieb' als ein rudimentärer Ansatz zu einer solchen Erklärung aufgefaßt werden. Wenn dem so ist, so führt das aber zu einem weiter unten diskutierten Problem, nämlich zur "dritten Schwierigkeit".

nennen mag: er würde nicht länger behaupten können, wie er es aber hinsichtlich des Bedürfnisses der reinen praktischen Vernunft tut, daß das Vernunftbedürfnis *jedem vernünftigen Wesen in der Welt* zugeschrieben werden kann (KpV V, 144 Anm.). Diesen Anspruch kann er nur solange aufrechterhalten, als er das Vernunftbedürfnis ausschließlich aus Strukturen der (endlichen) Rationalität erklärt. Sobald er dagegen auf anthropologische Voraussetzungen Rekurs nehmen muß, entfällt der Anspruch, daß das Bedürfnis allen endlichen Vernunftwesen zugeschrieben werden kann.

Es gibt noch eine andere Stelle, an der Kant die Genese des Vernunftbedürfnisses erwähnt. In einer Anmerkung in der *Kritik der praktischen Vernunft* heißt es, die Bedürfnisse der spekulativen Vernunft würden der Reflexion auf "vorausgehende nothwendige Probleme" entspringen (KpV V, 142, Anm.). Aus dem Kontext geht hervor, daß mit diesen 'Problemen' die transzendentalen Ideen gemeint sind. Als Beispiel nennt Kant die Idee Gottes: Die Vernunft finde diese Idee in sich selbst als unvermeidlichen aber problematischen Begriff, den sie näher zu bestimmen verlange. Leider läßt Kant auch hier die genaue Struktur dieses Moments der Selbstreflexion der Vernunft völlig im Dunklen. Er behauptet nur, daß der Begriff eines notwendigen Wesens "der Vernunft vor Augen liegt", und sagt: "dieser Begriff will nun bestimmt sein, und das ist, wenn der Trieb zur Erweiterung dazu kommt, der objective Grund eines Bedürfnisses der speculativen Vernunft" (KpV V, 142, Anm.). Auch hier ist die Rede von einem "Trieb", der angeblich eine entscheidende Rolle bei der Entstehung des Bedürfnisses spielt, der aber wiederum nicht näher erläutert wird.

Das läßt nur den Schluß zu, daß Kant sich zwar der mit der Rede vom Gefühl der Vernunft verbundenen Probleme bewußt war, aber keine klare Lösung bereithält. Die Analogie zur Genese des moralischen Gefühls bietet keine einfache Lösung der mit der Rede vom Vernunftbedürfnis verbundenen Probleme. Kant hat ungenügend erläutert, wie die Entstehung des angeblich von der Vernunft bewirkten Bedürfnisses gedacht werden soll. Zudem scheint diese genetische Auffassung vom Vernunftbedürfnis, bei einer Ausarbeitung der Analogie, nicht mit Kants Programm des kritischen Unternehmens und seiner faktischen Durchführung vereinbar zu sein.

### *4. Zwei Typen metaphorischer Deutung*

Es könnte scheinen, als ließen die mit einer buchstäblichen Interpretation verbundenen Probleme sich vermeiden, wenn man annimmt, Kant habe die problematischen Ausdrücke bildlich verwendet. Kants Versuche, in den oben diskutierten Anmerkungen, den Begriff des Vernunftbedürfnisses zu erklären, scheinen darauf hinzuweisen, daß er an einer buchstäblichen Interpretation des Begriffes interessiert

war. Wegen der Menge der hiermit verbundenen Unklarheiten ist es aber der Mühe wert, die Möglichkeiten einer metaphorischen Lesart zu untersuchen. Es wäre -- so könnte man diese Interpretation etwa formulieren -- nicht im Sinne des Textes, zu betonen, in welchen Hinsichten die Zuschreibung von Bedürfnissen und Gefühlen problematisch ist, weil dies eben nicht buchstäblich so gemeint ist. Wenn jemand behauptet, "Mein Haus ist ein Schloß" um seine Größe anzudeuten, wäre es ja auch unangebracht, und deutete es auf eine unangemessene buchstäbliche Interpretation, wenn man monieren würde, daß das Haus keinen Burggraben habe. Genauso -- so könnte man argumentieren -- wäre es unangebracht, Kants Verwendung von Begriffen wie 'Bedürfnis' und 'Befriedigung' wörtlich aufzufassen.

Obwohl einige Autoren Kants Redeweise als "Metapher" bezeichnen,[20] sind die Voraussetzungen und Implikationen dieser Behauptung noch nicht ausgearbeitet worden. Die These, daß wir es mit einer Metapher zu tun haben, verdient es aber, näher untersucht zu werden.

Die These läßt sich in zwei Varianten verschiedener Tragweite formulieren. Erstens könnte man Kants Rede vom Bedürfnis, Streben, Interesse, und von der Befriedigung der Vernunft als bloße dekorative, illustrative Metapher ohne jede argumentative Funktion zu lesen versuchen. Die Metapher wäre dann als eine ästhetisch-rhetorische Ausdrucksform zu bewerten; genauen philosophischen Inhalt müßte man einer wörtlichen Fassung des Argumentes entnehmen. Nach dieser Interpretation unterstellt man, daß es möglich ist, eine wörtliche Formulierung von Kants Argumentation aus den Texten zu destillieren.

Eine zweite Variante, von größerer Tragweite, könnte lauten, daß es völlig unmöglich sei, eine nicht-metaphorische Fassung von Kants Rechtfertigung des Gebrauchs der regulativen Ideen, der praktischen Postulate und des Prinzips der Zweckmäßigkeit zu formulieren -- mit anderen Worten, daß Kants ganze Argumentation hier durch und durch bildlich sei.[21]

*a. 'Nur' eine Metapher?*

Kants Ringen um eine begriffliche Erklärung der Genese des Vernunftbedürfnisses, in den oben erörterten Anmerkungen, scheint in die Richtung der ersten Variante zu deuten. Sein Versuch, eine alternative Bedeutungserklärung für 'Vernunftbedürfnis' zu formulieren, könnte ja als der Versuch aufgefaßt werden, ein buchstäbliches Pendant für nicht buchstäblich aufzufassende Ausdrucksformen

---

[20]Sommer, *Die Selbsterhaltung der Vernunft*, 232, Anm.29; Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, 16, 105; Yovel, "The Interests of Reason", 137f.

[21]Yovel behauptet an einer Stelle, daß man es hier mit einer "Metapher im tieferen Sinne" ["metaphor in the deeper sense"] zu tun hat. Diese Behauptung könnte vielleicht als Formulierung der zweiten Variante der Metapherthese aufgefaßt werden, aber Yovel erläutert nicht weiter, was er mit diesem Ausdruck meint (*Kant and the Philosophy of History*, 16 Anm.).

zu kreieren. Dieser Versuch stellte sich aber als unzureichend heraus. Überdies ist es viel schwieriger als es vielleicht scheinen möchte, ein angemessenes wörtliches Pendant zu den angeblichen Metaphern zu formulieren. Man müßte zeigen, daß Kant den Gebrauch der regulativen Ideen der spekulativen Vernunft, die Annahme der beiden genannten praktischen Postulate und den Gebrauch des Prinzips der Zweckmäßigkeit auch *ohne* jeden Bezug auf Gefühl, Bedürfnis, usw. der Vernunft rechtfertigt, oder wenigstens rechtfertigen könnte. Das ist aber unmöglich.

Man könnte geneigt sein, einige von Kants eigenen Beschreibungen dieser Rechtfertigungen als Kandidate für eine nicht-metaphorische Fassung anzusehen. Kant sagt manchmal, daß die "Natur unserer Vernunft" oder die bestimmte "Verfassung unserer Erkenntniskräfte" die hier erwähnten Vernunftannahmen veranlassen und rechtfertigen. Solche Ausdrücke enthalten ja keine der problematischen Begriffe. Dennoch bilden sie nicht das gesuchte Pendant. Denn sie gehören zu einer höheren Abstraktionsebene als die eigentliche Rechtfertigung der Annahmen. Die Rede vom Streben, Bedürfnis, usw. der Vernunft taucht auf, sobald man versucht genauer anzugeben, *wieso* die Natur der Vernunft zu diesen Annahmen rechtfertigt.

Wie wir gesehen haben, liegt jeder dieser Rechtfertigungen der Gedanke zugrunde, daß subjektive Gründe den Ausschlag geben dürfen, wenn objektive Gründe nicht hinreichen, um eine Frage von Interesse zu entscheiden. Jeder Versuch zu einer wörtlichen Fassung ihrer Rechtfertigung müßte diesem Moment der Subjektivität Rechnung tragen. Unklar bleibt aber, was als alternative Beschreibung und nicht-metaphorisches Pendant dieses subjektiven Moments gelten könnte. Kant liefert eine solche Fassung nicht. Und jede Rechtfertigung der Annahmen aus dem Grund, daß sie notwendig seien um eine sonst bestehende Lücke zu füllen,[22] setzt ein vorhergehendes Verlangen oder Bedürfnis nach Abgeschlossenheit voraus. Man stößt also immer auf Begriffe wie 'Bedürfnis', 'Streben', 'Interesse', wenn man zu erklären versucht, wieso die Lücke als Lücke erfahren wird, und wieso sie geschlossen werden soll. Das heißt, daß es unmöglich ist, im hiesigen Kontext eine klare Grenze zwischen nicht-metaphorischen, unproblematischen Behauptungen einerseits, und problematischen, aber metaphorisch lesbaren Behauptungen andererseits, zu ziehen. Das heißt, daß man hier nicht mit 'nur' einer Metapher im Sinne einer unwesentlichen dekorativen Illustration zu tun hat.

*b. Vernunft und symbolische Darstellung*

Die Frage ist nun, ob die zweite Variante der Metapherthese einen Ausweg aus diesen Aporien ermöglicht. Diese Variante reicht weiter als die erste, weil sie besagt, daß sich eine metaphorische Sprache im Kern von Kants erklärtermaßen diskursivem Unternehmen eingenistet habe. Metaphern dienten nicht zur rhetori-

[22]Neiman, *The Unity of Reason*, 95.

schen Verzierung, sondern spielten eine entscheidende und unumgehbare Rolle in der Rechtfertigung von Grundannahmen der reinen Vernunft. Kant verteidigt eine solche Lesart nicht selbst. Es lohnt sich aber, den Möglichkeiten einer solchen Deutung innerhalb eines Kantischen Rahmens nachzugehen, d.h. zu untersuchen, ob er eine solche Lesart hätte verteidigen können. Zunächst ist es hierzu nötig, seine Gedanken über den Gebrauch von Metaphern überhaupt und besonders seinen Symbolbegriff zu erhellen.[23]

Obwohl Kant ein energischer Vertreter einer Konzeption von Philosophie als einer wesentlich begrifflichen Disziplin ist, widersetzt er sich nicht jedem Gebrauch bildlicher Sprache in philosophischer Prosa. Aufgrund zerstreuter Bemerkungen Kants lassen sich wenigstens drei legitime Funktionen metaphorischer Sprache unterscheiden. Diese kann erstens eine *pädagogische* Rolle erfüllen. Bevor begriffliches Denken sich völlig entwickelt, können Bilder als Vehikel für Ideen dienen.[24] Diese Funktion erklärt natürlich keineswegs Kants konative Beschreibung der Vernunft, denn die Kritiken richten sich an ein philosophisch durchaus kompetentes Publikum.

Zweitens können Metaphern laut Kant die philosophische Argumentation *illustrieren* und beleben, ohne aber etwas Wesentliches zu ihr hinzuzufügen. Kant selbst verwendet bildliche Sprache an manchen Stellen. Er ist aber der Meinung, daß ihr Gebrauch auf keinen Fall zu einer Trübung des Unterschiedes zwischen diskursiver Argumentation und poetischer Illustration führen darf. Sowohl Kants Beharren auf diesen Unterschied zwischen poetischer und eigentlich philosophischer Sprache als seine eigene Verwendung von Metaphern kommen in der folgenden Stelle aus Kants Herder Rezension in treffender Weise zusammen:

> "Aber eben so wenig wollen wir hier untersuchen, ob nicht der poetische Geist, der den Ausdruck belebt, auch zuweilen in die Philosophie des Verfassers eingedrungen; ... ob nicht statt nachbarlicher Übergänge aus dem Gebiete der philosophischen in den Bezirk der poetischen Sprache zuweilen die Grenzen und Besitzungen von beiden völlig verrückt seien; und ob an manchen Orten das Gewebe von kühnen Metaphern, poetischen Bildern, mythologischen Anspielungen nicht eher dazu diene, den Körper der Gedanken wie unter einer Vertugade zu verstecken, als ihn wie unter einem durchscheinenden Gewande angenehm hervorschimmern zu lassen." (RezH VIII, 60, vgl. VvT VIII, 405)

Kants Metaphergebrauch in den Kritiken ist bekannt.[25] Auch diese Gebrauchsart bildlicher Sprache reicht aber nicht zur Erklärung der Rede vom Bedürfnis, Streben, Interesse, usw. der Vernunft hin, denn wie wir im vorhergehenden Abschnitt

---

[23]Siehe auch Nuyen, "The Kantian Theory of Metaphor"; Stoddard, "Reason on Trial"; Tarbet, "The Fabric of Metaphor".

[24]Am Anfang der Geschichte der Philosophie war bildliche Sprache das einzige Medium der Philosophie: Logik IX, 28.

[25]Siehe z.B., Tarbet, "The Fabric of Metaphor", bes. S. 257-263.

gesehen haben, hat sie eine rechtfertigende Rolle und sie läßt sich nicht auf 'nur' ein Ornament reduzieren.

Drittens hat indirekte, bildliche Sprache in bestimmten Fällen eine *wesentliche* und *unentbehrliche* Funktion *innerhalb* philosophischer Argumentation. Bevor ich zeigen kann, daß diese dritte Funktion für eine mögliche Lesart der Begriffe des Bedürfnisses und des Interesses der Vernunft hilfreich sein kann, müssen Kants diesbezügliche Gedanken ein wenig erläutert werden.

In §59 der *Kritik der Urteilskraft*,[26] unterscheidet Kant zwischen drei Arten von Begriffen und erwähnt drei mit dieser Unterscheidung korrespondierende Weisen, in denen Begriffe 'dargestellt' werden könnten.[27] Damit meint er drei Weisen in denen Begriffe an (mögliche) Erfahrung relatiert werden können, um zu zeigen, daß sie nicht leer oder bloße Gedankendinge sind, sondern, daß etwas Wirkliches mit ihnen korrespondiert oder korrespondieren könnte, und daß der Begriff 'objektive Realität' hat. Im Falle empirischer Begriffe reicht ein Beispiel; im Falle reiner Verstandesbegriffe kann ein Schema gegeben werden ('direkte Darstellung'). Ideen der Vernunft, dagegen, können nicht adäquat in der sinnlichen Anschauung dargestellt werden. Anders als bei empirischen Begriffen der Fall ist, kann ihre Realität nicht durch ein Beispiel gezeigt werden, und anders als bei den Verstandeskategorien der Fall ist, kann ihre Realität nicht durch ein Schema dargetan werden. Keine sinnliche Anschauung kann je völlig mit der Vernunftidee übereinstimmen und eine direkte Beziehung zwischen der Idee und dem Bereich der Erfahrung herstellen.

Kant behauptet nun, daß hinsichtlich Vernunftideen nur eine indirekte Darstellungsweise nach einer Analogie möglich sei, die er "symbolische" Darstellung nennt. In §59 der *Kritik der Urteilskraft* zeigt er dies in bezug auf die Gottesidee und argumentiert, daß die einzige Art und Weise, in der man diese darstellen könne symbolisch sei (und ohne daß dies irgendetwas zu unserer Erkenntnis hinzufügt, KU V, 353). An einem anderen Ort nannte Kant diese Darstellungsweise "symbolischer Anthropomorphismus" (Prol IV, 357f.; vgl. KrV, A700=B728). In bestimmten Fällen also, wenn direkte Darstellung durch Beispiele und Schemas unmöglich ist, ist indirekte Darstellung durch symbolische Sprache die einzige übriggebliebene Möglichkeit. Im Rahmen seiner Diskussion der symbolischen Darstellung als solcher -- und nicht nur in bezug auf Ideen der Vernunft -- erwähnt Kant ein breites Spektrum der Begriffe und behauptet: "unsere Sprache ist voll von dergleichen indirekten Darstellungen nach einer Analogie" (KU V, 352).

---

[26]Einige Aspekte der Ausführungen Kants finden sich auch in anderen Werken: Vgl. Prol IV, 357-360; Rel VI, 64-65 Anm.; ApH VII, 191-2.

[27]Siehe auch Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, 374-376.

Kant definiert symbolische Darstellung als die "Übertragung der Reflexion über einen Gegenstand der Anschauung auf einen ganz andern Begriff, dem vielleicht nie eine Anschauung direkt korrespondieren kann" (KU V, 352f.). Symbolische Darstellung verwendet eine Analogie (KU V, 352). Was Kant hier vor Augen steht, ist am ehesten zu verdeutlichen anhand der von ihm gegebenen Beispiele. Er nennt die Verwendung des Begriffes vom Organismus ['beseelten Körper'], um eine konstitutionelle Monarchie symbolisch darzustellen und die einer Maschine, wie z.B. eine Handmühle, um eine absolutistische Monarchie zu symbolisieren (KU V, 352). Die Analogie betrifft hier *nicht* eine inhaltliche Ähnlichkeit zwischen dem Symbol (d.h. dem symbolisierenden Objekt der Anschauung) und dem symbolisch dargestellten Begriff. Ein absolutistischer Monarch zermahlt nicht wirklich seine Untertane und es gibt keine direkt wahrnehmbaren Übereinkünfte zwischen einem Organismus und einer konstitutionellen Monarchie. Die Ähnlichkeit zwischen einem Organismus und einer Konstitutionellen Monarchie wird dagegen erst durch *Reflexion* auf beide Begriffe entdeckt. In beiden Fällen denkt man sich ein Ganzes, in welchem jedes Teil nicht nur ein Mittel, sondern auch ein Zweck ist, und in welchem das Ganze und die Teile einander wechselseitig bestimmen (vgl. KU V, 375). Die innere Struktur dieser Begriffe zeigt Übereinkünfte die durch die Reflexion aufgedeckt werden.

Jetzt ist es möglich, zur zentralen Frage dieses Abschnittes zurückzukehren. Ist es erlaubt, Begriffe wie 'Bedürfnis' und 'Interesse der Vernunft' als Fälle unumgehbarer, indirekter symbolischer Darstellung anzusehen, etwa der gleichen Art, wie die von Kant genannte Darstellung der Gottesidee? Wenn dies der Fall ist, so würde das implizieren, daß das Verhältnis zwischen der Vernunft, auf der einen Seite, und den regulativen Prinzipien und Postulaten, auf der anderen Seite, als *analog* betrachtet werden müsse zum Verhältnis zwischen Menschen und dem was ihre Bedürfnisse erfüllt. Eine solche 'symbolische' Interpretation wird nicht ausdrücklich von Kant vertreten. In der Tat, es gibt nur wenig worauf man sich stützen kann. Man stimmt leicht Kants eigener Einschätzung hinsichtlich der symbolischen Darstellung zu: "dies Geschäft ist bis jetzt noch wenig auseinander gesetzt worden, so sehr es auch eine tiefere Untersuchung verdient" (KU V, 352). Die folgende positive Beantwortung der gestellten Frage läßt sich deshalb nur als tentativ verstehen.

Es läßt sich verteidigen, daß die Vernunft als Vermögen und Kraft selbst ein rationaler Begriff ist, der nicht durch ein Beispiel oder ein Schema sich darstellen läßt. Die Vernunft erscheint nicht für sich selbst; keine sinnliche Anschauung könnte je völlig mit ihrem Begriff übereinstimmen. Das würde aber heißen, daß auch sie, in ihrem reflexiven kritischen Unternehmen, auf symbolische Darstellung Rekurs nehmen müsse. Die Vernunft die sich der Kritik unterzieht kann sich selbst nicht in der Erfahrung darstellen und muß in ihrer Selbstthematisierung auf symbolische Sprache rekurrieren. Kants Vernunftbeschreibung könnte demnach tatsächlich als symbolische interpretiert werden.

Dieser systematischen Rekonstruktion zufolge wäre Kants Rede vom Bedürfnis, Streben, und der Befriedigung der Vernunft weder 'nur' eine dekorative Metapher noch eine wörtliche denotative Zuschreibung von Eigenschaften. Die *einzige* Art und Weise, in der sich die Vernunft darstellen ließe, wäre die symbolische, durch eine Analogie zwischen der Struktur der Reflexion auf die Vernunft und der auf Menschen, die, in ihrer inneren Erfahrung, Bedürfnisse und Strebungen fühlen. Wenn man die Vernunft mittels dieser Erfahrung symbolisiert, so impliziert das keine wahrnehmbare Ähnlichkeit zwischen menschlichen Bedürfnissen und den 'Bedürfnissen' der Vernunft, sondern vielmehr eine strukturelle Ähnlichkeit zwischen der menschlichen Prägung durch Bedürfnisse und der Aktivität der Vernunft.

Auf diese Weise läßt sich Kants Vernunftcharakterisierung innerhalb der Grenzen des kritischen Programms rekonstruieren, oder besser: entwickeln. Diese Lesart vermeidet die mit einer wörtlichen Lektüre verbundenen Probleme, nimmt die konativen Beschreibungen aber ernst als Komponente der Kantischen Argumentationen. Es erfordert, daß man eine Argumentationslinie aufnimmt, die von Kant nie ausgearbeitet wurde, aber Kants eigenes Denken bietet die konzeptionellen Möglichkeiten dazu. Arbeitet man in dieser Weise den Symbolismusbegriff weiter heraus, so impliziert das freilich, daß die Grenzen zwischen philosophischer und poetischer Sprache nicht so rigide sind, wie man es bei Kant zunächst erwartet. In bestimmten Fällen seien Philosophen nämlich dazu gezwungen, auf übertragene Sprache zu rekurrieren, und zwar dort, wo eine diskursive, begriffliche Erklärung ihre Grenzen erreicht.

Die Möglichkeit einer 'symbolischen' Lesart darf nicht dazu führen, daß man vergißt, daß Kant selbst die Bedeutung der konativen Vernunftbeschreibung *nicht* genügend erklärt. Die Ausführungen in diesem Kapitel zeigen sowohl die Wichtigkeit dieser Charakterisierung als *auch* den begrifflichen Sumpf der unter der Oberfläche verborgen liegt. Kant beschreibt die Vernunft als strebend, interessiert, ohne *selbst* die philosophischen Probleme zu lösen, die mit diesen Beschreibungen verbunden sind.

Ich habe hier das Für und Wider dreier Weisen erforscht, Kants konative Charakterisierung der Vernunft zu interpretieren. Der Erklärungsmangel auf seiten Kants macht es unmöglich, mit Sicherheit festzustellen, ob eine dieser drei seine Ansicht repräsentiert, und es ist zudem auch durchaus möglich, daß er gar keine artikulierte Ansicht hatte. Seine Vernunftbeschreibung, wenn wörtlich aufgefaßt, läßt sich nicht mit seiner Unterscheidung zwischen Vernunft und Gefühl vereinbaren. Versuche, sie als 'nur' eine Metapher aufzufassen, sind nicht imstande, eine befriedigendere Interpretation zu bieten. Der einzig übriggebliebene Weg aus dieser Sackgasse ist darin zu finden, die Beschreibung der Vernunft als 'symbolisch' in Kants eigenem Sinne aufzufassen. Das würde aber heißen, daß übertragener

Sprachgebrauch eine entscheidende und unumgängliche Rolle spielt in der kritischen Rechtfertigung einiger Grundannahmen der reinen Vernunft.

Wieviele Aspekte von Kants Zuschreibung von Bedürfnissen und Interessen an die Vernunft auch ungeklärt bleiben mögen, wir haben es hier mit einem für Kants Geschichtsphilosophie grundlegenden Gedanken zu tun. Denn das Streben der Vernunft ist gerade das, was zur Geschichtsteleologie verlanlaßt. Dies umfaßt einerseits das Streben nach systematischer Einheit (*Idee, Kritik der Urteilskraft*), und andererseits das praktische Vernunftbedürfnis, anzunehmen, daß dasjenige, was das Sittengesetz gebietet, "tunlich sei" (*Über den Gemeinspruch*, u.a.). Ich werde in den nächsten beiden Kapiteln den systematisch-kritischen Hintergrund der Geschichtsteleologie näher ausarbeiten.[28]

[28]Ich danke Eric Watkins, der mich durch seine Fragen und Bemerkungen zu einer früheren Fassung dieses Kapitels zu weiterer begrifflicher Klärung veranlaßt hat.

# VII

# Der systematische Ort der Natur- und Geschichtsteleologie

In den beiden ersten Kapiteln des ersten Teils hat sich gezeigt, daß Kant sowohl in der *Idee* wie in der *Kritik der Urteilskraft* die teleologische Geschichtsauffassung dadurch veranlaßt und gerechtfertigt sieht, daß sie es ermöglicht, die Natur als System zu betrachten. In der *Idee* geht es Kant um die Systematisierung der erscheinenden Handlungen der Menschen, wogegen es ihm in der *Kritik der Urteilskraft* darum geht, die Naturzwecke als teleologisches System auffassen zu können.

Im ersten Teil dieser Arbeit wurden der epistemische Status der Teleologie sowie ihre kritischen Voraussetzungen nur angedeutet; in diesem Kapitel gilt es, den Status der Teleologie innerhalb der kritischen Philosophie näher zu erörtern. Es wird sich zeigen, daß die Unterschiede zwischen der *Idee* und der geschichtsphilosophischen Passage der dritten Kritik aus relevanten Unterschieden zwischen dem Status der Telologie in der *Kritik der reinen Vernunft* und in der *Kritik der Urteilskraft* überhaupt zu verstehen sind.

Ich gehe zunächst auf die Rechtfertigung der Teleologie in der *Kritik der reinen Vernunft* ein und zeige, daß Kants Vorgehen in der *Idee* auf diese Theorie zurückgreift (1 und 2). Danach werde ich auf die diesbezüglichen Neuerungen in der *Kritik der Urteilskraft* eingehen (3). Dabei kommt auch jeweils Kants Behauptung zur Sprache, daß die teleologische Betrachtungsweise durch Erfahrung 'Bestätigung' findet. Sodann wird auf die systematischen Hintergründe von Kants Gebrauch der Begriffe 'Natur' und 'Vorsehung' eingegangen (4) und die Bedeutung der in den geschichtsphilosophischen Schriften vielfach begegnenden Ausdrücke 'Entwicklung' und 'Anlagen der Gattung' erläutert (5). Dies stellt den notwendigen Hintergrund her für die Bewertung der Kantischen Geschichtsteleologie aus heutiger Sicht. Ich werde darlegen, daß im Lichte biologietheoretischer Entwicklungen wichtige Prämissen Kants aufgegeben werden müssen (6), aber ich werde auch zeigen, welche Elemente seiner Geschichtskonzeption sich in 'theoretischer Absicht' fruchtbar aktualisieren lassen (7).

## *1. Systematische Natureinheit und Teleologie in der "Kritik der reinen Vernunft"*

In der Transzendentalen Ästhetik und Analytik behandelt Kant die apriorischen Prinzipien einer reinen Naturwissenschaft. Der Nachweis der apriorischen Formen der Sinnlichkeit, die Deduktion der Kategorien und die Aufstellung des

Systems der synthetischen Grundsätze des reinen Verstandes bilden aber noch keine vollständige Beschreibung und Rechtfertigung der Fundamente der empirischen Naturwissenschaft.[1] Was dazu noch fehlt, ist u.a. eine Reflexion auf das Problem des *Zusammenhanges* der Einzelerfahrungen.[2] Zwar kann aufgrund der Transzendentalen Analytik gesagt werden, daß alle Erfahrung die Erfahrung *einer* Natur ist (A216=B263). Aber damit sind die Fragen, ob es innerhalb dieser einen Natur auffindbare Regelmäßigkeiten gibt, ob es möglich ist, allgemeine empirische Begriffe zu bilden, ob es sinnvoll ist, nach empirischen Gesetzen zu suchen, und ob ein System (d.h. ein Zusammenhang nach einem Prinzip) solcher Begriffe und Gesetze möglich ist, noch nicht beantwortet. So impliziert z.B. das Grundgesetz, daß jede Veränderung eine Ursache hat, keineswegs, daß Ursachen und Folgen sich durch das menschliche Erkenntnisvermögen in empirische Gesetze fassen und ordnen lassen.

Kant thematisiert dieses Problem in der 'Transzendentalen Dialektik', vor allem in den beiden Anhängen. Ausgangspunkt zu seinen Überlegungen bildet dort die Einsicht, daß die Verschiedenheit von individuellen Substanzen, von Kausalbeziehungen, und von Wechselwirkungen zwischen Substanzen so unendlich groß sein könnte, daß es für das menschliche Erkenntnisvermögen gar nicht möglich wäre, Regelmäßigkeiten und Ähnlichkeiten aufzudecken. Ob dies der Fall ist oder nicht, läßt sich nicht a priori beweisen. Das Vernunftbedürfnis nach systematischer Einheit führt aber über diese theoretische Unentschiedenheit hinaus. Die Vernunft versucht Einheit in die besonderen Verstandeserkenntnisse zu bringen. Die treibende Kraft dieses Bedürfnisses zeigt sich laut Kant in den empirischen Wissenschaften: Wissenschaftler suchen ein System von Gesetzen höherer und niedriger Allgemeinheit herzustellen, wonach letztere aus ersteren abgeleitet werden können, oder suchen, wie in der Biologie, ein System von Geschlechtern, Gattungen und Arten aufzustellen. Dabei bedienen sie sich faktisch regulativer Prinzipien, die aus dem allgemeinen regulativen Prinzip der systematischen Einheit des Erkenntnisganzen abgeleitet sind.

Die Suche nach solcher systematischen Einheit der *Erkenntnis* setzt aber die Annahme, daß die *Natur* eine solche Einheit ermöglichen wird, voraus. Sie setzt voraus, daß eine solche systematische Einheit "den Objekten selbst anhängt" (vgl. A650f.=B678f.), d.h. daß die Einheit durch die Natur selbst vorgegeben wird (ibid., vgl. auch A653f.=B681f.). Diese letzte Annahme nennt Kant eine transzendentale,

---

[1]Wegen der häufigen Konzentration auf die "erste Hälfte" der *Kritik der reinen Vernunft* ist dieses Thema noch nicht genug ins Licht gestellt worden (nach dem Titel des Kommentars von H.J.Paton, *Kant's Metaphysics of Experience: A Commentary on the First Half of the 'Kritik der reinen Vernunft'*).

[2]Das ist nicht das einzige, was hier noch fehlt, denn es bedarf ja auch noch der *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Das Problem des Zusammenhanges der Einzelerfahrungen ist aber das einzige, was hier von Wichtigkeit ist.

weil sie nicht a posteriori der Natur entnommen wurde, sondern aus der Vernunft selbst entspringt und bereits *vor* aller Forschung vorausgesetzt wird (A651ff.= B679ff.).

Diese transzendentale Voraussetzung, daß die Natur selbst eine für unser Erkenntnisvermögen faßbare systematische Einheit bildet, impliziert laut Kant den Gebrauch der regulativen Idee *einer höchsten Intelligenz*. Denn eine systematische Einheit ist eine Einheit "nach einer Idee"; wird nun die Natur als systematische Einheit aufgefaßt, so wird ihre Ordnung als aus einer Idee einer höheren Vernunft (oder wie Kant auch sagt, des Urbildes aller Vernunft) entsprungen gedacht. Wenn man in der Naturforschung so verfährt, "als ob die Gegenstände selbst aus jenem Urbilde aller Vernunft entsprungen wären" (A673=B701), so hat man als Regel, daß die menschliche Vernunft Ordnung in der Natur finden kann, weil letztere durch das (der menschlichen Vernunft strukturähnliche) Urbild aller Vernunft geordnet ist. So kann man Kant zufolge "von der Idee einer höchstweisen Ursache die Regel hernehmen, nach welcher die Vernunft bei der Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen in der Welt zu ihrer eigenen Befriedigung am besten zu brauchen sei" (A673=B701).

Auf dieser Rechtfertigung des regulativen Prinzips, daß die Natur eine systematische Einheit bildet, erhebt sich nun Kants Rechtfertigung einer *teleologischen* Betrachtung der Natur. Im zweiten Anhang zur Transzendentalen Dialektik argumentiert Kant, daß eine *vollkommene* systematische Einheit erst erreicht werden könne, wenn man die Natur als *teleologisches* Ganzes auffasse, und daß das Bedürfnis nach der Herstellung einer solchen Einheit die teleologische Betrachtungsweise rechtfertige.

Diese Rechtfertigung der Teleologie auf der Grundlage des Vernunftinteresses an systematischer Einheit wird im zweiten Anhang ziemlich unerwartet vorgeführt. Man hätte eher erwartet, daß Kant eine so wichtige Angelegenheit -- es geht hier erklärtermaßen um nichts weniger als die höchste systematische Einheit der Naturerkenntnis -- nicht erst am Ende eines Anhanges erörtern würde. Es ist aber nicht anders: Kant führt in diesem Anhang eine 'transzendentale Deduktion' der drei Ideen durch,[3] und zeigt, anschließend an die Rechtfertigung des regulativen Gebrauches der Idee Gottes, auch der teleologischen Naturbetrachtung ihren legitimen Ort. Die Stelle verdient ganz zitiert zu werden:

> "Die höchste formale Einheit, welche allein auf Vernunftbegriffen beruht, ist die *zweckmäßige* Einheit der Dinge, und das *speculative* Interesse der Vernunft

[3]Diese 'transzendentale Deduktion' bedarf der näheren Klärung. Diese Studie ist dafür aber nicht der geeignete Ort. Auch Schiemann hat bereits beklagt, daß Kant diese transzendentale Deduktion, die er für die "Vollendung des kritischen Geschäftes der reinen Vernunft" hält (A670=B698), nicht ausführlicher diskutiert hat. Schiemann, "Totalität oder Zweckmäßigkeit?", 294f.

> macht es nothwendig, alle Anordnung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus der Absicht einer allerhöchsten Vernunft entsprossen wäre. Ein solches Princip eröffnet nämlich unserer auf das Feld der Erfahrungen angewandten Vernunft ganz neue Aussichten, nach teleologischen Gesetzen die Dinge zu verknüpfen, und dadurch zu der größten systematischen Einheit derselben zu gelangen." (KrV, A686f.=B714f.)

Kant behauptet also, daß die höchste systematische Einheit nur hergestellt werden kann, wenn die Natur nicht nur als ein nach mechanisch-kausaler Gesetzmäßigkeit, sondern auch als ein nach teleologischen Gesetzen geordnetes Ganzes betrachtet wird. Denn die Idee einer teleologischen Naturordnung ist die Idee der größtmöglichen Einheit, vereinigt mit der größtmöglichen Mannigfaltigkeit (weil der *ganzen Natur* der *eine* Zweck einer einzigen höchsten Intelligenz unterliegt). Das Interesse der Vernunft berechtigt zu einer teleologischen Betrachtungsweise der Natur.[4]

Das teleologische Prinzip der Vernunft dient dazu, den Verstand bei der Suche nach mechanisch-kausalen Erklärungen zu leiten. Als Ausgangspunkt der Forschungsstrategie dient dann der Grundsatz, daß alles in der Natur eine gute Absicht habe. Kant behauptet, daß man anhand dieser Maxime eine Menge Entdeckungen machen kann: Man kommt durch die Frage nach einer Absicht physischen Gesetzen und ihrem möglichen Zusammenhang auf die Spur. Dabei verstößt das teleologische Prinzip nicht gegen den allgemeinen Zusammenhang der Dinge nach mechanisch-kausalen Gesetzen (A687=B715), weil es nur den möglichen Zusammenhang der letzteren betrifft, und nicht ihre Geltung außer Kraft setzt. Die mechanisch-kausalen Gesetze werden als die Mittel betrachtet, durch die die 'Absicht' der natürlichen Zweckbeziehungen erreicht wird. Die Voraussetzung einer obersten Intelligenz als Grund der Weltordnung "kann also jederzeit der Vernunft nutzen und dabei doch niemals schaden" (A687=B715).

Anders als in der *Kritik der Urteilskraft* unterscheidet Kant hierbei noch nicht zwischen innerer und äußerer Zweckmäßigkeit. Er wendet das Prinzip gleichermaßen auf die 'Figur der Erde', auf Meere und Gebirge wie auf Organismen an (A687f.=B715f.).

Wie wir sehen, rechtfertigt Kant die teleologische Betrachtungsweise in der *Kritik der reinen Vernunft* abstrakt (ohne sich auf konkrete Naturphänomene zu stützen) und a priori (durch Appell an das Interesse der reinen Vernunft). Aus bloßen, wenngleich nur subjektiven, Vernunftgründen, (aufgrund des Vernunftbedürfnisses), habe man das Recht, die Natur als teleologisch geordnetes Ganzes zu betrachten. "Zu betrachten": denn es handelt sich hier um ein regulatives Prinzip. Man darf der Natur in heuristischer Absicht teleologische Zusammenhänge unter-

---

[4]McFarland hat auf die Strukturverwandtschaft zwischen der organischen Form und der Form eines systematischen Erkenntnisganzen hingewiesen. McFarland, *Kant's Concept of Teleology*, 37-42, vgl. KrV, A832f.=B860f.

stellen; ob man auch tatsächlich Fakten *vorfinden*[5] wird, die diese Unterstellung bestätigen, ist damit aber nicht garantiert.

Die Fragen, die sich jetzt aufdrängen, sind, erstens, wie sich erklärt, daß dieses regulative Prinzip auch tatsächlich brauchbar zu sein scheint, und zweitens, welcher epistemische Status der scheinbaren Übereinstimmung zwischen Regulativ und Wirklichkeit zukommt.

Wie läßt es sich erklären, daß man, wenn man anhand dieses Prinzips und davon abgeleiteter Regeln vorgeht, auch tatsächlich eine Ordnung herzustellen vermag? Obwohl eine transzendentale Deduktion nicht in der Art der Deduktion der Kategorien geleistet werden kann, scheint nämlich die Natur die Richtigkeit des Regulativs zu bestätigen, da es als heuristischer Grundsatz "mit gutem Glücke gebraucht" werde (A663=B691). Wie dieses "Glück" aber erklärt werden kann, bleibt eine Frage, auf die Kant eine Antwort schuldig bleibt. Er sagt zwar, daß die regulativen Grundsätze der Vernunft "objektive Realität" haben: nicht, indem sie Gegenstände bestimmen, also nicht in einem für die Erfahrung konstitutiven Sinne, sondern, indem sie das Verfahren anzeigen, nach dem die größtmögliche systematische Einheit der Erfahrung hergestellt werden kann (A665f.=B693f.). Damit aber erklärt er nur, *was* die Regeln *tun*, und er wiederholt nur, daß sie regulativ und nicht konstitutiv sind. Aber er diskutiert nicht eigentlich, *wieso* sie es *mit gutem Glücke* tun. Es wäre ja denkbar, daß es so viel Mannigfaltigkeit in der Welt gäbe, daß der Gebrauch dieser regulativen Prinzipien und des allgemeinen, ihnen zugrundeliegenden Prinzips der systematischen Einheit der Natur überhaupt, zu gar keinem Resultat führte. Erst in der dritten Kritik wird Kant zu diesem "guten Glück" etwas mehr sagen, und zwar wird er dort behaupten, daß es überhaupt nicht erklärt werden kann, sondern als Zufall gedeutet werden muß (siehe unten, Abs. 3.b.).

Was die zweite Frage betrifft, so sagt Kant, daß man keineswegs einen *Beweis* der Wirklichkeit der teleologischen Ordnung erlangt hat, wenn man dort Ordnung findet, wo man sie aufgrund des Prinzips suchte. Ob die Natur ein teleologisches Ganzes *ist*, läßt sich weder a priori noch a posteriori dartun. Empirisch kann *nicht* entschieden werden, ob es wirklich eine teleologische Ordnung gibt oder ob es uns nur so scheint. Man hat nur eine "Bestätigung der *Rechtmäßigkeit*" der regulativen Idee, nicht eine Bestätigung ihrer Wahrheit (A699=B727, meine Hervorhebung). Welche die Kriterien sind, nach denen über ihre Brauchbarkeit entschieden werden soll, erörtert Kant nicht, sowenig wie er Beispiele von Phänomenen gibt, die sich *nicht* in die systematische Einheit einordnen zu lassen scheinen.

---

[5]Man wird nicht teleologische Zweckverhältnisse 'vorfinden', sondern nur Daten, die sich so interpretieren lassen. Die Wirklichkeit teleologischer Zusammenhänge läßt sich ja weder vorfinden noch a priori beweisen.

Die teleologische Naturbetrachtung wird in der ersten Kritik im Vernunftbedürfnis begründet; dieses Bedürfnis nach systematischer Einheit berechtige a priori dazu, die ganze Natur unter teleologischem Gesichtspunkt zu erforschen. Wegen ihrer subjektiven Rechtfertigung habe die Teleologie nur regulativen Status, und ihre Wahrheit sei nicht feststellbar. Dennoch könne ihre Rechtmäßigkeit und empirische Brauchbarkeit dargetan werden. Kant unterläßt freilich eine nähere Bestimmung der Kriterien, nach denen über diese Bestätigung geurteilt werden müßte. Es wird sich bald herausstellen, zu welchen Konsequenzen das im Rahmen seiner Geschichtsphilosophie führt.

### *2. Die "Idee zu einer allgemeinen Geschichte" im Lichte der ersten Kritik*

Vor dem Hintergrund dieser Ausführungen der *Kritik der reinen Vernunft* ist Kants Vorgehen in der *Idee*, eine heuristische regulative Idee (einen 'Leitfaden') zur Suche nach Regelmäßigkeit in der Geschichte der Menschheit zu entwerfen, kritisch-philosophisch völlig gerechtfertigt. Seine Brauchbarkeitsprüfung am Ende der *Idee* sowie seine durchgängige erkenntnistheoretische Bescheidenheit auch *nach* dieser Prüfung sind ebenfalls vor dem Hintergrund des soeben Gesagten zu verstehen. Trotz der von ihm behaupteten Konkordanz zwischen der empirischen Geschichte und seiner Idee, beansprucht Kant nicht die Wahrheit, sondern nur die Brauchbarkeit der letzteren gezeigt zu haben (IaG VIII, 29, Z.13).

Die Kehrseite dieses bescheidenen Anspruches ist allerdings, daß mit der Unmöglichkeit des Beweises der Richtigkeit der regulativen Idee die Unmöglichkeit ihrer Widerlegung einhergeht. Und die Kehrseite des Interesses der Vernunft an systematischer Einheit ist eine einseitige Aufmerksamkeit für mögliche Bestätigung auf Kosten einer Untersuchung, ob es möglicherweise auch *nicht*einfügbare Daten gibt. In der *Idee* bekommt man den Eindruck, daß Kant eigentlich nur nach Bestätigung, nach 'Spuren der Annäherung' sucht und mögliche widerstreitende Fakten überhaupt nicht in Betracht zieht. Wenn die Geschichtsdaten in *keiner* Weise mit der regulativen Idee zusammenstimmen würden, wenn sich überhaupt keine 'Spuren der Annäherung' auffinden ließen, wäre selbst das für Kant vermutlich kein Grund, die Idee als unbrauchbar aufzugeben. Kant würde wahrscheinlich sagen, daß man im Interesse der Vernunft weiter suchen sollte. Seine Antwort auf eine ähnliche Überlegung in der *Kritik der reinen Vernunft* lautet nämlich: "Denn, wiewohl wir nur wenig von dieser Weltvollkommenheit [sc. systematischen und zweckmäßigen Einheit] ausspähen, oder erreichen werden, so gehört es doch zur Gesetzgebung unserer Vernunft, sie allerwärts zu suchen und zu vermuten.." (A700f.=B728f.).

Doch drängt sich die Frage auf, unter welchen Bedingungen man überhaupt von empirischer Bestätigung der Brauchbarkeit reden darf. Wann genau läßt sich ein Leitfaden zur Systematisierung der Geschichte als 'brauchbar' bezeichnen und

unter welchen Umständen ist das *nicht* möglich? Lassen sich hier *empirische* Kriterien angeben, anhand deren über die relative Plausibilität verschiedener 'Ideen' entschieden werden könnte? Das sind wichtige Fragen, denen Kant versäumt hat, nachzugehen.

Auch in dieser Hinsicht korrespondiert Kants Verfahren in der *Idee* mit dem der *Kritik der reinen Vernunft*, denn eine ähnliche Frage stellte sich auch dort in bezug auf die Bestätigung der Rechtmäßigkeit des teleologischen Prinzips.

In der *Kritik der reinen Vernunft* erwähnt Kant noch nicht den Gedanken, der eine große Rolle in der dritten Kritik spielen wird, daß nämlich die Vernunft die teleologisch aufgefaßte Natur auch innerlich als zweckorientiertes System zu ordnen suche und dazu den 'letzten Zweck der Natur' sowie den 'Endzweck der Schöpfung' bestimmen wolle. Gerade dieser Gedanke führt ihn in der dritten Kritik zu geschichtsphilosophischen Überlegungen. In der ersten Kritik behandelt Kant nur das allgemeine Prinzip der Teleologie, daß alles in der Natur zu irgendeinem Zweck gut sei, er erwähnt aber nicht, daß alles auf einen einzigen Zweck ausgerichtet sein müsse.

Vielleicht kann die *Idee* in dieser Hinsicht als ein Schritt in Richtung dieser Auffassung der *Kritik der Urteilskraft* betrachtet werden. Denn am Ende des Aufsatzes, wo Kant die moralische Relevanz der teleologischen Geschichtsauffassung erörtert, schreibt er, daß "die Geschichte des menschlichen Geschlechts" "von all diesem [sc. vom 'Schauplatz der obersten Weisheit'] den Zweck enthält". Ganz klar ist hier, daß die Geschichte der Menschheit über die vernunftlose Natur gestellt wird, die im Dienste dieses übergeordneten "Zweckes" stehe. Zwischen dem letzen Zweck der Natur und dem Endzweck der Schöpfung differenziert Kant hier aber noch nicht (IaG VIII, 30).

### *3. Die "Kritik der Urteilskraft"*

#### *a. Übergang zur "Kritik der Urteilskraft"*

In dem Anfang 1788 publizierten Artikel "Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie" erklärt Kant, daß er den Status der Teleologie noch nicht genügend verdeutlicht habe. Er habe die "Befugnis", sich des teleologischen Prinzips zu bedienen, wo eine mechanisch-kausale Erklärung nicht hinreicht, "noch nicht genug ins Licht gestellt" (TPP VIII, 160). Wenn man sich in Erinnerung ruft, daß Kant die Erörterung der Teleologie in der ersten Kritik am Ende eines Anhanges versteckt hatte, so wird man dieser Selbstanalyse wohl zustimmen können.

Anläßlich der von Georg Forster an seinem Aufsatz "Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse" geübten Kritik erläutert Kant in *Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien* die Funktion des teleologischen Prinzips weiter. Er erklärt

nochmals, daß 'Theorie', worunter er hier eine mechanisch-kausale Erklärung versteht, immer Vorrang vor einer teleologischen Beurteilung habe und nie durch Teleologie ersetzt werden könne. Dort, wo die Theorie in der Naturforschung aber nicht hinreicht, darf man sich, in heuristischer Absicht, von der teleologischen Maxime leiten lassen (TPP VIII, 159ff.).

Eine Neuerung gegenüber der ersten Kritik betrifft den Sonderstatus von Organismen (TPP VIII, 180f.). Erst in der *Kritik der Urteilskraft* aber wird Kant die Befugnis zu teleologischen Urteilen sowie die besondere Rolle von Organismen in diesem Kontext ins volle Licht rücken.

Mit dieser Neuerung ändern sich auch die Rahmenbedingungen für eine Geschichtsphilosophie auf kritischer Grundlage. Die geschichtsphilosophische Argumentation der *Kritik der Urteilskraft* stand Kant zur Zeit der *Kritik der reinen Vernunft* nicht zur Verfügung, weil ihm der Begriff des Naturzweckes noch fehlte. Umgekehrt genügen laut der dritten Kritik *bloße* Gründe des Vernunftbedürfnisses nach Systematik nicht länger zur Rechtfertigung der Anwendung des teleologischen Prinzips auf die ganze Natur. Die Ausdehnung auf die ganze Natur werde erst dadurch veranlaßt, daß dieses Prinzip sich bereits bei der Erforschung von Organismen als fruchtbar erwiesen hat. Die *Idee* nimmt hier eine Zwischenstellung ein, weil Kant in dieser Schrift zwar bei der organischen Natur ansetzt (vgl. die erste These, IaG VIII, 18), ihren besonderen Status aber noch nicht reflektiert hat.

*b. Zweckmäßigkeit als transzendentales Prinzip*

Das regulative Prinzip, daß die Naturgesetze eine systematische Einheit bilden, kehrt in der *Kritik der Urteilskraft* in modifizierter Form wieder, und zwar als das 'transzendentale Prinzip der Zweckmäßigkeit der Natur für unser Erkenntnisvermögen'. Schreibt Kant dieses Regulativ in der ersten Kritik der *Vernunft* zu, in der dritten Kritik nennt er es ein Prinzip der *reflektierenden Urteilskraft*.[6]

Die Grundgedanken sind mit denen der *Kritik der reinen Vernunft* eng verwandt. Alle Gegenstände sind *qua* Gegenstände nach allgemeinen Gesetzen bestimmt. Genauso wie in der ersten Kritik bemerkt Kant, daß sich zwar a priori nicht einsehen läßt, ob die Mannigfaltigkeit empirischer Gesetze sich zu einer systematischen Einheit ordnen läßt, daß dem menschlichen Erkennntnisvermögen aber ein Bedürfnis nach solcher Einheit eigen ist. Die einzige Art und Weise, eine

[6]Vgl. KrV, A646=B674; vgl. A305ff.=B362ff. Man kann bedauern, daß Kant selbst nicht näher auf diese Änderung eingegangen ist. Es bleibt z.B. unklar, inwiefern diese Neubestimmung der Urteilskraft in den Bereich der Vernunft (im engeren Sinne) eingreift. Zu fragen wäre, was von der früheren Funktion der Vernunft übrig bleibt, und wie sich die Urteilskraft zu den drei regulativen Ideen der Vernunft verhält (vor allem zu den Ideen der Seele und der Welt, denn die Funktion der Gottesidee bleibt sichtbar).

solche Einheit herzustellen und dieses Bedürfnis zu befriedigen, so sagt er auch hier, ist, davon auszugehen, daß die Ordnung der Natur für unser Erkenntnisvermögen zugänglich, faßlich, und systematisierbar sei. In der ersten Einleitung zur *Kritik der Urteilskraft* formuliert Kant dieses regulative Prinzip wie folgt: "Das eigentümliche Princip der Urtheilskraft ist also: die Natur specificirt ihre allgemeine Gesetze zu empirischen, gemäs der Form eines logischen Systems, zum Behuf der Urtheilskraft" (*Erste Einleitung* XX, 216; vgl. auch KU V, 180f.). Er nennt dieses Prinzip der Urteilskraft das der Zweckmäßigkeit der Natur für unser Erkenntnisvermögen (KU V, 184f.). Weil es sich hierbei um die Form des Zusammenhanges der empirischen Gesetze handelt, bezeichnet Kant diese Art der Zweckmäßigkeit als eine 'formale' Zweckmäßigkeit.

Dieses Prinzip ist nicht aus der Erfahrung hergenommen, sondern ist ein a priori Prinzip. Dennoch ist es kein konstitutives Prinzip, sondern ein Prinzip, das die Urteilskraft *sich selbst gibt*, aufgrund ihres Bedürfnisses nach systematischer Einheit. Deshalb nennt Kant es eine *Maxime* (184). Obwohl es nicht a priori gesetzgebend für Natur als solche ist, ist es dennoch ein *transzendentales* Prinzip. Denn sein Ursprung liegt im Erkenntnisvermögen selbst und es enthält nichts Empirisches (181f.). Weil dieses transzendentale Prinzip der Urteilskraft auf einem Bedürfnis beruht, hat es nur subjektive, nicht objektive Notwendigkeit und es ist regulativ statt konstitutiv (184).[7]

Als 'Ausdruck' dieses Prinzips nennt Kant z.B. den Satz, "daß es eine für uns faßliche Unterordnung von Arten und Gattungen gebe; daß jene sich einander wiederum nach einem gemeinschaftlichen Princip nähern, damit ein Übergang von einer zu der anderen, und dadurch zu einer höheren Gattung möglich sei" (185, vgl. 182). Dieses sowie einige der anderen hier erwähnten Beispiele wurden von Kant bereits in der *Kritik der reinen Vernunft* angeführt (A651ff.=B679ff.; A658f.= B686f.; A667f.=B695f.).

Wie in der *Kritik der reinen Vernunft* behauptet Kant auch in der dritten Kritik, daß dieses transzendentale Prinzip durch Beobachtung "bestätigt" werden könne (186, Z. 15). Jetzt aber unterstreicht er, daß eine solche Bestätigung *Zufall*, d.h. nicht erklärbar sei. Wenn man zweckmäßige Einheit antreffe,[8] erfreue man sich, "gleich als ob es ein glücklicher unsre Absicht begünstigender Zufall wäre" (184). Ob die Gesetze eine systematische Einheit bilden oder nicht, läßt sich nicht a priori beweisen, und das heißt eben, daß diese aus menschlicher Sicht zufällig wäre. Die Korrespondenz zwischen regulativem Prinzip und empirischen Gesetzen

---

[7]"weil er gar nichts dem Objecte (der Natur) beilegt, sondern nur die einzige Art, wie wir (..) *in Absicht auf eine durchgängig zusammenhängende Erfahrung verfahren müssen*, vorstellt, folglich [ist es] ein subjectives Princip (..) der Urtheilskraft" (KU V, 184).

[8]Kants Ausdruck 'antreffen' ist übrigens wohl zu objektivistisch. Denn er legt das Mißverständnis nahe, daß sich ein aposteriorischer Beweis der Wirklichkeit der zweckmäßigen Einheit liefern ließe.

ist also unerklärlich. Aber so wenig wie in der ersten Kritik geht Kant hier auf weitere mit dem Gedanken einer solchen Übereinstimmung verbundene Fragen ein. So wäre auch hier zu fragen, unter welchen (empirischen) Bedingungen man von 'Bestätigung' sprechen darf.

In der *Kritik der Urteilskraft* rückt Kant den Begriff der 'Zweckmäßigkeit' mehr ins Zentrum als in der *Kritik der reinen Vernunft*, wo er den Ausdruck 'systematische Einheit' bevorzugte. Er definiert die *Zweckmäßigkeit der Form* eines Dinges als "die Übereinstimmung eines Dinges mit derjenigen Beschaffenheit der Dinge, die nur nach Zwecken möglich ist" (180). Eine systematische Einheit von Gesetzen kann so eine 'zweckmäßige' Einheit genannt werden, weil sie eine aus einer Idee entspringende Einheit darstellt, und daher der Form nach als Produkt finaler Kausalität zu beurteilen ist. Diese Art der Zweckmäßigkeit nennt Kant die "formale" Zweckmäßigkeit. Ein wenig verwirrend ist es, daß Kant dieses Prinzip auch als "Zweckmäßigkeit der Natur für die Urteilskraft" bezeichnet, wobei er den Ausdruck in der Bedeutung von Zweckmäßigkeit *für* etwas, "gut geeignet für einen Zweck" verwendet.

Soweit wir wissen, sagt Kant, sind Zwecke nicht durch bloße mechanische Kausalität, sondern nur durch finale Kausalität einer intelligenten Ursache möglich. Das Prinzip der Zweckmäßigkeit der Natur impliziert so eine Beurteilung der Natur, "als ob gleichfalls ein Verstand (wenn gleich nicht der unsrige) sie zum Behuf unserer Erkenntnisvermögen, um ein System der Erfahrung nach besonderen Naturgesetzen möglich zu machen, gegeben hätte" (180), oder "[a]ls ob ein Verstand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empirischen Gesetze enthalte" (181). Auch hier sehen wir, wie ein Motiv der *Kritik der reinen Vernunft*, die regulative Idee Gottes als hinzuzudenkender Grund der systematischen Einheit der Erscheinungswelt, in der *Kritik der Urteilskraft* zurückkehrt.

Von der formalen Zweckmäßigkeit ist die "objektive" Zweckmäßigkeit oder Teleologie deutlich zu unterscheiden. Objektive Zweckmäßigkeit bezieht sich auf Zwecke *in* der Natur, oder besser: auf Dinge und Verbände, die nur als Zwecke beurteilt werden können -- entweder, auf Dinge, die ihrer *Möglichkeit* nach als Zwecke beurteilt werden müssen (innere Zweckmäßigkeit) oder auf Dinge, die zueinander im *Verhältnis* von Mitteln und Zwecken stehen (äußere Zweckmäßigkeit). Formale Zweckmäßigkeit impliziert nicht notwendig teleologische, objektive Zweckmäßigkeit. Systematische Einheit der Naturgesetze impliziert nicht als solche Teleologie, denn es läßt sich eine Natur ohne jede Teleologie denken, in der doch die mechanisch-kausale Naturgesetze eine systematische Einheit bildeten. Erstere betrifft nur den systematischen Zusammenhang der Naturgesetze und präjudiziert nichts bezüglich der Frage, ob es auch Zwecke *in* der Natur gibt. Demgemäß behauptet Kant:

> "Man hat nach transcendentalen Principien guten Grund, eine subjective Zweckmäßigkeit der Natur in ihren besonderen Gesetzen zu der Faßlichkeit für die

> menschliche Urtheilskraft und der Möglichkeit der Verknüpfung der besonderen Erfahrungen in ein System derselben anzunehmen... Daß aber Dinge der Natur einander als Mittel zu Zwecken dienen, und ihre Möglichkeit selbst nur durch diese Art von Causalität hinreichend verständlich sei, dazu haben wir gar keinen Grund in der allgemeinen Idee der Natur als Inbegriffs der Gegenstände der Sinne." (359, vgl. 193)

*c. Teleologie in der dritten Kritik*

In der *Kritik der Urteilskraft* bietet Kant eine viel umfassendere und eingehendere Behandlung des Themas der Teleologie als je zuvor.[9] Wie in der *Kritik der reinen Vernunft* hat die teleologische Betrachtungsweise nur regulativen, nicht konstitutiven Status. Und wie dort sagt Kant auch in der *Kritik der Urteilskraft*, daß wir zu der teleologischen Ordnung einen intelligenten Welturheber (als Idee) hinzudenken müssen. Aber seine Argumentation hat hier wesentliche Änderungen und Differenzierungen erfahren.

Eine erste Änderung besteht darin, daß er nicht länger der Ansicht ist, daß man auf der Grundlage des Bedürfnisses der Vernunft alleine, also a priori, Grund habe, die Natur in heuristischer Absicht als teleologisches Ganzes zu betrachten. Laut der dritten Kritik wird die teleologische Naturbetrachtung konkret durch die Existenz bestimmter Naturgebilde (nämlich Organismen) veranlaßt, deren innere Form nur so verständlich gemacht werden kann. Organismen sind ihrer inneren Form nach, d.h. was das innere Prinzip ihrer Möglichkeit betrifft, "im höchsten Grade zufällig" (360), wenn man sie als Produkte des bloßen Mechanismus der Natur betrachtet. Daß aus dem zufälligen Zusammenspiel mechanischer Gesetze gerade ein Wesen wie z.B. ein Vogel hervorgebracht wurde, in dem die Teile so vollkommen zusammenstimmen, daß es lebt, fliegt, sich reproduziert, und dies sogar kontinuierlich und in identischer Weise (als Gattung), wäre nach Kant eine unbegreifliche Koinzidenz, wenn man dies nur aus bloß mechanischer Kausalität zu erklären suchte. So als würde das bloße Zusammenspiel von Wind und Meer und Mineralien eine richtig gehende Uhr produzieren und ans Land schwemmen lassen.

Daß die spezifische Form von Organismen nicht restlos durch mechanische Kausalität erklärt werden kann, steht für Kant fest. Berühmt ist sein Urteil, daß "schlechterdings .. keine menschliche Vernunft .. die Erzeugung auch nur eines Gräschens aus bloß mechanischen Ursachen zu verstehen hoffen [kann]." (KU V, 409). Ob Kant mit dieser Behauptung Recht hat, ist eine Frage, deren Diskussion

---

[9]Vgl. Bommersheim, "Der vierfache Sinn der inneren Zweckmäßigkeit in Kants Philosophie"; McFarland, *Kant's Concept of Teleology*; McLaughlin, *Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft*, und die hervorragende Studie von Düsing, *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*.

in dieser Arbeit nicht fehlen darf. Bevor ich sie (im 6. Abschnitt dieses Kapitels) näher zu beantworten versuche, fahre ich zunächst mit der Wiedergabe von Kants Argumentation fort.

Die menschliche Vernunft kann sich mit dieser Zufälligkeit nicht zufrieden geben, weil sie alles in der Natur unter Gesetze bringen will und "an einer jeden Form eines Naturproducts auch die Nothwendigkeit derselben erkennen" will (KU V, 370). Es bietet sich nun laut Kant lediglich *eine* Möglichkeit an, die Zufälligkeit dieser Form begreiflich zu machen, und zwar die, daß man die Form des Gegenstandes betrachtet, als ob sie Produkt einer Kausalität nach Zwecken, d.h. Produkt finaler Kausalität wäre. Deshalb nennt Kant Organismen "Naturzwecke" (siehe auch Kap. II). Nicht, daß man diese Naturprodukte in dieser Weise *erklären* kann. Denn wir können nicht wissen, ob sie tatsächlich Resultat einer absichtlich wirkenden Kausalität sind. Aber die teleologische *Deutung* hilft, die Erscheinungen unter Regeln zu bringen:

> "Der Begriff von Verbindungen und Formen der Natur nach Zwecken ist doch wenigstens *ein Princip mehr*, die Erscheinungen derselben unter Regeln zu bringen, wo die Gesetze der Causalität nach dem bloßen Mechanism derselben nicht zulangen." (360).[10]

Man wird nie *wissen* ob Organismen wirklich Naturzwecke sind. Selbst die Erfahrung kann dies nicht beweisen oder widerlegen.

> "Denn da wir die Zwecke in der Natur als absichtliche eigentlich nicht *beobachten*, sondern nur in der Reflexion über ihre Producte diesen Begriff als einen Leitfaden der Urtheilskraft hinzu *denken*: so sind sie uns nicht durch das Object gegeben." (KU V, 399, vgl. 359)

Wie im 2. Kapitel des ersten Teils erörtert wurde, dehnt Kant den Bereich der teleologischen Naturbetrachtung in der *Kritik der Urteilskraft* später auf die ganze Natur aus. Den Begriff des Naturzweckes analysierend, beantwortet er nacheinander die Frage nach dem Zweck der Existenz eines Naturzweckes, die nach der Zweckorientierung äußerlicher Zweckmäßigkeit in der Natur im allgemeinen und die nach dem letzten Zweck der Natur im besonderen, und schließlich die Frage nach dem Endzweck der Schöpfung.

Ich werde die Darlegung jenes Kapitels hier nicht wiederholen. Ruft man sich dieses Kapitel in Erinnerung, so wird der Unterschied zwischen Kants Rechtfertigung teleologischer Urteile in der ersten und in der dritten Kritik klar. In der *Kritik der reinen Vernunft* rechtfertigt Kant, unter Hinweis auf das Vernunft-

---

[10]Wieso sich gerade der Begriff des Zweckes und kein anderer hier anbietet, erklärt Kant daraus, daß das transzendentale Prinzip der formalen Zweckmäßigkeit der Natur die Urteilskraft bereits dazu "vorbereitet" habe, "den Begriff eines Zweckes (wenigstens der Form nach) auf die Natur anzuwenden" (194). Siehe für eine eingehendere Diskussion Düsing, *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, 87ff. und 94-96.

bedürfnis, mit einem Schlag die Anwendung der teleologischen Maxime auf die ganze Natur. In der dritten Kritik fängt er mit dem Begriff des Naturzweckes an und breitet den Anwendungsbereich der Teleologie sodann allmählich aus. Aufgrund der Darlegungen der ersten Kritik kann Kant in der *Idee* ohne weiteren Aufwand die teleologische Betrachtungsweise auf den Bereich der Geschichte anwenden. Wenn es ja erlaubt ist, in heuristischer Absicht die ganze Natur unter teleologischem Gesichtspunkt zu untersuchen, so muß dies auch für den Bereich erscheinender menschlicher Handlungen gelten, insoweit dieser Bereich einen Teil der Natur darstellt. In der dritten Kritik dagegen kommt die Geschichte erst in den Blick, wenn die Frage nach dem inneren Zusammenhang des Systems der Naturzwecke gestellt wird.

### *4. Natur, Vorsehung, Gott*

> "Es ist nach der Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnisvermögens nothwendig, den obersten Grund dazu [sc. zu Zweckverbindungen] in einem ursprünglichen Verstande als Weltursache zu suchen." (KU V, 410).

Eine teleologische Naturordnung läßt sich laut Kant nicht denken, ohne daß man eine höchste Intelligenz als ihren Grund hinzudenkt. Kants Beschreibung dieser höchsten intelligenten Ursache variiert einigermaßen. Manchmal erwähnt er nur eine "höchste Intelligenz" oder einen "höchsten Architekten" als Ursache der *Ordnung* in der Welt (KrV, A686f.=B714f.; KU V, 410, vgl. 420). An anderen Stellen redet er jedoch von einem intelligenten *Welturheber*, der also nicht nur Ursache der teleologischen Ordnung, sondern auch des Daseins der Welt sei (KrV, A688=B716; A697=B725; KU V, 389, 399, 400).[11] Eine Erklärung für Kants oszillierende Begriffswahl könnte sein, daß er anderswo und früher bereits behauptet hat, daß wir die Gottesidee als regulative Idee zur *Existenz der Welt* hinzudenken dürfen, weil diese Existenz sonst für die menschliche Vernunft zu zufällig wäre (vgl. z.B. KrV, A616f.=B644f.). Wahrscheinlich baut Kant hierauf auf und fügt dieser bereits als regulatives Prinzip herausgestellten Idee der *Weltursache* einige Bestimmungen hinzu, die sie dazu geeignet machen, auch die *Ordnung* in dieser Welt verständlich zu machen, nämlich Verstand und Wille. Zwei *verschiedene* oberste Ursachen anzunehmen, d.h. Welturheber und Architekten zu trennen, hätte Kant vermutlich aus dem Grund abgelehnt, daß es dem Vernunftinteresse an Einheit der Prinzipien zuwiderliefe.

---

[11] "*Für die reflectirende Urtheilskraft* ist also das ein ganz richtiger Grundsatz: daß für die so offenbare Verknüpfung der Dinge nach Endursachen eine vom Mechanism unterschiedene Causalität, nämlich einer nach Zwecken handelnden (verständigen) Weltursache, gedacht werden müsse..." (KU V, 389).

Wie dem auch sei, wichtig ist hier nur, daß eine teleologische Ordnung nach Kant nicht gedacht werden kann, ohne eine intelligente Ursache als ihren Grund hinzuzudenken.

Wie bereits in der *Kritik der reinen Vernunft* deutlich wurde, wo Kant die Rechtfertigung der Teleologie aus der Diskussion der regulativen Idee Gottes hervorgehen ließ, handelt es sich beim Hinzudenken eines weisen Welturhebers um einen Modus des regulativen Gebrauchs der Gottesidee. Aus diesem Sachverhalt läßt sich nun Kants Gebrauch der Begriffe 'Natur' und 'Vorsehung' in den geschichtsphilosophischen Texten erklären.

Die Geschichte kann, so schreibt Kant in der *Idee*, als die Vollziehung einer *Naturabsicht* angesehen werden. Die Natur wird hier quasi personifiziert und mit Verstand, Willen, und Macht versehen. Die Natur habe dem Menschen Anlagen gegeben (IaG VIII, 30), und ihre "Absicht", ihr "Wille" (19f.) sei, daß diese sich entwickeln. Dazu bediene sie sich bestimmter Mittel (20), denn sie "weiß" was für den Menschen das Beste sei (21). Ähnliche Beschreibungen der Natur finden sich in der *Kritik der Urteilskraft* (§83) und in *Zum ewigen Frieden* ("Von der Garantie des ewigen Friedens").

An anderen Stellen spricht Kant von der "Vorsehung", die "den Weltlauf im ganzen regiert" (MAM VIII, 120f.) und uns eine "mühsahme Bahn vorgezeichnet" habe (MAM VIII, 121). Wie von der Natur, so sagt Kant auch von der Vorsehung, daß sie einen Plan vollführe (ZeF VIII, 361). Von der Vorsehung erwarte man die Mittel, die den Fortschritt der Menschheit antreiben (ÜdG VIII, 310, 312): den Mechanismus der menschlichen Neigungen.

Kant wird gelegentlich vorgeworfen, daß er diese im achtzehnten Jahrhundert gängigen Konzepte der 'Natur' und 'Vorsehung' ungenügend kritisch reflektiert und sie 'dogmatisch' verwendet habe. Diese Ausdrücke muten heutige Leser und Leserinnen verwirrend und fremd an.[12] Wie wir aber gesehen haben, ist Kant der Meinung, daß Menschen, aufgrund der Beschaffenheit ihres Erkenntnisvermögens, als Grund der teleologischen Ordnung eine höchste intelligente Ursache denken müssen. Das gilt für die teleologische Geschichtsauffassung ebensosehr wie für die Beurteilung von Organismen als Naturzwecke. Begriffe wie 'Natur' (im quasi-personifizierten Sinne), 'Vorsehung' und verwandte Ausdrücke in den geschichtsphilosophischen Schriften sind als Modifikationen der oben besprochenen Idee eines höchsten weisen Welturhebers, d.h. der Gottesidee zu verstehen. Kant hat ihren legitimen Gebrauch innerhalb seiner kritischen Schriften geklärt.

---

[12]Harry Van der Linden nennt Kants Redeweise "awkward and confusing" und versucht sie in einer Weise umzuformulieren, die jeden Eindruck der Personifizierung vermeidet (*Kantian Ethics and Socialism*, 100, vgl. 319, Anm.10.).

Das Verhältnis zwischen den Konzepten 'Natur' und 'Vorsehung' wird in der Kant-Forschung kaum thematisiert, und es entsteht leicht der Eindruck, als seien die Ausdrücke austauschbar. Es gibt aber einige Stellen, an denen Kant zwischen den beiden Begriffen unterscheidet. So schreibt er am Ende der *Idee*, daß die teleologische Geschichtsauffassung eine Rechtfertigung "der Natur -- oder besser der *Vorsehung*" liefere (IaG, 30, vgl. ÜdG VIII, 310).

Es gibt aber eine mögliche Erklärung für Kants Begriffswahl. Der Unterschied zwischen beiden Ausdrücken läßt sich analog zum Unterschied zwischen der Idee Gottes als regulativer Idee der spekulativen Vernunft einerseits, und als Postulat der praktischen Vernunft andererseits, deuten.[13] Der Begriff der Natur sei laut Kant bescheidener als der der Vorsehung. Ist der Kontext, in dem die teleologische Geschichtsauffassung legitimiert wird, der der Systematisierung der Erscheinungswelt, so sei der Ausdruck 'Natur' am besten geeignet. Wird dagegen die Frage nach dem Laufe der Geschichte aus der Perspektive des moralischen Subjektes, das nach der Möglichkeit der Verwirklichung seiner moralischen Zwecke fragt, gestellt, so könne der schwerer beladene Begriff der 'Vorsehung' verwendet werden. Denn das moralische Vernunftbedürfnis berechtige zu stärkeren Annahmen als das theoretisch-spekulative.

Das Argument, daß es besser sei, von der 'Natur' statt von der 'Vorsehung' oder gar von 'Gott' zu reden, wenn es sich um die theoretische Perspektive handelt, findet sich in der ersten und dritten Kritik sowie in *Zum ewigen Frieden*. So schreibt Kant, Wahrheit stecke in der

> "bescheidene[n] und billige[n] Sprache der Philosophen aller Zeiten (..), da sie von der Weisheit und Vorsorge der Natur, und der göttlichen Weisheit, als gleichbedeutenden Ausdrücke reden, ja den ersteren Ausdruck, so lange es um bloß speculative Vernunft zu thun ist, vorziehen, weil er die Anmaßung einer größeren Behauptung, als die ist, wozu wir befugt sind, zurück hält, und zugleich die Vernunft auf ihr eigentümliches Feld, die Natur, zurückweist" (KrV A701=B729, vgl. A699=B727, vgl. KU V, 381ff.)[14]

In *Zum ewigen Frieden* erklärt Kant, daß, wenn die Naturzweckmäßigkeit nicht aus praktischer, sondern aus theoretischer Perspektive betrachtet wird, ihre höchste Ursache am besten 'Natur' genannt werden kann. Der Ausdruck 'Vorsehung' ist für die theoretische Vernunft zu unbescheiden: 'Natur' ist "schicklicher für die Schranken der menschlichen Vernunft" (ZeF VIII, 362). Die theoretische Vernunft

---

[13]Galston hat bemerkt, daß es einen Unterschied zwischen den Begriffen gibt, dazu aber angemerkt, daß ihr genaues Verhältnis unklar sei. Vgl. *Kant and the Problem of History*, 93,Anm.

[14]Ähnlich in der *Kritik der Urteilskraft*: "Daher spricht man in der Teleologie, so fern sie zur Physik gezogen wird, ganz recht von der Weisheit, der Sparsamkeit, der Vorsorge, der Wohltätigkeit der Natur, ohne dadurch aus ihr ein verständiges Wesen zu machen ..." (KU V, 383).

muß zwar eine höchste Intelligenz zur Zweckmäßigkeit 'hinzudenken' (ZeF VIII, 362), aber mehr als nur dieses Hinzudenken ist ihr nicht möglich. Betrachtet man die Naturzweckmäßigkeit dagegen im Lichte des moralischen Endzwecks und unterstellt man ihr eine "tiefliegende Weisheit einer höheren, auf den objectiven Endzweck des menschlichen Geschlechts gerichteten, und diesen Weltlauf prädeterminierenden Ursache", so ist der Ausdruck 'Vorsehung' besser am Platz (ZeF VIII, 361f.).

Nicht nur in Kants Reflexion auf den Gebrauch dieser Begriffe, sondern auch in der Weise, in der er sie selbst faktisch verwendet, kommt dieser Unterschied zwischen 'Natur' und 'Vorsehung' zum Ausdruck. So verwendet er in der *Idee*, wo es um die systematische Ordnung der erscheinenden Handlungen der Menschen, also um eine theoretische statt einer praktischen Aufgabe geht, durchgehend den Begriff 'Natur'. Nur ein einziges Mal findet sich hier der Begriff 'Vorsehung', und zwar in dem oben bereits zitierten Ausdruck "Natur oder besser Vorsehung" (IaG VIII, 30). Es ist aufschlußreich, daß dieser Ausdruck sich gerade dort findet, wo Kant von der theoretischen Perspektive zur praktischen übergeht und die moralisch-praktische Relevanz der teleologischen Geschichtsauffassung erwähnt. In diesem neuen Kontext ist es nun "*besser*", den Begriff der Vorsehung zu verwenden. In der *Kritik der Urteilskraft*, §83, wo Kant nach dem Ordnungsprinzip der Natur als ein teleologisches System fragt, redet er von der 'Natur'. In *Über den Gemeinspruch* dagegen, wo Kant, wie wir gesehen haben (Kap. III), aus der moralisch-praktischen Perspektive über den Lauf der Geschichte reflektiert, spricht er von der 'Vorsehung' (ÜdG VIII, 310, 312).[15]

### *5. Der Entwicklungs- und Anlagenbegriff Kants*

Die geschichtsphilosophische Bedeutung des Begriffes 'Entwicklung' war im achtzehnten Jahrhundert noch sichtbar seinem ursprünglichen biologischen Kontext verhaftet. Daß auch Kant 'Entwicklung' in der Geschichte nach dem Modell der Entwicklung von Organismen auffaßt, zeigt sich deutlich in der *Idee*. In der ersten These formuliert Kant als Ansatzpunkt für seinen geschichtsteleologischen Entwurf das biologisch-teleologische Prinzip: "Alle Naturanlagen eines Geschöpfes sind bestimmt, sich einmal vollständig und zweckmäßig auszuwickeln" (IaG VIII, 18). Im zweiten Satz wendet er dieses Prinzip direkt auf die menschlichen Vermögen zum Vernunftgebrauch an: diese sollen sich im gleichen Sinne 'entwickeln' wie

[15]Dazu muß angemerkt werden, daß dieser Unterschied zwischen dem Gebrauchskontext von "Natur" und "Vorsehung" in wenigstens einem Fall nicht nachgewiesen werden kann. In der *Anthropologie*, im Abschnitt "Der Charakter der Gattung" benutzt Kant beide Begriffe (z.B. "Natur": ApH VII, 320; "Vorsehung": 328).

jede andere Anlage; nur dauert ihre Entwicklung unermeßlich viel länger. Anders als die Entwicklung physischer Anlagen, die im Prinzip während des Lebens eines Individuums vollendet werden kann, erfordert die Entwicklung derjenigen "Naturanlagen, die auf den Gebrauch der Vernunft abgezielt sind", einen unendlich langen historischen Prozeß (IaG VIII, 18). In späteren Texten (außer im *Streit der Fakultäten*) kehrt dieser Gedanke, daß die Geschichte der Prozeß der Entwicklung der Naturanlagen der Menschheit ist, ständig zurück.

'Entwicklung' bedeutet bei Kant der Prozeß, in dem dasjenige, was es zunächst nur als Möglichkeit (in 'Anlage') in einem Lebewesen gibt, sich allmählich verwirklicht. Dieser Prozeß besteht nicht in äußerlicher Hinzufügung,[16] sondern in einem durch eine 'innere bildende Kraft' verursachten Wachstum.

Mit dieser allgemeinen Beschreibung der Entwicklung der Anlagen als ein teleologischer Prozeß ist freilich noch nichts genaueres über die Struktur dessen Verlaufs ausgesagt. Am Ende des achtzehnten Jahrhunderts gab es hierzu verschiedene Theorien.[17] Einflußreich war der sogenannte 'Evolutionismus' oder die Theorie der 'individuellen Präformation'. Weit von dem entfernt, was im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert unter dem gleichen Namen vertreten werden würde, beinhaltete die Evolutionstheorie des achtzehnten Jahrhunderts die These, daß in jedem Keim oder Embryo alle Organe und Gliedmaßen des Organismus schon völlig ausdifferenziert vorhanden seien, wenn auch nur in winzig kleinem Format. Die 'Entwicklung' besteht ihnen zufolge darin, daß dies alles größer und stärker wird.

Kant weist diese Theorie unter dem Einfluß des Biologen Johann Friedrich Blumenbach ab (vgl.KU V, 424).[18] Empirische Forschung hatte Blumenbach zur Überzeugung geführt, daß die vorgeblichen Mini-Gliedmaßen und Mini-Organe im anfänglichen Keim und Embryo gar nicht existieren.[19] Sie seien dagegen zunächst nur wenig differenziert. Seiner Ansicht nach besteht Entwicklung daher nicht in einer bloßen Vergrößerung von dem, was im Kleinformat schon da ist, sondern in der allmählichen Ausbildung und Ausdifferenzierung der erwachsenen Form des Organismus (wobei Vergrößerung natürlich meistens auch stattfindet). Zwar hat Kant sich nicht ausführlich zur Struktur der organischen Entwicklung geäußert; sein

---

[16]Vgl. KrV, A833=B861.

[17]Siehe hierzu Peter McLaughlin, *Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft*, 9-31.

[18]Ob Kant *vor* der *Kritik der Urteilskraft* selbst einen 'evolutionistischen' Entwicklungsbegriff verwendete, ist schwer zu sagen. Die Stelle in der KrV (A=833=B861), wo Kant behauptet, daß "Wachstum kein Glied hinzusetzt, sondern, ohne Veränderung der Proportion, ein jedes zu seinen Zwecken stärker und tüchtiger macht" könnte aber in diese Richtung deuten.

[19]*Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäft* (1781); diese Epigenesistheorie wurde bereits früher von Caspar Friedrich Wolff verteidigt, *Theoria generationis* (1759).

lautes und mehrfaches Lob für Blumenbach[20] läßt jedoch vermuten, daß er dessen Entwicklungskonzept übernommen hat.

Für ein vollständigeres Verständnis des Ausdrucks 'Anlagen der Gattung' ist es nötig, Kants Theorie der Entstehung und Reproduktion von Lebewesen nachzugehen. Nur so lassen sich die Vorstellungen, die er mit diesem Begriff verbindet, rekonstruieren.

Kant meint, daß die Entstehung und die Form von Organismen nicht restlos aus mechanisch-kausalen Faktoren erklärt werden können. Den Gedanken, daß aus lebloser Materie Leben entstehe, nennt er vernunftwidrig (KU V, 424). Er verwirft aber ebenfalls die noch zu seiner Zeit vertretene okkasionalistische Auffassung, nach der Gott bei jeder Empfängnis, durch unmittelbares Eingreifen, der Materie ihre jeweilige organische Form verleiht. Organismen könnten nach dieser Auffassung, so lautet Kants Kritik, nicht als Natur*produkte* betrachtet werden, weil der Schöpfer, und nicht die Natur selbst, für ihre Entstehung verantwortlich wäre (KU, V, 423). Schwerer noch wiegt der Einwand, daß diese okkasionalistische Aufassung eines hin und wieder in den Gang der Natur eingreifenden Gottes in krassem Widerspruch zur Auffassung der Natur als eines gesetzmäßig geordneten Ganzen stehe: "so geht alle Natur hiebei gänzlich verloren.." (KU V, 422).

So kommen nach Kants Ansicht weder ein völlig mechanischer wie ein völlig übersinnlicher Ursprung von Organismen in Frage. Er erklärt sich für eine Mittelposition, und zwar für die Annahme eines bestimmten *beschränkten* und *einmaligen* Anteils Gottes (KU V, 422). Bei der Schöpfung habe Gott die organische Natur 'präformiert'. Diese Präformation sei aber nicht in der Art der zu der Zeit oft vertretenen *individuellen* Präformationstheorie zu denken. Nach dieser Konzeption hatte Gott bereits bei der Schöpfung *alle* 'Keime' für *alle* späteren Einzelorganismen geschaffen. Ineinander geschachtelt wie eine russische Puppe, warten sie, bis die Zeit für ihre weitere Entwicklung da ist (KU V, 422f.). Kant kritisiert diese Auffassung mit dem Argument, daß sie sich nicht wesentlich von dem Okkasionalismus unterscheidet:

> "[Die Evolutionisten] erklärten sich für die Präformation; gleich als wenn es nicht einerlei wäre, übernatürlicher Weise im Anfange oder im Fortlaufe der Welt dergleichen Formen entstehen zu lassen." (KU V, 423)

Ob Gott alle Einzelorganismen bereits bei der Schöpfung herstellt, oder sie erst im Laufe der Zeit eins nach dem anderen kreiert: in beiden Fällen ist die Rolle der Natur zu klein und die der übersinnlichen göttlichen Ursache zu groß.

Kant verteidigt demgegenüber die Theorie der *generischen Präformation* (auch: *Epigenesistheorie*), die er erklärtermaßen von Blumenbach übernimmt. Nach

---

[20]TPP, VIII 180, Anm.: Kant nennt Blumenbach einen "einsehende[n] Mann", der "so viel Licht in die Lehre der Zeugungen gebracht hat". Vgl. auch KU V, 424.

dieser Theorie hat der Schöpfer jeder Gattung[21] bestimmte Anlagen gegeben, die sich in der Folge von selbst entwickeln und reproduzieren. Weil die Natur *nach* der Schöpfung keine übernatürliche Hilfe bei der Hervorbringung von Organismen mehr braucht, kann die ganze Nachkommenschaft nach dieser Theorie doch als Natur*produkt* betrachtet werden (KU V, 423).

Die Epigenesistheorie hat mit der individuellen Präformationstheorie gemein, daß auch hier von einer 'Präformation' durch einen göttlichen Akt die Rede ist. Der entscheidende Unterschied ist aber, daß diese ursprüngliche Organisation nach der Epigenesistheorie *nur die Anlagen der Gattungen* und nicht die Individuen betrifft. Der Schöpfer erteilt den Gattungen bestimmte Anlagen, einschließlich der Fähigkeit, diese Anlagen zu reproduzieren. Danach tut die Natur alles aus eigener Kraft. Kant preist diese Theorie, weil sie 'mit dem kleinst-möglichen Aufwande des Übernatürlichen alles Folgende vom ersten Anfange an der Natur überläßt' (KU V, 424).

Mit Kants generischer Präformationstheorie ist der Gedanke verbunden, daß die Anlagen sich nach der Schöpfung nicht mehr wesentlich ändern. Die Anlagen einer Gattung qua dieser Gattung sind und bleiben identisch; eine Veränderung der Anlagen erforderte eine neue Schöpfung (vgl. SdF VII, 92). Äußere Einflüsse können nach Kant zwar die Entwicklung des Individuums modifizieren und Unterschiede zwischen Exemplaren erklären, aber keine Veränderung der erblichen Eigenschaften hervorbringen. Was anerschaffen ist, wird auch notwendig vererbt.[22] Umgekehrt gilt auch, daß das, was nicht anerschaffen ist, nicht vererbt wird.[23]

Klar ist, daß Kants eigene Theorie nicht ganz ohne 'Aufwand des Übernatürlichen' auskommt und sein Entwicklungsbegriff einen durchaus prä-darwinistischen Charakter trägt. Wie regulativ ihr Status auch sein mag, Kants These, daß es unveränderliche anerschaffene Anlagen gibt, die allen Exemplaren einer Gattung in identischer Form gemeinsam sind, ist von den heute allgemein anerkannten biologischen Theorien grundverschieden. Diese historische Note zum biologischen Entwicklungs- und Anlagenbegriff ist deshalb für das Verständis von Kants

---

[21]Aus der Sicht eines Biologen wäre es besser gewesen, wenn Kant in diesem Kontext zwischen 'Gattung' und 'Art' unterschieden hätte.

[22]MAM VIII, 110: "..denn wären sie [sc.Eigenschaften] anerschaffen, so würden sie auch anerben.."

[23]BBM VIII, 97. Vgl. bereits früher: "Äußere Dinge können wohl Gelegenheits-, aber nicht hervorbringende Ursachen von demjenigen sein, was nothwendig anerbt und nachartet. So wenig als der Zufall oder physisch-mechanische Ursachen einen organischen Körper hervorbringen können, so wenig werden sie zu seiner Zeugungskraft etwas hinzusetzen, d.i. etwas bewirken, was sich selbst fortpflanzt, wenn es eine besondere Gestalt oder Verhältniß der Theile ist. Luft, Sonne, und Nahrung können einen thierischen Körper in seinem Wachsthume modificiren, aber diese Veränderung nicht zugleich mit einer zeigenden Kraft versehen, die vermögend wäre, sich selbst auch ohne diese Ursache wieder hervorzubringen." (VRM II, 435).

Geschichtsphilosophie von Bedeutung, weil sie den ahistorischen Kern seines Entwicklungs- und Anlagenbegriffs sichtbar macht. Denn nach der Theorie der generischen Präformation sind die Anlagen aller Gattungen bei der Schöpfung für immer bestimmt worden. Das Telos der Geschichte liegt im voraus fest.

### *6. Teleologie und darwinistische Evolutionstheorie: Konsequenzen für Kants Geschichtsphilosophie*

Kant meint, daß wir Menschen uns die belebte Natur nur dadurch verständlich machen könnten, daß wir den Zweckbegriff zu Hilfe nehmen. Er räumt aber ein, daß die *Un*möglichkeit der Erzeugung von Organismen aus bloß mechanischen Ursachen nicht beweisbar sei. Deshalb soll das teleologische Prinzip mit großer Bescheidenheit, nämlich nur als regulatives Prinzip, angewandt werden.

Kant schreibt in einer Vorarbeit zu *Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie*, er selbst habe versucht, einen "kunstlosen Naturbegriff" (d.i. einen Naturbegriff ohne jede finale Kausalität) herauszuarbeiten, der auf Organismen angewandt werden könnte. Dieser Versuch sei aber gescheitert:

> "Ich habe auch bisweilen zum Versuch in den Golph gesteuert, blinde Naturmechanik hier zum Grunde anzunehmen und glaubte eine Durchfahrt zum kunstlosen Naturbegrif zu entdecken; allein ich geriet mit der Vernunft beständig auf den Strand und habe mich daher lieber auf den uferlosen Ocean der Ideen gewagt ..." (Vorarbeit zu "Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie", XXIII, S. 75, Interpunktionszeichen hinzugefügt).

Welche 'Durchfahrt' Kant hier zu finden meinte, und wie der Strand aussah, auf dem seine philosophische Entdeckungsfahrt endete, erklärt er nicht. Er ist aber zur Überzeugung gelangt, daß es *für Menschen* unmöglich sei, die Erzeugung des Organischen anders als nach finaler Kausalität verständlich zu machen. Entschieden formuliert er in der *Kritik der Urteilskraft*:

> "Es ist nämlich ganz gewiß, daß wir die organisirten Wesen und deren innere Möglichkeit nach bloß mechanischen Principien der Natur nicht einmal zureichend kennen lernen, viel weniger uns erklären können; und zwar so gewiß, daß man dreist sagen kann: es ist für Menschen ungereimt, auch nur einen solchen Anschlag zu fassen, oder zu hoffen, daß noch etwa dereinst ein Newton aufstehen könne, der auch nur die Erzeugung eines Grashalms nach Naturgesetzen, die keine Absicht geordnet hat, begreiflich machen werde; sondern man muß diese Einsicht den Menschen schlechterdings absprechen." (KU V, 400, vgl. ferner u.a. 388, 397f., 405)

Zwei Jahrhunderte später kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß Kant hier ein wenig zu 'dreist' geurteilt hat. Trotz seiner kritischen Zurückhaltung, trotz des äußerst ausgewogenen und durchdachten Charakters seiner Rechtfertigung der Teleologie muß heute doch gesagt werden, daß Kant an der soeben wiedergegebenen Stelle zu weit ging. Die Frage nach der Entstehung von 'Leben' überhaupt ist

hier von der Frage nach der Entstehung von verschiedenen Arten von Organismen zu unterscheiden. Erstere Frage hat bisher zwar noch keine unumstrittene Antwort gefunden; die Physik bemüht sich aber um eine naturgesetzmäßige Erklärung und weist im Prinzip jede These, daß eine Antwort dem Menschen schlechterdings abgesprochen werden müsse, zurück. Die zweite Frage -- und diese ist die Frage mit der Kant hier in erster Linie beschäftigt ist -- hat inzwischen eine grundsätzlich andere Antwort gefunden als Kant ihr geben zu müssen meinte. Die Darwinistische Theorie der natürlichen Selektion macht es möglich, die Erzeugung eines Grashalms "nach Naturgesetzen, die keine Absicht geordnet hat, begreiflich zu machen", d.h., sie erlaubt eine Erklärung ohne Rekurs auf 'Absichte'. Diese Theorie hat in der Biologie die Teleologie ersetzt.

Nach der bekanntlich zuerst von Charles Darwin[24] aufgestellten, aber im Laufe des vergangenen Jahrhunderts weitgehend amendierten und ausgearbeiteten Evolutionstheorie ist die Entstehung von Organismen verschiedener Art durchaus als Resultat eines Zusammenspiels von mechanisch-kausalen Faktoren zu denken, ohne daß man einen Gott hinzuzudenken braucht, der jeder Art bestimmte unveränderliche Anlagen gibt. Anlagen, heute als 'genetisches Material' aufgefaßt, sind kontingent und können sich durch Mutation ändern. Der Wandel bestehender und die Entstehung neuer Arten lassen sich durch natürliche Faktoren erklären. Wenn, als Folge von Variation oder Mutation, einige Organismen einer Art besser für eine bestimmte Umgebung ausgestattet sind als andere, ist es ersteren (statistisch gesehen) möglich, mehr Nachwuchs zu bekommen als letzteren; ist die betreffende Charakteristik vererbbar, so kann sie sich demgemäß durchsetzen. Dadurch kann sich allmählich eine bestehende Art von Organismen transformieren. Wenn sich zweitens eine bestehende Art in zwei oder mehr voneinander völlig isolierten Populationen aufteilt, kann solche Transformation in unterschiedliche Richtungen führen und neue Arten können sich bilden, vor allem wenn die Populationen sich in unterschiedlichen Umwelten befinden. Sind die Unterschiede zwischen den Populationen groß genug, so wird man von verschiedenen Arten reden. Es handelt sich hier also um eine Beschreibung und Erklärung mit Hilfe von Begriffen wie genetischem Material, Reproduktion, Vererbung, Überleben, Umwelt.[25] Von einer solchen Theorie war Kant noch weit entfernt.

Die teleologische Maxime, daß alles zu irgendetwas gut ist, wird in der biologischen Forschung zwar noch in heuristischer Absicht verwendet. Wozu dient das Singen der Singvögel? Wozu dient der Appendix im menschlichen Darmtrakt? Das sind noch immer Fragen, die die Forschung leiten könnten. Die etwaigen Antworten werden freilich eher von der 'Funktion' einer bestimmten Eigenschaft

---

[24]Charles Darwin, *On the Origin of Species by means of Natural Selection or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life* (1859).

[25]Siehe z.B. David L. Hull, *Philosophy of Biological Science.*

oder eines bestimmten Organs reden, und die Rede vom 'Zweck' des Appendix wird heute in stärkerem Maße als noch von Kant als übertragene Redeweise verstanden.

Die Evolutionstheorie hat die biologische Forschung zudem um die Überzeugung bereichert, daß man manchmal besser fragt: Ist dieses Organ, diese Eigenschaft, usw., der ich (nach meinen heutigen Kenntnissen) keine Funktion zuschreiben kann, vielleicht eine Restform eines früher funktionalen Organs oder einer früher nützlichen Eigenschaft? Ist es vielleicht als Anpassung an eine frühere, andere Umwelt zu verstehen?

Außerdem läßt die Evolutionstheorie die Einsicht zu, daß bestimmte Anordnungen gar nicht 'zweckmäßig', sondern funktional neutral oder sogar unzweckmäßig sind. So kann man, ohne in theoretische Schwierigkeiten zu geraten, behaupten, daß die menschliche Speiseröhre und die Luftwege ziemlich ungeschickt nebeneinander liegen, daß die 'Evolution' aber einfach (noch?) nicht zu etwas besserem geführt hat. Urteile wie z.B., daß der Existenz von Mücken in Amerika eine gute Absicht zugrundeliegt, weil sie "Stacheln der Thätigkeit [sind] für diese angehende Menschen, um die Moräste abzuleiten und die dichten den Luftzug abhaltenden Wälder licht zu machen.." (KU V, 379), sind daher nicht nur nicht mehr nötig, sondern obsolet. Man braucht nicht unbedingt an der Annahme der Zweckmäßigkeit der gesamten Natur festzuhalten: nicht innerhalb eines Organismus, und schon gar nicht in bezug auf das Verhältnis zwischen Organismen, d.h. in bezug auf das, was Kant 'äußere Zweckmäßigkeit' nennt.

Die Evolutionstheorie braucht keinen 'Aufwand des Übernatürlichen' (vgl. KU V, 424): Die Idee einer höchsten Intelligenz als einer ordnenden Instanz mit 'Absichten' ist hier nicht nötig. Die Evolutionstheorie scheint damit also eigentlich dasjenige gefunden zu haben, was Kant selber suchte, wozu er aber die 'Durchfahrt' nicht finden konnte: einen 'kunstlosen Naturbegriff'.

Für die Bewertung von Kants Geschichtsphilosophie hat dieser Wandel tiefgreifende Folgen. Die teleologische Naturbetrachtung verliert die Plausibilität, die sie auf den ersten Blick hatte und die sie der Tatsache verdankte, daß es keine bessere Alternative gab. Auch entfällt die Vorstellung von der Welt als dem Entwurf eines intelligenten Welturhebers, der bei der 'Schöpfung' allen Arten ihre festen 'Anlagen' gegeben habe. Gibt man aber diese Vorstellungen auf, so entfallen wesentliche Prämissen für Kants geschichtsphilosophische These, daß 'die' Menschheit festumschriebene Anlagen habe, die sich nur noch zu 'entwickeln' hätten, und daß die ganze Natur auf diese Entwicklung ziele. Diese Kritik trifft übrigens nicht nur Kant, sondern jede Geschichtsteleologie die sich von der Vorstellung von 'Absichten' in Natur und Geschichte bedient. Wer die These einer Entwicklung der Menschheit als Gattung philosophisch vertreten möchte, müßte sie heute mit Hilfe anderer Prämissen begründen und ihr keine 'Absichten' unterstellen.

Daß Kant zugute gehalten werden sollte, daß er eingesehen hat, daß der Teleologie kein konstitutiver Status zukomme, ändert dieses Urteil keineswegs. Der

Status der Denkfigur der Naturteleologie innerhalb der Biologie hat sich radikal geändert. Das einst dominante Modell ist auf eine als übertragene Redeweise verstandene Betrachtungsweise im Rahmen einer wesentlich unteleologischen Biologietheorie reduziert worden. Damit wird die Stellung der teleologischen Betrachtungsweise überhaupt geschwächt, ob in der Kantisch-bescheidenen (mit nur regulativem Anspruch), oder in der dogmatischen Form der späteren geschichtsphilosophischen 'großen Erzählungen'. Das heißt aber nicht, daß Kants geschichtsphilosophischer Ansatz insgesamt unterminiert ist.

### *7. Die aktuelle Relevanz der "Idee"*

Kants Geschichtsphilosophie bemüht sich um eine Antwort auf die Frage nach Ordnung in der menschlichen Geschichte, mit dem Bewußtsein, daß die Antwort *nicht in der Form des Wissens auftreten kann. Diese epistemologische Nüchternheit* hat am Ende des 20. Jahrhunderts seine Attraktivität keineswegs verloren.

Das teleologische Modell hat aber einen schweren Schlag erlitten. Die Idee von der "Absicht" (der Natur oder der Vorsehung) in der Geschichte, und der anthropozentrische Gedanke, daß die ganze Natur auf die menschliche 'Entwicklung' ausgerichtet sei, sind als historiographische Leitfäden obsolet geworden. Das heißt aber nicht, daß damit jede geschichtsphilosophische Reflexion 'in theoretischer Absicht' veraltet sei.

Zwar impliziert der Statuswechsel des teleologischen Modells, daß die geschichtsphilosophische Argumentation der *Kritik der Urteilskraft*, §§82-84, blockiert ist: wenn man ja nicht länger die Natur als System nach dem Modell finaler Kausalität beurteilt, gibt es auch keinen Grund mehr, nach einem 'letzten Zweck der Natur' zu fragen und den Anspruch zu erheben, daß die ganze Natur auf die 'Kultur' der Menschheit gerichtet ist.

Was Kant aber in der *Idee zu einer allgemeinen Geschichte* über den Gebrauch regulativer Ideen in heuristischer Absicht sagt, behält seine Relevanz, was *immer man auch von dem teleologischen Inhalt der konkreten von ihm vorgeschlagenen* Idee halten mag. Um diese Relevanz zu würdigen, braucht man nicht Kants Vernunftbedürfnistheorie zu übernehmen, derzufolge jeder Mensch qua vernünftiges Wesen nach Ordnung in der Geschichte sucht.

Es gibt empirisch Theoretiker und Historiker, die in der Geschichte nach Ordnung oder Richtung suchen, und meinen, einen Nenner gefunden zu haben, unter den sich wichtige Aspekte dieser Geschichte vereinigen lassen -- das geschichtsphilosophische Erbe wird heute größtenteils von der Gesellschaftstheorie verwaltet. Periode-übergreifende Theorieansätze sind keineswegs alle moral- und fortschrittsorientiert: hobbistische und darwinistische Ansätze können ebensogut als 'Idee' gelten wie solche eines moralischen Fortschrittes. Solange es Sozial-

theoretiker gibt, deren periode-übergreifende Interpretationsrahmen Resonanz finden, erhebt sich immer die Frage nach der Legitimität ihrer Theorieentwürfe.

Kant gelingt, bei seiner Beantwortung dieser Frage, die "schwierige Fahrt zwischen der Skylla des historischen Dogmatismus und der Charybdis des historischen Relativismus".[26] Er setzt nicht einfach voraus, daß die Geschichte eine Einheit, und zudem eine für die menschliche Vernunft faßliche Einheit ist. Wir wissen nicht, ob dies der Fall ist, oder ob "die Geschichte" nur ein begriffliches Sammelbecken für ein wesentlich nicht-vereinheitlichtes und nicht-vereinheitlichbares Aggregat unendlich verschiedentlich aufzufassender Ereignisse und Abläufe ist. Das schließt aber nicht aus, daß wir versuchen dürfen, wie weit eine gewisse Idee, ein gewisser Leitfaden von Ordnung in der Geschichte uns empirisch bringen kann.

Eine heuristische "Idee" kann ihren schwachen epistemischen Status als Leitfaden nie völlig loswerden. Sogar nachdem Kant auf empirische Bestätigung hingewiesen hat, beansprucht er für die "Idee" nur Brauchbarkeit, nicht Wahrheit (s. Kap. I, 3). Weil die Wahrheit über den Geschichtsverlauf die menschlichen Erkenntnisvermögen immer transzendiert, ist der Entwurf eines Leitfadens, der empirische Bestätigung finden kann, das Meiste, das erreicht werden kann.

Im Prinzip müßte Kant mit der Möglichkeit rechnen, daß das Resultat einer Brauchbarkeitsprüfung in konkreter historiographischer Praxis enttäuscht. Auch könnte er nicht ausschließen, daß jemand anders vielleicht eine bessere "Idee" vorschlägt als die seinige. "Besser" sollte hier heißen: besser geeignet zur Ordnung historischen Materials und deshalb "brauchbarer".

Kant hat aber versäumt, diese Möglichkeiten selber hinreichend zu untersuchen, und seine Diskussion läßt mehrere wichtigen Fragen unbeantwortet. Wie sich oben an mehreren Stellen zeigte, spezifiziert er nicht, was die Kriterien für die Brauchbarkeit einer "Idee" seien. Er fragt nicht, was *gegen* Brauchbarkeit sprechen würde, ob "Unbrauchbarkeit" ein mögliches Urteil über eine Idee wäre, und wenn ja, welche Kriterien zwischen gelingender und mißlingender Brauchbarkeitsprüfung zu unterscheiden ermöglichen. Noch diskutiert er, wie man zwischen unterschiedlichen rivalisierenden "Ideen" wählen sollte.

Diese Fragen sind miteinander verbunden, denn ihnen unterliegt die Tatsache, daß Kant seine "Idee" sozusagen nicht hinreichend 'operationalisiert' hat. Die *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* bedarf der Ergänzung durch eine angemessene Theorie historiographischer Argumentation, die die Kriterien entwickelt, mithilfe deren die jeweiligen Vor- und Nachteile eines Interpretationsrahmens über andere Kandidaten festgestellt werden können. Ob dies eine Sache der narrativen Kohärenz, erklärenden Vollständigkeit, oder etwas anderes ist, ist eine Frage, deren Beantwortung hier der Theorie der Geschichts-

[26]Lutz-Bachmann, *Geschichte und Subjekt*, 102.

schreibung überlassen werden muß. Wichtig ist auf jeden Fall, daß jedes kandidierendes historiographisches Regulativ hinreichend operationalisiert wird für empirische Anwendung. Es muß immer angegeben werden, was man als 'Bestätigung' bzw. als Schwächung des Denkmodells betrachten würde, d.h., was die relevanten historisch-empirischen Indikatoren sind.

# VIII

## Das höchste Gut und die Geschichte

"[Die Idee einer moralischen Welt] ist eine bloße, aber doch praktische Idee, die wirklich ihren Einfluß auf die Sinnenwelt haben kann und soll, um sie dieser Idee so viel als möglich gemäß zu machen" (KrV, A808=B836)

"Ob nun zwar eine unübersehbare Kluft zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs, als dem Sinnlichen, und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs, als dem Übersinnlichen, befestigt ist, so daß von dem ersteren zum anderen (..) kein Übergang möglich ist ... so *soll* doch diese auf jene einen Einfluß haben, nämlich der Freiheitsbegriff soll den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen; und die Natur muß folglich auch so gedacht werden können, daß die Gesetzmäßigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimme." (KU V, 175f.)

Als moralischen Endzweck, d.h. als um seiner selbst Willen erstrebtes Ziel alles sittlichen Handelns, bestimmt Kant eine "moralische Welt" (KrV) oder eine "Menschheit unter moralischen Gesetzen" (KU). Moralisches Handeln zielt auf die Verwirklichung einer derartigen Welt ab. Es intendiert, durch den in den obigen Zitaten erwähnten "Einfluß" moralischen Handelns auf die Sinnenwelt, letztere in eine *bessere* Welt zu verwandeln.

In manchen geschichtsphilosophischen Texten rechtfertigt Kant die teleologische Geschichtsauffassung aus den Prämissen seiner *praktischen* Philosophie. Hier steht der "Einfluß" moralischen Handelns auf die Sinnenwelt im Mittelpunkt. Die Vorstellung, daß sich die Menschheit in der Geschichte allmählich einem moralischen Zustand annähert, dient dem moralischen Subjekt zur Selbstbeglaubigung, daß sein sittliches Handeln tatsächlich einen günstigen Einfluß auf die Welt haben kann.

Kant bezeichnet diesen Endzweck sittlichen Handelns, die moralische Welt, auch als das *höchste Gut*. In jeder der drei Kritiken behandelt Kant die Frage, ob das höchste Gut sich verwirklichen läßt. Es scheint daher zwischen seiner Geschichtsphilosophie und der Frage des höchsten Gutes einen engen Zusammenhang zu geben.

Dennoch kann Kants Geschichtsphilosophie nicht ohne weiteres als Lösung des Problems der Möglichkeit des höchsten Gutes bezeichnet werden. Nicht nur, weil es zwischen Kants verschiedenen Abhandlungen über das Thema große Unterschiede gibt, sondern auch, weil die Sphäre der Geschichte bei der Diskussion des höchsten Gutes in den drei Kritiken gänzlich außer Betracht bleibt. Daß Kant diese auch in der zweiten und dritten Kritik -- nachdem er bereits mehrere geschichtsphilosophische Texte veröffentlicht hat -- nicht in die Diskussion des Problems der

Möglichkeit des höchsten Gutes einbringt, verbietet eine allzu einfache Verknüpfung der Geschichtsteleologie und der Frage nach der Möglichkeit des höchsten Gutes. Für ein ausgewogenes Urteil über das Verhältnis zwischen Geschichtsphilosophie und der Diskussion des höchsten Gutes ist es notwendig, das Problem der Möglichkeit des höchsten Gutes von der *Kritik der reinen Vernunft* bis in die 90er Jahre zu verfolgen.[1]

### *1. Das höchste Gut als Pflicht, Zweck, und Bedürfnis*

Die Frage nach dem höchsten Gut geht aus den Prinzipien der Kantischen Ethik hervor. Seit der *Kritik der reinen Vernunft* ist immer Kants charakteristischer Ausgangspunkt, daß es reine praktische Vernunftgesetze gibt, die a priori (ohne Rücksicht auf empirische Beweggründe und Umstände) und schlechterdings oder 'kategorisch' bestimmen, wie gehandelt werden soll. Auch behauptet Kant, daß Menschen ein Bewußtsein dieser Gesetze haben, ein Bewußtsein des 'Sollens'.[2] Bei der genaueren Bestimmung des moralischen Gesetzes und bei der Formulierung des kategorischen Imperativs ist das Thema des höchsten Gutes von keiner Relevanz. Es wird weder in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* noch in der 'Analytik' der *Kritik der praktischen Vernunft* behandelt, denn "[b]ei der Frage vom *Princip* der Moral kann also die Lehre vom *höchsten Gut* ... ganz übergangen werden.." (ÜdG VIII, 280). Sowohl für die Erkenntnis dessen, was Pflicht ist ('objektiv'), wie für die ihr entsprechende Willensbestimmung ('subjektiv') genügt die Vorstellung des Sittengesetzes.[3]

Auf der Grundlage der Bestimmung des Prinzips der Moral tritt freilich eine *Folgeproblematik* auf. Das Sittengesetz bestimmt, *wie* der Mensch handeln soll, und

---

[1]Über das Thema des systematischen Orts des Begriffes des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie wird seit Anfang der 60er Jahre eine intensive Debatte geführt. Siehe u.a. Beck, *Kants "Kritik der praktischen Vernunft"*, 225-228; Düsing, "Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie"; Krämling, "Das höchste Gut als mögliche Welt"; Reath, "Two Conceptions of the Highest Good in Kant"; Silber, "Immanenz und Transzendenz des höchsten Gutes bei Kant"; Smith, "Worthiness to be Happy and Kant's Concept of the Highest Good"; Van der Linden, *Kantian Ethics and Socialism*, 3-194; Wood, *Kant's Moral Religion*; Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, 29-121; Zeldin, "The Summum Bonum, the Moral Law, and the Existence of God".

[2]Für die KrV: A547f.=B575f.; A807=B835.

[3]Dazu muß angemerkt werden, daß Kant in der ersten Kritik noch nicht der Meinung war, daß das Sittengesetz selbst hinreichende Triebfeder zu moralischem Handeln sei, sondern die sittliche Willensbestimmung nur auf der Grundlage der Vergewisserung der Möglichkeit des höchsten Gutes vollzogen werden könne (A813=B841, vgl. A589=B617). Später hat Kant diese These aufgegeben.

abstrahiert von der Frage nach Bedingungen und Resultaten. Es sagt nur: "Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne" (KpV V, 30). Der Mensch hat laut Kant aber ein Bedürfnis, mit seinem moralischen Handeln einen Endzweck zu verbinden und sich der Möglichkeit dieses Zweckes zu vergewissern. Freilich behauptet Kant nicht nur, daß Menschen das *Bedürfnis* hätten, sich einen Endzweck zu allem moralischen Handeln zu denken (das höchste Gut), sondern auch, daß es *Pflicht* sei, das höchste Gut zu fördern.

Diese auf den ersten Blick merkwürdig anmutende Konstellation von 'Pflicht' und 'Bedürfnis' soll hier näher untersucht werden, und zwar zunächst anhand der Vorrede zur *Religion*. In den weiteren Abschnitten dieses Kapitels wird sich zeigen, inwiefern die wesentlichen Gedanken, die Kant hier vorstellt, auch bereits in den drei Kritiken zu finden sind.

Kants Diskussion des höchsten Gutes ist in der Sekundärliteratur höchst umstritten. Sie hat von jeher Heteronomieverdacht auf sich gezogen, weil Kant sowohl die Glückseligkeit als Komponente des höchsten Gutes bezeichnet als auch behauptet, es sei eine Pflicht eigener Art, das höchste Gut zu befördern. Verteidiger Kants versuchen entweder die Glückseligkeit als die Befriedigung moralisch erlaubter Privatwünsche zu deuten, oder zu zeigen, daß die Pflicht, das höchste Gut zu befördern, einfach aus dem kategorischen Imperativ abgeleitet werden kann. Im ersten Fall bleibt unklar, wieso es eine *Pflicht* sein soll, dieses höchste Gut zu befördern; im zweiten Fall verschwindet die *Eigenart* der Pflicht, das höchste Gut zu befördern. Es fehlt noch eine befriedigende Interpretation, die die Eigenart dieser Pflicht und den Stellenwert der Glückseligkeit in einer einheitlichen Deutung erläutern kann.

Ich nehme hier einen neuen Interpretationsversuch vor. Zunächst gehe ich auf Kants Bestimmung des höchsten Gutes als Zweck und Bedürfnis ein, und erläutere, weshalb es nach ihm eine Pflicht sei, es zu befördern. Hierbei kann der Begriff der Glückseligkeit außer Betracht bleiben. Sodann gehe ich näher auf die Entwicklung der Lehre vom höchsten Gute in den Kritiken und in der *Religion* ein, und versuche, anhand dieser Werke den Stellenwert des Glückseligkeitsbegriffes zu rekonstruieren. Erst über diesem Umweg ist es möglich, das Verhältnis zwischen Kants Lehre vom höchsten Gute und seiner Geschichtsphilosophie zu bestimmen.

*i. Das höchste Gut als Zweck und Bedürfnis*

Das Sittengesetz gebietet, *wie* der Mensch handeln soll. Der Mensch hat aber laut Kant ein Bedürfnis, zu wissen, *wohin* moralisches Handeln führen wird (Rel VI, 4). Man möchte sich außer der Pflicht auch ein *Objekt* vorstellen, auf das alles sittliche Handeln abzielt, einen Endzweck des sittlichen Bestrebens, eben ein höchstes Gut. Kant spricht von einem im Menschen "moralisch gewirkte[n] Bedürfnis .. zu seinen Pflichten sich noch einen Endzweck, als den Erfolg der-

selben, zu denken." (Rel VI, 6). Er schreibt diesem Bedürfnis einen Ursprung in der Vernunft zu: "denn es kann der Vernunft doch unmöglich gleichgültig sein, wie die Beantwortung der Frage ausfallen möge, *was denn aus diesem unserm Rechthandeln herauskomme*, und worauf wir ... doch als auf einen Zweck unser Tun und Lassen richten könnten... (Rel VI, 5).[4] Natürlich kann nicht irgendetwas Beliebiges als Zweck gesetzt werden: Der gesuchte Endzweck soll Zweck *des moralischen Handelns* sein.

Kant erläutert den Ursprung dieses Bedürfnisses nicht. Woher kommt dieses Interesse, diese Unmöglichkeit der Gleichgültigkeit hinsichtlich des Resultats moralischen Handelns? Ist es eine anthropologische ad hoc Annahme Kants? Dieser anthropologisierenden Deutung steht im Wege, daß das Bedürfnis sich laut Kant aus der Vernunft herleite. Auf der Grundlage des obigen Kap. VI. bietet sich eine andere Erklärung an: Das der Vernunft eigene Streben nach dem Unbedingten macht sich auch im Bereich des Praktischen geltend.

Die praktische Vernunft bestimmt "was geschehen soll" (KrV, A802=B830); sie gibt sich aber nicht zufrieden mit einem Aggregat partikularer Bestimmungen von moralisch erlaubten oder gebotenen Maximen. Sondern sie sucht eine allgemeine Antwort auf die Frage was geschehen soll -- was für eine Welt die Welt des Handelns sein soll. Zur Beantwortung dieser Frage geht die praktische Vernunft gemäß ihrer "Natur" vor, in einer der spekulativen Vernunft analogen Weise. Die spekulative Vernunft steigt in der Reihe der Bedingungen immer höher auf und konstruiert die drei Ideen. Die praktische Vernunft abstrahiert von allen empirischen Hindernissen der Moralität und bildet sich eine Idee, wie die Welt aussehen würde, wenn alle ihre Subjekte immer moralisch handelten. Das ist die Idee einer Welt nach moralischen Gesetzen (vgl. Rel VI, 5). Eine solche Welt nennt Kant bereits in der *Kritik der reinen Vernunft* eine 'moralische Welt' oder das höchste (abgeleitete)[5] Gut (KrV, A810f.=B838f.). Diese Welt kann als 'Endzweck' alles sittlichen Handelns gelten.

Weil der Begriff des höchsten Gutes ausschließlich durch das Sittengesetz und sittliches Handeln definiert ist, kann dieses höchste Gut *nur* durch sittliches Handeln

---

[4]Dieses Bedürfnis ist Kant zufolge sowohl 'natürlich' als 'moralisch gewirkt'. Er spricht von "unserm natürlichen Bedürfnisse, zu allem unsern Tun und Lassen im ganzen genommen irgend einen Endzweck, der von der Vernunft gerechtfertigt werden kann, zu denken" (Rel VI, 5). Weil er das Bedürfnis auf die Vernunft bezieht und es als 'moralisch gewirkt' bezeichnet, ist es nicht als sinnliche Neigung des Menschen aufzufassen. Vielmehr ist es 'natürlich', weil es der 'Natur' des Menschen als eines endlichen Vernunftwesens entstammt.

[5]Mit diesem Adjektiv unterscheidet Kant das höchste Gut als moralische Welt vom höchsten 'ursprünglichen' Gut, d.h. Gott. Ich werde diesen Unterschied im weiteren ignorieren und -- wie es auch Kant selbst tut -- vom höchsten abgeleiteten Gut als dem 'höchsten Gut' reden.

verwirklicht werden. Umgekehrt kann moralisches Handeln als Förderung des höchsten Gutes betrachtet werden.

Kant schreibt, daß das höchste Gut alle moralischen Zwecke in sich vereinige (Rel VI, 5). Mit dem Ausdruck "moralische Zwecke" zielt Kant auf die Materie des moralischen Wollens. Jede Handlungsmaxime hat nämlich einen bestimmten Inhalt. Obwohl ihr moralischer Gehalt von ihrer *Form* abhängt, hat sie doch eine bestimmte Materie.[6] Man sehe zum Beispiel die von Kant öfters erwähnte Maxime, die Glückseligkeit anderer zu fördern. Diese ist moralisch zu rechtfertigen aufgrund ihrer Universalisierbarkeit. Aber zugleich drückt sie einen bestimmten Zweck aus: die Glückseligkeit anderer. Der Begriff des höchsten Gutes *vereinigt* die Menge verschiedener moralischer Zwecke unter dem einen Prinzip eines Zweckes *des moralischen Handelns als solchem*. Oder wie Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* sagt: der Begriff des höchsten Gutes bezeichnet die "unbedingte Totalität des *Gegenstandes* der reinen praktischen Vernunft" (KpV V, 108).

Mit dieser Bestimmung des höchsten Gutes als Objekt alles moralischen Bestrebens ändert sich der Horizont des sittlichen Subjekts. Denn es 'erweitert' sich der Wille *von* der engen Perspektive der unmittelbaren Pflicht, nur nach einer Maxime zu handeln, von der man zugleich wollen kann, sie gelte als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung, *zur* breiteren Perspektive, aus der alle moralischen Handlungen im Lichte des einen Endzwecks, wozu sie beitragen, gesehen werden. So schreibt er:

> "[D]as Bedürfniß eines durch reine Vernunft aufgegebenen, das Ganze aller Zwecke unter einem Princip befassenden Endzwecks (eine Welt als das höchste auch durch unsere Mitwirkung mögliche Gut) ist ein Bedürfniß des sich noch über die Beobachtung der formalen Gesetze zu Hervorbringung eines Objects (das höchste Gut) *erweiternden* uneigennützigen Willens." (ÜdG VIII, 280,Anm., vgl. Rel VI, 7,Anm.)

Statt nur zu wissen, wie man handeln soll, und statt nur auf seine einzelnen Handlungen zu sehen, erlangt man jetzt eine allumfassende *Absicht* und sieht man Einzelhandlungen jeweils als Beitrag zum einen Endzweck.

### *ii. Das höchste Gut als Pflicht*

Nicht nur hätten Menschen ein Bedürfnis, sich einen Endzweck ihres moralischen Handelns vorzustellen, sondern es sei Kant zufolge überdies *Pflicht*, das höchste Gut so viel wie möglich zu fördern.[7] Aber nirgends leitet Kant diese Pflicht formell ab. Seine Behauptung, daß es eine solche Pflicht gibt, hat schon

---

[6]Dieser Punkt wurde von Allen Wood ausführlich ausgearbeitet, *Kant's Moral Religion*.
[7]Z.B. KrV, A807f.=B835f.; KpV, V, 114; KU, V, 450.

immer Diskussion ausgelöst.[8] Die Diskussion hat sich freilich mehr auf die Frage bezogen, ob der Begriff des höchsten Gutes innerhalb Kants praktischer Philosophie einen legitimen Ort hat oder haben kann, als auf die Frage, wie Kant die Pflicht, es zu fördern, begründet. Natürlich bestimmt die Antwort auf die erste Frage auch die Stellung zur zweiten. So hat Lewis White Beck, demzufolge der Begriff des höchsten Gutes aus Konsistenzgründen keineswegs die Rolle spielen darf, die Kant ihm beimißt, sich auch um die Ableitung dieser Pflicht nicht allzusehr bemüht. Er hat seine Ansicht so formuliert:

> "Und es ist auch nicht schwer einzusehen, warum dieses Vernunftgebot nicht ausführlich erörtert wird: Es existiert gar nicht. Wenigstens existiert es nicht als ein eigenes Gebot, unabhängig vom kategorischen Imperativ, und dieser wird unabhängig von ihm entwickelt."[9]

In den verschiedenen Formulierungen des kategorischen Imperativs sei dieses Gebot nicht enthalten, und das Gebot, das höchste Gut zu fördern, könne einfach in nichts anderem bestehen, als in der Pflicht, aus Achtung vor dem Sittengesetz zu handeln, "und dies kannte ich bereits".[10] Der Interpretation Becks entgegengesetzt ist eine neuere Interpretation von Harry Van der Linden. Er betont die Rechtmäßigkeit des Begriffes des höchsten Gutes und meint, daß der kategorische Imperativ unmittelbar gebiete, das höchste Gut zu fördern: "the common denominator of the formulas [des kategorischen Imperativs] is that they all demand that we seek the highest good".[11]

Führt die Interpretation Becks dazu, daß Kants Rede von einer Pflicht zur Förderung des höchsten Gutes als Unsinn bezeichnet wird, die Lesart von Van der Linden hat den Nachteil, daß sie die Eigenart dieser Pflicht aus dem Auge verliert. Diese Pflicht unterscheidet sich in seiner Interpretation in nichts von der Pflicht, aus Achtung vor dem moralischen Gesetz zu handeln. Kant, dagegen, nennt die Pflicht, das höchste Gut zu fördern, einen Satz,

> "der über den Begriff der Pflichten in der Welt hinausgeht und eine Folge derselben (einen Effect) hinzuthut, der in den moralischen Gesetzen nicht enthalten ist und daraus also nicht analytisch entwickelt werden kann" (Rel VI, 7,Anm., vgl. ÜdG VIII, 280,Anm.).

Kant deduziert den Begriff des höchsten Gutes nicht unmittelbar aus dem Sittengesetz, sondern stellt ihn als Produkt eines vom Vernunftbedürfnis veranlaßten totalisierenden Vernunftaktes heraus. Auch sei die Pflicht, das höchste Gut zu fördern nicht analytisch aus dem kategorischen Imperativ abzuleiten. Kants Behauptung der Nichtableitbarkeit dieser Pflicht aus dem kategorischen Imperativ findet eine indirekte Bestätigung darin, daß Van der Linden in seiner näheren

---

[8]Siehe für einen historischen Überblick dieser Kritik: Albrecht, *Kants Antinomie der praktischen Vernunft*, 43-49.

[9]Beck, *Kants "Kritik der praktischen Vernunft"*, 227.

[10]Beck, *Kants "Kritik der praktischen Vernunft"*, 227.

[11]Van der Linden, *Kantian Ethics and Socialism*, 19.

Ausführung nicht wirklich zeigen kann, daß diese Pflicht in den Formeln des kategorischen Imperativs enthalten ist, sondern dazu faktisch einen rekonstruktiven Umweg über den Willen des tugendhaften Subjektes zu nehmen genötigt ist:

> "the view that the virtuous agent wills to subject *only* his own maxims to the universality test is too restricted. The moral agent who adopts the standpoint of practical reason wills not merely that his own maxims be tested in this way but that *everyone* act only on maxims that can be willed to become universal laws. That this is so we can infer from Kant's claim that what characterizes the immoral agent is that he wills that everyone except himself obey the moral law."[12]

Van der Linden leitet die Pflicht, das höchste Gut zu fördern, hier nicht direkt aus dem kategorischen Imperativ ab, sondern zeigt vielmehr gerade auf das, was Kant als die 'Erweiterung' des Willens bezeichnet hat. Ferner macht er nicht klar, wieso es sich hier nach Kant um eine *Pflicht* handeln kann, wenn es sich um etwas handele, was das moralische Subjekt als solches von sich aus bereits *will*.

Ich möchte hier eine neue Rekonstruktion der von Kant stillschweigend vorausgesetzten Ableitung der Pflicht, das höchste Gut zu fördern, vorschlagen. Bei einer solchen Rekonstruktion muß versucht werden, sowohl ihre Eigenart, als ihren Pflichtcharakter verständlich zu machen. Folgender, unten zu erläuternder Schluß leistet m.E. den beiden Bedingungen genüge:

1.Moralisches Handeln ist unbedingt geboten

2.Das höchste Gut ist eine moralische Welt

3.Moralisches Handeln und nur moralisches Handeln ist Beförderung des höchsten Gutes

4.Schluß: Die Beförderung des höchsten Gutes ist unbedingt geboten

Kants Ausgangspunkt ist, daß die Befolgung des Sittengesetzes aus Achtung vor diesem Gesetz (d.h. moralisches Handeln) dem Menschen unbedingt geboten (Pflicht) ist. Diese Prämisse ist unhintergehbares Fundament seiner praktischen Philosophie und braucht hier nicht weiter erläutert zu werden (1). Wie wir oben gesehen haben, definiert Kant das höchste Gut als eine Welt nach moralischen Gesetzen, das ist eine Welt, die durch allgemeines moralisches Handeln hervorgebracht werde (2). Dann ist umgekehrt die Befolgung des Sittengesetzes als Förderung des höchsten Gutes anzusehen, und ist auch klar, daß *nur* moralisches Handeln das höchste Gut befördern kann (3).

Die Wahrheit dieses letzteren Satzes hängt allerdings von zwei miteinander zusammenhängenden Bedingungen ab. Erstens davon, daß das höchste Gut *möglich* ist. Wäre das höchste Gut unmöglich, so könnte moralisches Handeln nicht als dessen Beförderung betrachtet werden. Deshalb stellt sich die Frage nach der Möglichkeit des höchsten Gutes. Zweitens muß geklärt werden, wenn es sich als möglich darstellen läßt, ob es sich durch Einzelbestrebungen fördern läßt, oder ob

---

[12]Van der Linden, *Kantian Ethics and Socialism*, 20.

es nur möglich ist, wenn *alle zugleich* sich ganz dafür einsetzen. Wenn ein schwerer Stein nur durch die Gesamtanstrengung von drei Personen versetzt werden kann, so kann man die (bereits im voraus vergeblichen) Bemühungen eines einzelnen nicht als 'Beförderung' dessen Versetzung ansehen. Die Frage ist also nicht nur, ob das höchste Gut möglich ist, sondern auch, ob es sich durch partielle Bemühungen fördern läßt.

Wesentlich für die Schlußfolgerung, daß die Förderung des höchsten Gutes Pflicht ist, ist nun die in der dritten Prämisse genannte Bedingung, daß das höchste Gut *in keiner anderen Weise* gefördert werden kann als durch moralisches Handeln. Auch das verteidigt Kant. Denn er definiert das höchste Gut durch den Begriff moralischen Handelns; nicht- oder unmoralisches Handeln kann zum höchsten Gute nicht beitragen.[13] Moralisches Handeln ist unbedingt geboten. Dann aber ist die Förderung des höchsten Gutes unbedingt geboten (Pflicht). Wäre die Förderung des höchsten Gutes unmöglich, so wäre diese Pflicht "phantastisch und auf leere eingebildete Zwecke gestellt, mithin an sich falsch" (KpV V, 114).

Weil die Befolgung des Sittengesetzes durch den Einzelnen nicht die völlige Verwirklichung, sondern nur die Beförderung des höchsten Gutes ist, so gibt es nur eine Pflicht, es zu befördern, nicht aber, das höchste Gut zu verwirklichen. Daß Kant trotzdem einige Male eine solche Verwirklichungspflicht erwähnt,[14] ist denn auch zu Recht kritisiert worden.

Dieser Rekonstruktionsvorschlag erklärt zudem, daß der Unterschied zwischen der allgemeinen Pflicht, aus Achtung vor dem moralischen Gesetz zu handeln und der, das höchste Gut zu befördern, nicht in einem unterschiedlichen Handlungsprinzip liegt. Beck hat Recht, daß es etwa ein zweites Moralprinzip nicht geben kann. Der Unterschied liegt darin, daß das Gebot, das höchste Gut zu fördern, ein Streben nach einer besseren Welt beinhaltet, wogegen der kategorische Imperativ nur fordert, daß man seine Maximen auf ihre Universalisierbarkeit hin prüft. Diese "Erweiterung" der Pflichtsperspektive kann nur vor dem Hintergrund des Totalitätsstrebens der Vernunft und des daraus hervorgehenden Begriffes des höchsten Gutes als moralische Welt, verstanden werden.

Daß es die Pflicht zur Beförderung des höchsten Gutes gebe, ist in der Kant-Forschung aber nicht nur wegen ihrer fehlenden Begründung in Zweifel gezogen worden, sondern auch wegen der näheren inhaltlichen Bestimmungen, die Kant in den Begriff des höchsten Gutes einbringt, namentlich die Komponente der

---

[13]Daß Gott in einer späteren Phase der Argumentation doch eine Rolle bezüglich der Möglichkeit des höchsten Gutes zuerkannt wird, bedeutet nicht, daß der Begriff des höchsten Gutes selbst durch Bezug auf Gott definiert wird. Vgl. aber Reath, *Two Conceptions of the Highest Good in Kant.*

[14]Z.B. KpV V, 113 (die Pflicht, das höchste Gut hervorzubringen).

*Glückseligkeit*. Viele Kommentatoren haben die These vertreten, daß die Stelle, die Kant der Glückseligkeit einräumt, sich nicht mit seinem Autonomiebegriff verträgt.

In den nächsten Abschnitten werde ich nachgehen, wie Kant (von der *Kritik der reinen Vernunft* bis zur *Religion*) den Begriff des höchsten Gutes definiert, wo er den Begriff der Glückseligkeit einbringt, wo die Frage nach der Möglichkeit des höchsten Gutes sich stellt, und wie Kant letztere löst. Dabei wird sich allmählich herausstellen, wie sich die teleologische Geschichtsauffassung zur Lösung des Problems der Möglichkeit des höchsten Gutes verhält.

## *2. Die Idee des höchsten Gutes in der "Kritik der reinen Vernunft"*

### *a. Das höchste Gut als moralische Welt*

Kant führt in seiner Diskussion des Begriffes des höchsten Gutes in der *Kritik der reinen Vernunft* zunächst die Idee einer 'moralischen Welt' ein, in der alle Subjekte dem moralischen Gesetz gehorchen und sittlich handeln. Von allen Hindernissen, die moralischem Handeln in der Sinnenwelt entgegenstehen, wird abstrahiert: Es ist eine Welt, die völlig dem reinen moralischen Gesetz entspräche (A808f.=B836f.).[15] Diese Idee der moralischen Welt ist eine Vernunftidee. Sie wird durch die Vernunft formuliert, indem sich diese, aufgrund des moralischen Gesetzes, das der Mensch in sich findet, einen Begriff einer Welt nach moralischen Gesetzen formt. Diese Idee ist ein Produkt der Reflexion der Vernunft. Sie folgt weder analytisch aus dem Sittengesetz selbst, noch wird sie auf empirischer Basis konstruiert, sondern auf Basis des moralischen Gesetzes und ihres eigenen Strebens nach Totalität formt sich die Vernunft eine Idee einer Welt nach moralischen Gesetzen.

Unser Handeln soll, so lautet Kants weiterer Schritt, darauf ausgerichtet sein, die Welt, in der wir handeln, einer solchen moralischen Welt "gemäß" zu machen. Die Idee einer moralischen Welt ist eine Idee, die "wirklich ihren Einfluß auf die Sinnenwelt haben kann und soll, um sie dieser soviel als möglich gemäß zu machen" (A808=B836, vgl. A807=B835). Indem Kant sagt, daß wir durch unser Handeln die Sinnenwelt soviel wie möglich der moralischen Welt "gemäß machen" sollen, spricht er hier wenigstens sinngemäß von der Pflicht, die Verwirklichung einer moralischen Welt zu fördern. Die einzige Art und Weise, in der man dies leisten kann und soll, ist freilich, daß man selbst den moralischen Gesetzen gehorcht, d.h. daß man wie ein Bürger jener moralischen Welt handelt. Die Idee

---

[15]Siehe bezüglich der Beschreibung des höchsten Gutes als Welt: Düsing, *Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie*, 17ff. Zum Begriff des höchsten Gutes in der vor-kritischen Periode, siehe Velkley, *Freedom and the End of Reason*, Kap. 4, insbesondere S.103ff.

einer moralischen Welt ist somit nicht ein Zweck, den man sich zunächst als solchen denkt, um erst im nachhinein die klugen Mittel zu dessen Erreichung zu wählen. Im Gegenteil, der Zweck wird hier durch die vorgegebenen 'Mittel' definiert, oder besser: erst durch den Vernunftakt der Konstruktion einer Idee, wie eine Welt aussähe, in der alle Aktoren völlig moralisch handelten, wird die moralische Welt *als Zweck* moralischen Handelns betrachtet, und erst aus dieser Perspektive ergibt sich das moralische Handeln *als Mittel* zu dessen Förderung.

Beschreibt Kant die moralische Welt zunächst als Welt allgemeiner Tugend, so fährt er fort mit der These, daß in einer solchen Welt nicht nur alle sittlich handelten, sondern auch *glückselig* wären. Allgemeine Tugend und allgemeine Glückseligkeit sind in dieser Welt 'notwendig verbunden' (A809=B837). Diese 'Verknüpfung' (A810=B838) sei ein kausales Verhältnis: die allgemeine Sittlichkeit (von Kant in diesem Kontext Glückwürdigkeit genannt) *bewirke* eine allgemeine Glückseligkeit. In dieser Welt, in der alle sittlich handelten, wären die vernünftigen Wesen "selbst, unter der Leitung solcher Prinzipien [sc.sittlicher Gesetze], Urheber ihrer eigenen und zugleich anderer dauerhafter Wohlfahrt..." (A809=B837). Kant nennt die moralische Welt deshalb auch ein "System der sich selbst lohnenden Moralität" (A809=B837).[16]

Kants Beschreibung dieser Dynamik ist sehr knapp. *Wie* diese Vernunftwesen sich gegenseitig die Glückseligkeit hervorbringen, und was der Begriff "Glückseligkeit" in diesem Zusammenhang beinhaltet, erörtert er nur summarisch. Da die Vernunftwesen selbst vollkommen tugendhaft sind und alle gemäß denselben moralischen Prinzipien handeln, so liegt es aber auf der Hand zu unterstellen, daß es vollkommene Harmonie zwischen ihnen gebe,[17] und daß Streit und willkürliche Einschränkung der Freiheit anderer völlig ausgeschlossen seien. Eine weitere Ursache der Glückseligkeit darf wohl darin liegen, daß jeder das Glück des anderen zu befördern suchte: sie "befördern das Weltbeste an uns und anderen" (A819=B847). Kant hatte zur Zeit der *Kritik der reinen Vernunft* bereits eine Konzeption der Pflicht, die Glückseligkeit anderer zu befördern,[18] und die Tugend der Bürger der moralischen Welt sollte sich u.a. in der Befolgung dieser Pflicht äußern.

Wichtig ist hier, festzuhalten, daß das *moralische Handeln* der vernünftigen Subjekte, oder wie Kant sagt: "die Freiheit selbst", die *Ursache der allgemeinen Glückseligkeit* sei. In der moralischen Welt sei "die durch sittliche Gesetze teils bewegte, teils restringierte Freiheit selbst die Ursache der allgemeinen Glückselig-

---

[16]Vgl. für eine Erörterung der Reflexionen der siebziger Jahre: Forschner, "Moralität und Glückseligkeit in Kants Reflexionen".

[17]Kant behauptet, daß "alle Handlungen vernünftiger Wesen so geschehen, als ob sie aus einem obersten Willen, der alle Privatwillkür in sich oder unter sich befaßt, entsprängen" (A810=B838).

[18]Düsing, "Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie", 22.

keit" (A809=B837). Die Subjekte verursachen also *selbst* durch ihr moralisches Handeln die allgemeine Glückseligkeit in dieser moralischen Welt.[19]

Diese Bestimmung des Glückseligkeitsbegriffes ermöglicht es, ihn gegen drei Interpretationen abzugrenzen. Die Glückseligkeit in der moralischen Welt wird von Kant nicht als göttliche Belohnung gedacht. Von einem Gott, der Glückseligkeit erteilt, ist nicht die Rede. Kant sagt dagegen ausdrücklich, die Vernunftwesen seien *selbst* Ursache der allgemeinen Glückseligkeit. Glückseligkeit wird zweitens nicht (wenigstens nicht primär) als ein physisch verursachter sinnlicher Genuß gedacht, sondern *intrinsisch mit der Wirklichkeit von Freiheit verbunden*. Ähnlich behauptete Kant bei seiner Diskussion der Platonischen Republik, daß die Glückseligkeit "schon von selbst folgen" wird, wenn eine Republik nach dem Freiheitsprinzip organisiert ist (A316=B373). Daß die allgemeine Sittlichkeit die Ursache der Glückseligkeit ist, und daß die Bürger dieser Welt gegenseitig ihre Glückseligkeit fördern, bedeutet drittens, daß mit 'Glückseligkeit' nicht, oder nicht in erster Linie, das gemeint ist, was Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* 'moralische Selbstzufriedenheit' nennen wird: das 'Analogon' der Glückseligkeit, das das Bewußtsein der eigenen Tugend begleitet (KpV V, 116ff.). Kants Glückseligkeitsbegriff schließt physisch verursachten Genuß und moralische Selbstzufriedenheit zwar nicht aus, aber ist durch diese nicht *definiert*.

Die moralische Welt identifiziert Kant nun mit dem *höchsten Gut* (A810f.= B838f.). Das höchste Gut bedeutet primär die Welt, in der alle moralisch handeln und in der die allgemeine Sittlichkeit Ursache einer allgemeinen Glückseligkeit ist. Wenn uns geboten ist, das höchste Gut zu befördern, so heißt das, daß wir die Hervorbringung einer solchen Welt befördern sollen.

Entscheidend für den weiteren Verlauf seiner Argumentation bezüglich der Möglichkeit des höchsten Gutes ist nun Kants These, daß die Verknüpfung von Sittlichkeit und Glückseligkeit nur dadurch gewährleistet sei, daß *alle* Bürger dieser moralischen Welt sittlich handeln. "[D]ieses System der sich selbst lohnenden Moralität ist nur eine Idee, deren Ausführung auf der Bedingung beruht, daß *jedermann* tue, was er soll" (A810=B838).[20]

---

[19]Vgl. XIX, S. 272, Refl. 7199: "Die erste und wichtigste Bemerkung, die der Mensch an sich selbst macht, ist, daß er durch die Natur bestimmt sey selbst der Urheber seiner Glückseligkeit und sogar seiner eigenen Neigungen und Fertigkeiten zu sein, welche diese Glückseligkeit möglich machen".

[20]Vgl. auch XIX, S. 272, Refl.7204: "Die Vernunft zeigt, daß die durchgängige Einheit aller Zwecke eines Vernünftigen wesens so wohl in ansehung seiner selbst als andrer, mithin die formale Einheit im Gebrauche unserer Freyheit, d.i. die Moralität, *wenn sie von jedermann ausgeübt wird, die Glückseligkeit durch Freyheit hervorbringen .. würde..*" (meine Hervorhebung). Vgl. ferner GMS IV, 438f.

Wir befinden uns aber in einer Welt, die keineswegs der moralischen entspricht. Wenn nicht "jedermann tue, was er soll", so ist die Verbindung zwischen Glückwürdigkeit und Glückseligkeit nicht gewährleistet. Trotzdem bleibt der verpflichtende Charakter des Sittengesetzes in aller Strenge in Kraft (A810=B838). Dies nun ist die Lage, in der jeder Mensch sich befindet: man soll moralisch handeln, hat aber keine garantierte Aussicht auf Glückseligkeit. Kant formuliert es wie folgt:

> "Da aber die Verbindlichkeit aus dem moralischen Gesetze für jedes besonderen Gebrauch der Freiheit gültig bleibt, wenn gleich andere diesem Gesetz sich nicht gemäß verhielten, so ist weder aus der Natur der Dinge in der Welt, noch der Causalität der Handlungen selbst und ihrem Verhältnisse zur Sittlichkeit bestimmt, wie sich ihre Folgen zur Glückseligkeit verhalten werden" (A810= B838, vgl. GMS IV, 438f.).

*b. Die Frage nach der Möglichkeit des höchsten Gutes*

Man würde erwarten, daß Kant nach dieser Beschreibung der moralischen Welt näher auf die Frage einginge, ob und wie sich eine Welt verwirklichen ließe, in der alle Subjekte moralisch handelten. Das wäre die Frage nach der Moralisierung der Menschheit. Eine Antwort auf diese Frage würde zugleich das Problem der 'Verknüpfung' von Tugend und Glückseligkeit (das ich das 'Verknüpfungsproblem' nennen werde) lösen. In einer solchen Welt sind ja die "vernünftigen Wesen selbst Urheber ihrer eigenen und zugleich anderer dauerhaften Wohlfahrt".

Statt sich aber mit der Wurzel des Problems zu befassen, geht Kant in einer Weise weiter, die man am besten als das Kurieren an Symptomen bezeichnen könnte. Er setzt sich nämlich zum Ziel, das Verknüpfungsproblem zu lösen, d.h. das Problem, wie, wenn nicht jeder tut, was er soll, Tugend dennoch als mit Glückseligkeit verbunden gedacht werden kann. Die Frage nach der Möglichkeit der Moralisierung der Menschheit stellt Kant nicht.

Eine notwendige (d.i.nicht vom Zufall abhängige) Verknüpfung von Tugend und Glückseligkeit könne, so meint er, nur dann angenommen werden, wenn man die Existenz *Gottes* (A810ff.=B838ff.) und einer *'künftigen Welt'* (A811=B839) unterstellt. Beide sind zwar keineswegs Gegenstände möglicher Erkenntnis, aber dürfen (nach dem Prinzip des Rechtes des Bedürfnisses) angenommen werden.

Die erstere Annahme hat deutlich das größte Gewicht. Sie wird von Kant sogar zunächst als einzige genannt: Die notwendige Verknüpfung der Glückseligkeit mit der Glückwürdigkeit "darf nur gehofft werden, wenn eine *höchste Vernunft*, die nach moralischen Gesetzen gebietet, zugleich als Ursache der Natur zum Grunde

gelegt wird" (A810=B838).[21] Während in der idealen moralischen Welt die vernünftigen Subjekte selbst die Ursache der allgemeinen Glückseligkeit waren, so wird jetzt, wo es sich um das Problem der Verknüpfung von Tugend und Glück in einer imperfekten Welt handelt, *Gott* 'Ursache' der Glückseligkeit genannt (A810= B838), der Glückseligkeit nach Maß der Glückwürdigkeit "austeilt" (A812f.=B840f., vgl. A811=B839). Mit der Thematisierung des Verknüpfungsproblems führt Kant hier auch den Gedanken ein, daß es einen *proportionalen* Ausgleich zwischen Tugend und Glückseligkeit geben soll.

Die Lösung des Verknüpfungsproblems durch die Annahme, daß der nach moralischen Gesetzen regierende Gott zugleich *Ursache der Natur* sei, scheint zu implizieren, daß Gott die Verknüpfung in oder mittels der *Sinnenwelt* herstelle. Andererseits behauptet Kant aber manchmal, daß die Austeilung von Glückseligkeit in einer *intelligiblen* Welt stattfinde und die Sinnenwelt keinerlei Aussicht auf die 'Verknüpfung' biete (A812=B840, A814=B842). In letzterem Falle wäre jedoch unklar, wieso Gott für die Lösung des Verknüpfungsproblems als *Urheber der Natur* gedacht werden soll. Denn was hätte die Natur mit der Austeilung der Glückseligkeit in der intelligiblen Welt zu tun? Kant klärt das Verhältnis zwischen beiden Gesichtspunkten nicht.

Man könnte beides in der Vorstellung zu vereinigen suchen, daß Gott mittels der Naturgesetze das Glück austeilt, auch wenn es dem menschlichen Verstand nicht zustehe einzusehen, *wie* dies stattfinden soll. Dieser harmonisierende Interpretationsversuch ist aber, was die *Kritik der reinen Vernunft* betrifft, unhaltbar. Das geht deutlich aus der zweiten von Kant als notwendig bezeichneten Annahme hervor, der Annahme einer künftigen Welt oder eines künftigen Lebens. Weil nämlich die Sinnenwelt "eine solche Verknüpfung [sc. von Glückwürdigkeit und Glückseligkeit] nicht darbietet" (A811=B839), müsse der Ausgleich von Glückwürdigkeit und Glückseligkeit in einem Leben *nach* diesem Leben stattfinden. Diese These Kants macht es unmöglich, die beiden Funktionen Gottes (als eines Austeilers und als eines Welturhebers) zur Deckung zu bringen. Welche Funktion die Annahme hat, daß Gott Grund einer Übereinstimmung von Natur und Freiheit sei, d.h. was diese Annahme mit dem Verknüpfungsproblem zu tun hat, bleibt ungeklärt.

Man könnte allerdings versuchen, mittels einer geschichtsphilosophischen Interpretation der Ausdrücke 'künftige Welt' und 'künftiges Leben' diese Spannung zu umgehen. Nach einer solchen Deutung wäre die Verknüpfung erst in einer besseren, *künftigen Sinnenwelt* zu erwarten. Gott wäre nach dieser Deutung die zugrundeliegende Ursache des Geschichtsverlaufs (etwa wie wir im ersten Teil

[21] Wegen der Eigenschaften, die dieser höchsten Vernunft beigemessen werden müssen, damit sie diese Funktion erfüllen kann, identifiziert Kant sie mit dem christlichen theistischen Gott, vgl. A814=B842.

dieser Arbeit gesehen haben). Diesen Interpretationsvorschlag, der übrigens weit von den gängigen Deutungen entfernt ist, könnte man zu stützen suchen durch eine Stelle in *Über den Gemeinspruch*, wo Kant behauptet, es sei in praktischer Absicht notwendig anzunehmen, daß es "künftig besser werden" könne (ÜdG VIII, 309).

Auch diese Interpretation ist aber unhaltbar. Zunächst, weil die Annahme einer "künftigen Welt" in der *Kritik der reinen Vernunft* eher einer 'künftigen *besseren* Welt' gelten müßte als einer künftigen Welt überhaupt. Ferner, weil Kant die künftige Welt eine 'intelligible Welt' nennt und sie in Gegensatz zur Sinnenwelt *als solcher* (und nicht nur zur jetzigen Sinnenwelt) stellt (A811=B839). Schließlich muß man auch unterstellen, daß Kant bei der Rede von der Annahme einer künftigen Welt oder eines künftigen Lebens diese implizit mit der Annahme einer *Unsterblichkeit der Seele* gleichstellt. Kant verwendet im hier diskutierten Abschnitt den Ausdruck 'Unsterblichkeit der Seele' zwar nirgends. Angesichts der Tatsache, daß Kant andernorts in der ersten Kritik in ähnlichen systematischen Kontexten die "Unsterblichkeit der Seele" statt der "künftigen Welt" nennt, darf angenommen werden, daß die Bedeutung beider Ausdrücke nah verwandt ist (vgl. KrV B XXX, B 7, B 395Anm., A798=B826). Jedes dieser Argumente schließt eine geschichtsphilosophische Interpretation der Annahme einer künftigen Welt aus.

Diese Annahme bezieht sich deshalb auf ein Leben nach dem Tode, auf eine jenseitige Weiterexistenz in einer intelligiblen Welt, in der ein Ausgleich zwischen Tugend und Glückseligkeit stattfinde. Kant löst das Verknüpfungsproblem durch die Annahme einer solchen künftigen Welt und eines Gottes, der in einer solchen Welt den Ausgleich zwischen Tugend und Glück herstellt. Die Spannung innerhalb Kants Beschreibung der Funktionen Gottes bleibt aber bestehen. Die Frage, was es heißt, daß Gott als moralischer Welturheber *die Natur* auf die Sittlichkeit abstimmen soll, und welche Rolle diese Annahme für die Lösung des Verknüpfungsproblems hat, bleibt ungelöst.

Festzuhalten ist, daß Kant mit all dem nur ein Teilproblem, nämlich das Verknüpfungsproblem, löst, d.h. das Problem, wie Tugend Glückseligkeit zur Folge haben kann. Wenn Glückseligkeit und Glückwürdigkeit erst in einem Jenseits miteinander in Übereinstimmung gebracht werden, ist die Frage, ob und wie die Sinnenwelt der moralischen "gemäß" gemacht werden kann, nicht einmal berührt und schon gar nicht beantwortet. Wie eine Welt, in der "jederman tue, was er soll", gefördert wird, und ob moralisches Handeln "Einfluß" auf die Sinnenwelt haben kann, bleibt im Dunklen.

Daß Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* die Möglichkeit der vollkommenen Tugend thematisiert und die Funktion der Annahme eines Lebens nach dem Tode radikal umdeutet, kann aus dieser Perspektive als Verbesserung betrachtet werden. Aber wenn man Kants oben beschriebene Analyse der Ursache der Kluft zwischen Tugend und Glückseligkeit im Auge behält, so ist zugleich klar, daß eigentlich nur eine Lösung des Problems der Möglichkeit der vollkommenen

Tugend der ganzen Menschheit in Frage käme. Die Annahme eines moralischen Fortschrittes der Menschheit in der Geschichte, die sich in mehreren geschichtsphilosophischen Texten findet, scheint eine Lösung sowohl des Problems der approximativen Verwirklichung einer moralischen Welt wie auch des Verknüpfungproblems zu versprechen. Aus welchen Gründen Kant die Fortschrittsannahme aber trotzdem nicht für die Möglichkeit des höchsten Gutes geltend macht, gilt es unten zu erklären.

### *3. Die Möglichkeit des höchsten Gutes nach der "Kritik der praktischen Vernunft"*

Die Rede vom höchsten Gut als eines proportionalen Ausgleichs von Glückwürdigkeit und Glückseligkeit, die in der *Kritik der reinen Vernunft* unter dem Gesichtspunkt des Verknüpfungsproblems eingeführt wurde, setzt sich in der *Kritik der praktischen Vernunft* weiter durch. Auch in der zweiten Kritik definiert Kant das höchste Gut als proportionale Übereinstimmung von Tugend (als dem "obersten" Gut) und Glückseligkeit (als dem "vollendeten" Gut, KpV V, 110).[22] Letztere Definition dominiert über die des höchsten Gutes als einer *Welt*, eliminiert diese aber nicht.

Neben dem Verknüpfungsproblem thematisiert Kant jetzt freilich auch eine andere, in der *Kritik der reinen Vernunft* nicht erörterte Frage, nämlich die nach der Möglichkeit der vollkommenen Tugend. Damit ändert sich die Begründung der beiden Postulate erheblich. Denn dem Postulat der Unsterblichkeit der Seele kommt jetzt die entscheidende Rolle bei der Beantwortung dieser neuen Frage zu, während die Annahme einer intelligiblen künftigen Welt als Ort für die Austeilung der Glückseligkeit (KrV) völlig verschwindet. Diese Austeilung wird jetzt *nicht* mehr in ein Jenseits verlegt.[23] Das Unsterblichkeitspostulat wird von Kant nicht als Postulat eines Ortes für eine Belohnung post mortem gedacht.

In der *Kritik der praktischen Vernunft* konzentriert Kant sich freilich -- wie z.B. die Formulierung der "Antinomie der praktischen Vernunft" zeigt -- stark auf das Verknüpfungsproblem. Außerdem beschränkt er sich auf die Perspektive des Einzelsubjektes. Das Problem, wie sich die Sinnenwelt der moralischen Welt annähern läßt, bleibt weitgehend unerwähnt. Mittels einer Rekonstruktion des

---

[22]Vgl. für eine ähnliche Unterscheidung: KrV A813=B841.

[23]Dies wird allgemein übersehen. Vgl. z.B. Krämling, "Das höchste Gut als mögliche Welt", 279; Reath, "Two Conceptions of the Highest Good in Kant", 601; Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, 72. Albrecht dagegen betont zu Recht die Naturabhängigkeit der Glückseligkeit, geht aber nicht näher auf den Inhalt und die Bedeutung des Glückseligkeitsbegriffes als Komponente des höchsten Gutes ein, *Kants Antinomie der praktischen Vernunft* (vgl. für seinen ausdrücklichen Verzicht auf eine Erörterung: S. 51, Anm. 177).

Glückseligkeitsbegriffes läßt sich aber zeigen, daß sich doch auch in der *Kritik der praktischen Vernunft* ein Ansatz zur Lösung dieses Problems findet.

*a. Das Gottespostulat*

Wie in der ersten Kritik behauptet Kant auch in der "Dialektik" der *Kritik der praktischen Vernunft*, daß die Verknüpfung zwischen Tugend (als Ursache) und Glückseligkeit (als Wirkung) sich nicht denken läßt, wenn man nicht der Sinnenwelt einen moralischen Urheber zugrunde legt. *Als* Sinnenwelt steht sie nämlich zwar in gar keiner Beziehung zur Gesinnung, es läßt sich aber ohne Widerspruch denken, daß sie in eine solche Beziehung *gebracht* wird. Es ist denkbar (nicht unmöglich), daß Tugend Ursache von Glückseligkeit -- in der Sinnenwelt -- ist:

> "so ist es nicht unmöglich, daß die Sittlichkeit der Gesinnung einen wo nicht unmittelbaren, so doch mittelbaren (vermittelst eines intelligibelen Urhebers der Natur) und zwar nothwendigen Zusammenhang als Ursache mit der Glückseligkeit als Wirkung in der Sinnenwelt habe..." (KpV V, 115).

Kant löst hier das Verknüpfungsproblem bloß mit Hilfe des Gottespostulates. Eine künftige Welt, in der ein Ausgleich zwischen Tugend und Glückseligkeit hergestellt werden soll, wird nicht erwähnt. Ganz im Gegenteil, die Glückseligkeit wird hier ausdrücklich *in die Sinnenwelt* verlegt. Das Unsterblichkeitspostulat wird erst später eingeführt und hat durchaus eine andere Funktion als die Annahme einer künftigen Welt in der ersten Kritik.

*Wie* Kant die Vermittlung zwischen Natur und Freiheit genauer denkt, erläutert er nicht. Er gibt allerdings einen Grund für diese Zurückhaltung an: Es genüge, daß sich eine natürliche und notwendige Verbindung zwischen der Sittlichkeit und einer ihr entsprechenden Glückseligkeit, als Folge derselben, "wenigstens als möglich denken (darum freilich noch eben *nicht erkennen und einsehen*) lasse" (119, meine Hervorhebung). *Mehr* als diese Minimalannahme (etwaige Einsicht in die Art und Weise, wie Gott Freiheit und Natur aufeinander abstimmt) sei in praktischer Hinsicht *nicht notwendig*.

Im fünften Abschnitt der *Dialektik* der zweiten Kritik geht Kant weiter auf das Gottespostulat ein. Auch hier sagt er, daß die Verknüpfung von Glückwürdigkeit und Glückseligkeit nur erhofft werden könne, wenn "das Dasein einer von der Natur unterschiedenen Ursache der gesamten Natur, welche den Grund dieses Zusammenhanges, nämlich der genauen Übereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit, enthalte" postuliert werde (125). Diese oberste Ursache sei also Grund des Zusammenhanges der Natur mit dem moralischen Wert der Gesinnung. Glückseligkeit habe mit einem Zustand *der Natur* zu tun, keineswegs mit einer jenseitigen Belohnung.

Kant nennt Gott[24] denn auch vornehmlich in seiner Beschaffenheit als 'Welturheber', als 'Ursache der Natur', als 'Schöpfer' (u.a. KpV V, 126, 128, 129, 130, 145). Wie wir oben gesehen haben, redet Kant an der Stelle, wo er die Notwendigkeit des Gottespostulates zum ersten Mal erwähnt, von einem 'intelligiblen Urheber der Natur' (115). Wenn den Reichen der Natur und der Sitten ein gemeinsamer moralischer Schöpfer zugrundeliegt, ist es möglich, daß zwischen beiden eine Harmonie besteht. Die Bedingung der Möglichkeit des höchsten Gutes (verstanden als Proportionalität von Tugend und Glückseligkeit) ist, so sagt Kant, "die genaue Zusammenstimmung des Reiches der Natur mit dem Reiche der Sitten (..) in einem zweckmäßigen Zusammenhang" (145).

Neben Gottes Rolle als Welturheber nennt Kant auch, sei es weniger oft, seine Rolle als Austeiler des Glücks (110, 128). Beide Funktionen werden jetzt zusammengedacht und auf den Zusammenhang zwischen Sittlichkeit *und Natur* bezogen; die Funktion des Austeilers bezieht sich nicht länger auf eine jenseitige Welt (140).

Wie in der *Kritik der reinen Vernunft*, so fehlt auch in der *Kritik der praktischen Vernunft* eine nähere Spezifizierung der Art und Weise, in der Gott die Reiche der Natur und der Sitten hat übereinstimmen lassen, und wie er Glückseligkeit austeilt. Auf welchen Zustand der Natur die Hoffnung auf Glückseligkeit sich bezieht, erwähnt Kant nicht. Er kann es bei abstrakten Bestimmungen bewenden lassen, weil die Vergewisserung, *daß* sich das höchste Gut als möglich denken läßt, strenggenommen für die Beantwortung der Frage nach seiner Möglichkeit schon genügt. Die Beantwortung der Frage nach dem genauen 'Wie' sei in praktischer Hinsicht nicht unbedingt notwendig.[25]

Kants Überzeugung, daß es nicht unbedingt notwendig ist, zu wissen, *wie* die Harmonie zwischen Tugend und Glück zustande kommt, wenn man nur annehmen darf, *daß* das höchste Gut möglich ist, erklärt auch, weshalb Kant die Frage nach der Möglichkeit des höchsten Gutes im Prinzip völlig ohne Hinweis auf die Geschichte beantworten kann. Für die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Kants Geschichtsphilosophie und der Diskussion des höchsten Gutes ist nun die Frage von Bedeutung, ob (und inwiefern) die Diskussion in der *Kritik der praktischen Vernunft* mit seiner teleologischen Geschichtsauffassung *vereinbar* ist,

---

[24]Es ist nach Kant gerechtfertigt, die "oberste Ursache" mit dem theistischen "Gott" zu identifizieren, weil ihr u.a. Verstand, Wille, und Heiligkeit zugeschrieben werden müssen. Um die Natur genau mit der moralischen Gesinnung aller Subjekte übereinstimmen lassen zu können, müsse diese oberste Ursache unter anderem Verstand und Wille haben, allmächtig und allwissend sein, und nach moralischen Gesetzen regieren (125, 139).

[25]Wichtig ist nach Kant nur: wir dürfen hoffen, daß -- wenn wir selbst so gut handeln wie wir nur können -- dasjenige was unser Vermögen übersteigt "uns anderweitig werde zustatten kommen, wir mögen nun wissen, auf welche Art, oder nicht" (KpV V, 128,Anm).

oder ob sie von Prämissen ausgeht, die der Konzeption der approximativen Verwirklichung des Guten in der Welt widersprechen.

Die Antwort auf diese Frage hängt davon ab, wie man den Begriff der Glückseligkeit in der *Kritik der praktischen Vernunft* auffaßt. Wenn die Harmonie zwischen Tugend und Glück so aufgefaßt wird, als belohne Gott den Tugendhaften im Jenseits mit der Befriedigung seiner nicht-moralischen Wünsche, so bleibt jeder Bezug zwischen moralischem Handeln und der Verbesserung der Welt ausgeklammert. Dann stünde seine Geschichtsphilosophie, nach der menschliches Handeln allmählich Freiheit in der Welt verwirklicht, unvermittelt und unvermittelbar der *Kritik der praktischen Vernunft* gegenüber. Der Umstand, daß Kant die erhoffte Glückseligkeit in der zweiten Kritik aber, anders als in der *Kritik der reinen Vernunft*, in der Sinnenwelt situiert, bietet einen möglichen Ansatzpunkt für eine alternative Lesart -- eine Lesart, die das unglückliche Begriffspaar "Ohnmacht des Sollens" und "Hoffnung auf jenseitige Belohnung", durch das Kants praktische Philosophie so oft charakterisiert worden ist, vermeidet. Damit läßt sich auch die teleologische Geschichtsauffassung weitgehend an die 'Dialektik' der zweiten Kritik anschließen.

*b. Der Glückseligkeitsbegriff: Versuch einer Neuinterpretation*

In der 'Analytik' der zweiten Kritik weist Kant aufs schärfste jede Moralauffassung zurück, nach der das menschliche Glücksstreben der Bestimmungsgrund des moralischen Willens sei. In der 'Dialektik' führt er die Glückseligkeit aber als Komponente des höchsten Gutes auf und redet von einer Pflicht, dieses höchste Gut zu befördern. Schleicht hier nicht der Eudämonismus durch die Hintertür in Kants Moralphilosophie herein?

Der Glückseligkeitsbegriff in der 'Dialektik' der *Kritik der praktischen Vernunft* wird meistens mit demjenigen identifiziert, den Kant in der 'Analytik' gerade abgewiesen hat. Glückseligkeit sei das Gefühl der Befriedigung aller seiner Neigungen als Neigungen. Die Hoffnung auf Glückseligkeit wird dann als Hoffnung auf eine Belohnung mit nicht-moralischen Gütern aufgefaßt. Für eine solche Hoffnung gibt es innerhalb von Kants praktischer Philosophie aber kaum Platz, was denn auch zu ernsten Einwänden geführt hat.[26] Diese hängen oft, z.B. bei Lewis White Beck, mit der Auffassung zusammen, daß der 'Gegenstand' der reinen praktischen Vernunft überhaupt kein Handlungszweck, sondern der gute Wille selbst sei.[27]

---

[26]Siehe die Interpretation Becks, *Kants "Kritik der praktischen Vernunft"*, 225ff.

[27]Beck: "Der Gegenstand der reinen praktischen Vernunft ist eine gewisse Disposition des Willens, in Übereinstimmung mit dem und aus Achtung für das Gesetz zu handeln. Der einzige Zweck moralischen Handelns liegt darin, der Herrschaft dieses Gesetzes zu dienen..."

Obgleich sich in den letzten zwei Jahrzehnten eine Interpretation von Kants praktischer Philosophie entwickelt hat, die betont, daß der sittliche Wille durchaus ein Objekt hat, das er in der Welt zu verwirklichen sucht, hat diese Einsicht -- wenn ich richtig sehe -- nocht nicht zu einer Uminterpretation des Kantischen Glückseligkeitsbegriffs als Komponente des höchsten Gutes geführt. Zwar wird von mehreren Autoren betont, daß der Begriff der Glückseligkeit als Komponente des höchsten Gutes keine Gefährdung des Kantischen Autonomiegedankens impliziert, weil die Tugend *conditio sine qua non* für die legitime Einbeziehung der Glückseligkeit in das Objekt des Willens ist. Das Verlangen nach Glückseligkeit *bestimme* den Willen nicht, sondern werde nur nachträglich hineingebracht und bewege sich im Spielraum des moralisch erlaubten.[28] Nach dieser Interpretation wird die Glückseligkeit noch immer als Befriedigung individueller Wünsche aufgefaßt, Wünsche aber, die moralisch *erlaubt* sein müssen.

Damit *bleibt* aber zu Unrecht die Frage nach der Glückseligkeit völlig von der nach der Verwirklichung des *Guten* abgekoppelt. Ich möchte dagegen verteidigen, daß Kants Glückseligkeitskonzept in der 'Dialektik' die Befriedigung moralischer Zwecke, d.h. die Verwirklichung des Guten, oder des Objektes des tugendhaften Wollens, als wesentlichen Bestandteil enthält. Ich setze zur Erläuterung bei Kants Bestimmung des Glückseligkeitsbegriffes an.

Der Mensch ist, so sagt Kant, für seine Zufriedenheit von der Existenz des von ihm Gewollten abhängig (137). Befriedigung findet statt wenn das Objekt der Willkür verschafft wird. Worin jeweils die Glückseligkeit, die völlige und dauerhafte Befriedigung *alles* Wünschens und Wollens, besteht, hängt also davon ab, was man will.

Ihrer Natur gemäß verlangen Menschen zunächst nach der Befriedigung aller ihrer Neigungen. Das Sittengesetz aber gebietet, daß Menschen ihren Willen nicht durch die Neigungen bestimmen sollen, sondern durch die Vernunft, die die Neigungen auf ihre moralische Möglichkeit hin prüft, in eine Handlungsmaxime aufgenommen zu werden. So darf z.B. das Verlangen nach eigener Glückseligkeit nicht zum höchsten Leitfaden des Handelns gemacht werden, sondern nur insofern auch die Glückseligkeit anderer in die Maxime aufgenommen wird (34).

Wer nun seinen Willen nicht durch Neigung, sondern durch Vernunft bestimmt, setzt Glückseligkeit nicht länger in die Befriedigung von Neigungen als Neigungen. Wenn der Wille durch Achtung für das Sittengesetz bestimmt ist, ist das Objekt des Wollens primär die Verwirklichung von Moral, d.h. die 'Besserung'

---

*Kants "Kritik der praktischen Vernunft"*, 133. Ich habe diese Position in meinem Aufsatz "Moral und Verwirklichung" diskutiert. Vgl. auch Wood, *Kant's Moral Religion*, 62ff.

[28]Yovel meint, daß "the concept of happiness generalizes all hedonistic desires", daß der Glückseligkeitsbegriff die Autonomie aber nicht gefährdet, weil er erst nachträglich, *nach* der Willensbestimmung ins Spiel gebracht wird (*Kant and the Philosophy of History*, 51).

der Welt. Wer z.B. aus moralischen Gründen die Glückseligkeit anderer in seine Maxime aufgenommen hat, *will* die fremde Glückseligkeit befördern, und wird selbst umso glücklicher je mehr sich dieses Willensobjekt realisiert hat. Kant behauptet in der 'Analytik' der zweiten Kritik, es sei "unleugbar, daß alles Wollen auch einen Gegenstand, mithin eine Materie, haben müsse; aber diese ist darum nicht eben der Bestimmungsgrund und die Bedingung der Maxime" (KpV V, 34). So hat auch der Wille eines Tugendhaften einen Inhalt. Und obwohl nicht dieser Inhalt, sondern die praktische Vernunft den tugendhaften Willen bestimmt, so gibt es doch immer einen Bezug auf einen Zustand in der Welt (einschließlich der inneren Erfahrung) auf den das Handeln des Tugendhaften abzielt.

In der "Dialektik" der *Kritik der praktischen Vernunft*, wo Kant die Glückseligkeit *als Komponente des höchsten Gutes* diskutiert, geht es um die Glückseligkeit *des Tugendhaften*, die Glückseligkeit also, die mit der vollkommenen Tugend (als oberstem Gut) verbunden ist. So definiert Kant die Glückseligkeit in der 'Dialektik' denn auch nicht als Befriedigung aller Neigungen, sondern wie folgt:

> "Glückseligkeit ist der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es im Ganzen seiner Existenz *alles nach Wunsch und Willen geht*, und beruht also auf der Übereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zwecke, imgleichen zum wesentlichen Bestimmungsgrunde seines Willens" (124)

Nach dieser Definition läßt sich Glückseligkeit als das Gefühl auffassen, das mit der Verwirklichung des ganzen Objektes des tugendhaften Willens verbunden ist. Als *wesentlicher Bestimmungsgrund des Willens* eines moralischen Subjektes kommt nur das Sittengesetz in Betracht. So beruht die Glückseligkeit *als Komponente des höchsten Gutes* auf der Übereinstimmung der Natur mit dem moralischen Zweck des guten Willens. Das heißt: sie beruht auf die Verwirklichung des Guten in der Welt.

Wenn man den Begriff der Glückseligkeit also primär auf die Befriedigung bezieht, die aus der Verwirklichung einer besseren Welt resultiert, braucht die Frage nach der Möglichkeit des höchsten Gutes nicht auf die Befriedigung sinnlicher Neigungen durch (post mortem) göttliche Belohnung bezogen zu werden, sondern sie kann sich auf die Möglichkeit der Verwirklichung des Guten beziehen.[29]

*Dennoch gibt es auch hinsichtlich der in dieser Weise gedeuteten Konzeption* der Glückseligkeit bestimmte Fragen. Kant schreibt u.a. in der *Kritik der reinen Vernunft* und der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, daß ein Mangel an Glückseligkeit durch einen Mangel an sittlichem Handeln verursacht wird (siehe

---

[29]Kants Frage im Antinomie-Abschnitt, wie Tugend Glückseligkeit verursachen kann, ist eigentlich eine elliptische Formulierung. Die wirkliche Frage ist, wie moralisches Handeln das Gute, dessen Verwirklichung Glückseligkeit hervorbringt, in der Welt bewirken kann. Kant hätte eigentlich zwischen der Hoffnung auf Verwirklichung des Guten und der Hoffnung auf Glückseligkeit unterscheiden müssen.

oben). Handelten alle sittlich, so wären alle glücklich. Trotzdem erwähnt Kant ab und zu auch Elemente der Glückseligkeit, die gar nicht in der Macht der Menschen stehen, auch dann nicht, wenn sie alle moralisch handelten. So impliziert er in der *Kritik der Urteilskraft*, daß Gesundheit zur Glückseligkeit gehöre (KU V, 452). An anderen Stellen behauptet Kant aber, daß die Frage nach der moralischen Besserung der Welt den Tugendhaften mehr interessiere als die nach der möglichen Behebung physischer Schmerzen (ÜdG VIII, 309). Es scheint, als hielte Kant die letztgenannte Frage für weniger wichtig. Völlig abwesend ist sie zwar nicht, so zeigt die Erwähnung der Gesundheit als Glücksgut. Die Befriedigung *moralischer* Wünsche als Folge moralischen Handelns, z.B. durch die Verwirklichung anderer Glückseligkeit, hat aber die Vorrangstellung im Begriff der Glückseligkeit (als Komponente des höchsten Gutes). Sowie Kant in der ersten Kritik die Glückseligkeit auf die Wirklichkeit von Freiheit und allgemeiner Harmonie bezog, läßt sich also nun auch der Glückseligkeitsbegriff in der zweiten Kritik in ähnlicher Weise auslegen.

Obwohl Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* die Glückseligkeit in der moralischen Welt als Resultat allgemeiner Tugend auffaßte, verband er die Hoffnung auf Glückseligkeit für in einer imperfekten Welt handelnde Menschen aber merkwürdigerweise mit einer *anderen, zukünftigen* Welt. Damit koppelte er die Hoffnung auf Glückseligkeit völlig von der Frage nach der Möglichkeit der Verwirklichung moralischer Zwecke in der Sinnenwelt ab. Weil Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* die Hoffnung auf Glückseligkeit mit einem Zustand der *Sinnenwelt* verbindet, kann die Glückseligkeit nun doch auf die Verwirklichung moralischer Zwecke in der Welt, als Folge gelingenden moralischen Handelns, bezogen werden.

Kants These in der 'Dialektik' der zweiten Kritik, daß man annehmen darf, daß ein moralischer Welturheber einen "zweckmäßigen Zusammenhang" zwischen der Natur und dem sittlichen Wert der Gesinnung der Menschen hergestellt habe, läßt eine Koppelung zwischen der zweiten Kritik und der Geschichtsphilosophie dann als möglich (wenngleich nicht notwendig) erscheinen. In mehreren geschichtsphilosophischen Texten redet Kant ja von einer von der Vorsehung ermöglichten Entwicklung der menschlichen Anlagen, die in einem "moralischen Ganzen" gipfeln soll, womit die moralische Bestimmung der Menschheit hier auf Erden erfüllt werden könne (vgl. z.B. Kap. 1). Kant erwähnt auch die daraus folgende und von den Menschen selbst bewirkte "Glückseligkeit" (vgl. IaG VIII, 20).

Trotzdem ist die Kompatibilität zwischen beiden nur partiell. Denn in der *Kritik der praktischen Vernunft* bestimmt Kant "die genaue Zusammenstimmung des Reichs der Natur mit dem Reiche der Sitten" (145) als *proportionellen Ausgleich* zwischen Tugend und Glückseligkeit, auch wenn es uns Menschen überhaupt nicht zustehe, eine solche Zusammenstimmung zu begreifen. In seiner Geschichtsphilosophie dagegen findet sich der Proportionalitätsgedanke nicht. Im

Gegenteil, es gibt mehrere Stellen an denen letzterer als unwichtig erscheint (siehe unten, Abschnitt 5).

*c. Das Postulat der Unsterblichkeit der Seele*

In seiner Erörterung des Verknüpfungsproblems, namentlich in der Aufhebung der praktischen 'Antinomie', erwähnt Kant an keiner Stelle die Notwendigkeit des Unsterblichkeitspostulates. Erst *nach* der Diskussion der Antinomie und ihrer Auflösung führt Kant, ziemlich unerwartet, die Unsterblichkeit der Seele als Postulat der reinen praktischen Vernunft ein. Hatte er die Frage nach der Möglichkeit des höchsten Gutes in den ersten Abschnitten der Dialektik der *Kritik der praktischen Vernunft* nur in der Form des Verknüpfungsproblems behandelt, so erweitert er sie jetzt um eine zweite, aber eigentlich ursprünglichere Frage: die nach der Möglichkeit der ersten Komponente des höchsten Gutes, dem obersten Gut, Tugend, oder wie Kant jetzt sagt: Heiligkeit.

Es bedeutet eine Bereicherung, daß Kant in der *Kritik der praktischen Vernunft* auch die Möglichkeit des ersten Elementes des höchsten Gutes thematisiert. Aber die Ausführung ist mangelhaft. Die Annahme eines moralischen Progressus in einer unendlichen Weiterexistenz ist mit zahlreichen konzeptuellen Problemen verbunden.[30] Und weil Kant erstens das Unsterblichkeitspostulat aus einer individuellen Perspektive entwickelt und weil zweitens die vollkommene Tugend erst *jenseits* dieser Welt erreicht werde, betrifft die Frage nach der Möglichkeit vollkommener Tugend, wenn sie in dieser Weise gestellt wird, nicht die Möglichkeit einer moralischen Welt als Welt sittlicher Subjekte. Für eine Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit einer solchen moralischen *Welt* genügt die Möglichkeit der *eigenen* Annäherung an die Heiligkeit nicht. Vielmehr müßte man dazu annehmen dürfen, daß *auch andere* sich moralisch bessern werden. In mehreren geschichtsphilosophischen Texten geht Kant gerade auf dieses Problem ein und legt er dar, wie die Vorsehung die Natur auf die Entwicklung der menschlichen Vernunftanlagen gerichtet habe, eine Entwicklung die darin gipfeln soll, daß sich die Menschheit in ein "moralisches Ganzes" verwandelt (*Idee*). Die Annahme einer solchen Vorsehung läßt sich aber unter das Gottespostulat subsumieren, nicht unter das der Unsterblichkeit der Seele (siehe auch Kap. VII).

---

[30]Aus der Vielfalt der Kritikpunkte nenne ich hier nur zwei. Erstens ist Kants Verschiebung von Tugend auf Heiligkeit problematisch (Beck, *Kants "Kritik der praktischen Vernunft"*, 247ff.; Allison, *Kant's Theory of Freedom*, 172). Zweitens gibt es das notorische Problem, daß die Weiterexistenz intelligibel und deshalb nicht in der Zeit ist, daß sie andererseits einen Progressus ermöglichen soll, der aber nur als eine Zeitfolge gedacht werden kann (Beck, *Kants "Kritik der praktischen Vernunft*, 249; Wood, *Kant's Moral Religion*, 116-124).

### *4. Die "Kritik der Urteilskraft" und die "Religion"*

In der *Kritik der Urteilskraft* rückt Kant den Begriff des höchsten Gutes als des 'Endzweckes' moralischen Handelns mehr in den Mittelpunkt. Die Frage nach der Möglichkeit des höchsten Gutes formuliert Kant in der dritten Kritik als die Frage nach der 'Ausführbarkeit' des Endzweckes (KU V, 455, 471,Anm.).

Das höchste Gut wird als eine Welt völlig tugendhafter Subjekte definiert und ist damit der Definition der ersten Kritik ähnlich. Kant umschreibt den Endzweck zunächst als "die Existenz vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen" (444) und "de[n] Mensch[en] unter moralischen Gesetzen" (445, 448). Später tritt zu dieser Definition auch der Begriff der Glückseligkeit hinzu, wobei es sich um die *allgemeine* Glückseligkeit in einer moralischen *Welt* handelt. Die Frage nach dem proportionellen Ausgleich zwischen Tugend und Glückseligkeit tritt in den Hintergrund. Bezeichnend ist Kants Formulierung der Pflicht, das höchste Gut zu befördern:

> "Wir sind a priori durch die Vernunft bestimmt, das Weltbeste, welches in der Verbindung des größten Wohls der vernünftigen Weltwesen mit der höchsten Bedingung des Guten an denselben, d.i. der allgemeinen Glückseligkeit mit der gesetzmäßigen Sittlichkeit, besteht, nach allen Kräften zu befördern." (453)

Kants Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit bzw. Ausführbarkeit des Endzweckes steht im Einklang mit der zweiten Kritik (und unterscheidet sich von der *Kritik der reinen Vernunft*) insofern die Glückseligkeit nicht in ein Jenseits verlegt wird, sondern in *dieser* Welt verwirklicht werden soll:

> "In diesem Endzwecke ist die Möglichkeit des einen Theils, nämlich der Glückseligkeit, empirisch bedingt, d.i. von der Beschaffenheit der Natur (..) abhängig und in theoretischer Rücksicht problematisch; indeß der andere Theil, nämlich die Sittlichkeit, in Ansehung deren wir von der Naturmitwirkung frei sind, seiner Möglichkeit nach a priori fest steht und dogmatisch gewiß ist." (453).

Im Unterschied zur zweiten Kritik beantwortet Kant die Frage jetzt ohne jeden Bezug auf ein Unsterblichkeitspostulat, da die Möglichkeit der Sittlichkeit "a priori fest steht".[31]

Dem *Gottespostulat* widmet Kant dagegen in der *Kritik der Urteilskraft* den größten Teil des Anhanges zur 'Kritik der teleologischen Urteilskraft'. Er folgt hier den Linien der Argumentation der *Kritik der praktischen Vernunft*. Ist die Möglichkeit der Glückseligkeit von der "Naturmitwirkung" abhängig, so dient das Gottespostulat dazu, den 'zweckmäßigen Zusammenhang' von Natur und Freiheit denkbar zu machen. Gott wird als der Grund dieses Zusammenhanges und der

---

[31]Dennoch scheint Kant das Unsterblichkeitspostulat merkwürdigerweise noch als gültig zu betrachten, denn er weist einige Male darauf hin (KU, 460, 469, 471,Anm., 473).

Möglichkeit einer 'Verknüpfung' zwischen Glückwürdigkeit und Glückseligkeit vorgestellt (450).[32]

Man könnte vermuten, daß Kant in der *Kritik der Urteilskraft*, anders als in der *Kritik der praktischen Vernunft*, diesen *zweckmäßigen* Zusammenhang ausdrücklich und eindeutig *teleologisch* auffaßte, d.h. daß der 'Zusammenhang' bereits in der Argumentation für die Möglichkeit des höchsten Gutes so spezifiziert werden könnte, daß die Natur teleologisch auf die Beförderung der Moralität angelegt sei. Kants Diskussion im §83 (bezüglich des letzten Zwecks der Natur als teleologisches Systems) könnte man dazu als Beleg ansehen wollen. So meint Klaus Düsing: "Die Vorstellung der Möglichkeit, daß sich sittliche Zwecke in der Welt ausführen lassen und dadurch das höchste Gut befördert wird, setzt aber wohl eine teleologische Weltbetrachtung voraus."[33]

Dennoch ist dies nicht der Fall. Es ist Kant wichtig, die Eigenart des "moralischen Gottesbeweises" ins Licht zu stellen und mehr noch seine Unabhängigkeit von jeglicher Naturteleologie. Auch ohne jede Teleologie blieben die Annahmen der Möglichkeit des höchsten Gutes und eines weisen Welturhebers berechtigt (478f.). Mit dieser Behauptung will Kant betonen, daß der moralische Gottesbeweis in keiner Weise von der Existenz objektiver Zweckmäßigkeit in der Natur abhängig ist. Ob es teleologische Zweckbeziehungen in der Natur gibt oder nicht, ist ja laut der dritten Kritik eine Frage, die sich nicht a priori entscheiden läßt. Der moralische Gottesbeweis ist von dem kontingenten Umstand, ob es objektive Zweckmäßigkeit in der Natur gibt, völlig unabhängig. Es reicht für das tugendhafte Subjekt aus, glauben zu können, *daß* eine höchste Weisheit einen zweckmäßigen[34] Zusammenhang zwischen Freiheit und Natur zustande gebracht hat; auch ohne zu wissen, *wie* diesem Zusammenhang näher Gestalt gegeben wird. Der moralische Gottesbeweis führt nur bis zur Annahme eines solchen Zusammenhanges und läßt unausgemacht, ob die Naturteleologie -- und deshalb auch die auf ihr beruhende teleologische Geschichtsauffassung der *Kritik der Urteilskraft* -- bei diesem Zusammenhang eine Rolle spielt.[35] Im Grunde unterscheidet sich das

---

[32]Der Gottesbegriff tritt in der *Kritik der Urteilskraft*, anders als Krämling, "Das höchste Gut als mögliche Welt", 284 und 287, behauptet, nicht in den Hintergrund.

[33]Düsing, "Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie", 37.

[34]Es kommt hier darauf an, den Unterschied zwischen den Begriffen 'Zweckmäßigkeit' und 'Teleologie' im Auge zu behalten (siehe Kap. VII).

[35]Kants Bemerkung (in der Einleitung zur *Kritik der Urteilskraft*), durch den apriorischen Begriff 'Zweckmäßigkeit der Natur' werde "die Möglichkeit des Endzwecks, der allein in der Natur und mit Einstimmung ihrer Gesetze wirklich werden kann, erkannt" (KU V, 196) weicht vom soeben besprochenen Standpunkt ab. Der apriorische Begriff der Zweckmäßigkeit genügt nach der 'Methodenlehre der teleologischen Urteilskraft' keineswegs zur Erkenntnis der Möglichkeit des Endzwecks: ja, von 'Erkenntnis' kann gar nicht die Rede

Ergebnis der Argumentation für das Gottespostulat in der *Kritik der Urteilskraft* nicht von dem der *Kritik der praktischen Vernunft*. Auch dort führte die Argumentation zur Annahme Gottes als des Grundes eines nicht weiter spezifizierten 'zweckmäßigen Zusammenhanges' zwischen Natur und Freiheit.

Die Möglichkeit des höchsten Gutes setzt also keine Teleologie voraus. Dennoch sei eine teleologische Ausarbeitung des 'zweckmäßigen Zusammenhanges' zwischen Natur und Freiheit, wenngleich nur kontingenterweise, doch möglich und erlaubt. In der 'Kritik der teleologischen Urteilskraft' hat Kant ja bereits erörtert, daß die Natur durchaus objektive Zweckmäßigkeit aufweise -- oder besser, daß wir sie nach ihm nicht anders beurteilen könnten. Darauf zurückgreifend behauptet Kant jetzt, das Faktum, daß wir die Natur als teleologisches System beurteilen können und dürfen, "dien[e] dem moralischen Argument zu erwünschter Bestätigung" (479). Es bestätigt nämlich die moralisch begründete Voraussetzung, daß ein weiser Welturheber der Naturordnung zugrundeliegt.

Die Struktur der Kantischen Argumentation läßt keinen Zweifel bestehen, daß diese 'Bestätigung' nicht als theoretischer Beweis aufgefaßt werden darf, denn die Argumentation hinsichtlich der Möglichkeit des höchsten Gutes ist auch ohne objektive Zweckmäßigkeit bereits vollständig. Die 'Bestätigung' ist vielmehr als Anzeige der Konvergenz und Übereinstimmung zwischen den Prinzipien der praktischen Vernunft und der reflektierenden teleologischen Urteilskraft aufzufassen.

Wenn die Möglichkeit, die Natur als teleologisches System aufzufassen, als "Bestätigung" des moralischen Gotttesbeweises gilt, können Kants eigene geschichtsphilosophische Erwägungen im §83, die aus der Bestimmung der Kultur als des letzten Zweckes der Natur hervorgehen, an diesen moralischen Gottesbeweis angekoppelt werden. Sie sind zwar kein Teil dieses Beweises, können aber doch als damit vereinbar angesehen werden. Für die reflektierende Urteilskraft gibt es laut Kant Gründe, die Natur als auf die Kultur der Menschheit angelegt zu betrachten, d.h. die Natur als teleologisches System der Zwecke anzusehen, das insgesamt darauf gerichtet ist, die Menschheit auf ihre moralische Bestimmung als Endzweck der Schöpfung vorzubereiten. Diese teleologische Anordnung, kann jetzt in moralisch-praktischer Absicht beurteilt werden als eine genauere Bestimmung der Art und Weise, in der der 'moralische Welturheber' Natur und Freiheit auf einander abgestimmt hat.

Das gleiche Argumentationsmuster wie in der *Kritik der Urteilskraft* findet sich in der *Religion*. Der Endzweck moralischen Handelns wird auch hier als eine

---

sein, nur von dem praktisch-vernünftigen Glauben an seine Möglichkeit. Und auch dafür reicht der Begriff der Zweckmäßigkeit nicht hin, sondern muß, wie Kant später ausführt, das Dasein Gottes postuliert werden.

moralische Welt bestimmt (Rel VI, 5, 94). In der Vorrede erörtert Kant kurz die Notwendigkeit des Gottespostulates. Gott ist auch hier als Grund der Verknüpfung von Glückwürdigkeit und Glückseligkeit gedacht (5, 8,Anm.), ohne daß expliziert wird, *wie* dieser Zusammenhang inhaltlich bestimmt zu denken sei. Auf dieses Fundament in der Vorrede stützen sich die weiteren Teile der *Religion*.

Im dritten Teil fügt Kant eine geschichtsphilosophische Vorstellung hinzu, in der er gerade die Annäherung des höchsten Gutes als moralische Welt und Gemeinschaft sittlicher Subjekte thematisiert. Die Frage, die er im dritten Teil von *Über den Gemeinspruch* nur indirekt behandelt hatte, nämlich, wie der moralische Fortschritt vorangetrieben und erhalten wird, behandelt Kant hier ausführlich. In Form einer geschichtsphilosophischen Erörterung des Prozesses der allmählichen Entwicklung moralischer Einsichten und Fähigkeiten der Menschheit beschreibt Kant den allmählichen "Sieg" des Guten über das Böse.

Unentbehrlich für den moralischen Fortschritt sei die Errichtung von und der Zutritt zu einer Gemeinschaft nach Tugendgesetzen, die auf die moralische Besserung der ganzen Menschheit, auf Erhaltung der Moralität und Entgegenwirkung des Bösen abzielt (94). Eine solche Gemeinschaft nennt Kant ein 'ethisches gemeines Wesen'. (94). Solange sie nicht in solcher Weise vereinigt sind, werden Menschen einander zum Bösen verführen. Nicht, daß die Gesellschaft, oder 'die anderen' die Ursache des Bösen wären. Diese Ursache liegt vielmehr im angeborenen Hang zum Bösen. Aber die Gesellschaft sei doch ein Katalysator: In der Gesellschaft wird der Mensch zum Bösen *verführt* (94). Ein ethisches Gemeinwesen nun hat zum Ziel, dieses Hindernis der Sittlichkeit aus dem Weg zu schaffen. Zugleich beabsichtigt es die Ermutigung zu und Erhaltung von Moralität. Weil das höchste Gut, als Gemeinschaft der Tugendhaften und als moralische Welt, eine solche Gemeinschaft erfordert, ist es Pflicht, einem ethischen Gemeinwesen beizutreten (96ff.). Die wirkliche 'Herrschaft des Guten' sei erst erreicht, wenn diese Gemeinschaft die ganze Menschheit umfaßt.

Auch in der *Religion* rechtfertigt Kant das Gottespostulat im Hinblick auf die Möglichkeit des höchsten Gutes ohne jeden Hinweis auf Geschichte. Er führt erst später eine geschichtsphilosophische Vorstellung von der Annäherung des höchsten Gutes in der Welt ein. Ich habe hier nur die Konturen dieser Vorstellung skizziert. Auf die nähere Ausarbeitung dieser Idee eines allmählichen Sieges des Guten und auf ihre Beziehung zur empirischen Religionsgeschichte werde ich im dritten Teil dieser Arbeit eingehen.

### *5. Die Geschichtsphilosophie und das höchste Gut*

Die Geschichtsteleologie ist, wie oben hervorging, nicht selbst ein *notwendiger* Bestandteil der Beantwortung der Frage nach dem höchsten Gut. Zur praktischen Vergewisserung dessen Möglichkeit genügt Kant zufolge nämlich bereits die

Minimalannahme eines (wenngleich uneinsichtigen) zweckmäßigen Zusammenhanges zwischen Natur und Freiheit.

Der oben erhobene Einwand gegen Kants Versuch in *Über den Gemeinspruch*, die teleologische Geschichtsauffassung durch das moralische Interesse zu begründen, wird somit bestätigt. In praktischer Hinsicht braucht man nur vorauszusetzen, daß das sittlich Gebotene *möglich* ist, wenn man sich dafür einsetzt, d.h., daß die Besserung der Nachwelt sich befördern läßt, und *nicht*, daß es immer moralischen Fortschritt gegeben hat und geben wird (siehe oben, Kap. III). Der These, daß es Fortschritt in der Geschichte gibt, kommt nicht der Status einer notwendigen Voraussetzung in praktischer Hinsicht zu.

Die teleologische Geschichtsauffassung läßt sich aber *anknüpfen* an Kants Begründung der Annahme eines moralischen Welturhebers, der Natur und Freiheit in einen zweckmäßigen Zusammenhang gesetzt haben soll. Diese Annahme begründet Kant -- wie sich oben gezeigt hat -- in jeder der drei Kritiken.

Die teleologische Geschichtsauffassung kann nämlich als eine *mögliche Vorstellung* gelten, die der Minimalannahme eines von Gott gegründeten zweckmäßigen Zusammenhanges zwischen Natur und Freiheit inhaltlich näher bestimmt, und den Weg präzisiert, auf dem die moralische Welt sich allmählich annähern ließe. Wenn die empirische Geschichte mit dieser Geschichtsidee übereinstimmt, so erhält die abstrakte Annahme jenes zweckmäßigen Zusammenhanges -- mit den Worten der *Kritik der Urteilskraft* -- "erwünschte Bestätigung".

In der Diskussion der *Kritik der reinen Vernunft* habe ich angedeutet, daß die Lösung des Problems der Möglichkeit des höchsten Gutes in der Moralisierung der Menschheit gesucht werden müßte. Und wie wir im ersten Teil dieser Studie gesehen haben, redet Kant bereits seit der *Idee* von der "Moralisierung" der Menschheit als dem Telos der Geschichte.[36] Eigentlich hat Kant also schon in der *Idee*, wenige Jahre nach der ersten Kritik, ausgeführt, *wie* sich die oberste Bedingung einer moralischen Welt, die allgemeine Tugend, approximativ verwirklichen ließe. Zudem findet sich in der *Idee* der Gedanke, daß die Menschheit auf diesem Wege ihre eigene Glückseligkeit bewirke.[37]

---

[36]Nur nicht im *Streit der Fakultäten*, aber es hat sich gezeigt, daß dieser Text in vielerlei Hinsicht problematisch ist.

[37]Daß die Menschheit *selbst* ihre Glückseligkeit hervorbringen soll, geht z.B. aus folgender Stelle hervor: "der Mensch sollte, wenn er sich aus der größten Rohigkeit dereinst zur größten Geschicklichkeit, innerer Vollkommenheit der Denkungsart und (so viel es auf Erden möglich ist) dadurch zur Glückseligkeit empor gearbeitet haben würde, hievon das Verdienst ganz allein haben und es sich selbst nur verdanken dürfen...." (IaG VIII, 20). Vgl. auch die in Anm. 19 und Anm. 20 erwähnten Reflexionen und Refl. 1521, Ak.Ausg. XV/2, S.891: "Die Absicht der Natur ist, daß alle Talente und zuletzt selbst die Moralität vermittelst der vollkommenen Cultur entwickelt und dauerhaft befestigt werde, um ein System der Glückseeligkeit und Vollkommenheit durch die Freyheit des Menschen, aber

Damit setzt Kant allerdings die *Idee* zur *Kritik der reinen Vernunft* in Widerspruch. Denn in der ersten Kritik verlegte er die Hoffnung auf Glückseligkeit in eine jenseitige künftige Welt und er thematisierte die Möglichkeit einer Moralisierung der Menschheit nicht. In der *Idee* beabsichtigt er hingegen zu zeigen, daß die Menschheit ihre Bestimmung "hier auf Erden" erreichen könne, damit man dies gerade *nicht* "nur in einer andern Welt zu hoffen" brauchte (IaG VIII, 30). Die Argumentation der *Idee* kann als eine *bessere* Lösung des Problems der Möglichkeit des höchsten Gutes angesehen werden, weil sie sich (anders als die erste Kritik) mit der *Ursache* des Problems (nämlich, daß nicht jeder tut, was er soll) befaßt.

Sowohl das Verknüpfungsproblem als auch das Problem, wie sich die Sinnenwelt einer moralischen Welt approximativ "gemäß machen" läßt, können durch Kants teleologische Geschichtsauffassung gleichzeitig gelöst werden. Denn nicht nur wird es mit zunehmendem Rechtsfortschritt und zunehmender Moralität mehr Freiheit, gegenseitige Beförderung der Glückseligkeit, weniger Streit, mehr Harmonie, und deswegen mehr Glück geben, der Tugendhafte kann zudem mit der Aussicht zufrieden sein, daß sein Handeln zum weiteren Fortschritt beitragen wird. Die Lösung des Verknüpfungsproblems und des Problems des "Einflusses" moralischen Handelns auf die Sinnenwelt *konvergieren* also in der teleologischen Geschichtsauffassung.

Wenn man Kants geschichtsphilosophische Texte in dieser Weise zur Problematik des höchsten Gutes in Beziehung setzt, so fällt allerdings auf, daß das Thema einer *proportionierten Austeilung* von Glückseligkeit in der Geschichtsphilosophie fehlt. Das Gottespostulat im Sinne der Annahme einer weisen Vorsehung dient nicht zur Verknüpfung von individueller Glückwürdigkeit und Glückseligkeit, sondern vielmehr dazu, die Moralisierung der Menschheit (und ihre daraus resultierende Glückseligkeit) als möglich und als gerechtfertigtes Objekt der Hoffnung darzustellen. Ja, Kant scheint das Thema der Proportionalität sogar als irrelevant zu betrachten. Er nannte es bereits in der *Idee* sowohl "befremdend" als auch "nothwendig",

> "daß die ältern Generationen nur scheinen um der späteren willen ihr mühseliges Geschäft zu treiben, um nämlich diesen eine Stufe zu bereiten, von der diese das Bauwerk, welches die Natur zur Absicht hat, höher bringen könnten; und daß doch nur die spätesten das Glück haben sollen, in dem Gebäude zu wohnen, woran eine lange Reihe ihrer Vorfahren (..) gearbeitet hatten, ohne doch selbst an dem Glück, das sie vorbereiteten, Antheil nehmen zu können" (IaG VIII, 20)

Ebenso führt Kant in *Über den Gemeinspruch* aus, daß die Perspektive einer besseren Zukunft erfreut, auch dann, wenn man sie selbst nicht mehr erleben wird. Die Überzeugung, daß die Menschheit zum Besseren fortschreitet und moralisches Handeln diesen Fortschritt befördern kann, bewirke eine besondere Freude, die

---

vermittelst eines Stachels der Bedürfnisse zu wege zu bringen."

völlig uneigennützig erzeugt sei. Sie besteht in der Zufriedenheit nicht über den eigenen Zustand, sondern über die Aussicht, daß die Welt "besser" werde: Es

> "erheitert sich doch das Gemüt durch die Aussicht, es könne künftig besser werden: und zwar mit uneigennützigem Wohlwollen, wenn wir längst im Grabe sein, und die Früchte, die wir zum Teil selbst gesäet haben, nicht einernten werden" (ÜdG VIII, 309).

Der wahrhaft Tugendhafte ist nach Kant so uneigennützig, daß die Frage, ob die Welt in Zukunft besser sein wird, ihn stärker interessiert als die nach dem persönlichen Lebensschicksal. Denn eine bessere Welt ist das wahre Objekt seines Willens; er wird sich daher nur glücklich fühlen bei der Aussicht, daß sein moralisches Handeln einen guten Einfluß auf die Welt haben wird.

Hiermit tritt eine Ambivalenz in der Frage "Was darf ich hoffen?" ans Licht. Denn diese läßt sich nicht nur als die Frage formulieren, was ich (des Zustandes der Welt ungeachtet) *für mich* hoffen darf, sondern auch als die Frage, was ich '*für die Welt*' hoffen darf.

Die Frage nach dem Objekt der Hoffnung, verstanden als die Frage, was ich für mein Leben hoffen darf, wenn ich so gut handle, wie es in meinem Vermögen liegt, ist an sich, wenn sie nur nicht in motivationaler Hinsicht gestellt wird, keine unrechtmäßige Frage. Und *wenn* ein tugendhafter Mensch sie schon stellen würde, so gäbe es wohl keine andere mögliche Antwort als diese: nicht mehr, aber auch nicht weniger Glückseligkeit, als dem moralischen Gehalt der Gesinnung angemessen ist.[38]

Diese ganze Frage scheint dem uneigennutzigen Subjekt, das Kant in *Über den Gemeinspruch* vor Augen hat, aber weit weniger wichtig als die, was es im Hinblick auf die Realisierung des Guten in der Welt hoffen darf. Die Proportionalitätsproblematik tritt so in Kants Geschichtsphilosophie in den Hintergrund.

Die Schwierigkeiten mit dieser geschichtsphilosophischen Beantwortung der Frage, was man hoffen darf, beruhen darauf, daß sie eine substantielle Teleologie und das Postulat der Existenz Gottes als der weisen Vorsehung in Anspruch nimmt. Der Glaube an beide liegt der heutigen Philosophie fern. Der problematische Stellenwert der Teleologie wurde im vorigen Kapitel angedeutet. Was die Vorsehung betrifft, so betrachtet Kant die Annahme der Existenz Gottes in praktischer Absicht als rational, als "Vernunftglauben". Diese Annahme diene dazu, die Möglichkeit der besseren Welt durch einen Begriff der Vernunft (die Gottesidee als Idee der reinen Vernunft) vorstellbar und verständlich zu machen. Sonst könne diese Möglichkeit nur als vom ungewissen Zufall abhängig betrachtet werden. Zwei Jahrhunderte später wird die Annahme der Existenz Gottes und der Vorsehung aber

---

[38]Ich stimme Reath zu, daß die Proportionalität von Tugend und Glück kein notwendiger Bestandteil des höchsten Gutes ist. Sie als "bad idea" zu kennzeichnen erscheint mir aber nicht notwendig (Reath, *Two Conceptions of the Highest Good in Kant*, 614, Anm.).

nicht länger ohne weiteres für vernünftig*er* als die Voraussetzung radikaler Kontingenz gehalten. Gott fungiert nicht länger selbstverständlich als *explanans*. Damit entfällt aber der wichtigste Grund, das Dasein Gottes zu postulieren. Die Annahme, daß die Welt besser werden kann, weil sie durch eine weise Vorsehung regiert werde, gleicht heute eher dem Versuch, "das, was man nicht begreift, aus demjenigen erklären zu wollen, was man noch weniger begreift".[39]

Nun sagte Kant in der zweiten Kritik, daß man eine "Wahl" habe, *wie* man sich die Bedingungen der Möglichkeit des höchsten Gutes vorstellt (KpV V, 145). Man müsse annehmen, daß es "etwas" gäbe, das diese Möglichkeit verbürge (KU V, 457). Daß jenes "etwas" mit göttlichen Attributen versehen wird, sei berechtigt, weil dies für Menschen die einzige Art und Weise sei, sich die Zusammenstimmung des Reiches der Sitten mit der Natur vorzustellen (KpV V, 145). Unter Hinweis auf den ersten Teil von Kants Argumentation haben Yovel und Van der Linden vorgeschlagen, das -- auch von ihnen als zu problematisch empfundene -- Gottespostulat zur von Kant erwähnten Grundannahme eines bloßen "etwas" zu reduzieren.[40]

Im Grunde genommen läßt diese Reduktion die Struktur der Kantischen Argumentation intakt. Unter Kantischen moralphilosophischen Prämissen muß in praktischer Absicht immer noch die Existenz der Bedingungen der Möglichkeit angenommen werden, daß moralisches Handeln das Gute in der Welt bewirke. Sonst verurteilte moralisches Handeln sich zur Irrationalität. Nur ist nicht länger durch Rekurs auf eine Vorsehung vorstellbar zu machen, *wie* diese (immer nur approximative) Verwirklichung des Guten möglich sei. Ob sich eine solche Vorstellung bilden läßt, hängt dann vielmehr davon ab, ob sich eine andere "Idee" entwerfen läßt, die der 'Bestätigung' fähig ist.

---

[39]Nach Kants Worten in der Rezension von Herders *Ideen*, VIII, 54.

[40]Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, 276; vgl. ibid., 118ff.; Van der Linden, *Kantian Ethics and Socialism*, 81-86.

# Schluß

Das zweifache Bedürfnis der Vernunft unterliegt Kants Rechtfertigung der teleologischen Geschichtsauffassung. In diesem Teil wurde der Begriff des Vernunftbedürfnisses näher untersucht und es stellte sich heraus, daß dieser zwar eine zentrale Rolle in wichtigen Ausführungen Kants spielt, sich zugleich aber auch auf der Grenze dessen bewegt, was noch im transzendentalphilosophischen Vokabular ausgedrückt werden kann.

In ihrem theoretisch-spekulativen Gebrauch mißt Kant der Vernunft ein Bedürfnis nach systematischer Einheit bei (*Idee* und KU, §§82-84). Der teleologischen Geschichtsauffassung komme eine Rolle zur Befriedigung dieses Bedürfnisses zu. Es zeigte sich, daß die Unterschiede zwischen dem Ansatz in der *Idee* und dem in der *Kritik der Urteilskraft* verstanden werden können im Lichte der Verschiebung im Status der Teleologie überhaupt, die zwischen der *Kritik der reinen Vernunft* und der *Kritik der Urteilskraft* stattfand. Obwohl manche von Kants biologietheoretischen Annahmen heutzutage als veraltet bewertet werden müssen, ist es doch möglich, Kants Auffassung vom heuristischen Gebrauch regulativer Prinzipien in der Geschichtsschreibung fruchtbar zu aktualisieren.

Im dritten Kapitel wurde bereits ausgeführt, daß das moralische Bedürfnis nach der Vorstellung der Möglichkeitsbedingungen der approximativen Verwirklichung des Guten in der Welt nicht ohne weiteres zur Annahme führt, daß es Fortschritt in der Geschichte gibt (contra Kant in *Über den Gemeinspruch*). Die Untersuchung des Zusammenhanges zwischen Kants Moralphilosophie und seiner Geschichtsphilosophie spitzte sich in diesem zweiten Teil deshalb nur auf das Verhältnis zwischen letzterer und Kants Lehre vom höchsten Gut zu. Erst eine breit ansetzende, sich nicht auf die zweite Kritik beschränkende Interpretation des höchsten Gutes ermöglichte es, dieses Verhältnis völlig zu bestimmen.

Die Art und Weise, in der Kant in der ersten Kritik das höchste Gut als moralische Welt bestimmt, scheint zwar unmittelbar in die Richtung einer teleologischen Geschichtsphilosophie zu weisen, derzufolge sich die Menschheit allmählich der moralischen Welt annähert. Aus zwei Gründen kommt es aber nirgends zu einer explizit geschichtsphilosophischen Lösung dieses Problems. Erstens ist Kant in den beiden ersten Kritiken zu sehr mit dem 'Verknüpfungsproblem' präokkupiert; bis zur dritten Kritik gelingt es ihm nicht, das Weltbezugspotential des eigenen Ansatzes der *Kritik der reinen Vernunft* zu erschöpfen. Zweitens reiche laut Kant bereits das Gottespostulat (und, in jeder Kritik mit unterschiedlichem Stellenwert, das Unsterblichkeitspostulat) zur Lösung des Problems hin. Eine nähere, geschichtsphilosophische, Explikation der Art und Weise, wie das höchste Gut sich verwirklichen läßt, sei daher nicht nötig. Dennoch zeigte sich, daß Kants Geschichtsphilosophie und die Lehre vom höchsten Gut aufeinander bezogen werden können. Erstere läßt sich lesen als eine mögliche Konkretisierung der Art und Weise, in der sich die Menschheit allmählich dem höchsten Gute, das hier als moralische Welt aufgefaßt wird, annähert.

# TEIL III

## Kants Vorstellung vom Verlauf der Geschichte

# Einleitung

In den vorigen beiden Teilen stand die Frage im Mittelpunkt, *ob* es Fortschritt in der Geschichte gibt. Es stellte sich heraus, daß Kant in seinen wichtigsten geschichtsphilosophischen Ausführungen (außer im *Streit der Fakultäten*) unter Hinweis auf das Bedürfnis der Vernunft eine teleologische Geschichtsauffassung verteidigt. In diesem dritten Teil werde ich näher untersuchen, welche inhaltliche Konkretisierung Kant der These verleiht, *daß* die Geschichte als teleologischer Prozeß aufzufassen sei.

Der systematische Ort der teleologischen Naturbetrachtung wurde im zweiten Teil dieser Arbeit behandelt. Dort hat sich gezeigt, daß Kant sehr strikte epistemologische Vorbehalte macht und der Teleologie nur einen regulativen Status zuerkennt. Unter diesem regulativen Vorzeichen geht es jetzt um die inhaltliche Konkretisierung der teleologischen Naturauffassung in bezug auf die Geschichte der Menschheit, d.h. um die Darstellung der Art und Weise, in der Kant die Maxime "alles ist zu irgendetwas gut", und die These, daß die Kultur der Menschheit letzter Zweck der Natur sei, auf den Bereich der Geschichte anwendet.

In den geschichtsphilosophisch relevanten Texten erwähnt Kant, je nach dem Kontext und der Problemstellung, verschiedene Aspekte des historischen Prozesses. Einige dieser Aspekte sind in den vorigen Kapiteln bereits zur Sprache gebracht worden. Jetzt werden sie verbunden zu einem Gesamtbild der Art und Weise, wie sich Kants Geschichtsphilosophie in seiner Rechtsphilosophie, Ästhetik, Anthropologie, Religionsphilosophie und Pädagogik verkörpert.

Zunächst wird in Kap. IX untersucht, in welchem Sinne Kant von der Geschichte als einem Prozeß der "Entwicklung" auf Gattungsebene redet. In Kap. X wird darauf eingegangen, wie der Rechtsfortschritt durch nicht-moralische Faktoren gefördert wird; namentlich durch den sozialen "Antagonismus".

Kant betrachtet nicht den vollkommenen Rechtszustand, sondern die Moralisierung der Menschheit als wahres Telos der Geschichte. Diese Moralisierung setzt ein bestimmtes Maß der Entwicklung der Anlagen voraus. Wie sich diese Entwicklung vollzieht, wird in Kap. XI untersucht. Auch wird hier der von Kant in der *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* beschriebene Prozeß der allmählichen Zunahme von *moralischer* Einsicht besprochen. Die wichtige Rolle der Pädagogik wird im letzten Teil dieses Kapitels expliziert. Auch wird hier diskutiert, inwiefern sich Kants universalistische Moralphilosophie mit ihrer Einbettung in einen historischen Entwicklungsprozeß verträgt.

Sammelt man die relevanten Textstellen, an denen Kant sich zur Frage äußert, inwieweit der Entwicklungsprozeß zu seiner Zeit bereits fortgeschritten ist, so entsteht ein bemerkenswertes Bild (Kap. XII). Kant glaubte hinweisen zu können auf einen allmählichen Forschritt in den Sphären des Rechts, der Wissenschaft und Technik, der "zivilisierten" Umgangsformen und des Geschmacks, der Religion, der Erziehungstheorie und -praxis, und sogar, wie aus einigen Texten hervorgeht, des sittlichen Handelns.

Die Absicht dieses dritten Teils ist, zu zeigen, daß die teleologische Geschichtsvorstellung Kants Werk durchzieht. Es ist unmöglich, dabei die Argumentationen Kants bis auf ihre Fundamente zu analysieren und zu bewerten. Es ist z.B. untunlich, bei der Besprechung der Rolle des Schönen für die Kultur, Kants ganze ästhetische Theorie mit einzubeziehen. In gewissen Fällen muß ich es daher bei einer Schilderung von Kants Auffassungen bewenden lassen, obwohl damit zugegebenermaßen bestimmte systematische Fragen unbeantwortet bleiben; ihre Beantwortung würde aber aus dem Rahmen einer Behandlung der Geschichtsphilosophie herausführen.

Es sei hier noch eine weitere Vorbemerkung hinzugefügt. Im ersten Teil wurden die Struktur der Rechtfertigung der Fortschrittsannahme und der subjektiv-vernünftige Charakter dieser Annahme erläutert. Im zweiten Teil wurde sodann näher auf kritische Zusammenhänge eingegangen und der Status der Teleologie innerhalb der kritischen Philosophie geklärt. Die Analysen dieser beiden Teile werden in diesem dritten Teil vorausgesetzt. Es wird daher nicht an allen diesbezüglichen Stellen aufs neue betont, daß Kant mit der Teleologie keinen Wissensanspruch erhebt, und auch wird nicht wiederholt, in welchen Hinsichten Kants Teleologieauffassung durch biologietheoretische Entwicklungen überholt worden ist. Die nächsten Kapitel stehen alle unter dem Vorzeichen, daß der teleologischen Geschichtsauffassung der Status einer subjektiven Annahme in theoretischer oder praktischer Hinsicht zukommt.

# IX

# Die Ausgangslage

## *1. Geschichte als Lernprozeß; die Anlagen*

Wenn es darum geht, zu klären, in welchem Sinne Kant von der Geschichte als einem Prozeß der "Entwicklung" auf Gattungsebene redet, so ist zunächst zu fragen, wie Kant sich die Entwicklung der menschlichen Anlagen zum Vernunftgebrauch vorstellt. Verfügen spätere Generationen etwa bereits bei ihrer Geburt über eine immer weiter entwickelte 'Anlage'? Oder wie ist diese Entwicklung auf der Gattungsebene sonst zu denken?

In Kap.VII,5 hat sich gezeigt, daß jede erbliche Veränderung der Anlagen nach Kants Ansicht eine neue Schöpfung erfordere. In wenigstens einem Fall macht er aber eine Ausnahme von dieser Regel, und zwar in bezug auf die 'Entwicklung' verschiedener menschlicher Hautfarben. Hier spricht er nämlich von einer überindividuellen Entwicklung, deren Resultate sich vererben. Kants Hypothese lautet, daß es eine ursprüngliche 'Stammgattung' gegeben habe, die (noch unentwickelte) Anlagen für verschiedene Hautfarben gehabt habe. Diese Anlagen sollen sich erst allmählich, je nach den Anforderungen des Klimas, in dem Menschen sich jeweils befanden, zu einer bestimmten Farbe herausgebildet haben und in dieser Form vererbt worden sein. Später sollen die ursprünglichen Anlagen für die anderen Hautfarben verloren gegangen sein.[1] Hier redet Kant also von einem generationenübergreifenden Entwicklungsprozeß, dessen Resultate sich vererben.

Die geistige Entwicklung der Menschheit stellt sich Kant aber nicht nach diesem Muster vor. Das rührt wohl aus dem einfachen Sachverhalt her, daß die Erfahrung einer solchen Vorstellung keine Plausibilität verleiht, ja, eher seine hauptsächlich vertretene Theorie zu bestätigen scheint, daß sich nur das vererbt, was anerschaffen ist.[2] Spätere Generationen seien bei ihrer Geburt keineswegs weiter 'entwickelt' als frühere.

Ist die Entwicklung der rationalen Fähigkeiten der Menschheit ein generationenübergreifender Prozeß, vererben sich die Resultate aber nicht, so stellt Kant diese Entwicklung als einen *Lernprozeß* vor. Die Entwicklung wird den nächsten

---

[1]Kant vermutet, daß "die Keime, die ursprünglich in den Stamm der Menschengattung zu Erzeugung der Rassen gelegt waren, [sich] schon in der ältesten Zeit nach dem Bedürfniß des Klima, wenn der Aufenthalt lange daurete, entwickelt haben; und nachdem eine dieser Anlagen bei einem Volke entwickelt war, so löschte sie alle übrigen gänzlich aus" (BBM VIII, 105). Die Hintergründe von Kants Annahme *einer* "Stammgattung" dürfen hier außer Betracht bleiben. Für die geschichtsphilosophische Relevanz dieser Annahme, siehe unten, Kap.IX,2.

[2]Vgl. MAM VIII, 110f.

Generationen nicht biologisch, sondern pädagogisch und kulturell-institutionell vermittelt.

*Die Entwicklung des Individuums (Ontogenese) und die der Gattung* (Phylogenese) haben die gleiche Struktur und sind miteinander verschränkt. Kant beschreibt die Stadien der Entwicklung der Anlagen auf der Ebene des Individuums und auf der Ebene der Gattung in identischer Weise.[3] Die Ontogenese rekapituliert die Phylogenese: jedes Individuum muß sich die Kenntnisse und Fähigkeiten aneignen, die die vorigen Generationen erworben haben. Jedes einzelne Individuum, jede Generation "[fängt] wieder vom ABC [an], und [muß] die ganze Strecke, die schon zurückgelegt war, nochmals durchwandern" (MAM VIII, 117Anm., vgl. ApH VII, 325f.). Umgekehrt aber kann die Entwicklung der Gattung nur mittels der Individuen stattfinden. Die Ontogenese rekapituliert nicht nur die Phylogenese, sondern sie fügt auch, wenn möglich, einen Schritt zur letzteren hinzu. Die Phylogenese ist ontogenetisch vermittelt, und die Ontogenese ist phylogenetisch vermittelt.

Zwar übernimmt Kant den Entwicklungsbegriff aus der Biologie und bestimmt die Entwicklung der Naturanlagen der menschlichen Gattung als den Kern des historischen Prozesses. Dadurch wird seine Geschichtsphilosophie aber nicht zu einer biologistischen (im Sinne einer völlig an der Biologie orientierten) Theorie. *Denn Kant inkorporiert z.B. nicht den unvermeidlichen weiteren Verlauf des* Lebenszyklus in seine Geschichtsphilosophie: die Periode der Verlangsamung, oder gar des Verfalls, auf den der Tod folgt. Wie sehr Kants Verwendung des Entwicklungs- und Anlagenbegriffes also noch dem biologischen Kontext verhaftet ist: die Beziehung zur Biologie bleibt auf diese Begriffe beschränkt.

Die Anlagen, die sich laut Kants Geschichtsphilosophie auf der Gattungsebene entwickeln sollen, sind "diejenigen Naturanlagen, die auf den Gebrauch der Vernunft abgezielt sind" (IaG VIII, 18). Dies soll nicht im engen Sinne der Entwicklung logischen Denkens, sondern in einem umfassenderen Sinne der Entwicklung verschiedener Formen der Rationalität aufgefaßt werden. In der *Idee* behauptet Kant, daß der Menschheit keinen Instinkt zuerteilt wurde, sondern daß *sie sich alle Kenntnisse und Kompetenzen, von bloßer Selbsterhaltung bis zur* 'Vollkommenheit der Denkungsart' (d.h.: moralischen Gesinnung), selbst erwerben sollte.

Kant unterscheidet in mehreren Schriften drei Modi des Vernunftgebrauchs: den instrumentellen in bezug auf Sachen, den pragmatischen in bezug auf den sozialen Verkehr, und den moralischen Vernunftgebrauch. Diesen entsprechen drei menschliche Anlagen, die die anthropologische Verankerung rationaler Kom-

---

[3]Ontogenetisch: z.B. Päd IX, 449f., 455f., 486ff.; phylogenetisch: z.B. IaG VIII, 26; ApH VII, 322ff.; Päd IX, 451.

petenzen bilden: die 'technische',[4] die 'pragmatische', und die 'moralische' Anlage. Das Ziel ihrer Entwicklung ist 'Geschicklichkeit', 'Klugheit' bzw. 'Moralität'. Den Prozeß ihrer Entwicklung bezeichnet Kant als 'Kultivierung', 'Zivilisierung' bzw. 'moralische Bildung' oder 'Moralisierung'.[5]

Die Entwicklung der '*technischen* Anlage' führe zu *Geschicklichkeit*. Letztere umschreibt Kant als die Fertigkeit zur 'Handhabung der Sachen' (ApH, VII, 322), d.h. (formell) als instrumentelle rationale Kompetenz und (materiell) als bestimmte Kenntnisse und Fertigkeiten. Hierzu rechnet er u.a. den Verstandesgebrauch, die Sprache, die Fähigkeit zur Selbsterhaltung (z.B. zur Ernährung, Selbstverteidigung) sowie technische und wissenschaftliche Erkenntnisse und Kompetenzen im engeren Sinne.

Die Entwicklung der '*pragmatischen* Anlage' führe zur *Klugheit*. Bezieht sich Geschicklichkeit auf die 'Handhabung der Sachen', so hat es die Klugheit mit *sozialen* Fertigkeiten sowie Umgangsformen und -normen zu tun. Wird jemand 'klug' genannt, so heißt das, daß er "in die menschliche Gesellschaft passe, daß er beliebt sei und Einfluß habe" (Päd IX, 450, vgl. ApH, 323, Päd IX, 455, 486). Auf gesellschaftlicher Ebene spricht Kant von 'Zivilisierung', als der Entwicklung der jeweils vom Geschmack der Zeit abhängigen Sitten und Konventionen.

Die Entwicklung der '*moralischen*' Anlage befähige zu *sittlichem Handeln*. Die Entwicklung dieser Anlage ist nach Kant "die späteste" (Päd IX, 455) und setze ein gewisses Maß an Geschicklichkeit und Klugheit voraus. Warum dies so sein soll, erläutert Kant nicht; es darf aber wohl damit zusammenhängen, daß man zur Ausführung seiner Pflicht (z.B. die Glückseligkeit anderer zu befördern) über diese Fähigkeiten verfügen sollte. Die moralische Bildung selbst bestehe in einem mäeutischen Prozeß, der die Einsicht in das sittlich Gebotene, ein Interesse an moralischem Handeln, und ein Bewußtsein der eigenen Würde und Bestimmung hervorbringe.

Außer der Entwicklung von Geschicklichkeit und Klugheit erwähnt Kant noch eine weitere Voraussetzung für moralisches Handeln, und zwar die *Disziplin*. Hiermit bezeichnet er die Fähigkeit, den unmittelbaren Ansprüchen der Neigungen zu widerstehen, eine Fähigkeit, die eine notwendige Bedingung für moralisches Handeln sei. Disziplin müsse ebenfalls 'entwickelt' werden, obwohl Kant sie nicht an eine bestimmte 'Anlage' koppelt.[6]

---

[4]'Technisch' im weiten Sinne, vgl. ApH VII, 322.

[5]Vgl. oben, Anm. 3.

[6]Kants Einteilung variiert einigermaßen. So fehlt z.B. einige Male die Erwähnung der 'Disziplin' (ApH, VII, 322-24; und IaG VIII, 26). Zweitens wird in der *Kritik der Urteilskraft* (KU V, 432f.) 'Klugheit' nicht gesondert erwähnt. Hier unterscheidet Kant nur zwischen 'Kultur der Zucht' (Disziplin) und 'Kultur der Geschicklichkeit'. Beide zusammen bilden die 'Kultur' als den letzten Zweck der Natur. Die Entwicklung der Klugheit fehlt hier, ist vermutlich doch in der 'Gesittetheit', die Kant unter dem Nenner der Disziplin erwähnt,

Sowohl bei der Entwicklung des Individuums wie bei der der Gattung handelt es sich um die Entwicklung dieser drei genannten Anlagen und der Disziplin. Auch in der Entwicklung der Gattung ist die moralische Bildung "die späteste".[7]

Indem Kant behauptet, die Fähigkeit zu moralischem Handeln setze einen gewissen Grad der Entwicklung voraus, impliziert er, daß Sittlichkeit von der Existenz bestimmter historischer Bedingungen abhängig sei. Auf die Frage, ob nicht diese Bedingtheit mit der anderswo von Kant verteidigten *Unbedingtheit* des sittlichen Gebotes in Widerspruch steht, gehe ich unten näher ein (Kap. XI,4).

### *2. Wie die Natur die Kultur fördere*

Die Natur sei nach Kant auf die Entwicklung der menschlichen Anlagen zum Vernunftgebrauch angelegt; die Kultur der Menschheit ist der letzte Zweck der Natur. Hier ist nun genauer die Frage, wie die Natur die Kultur befördert. Kant unterscheidet drei Komponenten in seiner Antwort. Erstens habe die Natur bestimmte äußerlich-zweckmäßige Einrichtungen vorgenommen, zweitens habe sie die körperliche Ausstattung des Menschen auf den Zweck zugeschnitten, und drittens -- und dieser Aspekt ist wohl der wichtigste -- befördere sie die Kultur durch die "ungesellige Geselligkeit" in der menschlichen Natur. Es gilt hier zunächst, die Ausgangslage für diese Entwicklung zu skizzieren. Wie diese verläuft, ist das Thema der Kap. X und XI.

1.Kant unterscheidet, wie gesagt, drei Hinsichten, in denen die Natur auf ihren letzten Zweck angelegt ist. Zunächst bewirke die Natur, daß Menschen überall auf Erden leben *können und werden.* Bei der Aufführung dessen, was die Natur tut, damit die Menschen überall leben *können*, nennt Kant Beispiele der äußeren Zweckmäßigkeit, die heutigen Leserinnen und Lesern fremd anmuten. Treibholz, Kamele, Renntiere, und vieles mehr können als zweckmäßige Mittel für menschliches Leben betrachtet werden. Das folgende Zitat dürfte dazu dienen, zu zeigen, wie konkret Kants Vorstellung war:

> "Daß in den kalten Wüsten am Eismeer noch das Moos wächst, welches das *Rennthier* unter dem Schnee hervorscharrt, um selbst die Nahrung, oder auch das Angespann des Ostjaken oder Samojeden zu sein; oder daß die salzichten Sandwüsten doch noch dem *Kameel*[8], welches zu Bereisung derselben gleich-

---

impliziert (433). Siehe auch die Erläuterung zum Kulturbegriff in Kap. II.

[7]Päd IX, 451: "Wir leben im Zeitpunkte der Disciplinirung, Cultur und Civilisirung, aber noch lange nicht in dem Zeitpunkte der Moralisirung"; vgl. auch IaG VIII, 26; EaD VIII, 332.

[8]Eine nach der Akademie-Ausgabe 'nicht wohl heilbare' Stelle. Heinrich Maier schlägt vor: [Futter] enthalten (Ak.Ausg. VIII, 510). Es könnte hier aber auch einfach *das* Kamel gemeint sein.

> sam geschaffen zu sein scheint, um sie nicht unbenutzt zu lassen, enthalten, ist schon bewundernswürdig. Noch deutlicher aber leuchtet der Zweck hervor, wenn man gewahr wird, wie außer den bepelzten Thieren am Ufer des Eismeeres noch Robben, Wallrosse und Wallfische an ihrem Fleische Nahrung und mit ihrem Thran Feurung für die dortigen Anwohner darreichen. Am meisten aber erregt die Vorsorge der Natur durch das Treibholz Bewunderung, was sie (ohne daß man recht weiß, wo es herkommt) diesen gewächslosen Gegenden zubringt, ohne welches Material sie weder ihre Fahrzeuge und Waffen, noch ihre Hütten zum Aufenthalt zurichten könnten..." (ZeF VIII, 363)[9]

Ein anderes Beispiel einer natürlichen Disposition, die mit der Möglichkeit der Verbreitung der Menschheit über die Erde zusammenhängt, findet sich in Kants oben bereits erwähnter Theorie der Entstehung verschiedener Hautfarben. Ursprünglich habe die Menschheit eine Anlage für verschiedene Hautfarben gehabt, die sich gemäß den Bedürfnissen des jeweiligen Klimas entwickeln könne, "damit er [der Mensch] zu allmählicher Bevölkerung der verschiedenen Weltstriche tauglich sei.." (BBM VIII, 98f. siehe auch oben, Kap. IX,1).

Die Natur sei nicht nur teleologisch darauf angelegt, daß die Menschheit überall auf Erden leben *kann*, sondern zudem 'wolle' sie, daß jene sich tatsächlich über den ganzen Erdboden verbreiten *wird*. Das Mittel hierzu sei der *Krieg*, der Menschen nach Orten zu gehen zwingt, wohin sie, hätten sie eine Wahl gehabt, gewiß nicht gegangen wären (ZeF VIII, 364). Auf den anthropologischen Ursprung des Krieges in der "ungeselligen Geselligkeit" gehe ich unten näher ein. Hier möchte ich eine kurze Bemerkung zum Motiv der Bevölkerung der 'ganzen Erde' hinzufügen.

Dieses Motiv jüdisch-christlicher Provenienz (vgl. Genesis 1:28 und 11:9) bringt Kant ohne nähere Erklärung in seine Argumentation ein. Es hat aber in diesem Kontext äußerst merkwürdige Implikationen. Soll nämlich der Krieg als Mittel zur Verbreitung der Menschheit dienen, so wäre diese Verbreitung ein höheres Ziel als der Friede.

Die Erklärung für diese argumentative Konstruktion dürfte wohl sein, daß Kant die Verbreitung nicht als selbst Zweck, sondern als Mittel zu einem höheren Zweck auffaßt, und zwar zur Herstellung eines weltweiten Rechtszustandes und Friedens.[10] Der Rechtszustand ist nach Kant ein so hohes Ziel, daß er sogar das Einsetzen des Krieges als Mittel rechtfertigt, wenn er nur auf diesem Weg erreicht

---

[9]Die Beispiele der Renntiere, die das Moos unter dem Schnee hervorscharren, des Treibholzes und der Tiere im Meer hatte Kant auch bereits in der *Kritik der Urteilskraft* erwähnt, im Kontext der Diskussion des Themas der 'äußeren Zweckmäßigkeit' (KU V, 369).

[10]Ungeklärt bleibt nach dieser Erklärung allerdings, weshalb Kant die Zwangsverbreitung etwas nennt, was die Natur "*für ihren eigenen Zweck* in Ansehung der Menschheit als einer Thierklasse thut" (in Unterschied zu dem, was sie für den Zweck der reinen praktischen Vernunft, d.h. den Rechtszustand und den Frieden tut, ZeF VIII, 365).

werden kann. Nach ihm ist es so, daß gerade die aus der Kriegsführung hervorgehende 'Not' Menschen dazu zwingen wird, in den Rechtszustand zu treten. Wären nun aber bestimmte Teile der Welt noch unbewohnt, so gäbe es die Möglichkeit sich dorthin zurückzuziehen, dadurch die Not zu vermeiden und den Naturzustand zu kontinuieren. Deshalb müsse sich die Menschheit über die ganze Erde verbreiten bis sich die Möglichkeiten weiterer Verbreitung erschöpfen und man in den Rechtszustand einzutreten gezwungen werde.

Allem, selbst dem Krieg, meint Kant unter dem teleologischen Gesichtspunkt eine nützliche Funktion zuerkennen zu können. In diesem Falle führt das zum paradoxen Ergebnis, daß er in einem Text, in dem er die 'Garantie des ewigen Friedens' erörtert, den Krieg als Mittel erwähnt.[11]

2. Die Natur liefere nicht nur die Bedingungen für menschliches Leben überall auf Erden, sie befördere zudem die Kultur der menschlichen Vernunft. Zu diesem Zwecke habe sie den Menschen *körperlich* unterprivilegiert. Daß der Mensch über sehr wenige körperliche Angriffs- und Verteidigungsmechanismen verfügt, keine Klauen oder Hörner hat, zwinge ihn laut Kant dazu, seine Vernunft zu entwickeln (IaG VIII, 19; ApH VII, 323). Wiederum versucht hier Kant anhand der Maxime, daß alles eine gute Absicht hat, einen scheinbaren Nachteil als Vorteil zu deuten.

3. Die wichtigste Art der Beförderung der Kultur ist aber weder in außermenschlichen noch in körperlichen Faktoren gelegen, sondern in einer bestimmten inneren Verfaßtheit des Menschen, und zwar in der "*ungeselligen Geselligkeit*" seiner 'Natur'. Diese bewirkt, daß Menschen sich zu einer *Gesellschaft* vereinigen und später *Gesetzen* unterwerfen -- zwei Schritte, die laut Kant für die Entwicklung der Gattung unentbehrlich sind.

Mit "ungeselliger Geselligkeit" meint Kant "den Hang [der Menschen], in Gesellschaft zu treten, der doch mit einem durchgängigen Widerstande, welcher diese Gesellschaft beständig zu trennen droht, verbunden ist" (IaG VIII, 20). Einerseits hat der Mensch eine Neigung, sich zu vergesellschaften, und die Gesellschaft anderer zieht ihn an. Andererseits ist er aber zugleich immer egoistisch, da er "alles bloß nach seinem Sinne richten" will, und da er durch Ehrsucht, Herrschsucht oder Habsucht motiviert wird (IaG VIII, 20f.). Menschen wollen zwar mit anderen zusammenleben, aber die Gesellschaft wird permanent durch Unverträglichkeit und Widerstand gekennzeichnet.

Dieser dritte Aspekt ist, wie gesagt, in Kants Geschichtsphilosophie der wichtigste. Ihn gilt es unten weiter auszuarbeiten (Kap. X und XI). Die *Ungeselligkeits*komponente im Konzept der "ungeselligen Geselligkeit" sticht besonders

[11]Siehe Kap. IX,4 für eine Diskussion des Theodizeecharakters der Kantischen Geschichtsphilosophie.

hervor: Daß Kant gerade Ehrsucht, Habsucht und Herrschsucht, Streit und Krieg als Movens der geschichtlichen Entwicklung bezeichnet, fällt eher auf, als das Faktum, daß auch der Hang zur Gesellschaft eine wichtige Rolle in Kants Geschichtsphilosophie spielt. Aber auch dieser muß erläutert werden.

### *3. Kants Mutmaßungen über den Anfang der Geschichte*

Neben der Frage nach dem Endziel der Geschichte stellt sich natürlich auch die nach ihrem Anfang, und neben der Frage nach dem 'Wohin', die nach dem 'Woher' der menschlichen Entwicklung. Kant unterscheidet hier zwischen dem Anfang der "Geschichte der Natur" (Anfang der Welt) einerseits, und dem Anfang der "Geschichte der Freiheit", d.h. der "erste[n] Entwickelung der Freiheit aus ihrer ursprünglichen Anlage in der Natur des Menschen" (MAM VIII, 109), andererseits. Wie diese Anfänge ausgesehen haben, ist aber eine ganz und gar unbeantwortbare Frage. Es gibt hierzu keine historischen Quellen -- anders als viele seiner Zeitgenossen betrachtete Kant die Bibel (und insbesondere die Schöpfungsgeschichte) nicht als zuverlässige Geschichtsquelle.

Es lassen sich nur tentative Vermutungen ohne jeden Erkenntnisanspruch anstellen. Dies tut Kant in der Schrift "Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte". Anhand der biblischen Geschichte des Sündenfalls und der Vertreibung aus dem Paradies schildert Kant deren philosophisches Pendant. Er benutzt die biblische Geschichte aber nur in äußerst lockerer Weise und nennt seine eigene Schilderung des Anfanges der Geschichte eine "bloße Lustreise" und "kein ernsthaftes Geschäft" (109).[12]

Obwohl Kant es im Prinzip sowohl für möglich hält, daß der Mensch mit einem bestimmten Maß an Entwicklung geschaffen wurde, wie auch, daß er am Anfang völlig unentwickelt war, vermutet er doch, daß 'Rohheit' die Anfangslage der Menschheit gewesen ist (110ff., vgl. Päd IX, 441, 447). Zunächst unterschied der Mensch sich nur latent, einzig durch seine Anlage, von den Tieren.

Kant mutmaßt also, daß es einmal eine Zeit gab, in der der Mensch sich seiner Vernunft noch nicht bedienen konnte. Zunächst wurde die Geschicklichkeit entwickelt. Bei einem bestimmten Maß dieser Entwicklung fing dann die Vernunft an, auf die Begierden und Wünsche der Menschen Einfluß auszuüben (111). Hier siedelt Kant den Beginn der "Geschichte der Freiheit" an.

Dieser mutmaßliche Anfang findet in vier Schritten statt. Zunächst bringt die Vernunft (zusammen mit der Einbildungskraft) Begierden hervor, die den unmittelbaren Naturtrieben widerstreiten. Das erste Mal, als dies geschah, betraf es

---

[12]Für eine nähere Erörterung des Verhältnisses zwischen der biblischen Geschichte und Kants philosophischen Mutmaßungen, siehe Galston, *Kant and the Problem of History*, 71ff.

eine 'Kleinigkeit'; so spielt Kant mit leichter Ironie auf das biblische Essen der verbotenen Frucht an. Die überaus große Folge war aber, daß dem Menschen bewußt wurde, daß seine Vernunft sich "über die Schranken, worin alle Tiere gehalten werden, erweitern kann" (112), und daß er über ein Vermögen zu *wählen* verfügt. Und obwohl er noch nicht gleich wußte, wie er damit umgehen sollte, war es ihm doch unmöglich -- so interpretiert Kant die Geschichte der Vertreibung aus dem Paradies um -- "aus diesem einmal gekosteten Stande der Freiheit ... in den der Dienstbarkeit (unter der Herrschaft des Instincts) wieder zurück zu kehren" (112). Die Vernunft ist der Engel mit dem feurigem Schwert.[13]

Das Bewußtsein, daß die Vernunft über die Antriebe des Menschen herrschen könne, wurde zweitens ungleich stärker, als man lernte, daß die Einbildungskraft, wenn ein begehrtes Objekt *ab*wesend ist, zu einer viel inniglicheren und dauerhafteren Neigung führen konnte, als bei dessen sinnlicher Anwesenheit. (Die Anspielung bezieht sich auf die Bedeckung des Körpers mit dem Feigenblatt.).

Drittens geriet der Mensch nun auch in die Lage, sich nicht bloß der Gegenwart bewußt zu sein, sondern auch weiter zu blicken und sich eine Vorstellung der Zukunft zu machen (113f.).

Der vierte, letzte und entscheidende Schritt war, daß der Mensch "(wiewohl nur dunkel) begriff, er sei eigentlich der *Zweck der Natur*, und nichts, was auf Erden lebt, könne hierin einen Mitwerber gegen ihn abgeben" (114). Das heißt nach Kant, daß der Mensch über die Tiere erhoben ist und sie zu seinen eigenen Zwecken benutzen darf (114). Nur seine Mitmenschen, so wurde dem Menschen vage klar, seien seinesgleichen. Sie dürfen von ihm nicht bloß als Mittel benutzt werden (114).

Mit diesem vierfachen anfänglichen Gebrauch der Vernunft tritt der Unterschied zwischen dem moralisch Guten und Bösen in die Welt ein. Unter dieser Perspektive ist der Anfang der Geschichte der Freiheit selbst ein Rückschritt, denn vorher gab es kein moralisch Böses. Daher ist dieser Anfang ein *Fall*. Kant konzeptualisiert ihn sogar als *Sünden*fall, indem er sagt, daß die Geschichte "vom Bösen anfängt" (MAM VIII, 115).

Am Anfang der Geschichte der Freiheit verfügt der Mensch also nur über eine '*grobe Naturanlage* zur sittlichen Unterscheidung' (IaG VIII, 21, meine Hervorhebung), versteht er "(wiewohl nur dunkel)", daß er "Zweck der Natur" sei und seine Mitmenschen als seinesgleichen betrachten soll (MAM, 114). Menschen hatten eine "obgleich dunkle, Vorstellung von Etwas, dem sie nachzustreben sich verbunden fühlten" (KU V, 458). Die Menschen gebrauchen ihre Vernunft, sie sind frei, aber sie gebrauchen ihre Vernunft in sehr unvollkommener Weise.[14]

---

[13]Vgl. auch ApH VII, 326.

[14]Auch erwähnt Kant, in der *Religion*, "erste rohe Äußerungen der Religion" (Rel VI, 111; vgl. KU V, 458).

Am Anfang der Geschichte der Freiheit siedelt Kant auch die Vergesellschaftung an (MAM VIII, 118f.). Zwar nicht *ganz* am Anfang, weil er die Argumentation in *Mutmaßlicher Anfang* anhand der Genesisgeschichte strukturiert. Aber es ist wichtig zu sehen, daß Kant den Naturzustand und die Vergesellschaftung nicht als verschiedene Phasen aufeinander folgen läßt,[15] sondern letztere bereits in den ersteren aufnimmt. Der Naturzustand ist durch die Abwesenheit öffentlicher Gesetze charakterisiert; er soll durch den "Rechtszustand" oder "bürgerlichen" Zustand abgelöst werden. Es ist übrigens nicht so, daß Kant den Naturzustand als 'Fiktion' (Williams[16]) bezeichnet. Denn es gebe diesen noch bei den sogenannten 'Wilden': bei Völkern, die sich noch nicht zu Staaten gebildet haben.[17]

Anläßlich Kants tentativer Bestimmung des Anfangs der Geschichte sind wichtige Fragen zu stellen. Erstens fragt sich, inwieweit das Böse des Anfangs dem Menschen *zugerechnet* werden kann, wenn er noch nicht über ein aufgeklärtes Moralverständnis verfügt haben soll. Zweitens ist zu fragen, wie Kants Mutmaßungen, insbesondere die Vorstellung, daß die Menschen anfänglich nur ein *dunkles Verständnis des Sittengesetzes* gehabt hätten, sich zu seiner praktisch-philosophischen These verhält, daß das *eine* moralische Gesetz für alle Menschen aller Zeiten verbindlich sei und alle im gleichen Maße moralisch verantwortlich seien. Diese Fragen werde ich in Kap. XI, nach der genaueren Darstellung von Kants Vorstellung des Geschichtsverlaufs, zu beantworten suchen. Zunächst sei hier ein Exkurs zum Theodizeecharakter seiner Geschichtsphilosophie hinzugefügt.

### *4. Exkurs: Geschichtsphilosophie als Theodizee*

In diesem Kapitel ist bisher gezeigt worden, was nach Kant die Ausgangslage für die menschliche Geschichte ist. Krieg, Streit ums Überleben, und ganz allgemein menschliche Unverträglichkeit gehörten nach Kants teleologischer Deutung zur Absicht der Natur oder der Vorsehung. Es ist wohl kaum möglich, von einer 'Vorsehung' zu reden, ohne die Frage nach ihrem Verhältnis zum menschlichen Leiden zu stellen. Wie läßt sich Kants Anerkennung des Übels und des Bösen in der menschlichen Geschichte mit seiner Rede von der Vorsehung vereinbaren? Stellt das menschliche Leiden nicht eher eine Anklage gegen ihre Güte, Weisheit, Rechtfertigkeit und Heiligkeit dar?

---

[15]Vgl. auch Brentano, "Kants Theorie der Geschichte und der bürgerlichen Gesellschaft", 211.

[16]Williams, *Kant's Political Philosophy* 168f.

[17]Vgl. ZeF VIII, 354; Rel: VI, 33.

In seinem Aufsatz *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee* (1791) zeigt Kant, daß jede philosophische Theodizee, d.h. jede "Vertheidigung der höchsten Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen jene erhebt" (MVT VIII, 255), zum Scheitern verurteilt sei, insofern sie auf Einsicht in Gottes Gründe ziele. Denn Einsicht sei der menschlichen Vernunft auf diesem Gebiet versagt. Eine Theodizee in praktischer Absicht, als 'Glaubenssache' sei aber doch möglich und erlaubt (MVT VIII, 267).[18]

In diesem letzteren Sinne zielt Kant selbst in verschiedenen geschichtsphilosophischen Schriften erklärtermaßen auf eine "Rechtfertigung der Natur, oder besser der Vorsehung" (IaG VIII, 30) und er behauptet, daß man, trotz des Übels und des Bösen in der Welt "mit der Vorsehung zufrieden" sein sollte (MAM VIII, 121ff.). Erstens sollte der Mensch, wie Kant vor allem in *Mutmaßlicher Anfang* argumentiert, nicht der Vorsehung, sondern *sich selbst* die Schuld am Übel und Bösen in der Welt geben. Hierin liegt die praktische Anwendung seiner Mutmaßungen über den Anfang der Geschichte der Freiheit. Daß die Geschichte "mit dem Bösen anfängt", sagt Kant diesbezüglich, ist dem Menschen selbst zuzurechnen (MAM VIII, 115, siehe oben, Kap.IX,3). Kein Mensch ist ohne Schuld; deshalb sollte man das Übel als Strafe ansehen:

> "Die eigentlichen physischen Übel ... können alsdann in der Gegenrechnung von *Verdienst und Schuld schwerlich einen Überschuß zu unserem Vortheil* austragen" (MAM VIII, 123).

Zweitens werden Elend und Leiden im Lichte des guten Endziels gerechtfertigt. Auch *nach* seinem Theodizeeaufsatz erklärt Kant noch, daß der Krieg ein 'notwendiges' Übel (ZeF VIII, 365) oder ein 'unentbehrliches Mittel' für die Kultur der Menschheit ist (MAM VIII, 121; vgl. IaG VIII, 26). Nur in dieser Weise könne das Gute hervorgebracht werden. Kant geht sehr weit bei der Anwendung des teleologischen Prinzips, daß alles eine gute Absicht habe: Kriege, Streit, Unterdrückung, Ehrsucht, Habsucht und Herrschsucht werden alle in die teleologische Geschichtsauffassung einbezogen. Er *dankt* sogar für die menschliche Unverträglichkeit, denn "[o]hne sie würden alle vortreffliche Naturanlagen in der Menschheit ewig unentwickelt schlummern" (IaG VIII, 21). Aus diesen beiden Gründen habe das Individuum

> "Ursache, alle Übel, die es erduldet, und alles Böse, das es verübt, seiner eigenen Schuld zuzuschreiben, zugleich aber auch als ein Glied des Ganzen (einer Gattung) die Weisheit und Zweckmäßigkeit der Anordnung zu bewundern und zu preisen." (MAM VIII, 116; vgl. 121, 123).

Obwohl Kant hiermit nicht auf eine klassische Theodizee zielt, ist die Argumentation dennoch keineswegs unproblematisch. Auf das Problem der

---

[18]Vgl. zum Thema der 'authentischen Theodizee' Makkreel, *Imagination and Interpretation in Kant*, 141ff.

Zurechnung dieser 'Schuld' werde ich in Kap. XI,4 eingehen. Hier ist zunächst Kants Behauptung zu kommentieren, daß das gute Telos der Geschichte den schrecklichen Weg dahin "rechtfertigt".

Es ist nicht so, daß Kant den Krieg dahingehend 'rechtfertigt', daß man ihn einfach zu akzeptieren habe und daß das moralische Gebot, den Frieden herbeizubringen, etwa aufgehoben werde. Vielmehr dient die Behauptung, daß der Krieg eine notwendige Durchgangsstufe sei, nach Kants Meinung dazu, das moralische Subjekt zu ermutigen, auf seine Aufhebung hinzuarbeiten, weil nämlich in der Behauptung impliziert ist, daß der Krieg nicht ewig sein muß.

Auch wäre es ungerecht, zu behaupten, daß Kant seine Augen vor dem Leiden in dieser Welt verschließe. Die Allgegenwart des Leidens und die Frage, ob es je *besser* wird, bilden manchmal gerade den Ausgangspunkt seiner Geschichtsphilosophie (vgl. IaG VIII, 30; MAM VIII, 121; ÜdG VIII, 307). Die teleologische Geschichtsauffassung soll erstens den Widerwillen des Beobachters, der den Anblick des Unzweckmäßigen in der Geschichte anstößig findet, und zweitens den Widerwillen des Handelnden, der angesichts des Übermaßes an Immoralität verzweifelt, beheben. Die Rechtfertigung der Vorsehung dient dem theoretischen und praktischen Interesse der Vernunft. Sowohl der Fortschrittsglaube wie die Rechtfertigung der Vorsehung sind *gewollt*. Kants Argumentation setzt die Existenz eines Bedürfnisses, dem Bösen und Übel einen Sinn zu verleihen, voraus. Das erklärt, weshalb Kant sich argumentativ relativ schnell zufrieden gibt und weder z.B. die Notwendigkeit des Krieges für die Kultur eigentlich ableitet, noch zeigt, daß das Telos nicht mit *weniger* Bösem und Übel hätte erreicht werden können. Es geht ihm wesentlich darum, der Situation so, wie sie ist, einen Sinn zu verleihen, und dadurch zugleich den Menschen als das Subjekt der Geschichte darzustellen, das auf eine "bessere Welt" hinarbeiten kann und soll.[19]

Abstrahiert man von diesem motivationalen Hintergrund der Kantischen geschichtsphilosophischen Theodizee, so verkehrt sich die Argumentation eher in

---

[19]Lutz-Bachmann hat dies treffend formuliert: "Kant vermeidet so einen dogmatischen Vorsehungsglauben, der alle Schrecken und Greuel der Geschichte als notwendig und vernuftgewollt rechtfertigt, wie auch dessen abstrakten Widerpart, nämlich die Feststellung der grundsätzlichen und bleibenden Un-vernünftigkeit der Geschichte und ihrer regelhaft oder chaotisch gedeuteten Ordnung des Schreckens, woraus nicht weniger fatale Rechtfertigungsfiguren deduzierbar sind. Der Mensch als das Subjekt der Geschichte ist bei Kant weder prinzipiell entmündigt und der 'ordo abscondita mundi sive naturae' ausgeliefert, noch in der Form seiner jetzigen Existenz für den Lauf der Dinge restlos alleine verantwortlich zu machen. Doch seine Autonomie, Freiheit und Gleichheit, auch in äußeren Rechtsverhältnissen, bleibt das vernünftige, je neu zu verwirklichende Telos der Geschichte; wenn es auch als bloß regulative Idee nie restlos verwirklicht werden kann, so kann und soll der Mensch sich doch zum Subjekt und Gesetzgeber seines auf diese Weise vernünftig bestimmten Handelns aufschwingen." *Geschichte und Subjekt*, 103.

ihr Gegenteil. Dann würde der Gedanke, daß alles Böse und Übel zur Absicht der Vorsehung gehört, eher zu Widerwillen gegen diese Vorsehung als zu "Zufriedenheit" mit ihr führen.

Kants Behebung des Widerwillens hat aber einen hohen Preis. Nicht nur, weil der Versuch, das Übel und Böse in der Geschichte im Lichte eines Endzwecks zu 'rechtfertigen', zwei Jahrhunderte später als peinlich erfahren wird. Auch *innerhalb* Kants eigener praktisch-philosophischer Annahmen paßt diese Konstruktion wohl kaum. Das wird klar, wenn man die Frage nach der Bedeutung des Leidens nicht nur (wie es Kant meistens tut) auf das *eigene* Übel, sondern auf das Leiden *anderer* bezieht. Für den Kantischen 'Uneigennützigen' zählt eigenes Leiden und Unglück vielleicht weniger schwer, wenn es die Aussicht gibt, daß die Welt in Zukunft 'besser' wird. Zudem sollte man laut Kant sich *selbst* Schuld geben. Wenn man aber auf das Leiden anderer sieht, so ist diese 'Lösung' nicht möglich. Denn, insofern es nach Kantischen moralphilosophischen Grundsätzen Pflicht ist, die Glückseligkeit anderer zu befördern, *will* derjenige, der diese Pflicht zu erfüllen sucht, daß *andere* glücklich werden. Solange andere unter dem von menschlicher Ehrsucht, Habsucht und Herrschsucht verursachten Elend leiden, gibt es aber, wie man es auch nimmt, wenig Anlaß zu Zufriedenheit. Zu sagen, daß es ihre Schuld sei, hieße ein Urteil zu fällen, das keinem Menschen zusteht. Und wenn man sieht, wieviel Leiden es gegeben hat, gibt, und noch geben wird, könnte man doch nur dann wirklich mit der "Vorsehung" *zufrieden* sein, wenn man das Leiden anderer nicht ernst nimmt.

# X

# Die Verwirklichung äußerer Freiheit

## *1. Staatsrecht*

Die ungesellige Geselligkeit bewirkt, daß Menschen sich zu einer Gesellschaft zusammenschließen, aber auch, daß diese, wenn nicht durch faktischen inneren Widerstreit, so doch jedenfalls durch dessen permanente Drohung gekennzeichnet wird.[1] Dadurch ist die Ungeselligkeit zugleich die Ursache dafür, daß der Naturzustand nicht ewig dauern kann. Im Naturzustand ist der Anlaß ihrer späteren Aufhebung sozusagen bereits eingeschlossen. Man wird einsehen, daß einem selbst damit gedient ist, sich allgemeinen Gesetzen zu unterwerfen und in den Rechtszustand einzutreten:

> "In diesen Zustand des Zwanges zu treten, zwingt den sonst für ungebundene Freiheit so sehr eingenommenen Menschen die Noth; und zwar die größte unter allen, nämlich die, welche sich Menschen unter einander selbst zufügen, deren Neigungen es machen, daß sie in wilder Freiheit nicht lange neben einander bestehen können" (IaG VIII, 22)[2]

Auch Kriegsdrohung von außen nennt Kant als eine mögliche Ursache des Überganges vom Natur- zum Rechtszustand. Wenn eine Gesellschaft im Naturzustande einsieht, daß sie als gesetzmäßig organisierter Staat kräftiger gegen einen Angriff von außen auftreten könnte, könnte diese Einsicht den Anstoß zum Übergang in den Rechtszustand geben (ZeF VIII, 365f.).

Diese Auffassungen scheinen nicht weit von Hobbes' *Leviathan* entfernt zu sein. Aber es gibt einen entscheidenden Unterschied: nicht jeder Rechtszustand ist nach Kant ein völlig *gerechter* Zustand. Das ist nur ein solcher, in dem Freiheit, nicht Unterdrückung herrscht, und der "die größte Freiheit, mithin einen durchgängigen Antagonism ihrer Glieder und doch die genauste Bestimmung und Sicherung der Grenzen dieser Freiheit" (durch "Zwangsgewalt") gewährt (IaG VIII, 22). Kant weist aufs schärfste Hobbes' These ab, daß das Staatsoberhaupt den Bürgern kein Unrecht tun kann (vgl. ÜdG VIII, 303f.). Es soll nicht bloß ein gesetzlicher Zustand, sondern ein *gerechtes* politisches System verwirklicht werden. Nicht nur, weil die praktische Vernunft dies fordert, sondern auch, weil nur dort die Anlagen der Menschheit *ganz* entwickelt werden können. Nur dort wird die Freiheit der Bürger respektiert, nur dort werden sie nicht in Unmündigkeit gehalten, sondern dürfen sie sich in einem öffentlichen und aufgeklärten Diskurs ihrer eigenen Vernunft bedienen; wahres Selbstdenken ist nach Kants Ansicht auch zu wahrem Selbsthandeln, d.h. moralischer Autonomie unentbehrlich (vgl. WiA VIII, 41f.).

---

[1] MAM VIII, 118ff.

[2] Vgl. ÜdG VIII, 310 und ZeF VIII, 356, 365.

Kant hat freilich in den geschichtsphilosophischen Schriften der achtziger Jahre noch keine deutliche Vorstellung davon, wie sich aufgrund von *Eigeninteresse* ein *gerechter* Rechtszustand verwirklichen ließe. Wie wir oben (Kap. I) gesehen haben, schwankt Kant in der *Idee* zwischen der These, daß das Zustandekommen eines gerechten Staats von der *Natur* befördert werde (ohne aber genau anzugeben, wie dies zugehen soll), und der, daß dazu ein *guter Wille* nötig sei.

Dies läßt sich wohl daraus erklären, daß Kant zu dieser Zeit noch nicht zu der Meinung gelangt war, daß die gesetzgebende Gewalt idealiter beim Volk liegt. Zwar nennt er in *Was ist Aufklärung* als Prinzip einer guten Gesetzgebung durch einen Monarchen, daß dieser nur dasjenige dem Volk auferlegt, was es auch selbst über sich entschließen könnte (WiA VIII, 39f.), und er lobt Friedrich den Großen, weil dieser dem Volk Mitsprache (nicht: Mitbestimmung) bei der Gesetzgebung erlaube (WiA VIII, 41). Aber er geht noch nicht so weit zu sagen, daß das Volk (mittels Abgeordneter) selbst Gesetzgeber sein soll: Nein, der Monarch vereinige den "gesammten Volkswillen" in seinem eigenen Willen (WiA VIII, 40). An Friedrich dem Großen erkennt man Kants politisch-philosophisches Modell jener Zeit: der aufgeklärte Monarch, der sich um das Wohl und vor allem um die Freiheit seiner Untertanen kümmert, der eine Reform "von oben herab" durchführt -- aber immerhin ganz allein über die gesetzgebende Gewalt verfügt.[3]

Mit dieser politisch-philosophischen Auffassung hängt zusammen, daß Kant in dieser Periode nicht erklären kann, wie *die Natur* das Zustandekommen eines gerechten Staatssystems befördern soll. Kant hofft, daß die Aufklärung "bis zu den Thronen hinauf gehen, und selbst auf Regierungsgrundsätze Einfluß haben" wird und daß autokratische Herrscher einsehen werden, daß es auch für sie von Vorteil wäre, den Bürgern mehr Freiheit zuzugestehen (IaG VIII, 28). Zugleich nennt er die Verwirklichung eines gerechten Zustandes aber auch das "schwerste [Problem], und das, welches von der Menschengattung am spätesten aufgelöset wird". Seine vollkommene Lösung nennt er unmöglich (IaG VIII, 23), weil jedes Oberhaupt Mensch sei und seine Freiheit (in irgendeinem Maße) mißbrauchen werde (IaG VIII, 23). Weil sich das Zustandekommen eines Regierungssystems wie des preussischen unter Friedrich dem Großen nicht völlig aus wohlverstandenem Eigeninteresse erklären läßt, sondern wenigstens teilweise von der Aufgeklärtheit des Oberhaupts abhängt, ist hier keine völlige Lösung durch den Naturmechanismus möglich.

Kant löst dieses Problem erst, wenn er, unter dem Einfluß der Französischen Revolution, die Idee der republikanischen Regierungsform weiter ausarbeitet und

---

[3]Kain hat zurecht hierauf hingewiesen, aber er hat den späteren Wandel in Kants politischer Philosophie nicht anerkannt, Kain, "Kant's Political Theory and Philosophy of History", 341.

ihr eine zentrale Stelle in seiner politischen Philosophie einräumt.[4] Dann bestimmt er nämlich die Republik, in der die Bürger gesetzgebende Gewalt haben, nicht nur als moralisch-normativ ideale Regierungsform, sondern auch als diejenige, die am besten mit dem menschlichen Eigeninteresse übereinstimmt. Erst dann kann er unzweideutig behaupten, daß das menschliche *Eigeninteresse* in Richtung der Herstellung eines *gerechten* (jetzt als Republik gedachten) Zustandes treibt und er braucht keine Hinweise auf einen 'guten Willen' (*Idee*) mehr.

'Republikanisch' heißt im normativen Sinne Kants eine auf die Idee[5] eines Gesellschafsvertrages gegründete Regierungsform. Das ist eine Regierungsform, die nach den Prinzipien der Gleichheit und Freiheit aller Bürger und ihrer gemeinsamen Abhängigkeit[6] von einer einzigen Gesetzgebung organisiert ist. 'Republikanisch' ist eine solche Regierungsform zudem nur, wenn exekutive, gesetzgebende und richterliche Gewalt nicht in den Händen derselben Person oder Gruppe von Personen liegen; sonst heißt sie 'despotisch'. Anders als Rousseau verteidigt Kant ein repräsentatives System:

> "Alle wahre Republik aber ist und kann nichts anderes sein als ein repräsentatives System des Volks, um im Namen desselben, durch alle Staatsbürger vereinigt, vermittelst ihrer Abgeordneten ... ihre Rechte zu besorgen" (MdS VI, 341; vgl. auch ZeF, VIII, 349-353)

Die Republik ist nach Kant die *einzige* Regierungsform, die Menschen für sich selbst beschließen würden. In einem republikanischen Staat sind die Bürger nämlich selbst -- wenngleich mittels ihrer Repräsentanten -- Gesetzgeber. Wenn sie sich öffentlichen Gesetzen unterwerfen, geben sie daher nicht ihre Freiheit auf und sie unterwerfen sich nicht einer fremden Gewalt: Sie geben nur ihre 'wilde' Freiheit auf, bekommen dafür aber die Freiheit eines Mitgesetzgebers zurück (MdS VI, 315f.). Deshalb sei die Republik diejenige Regierungsform, die nicht nur mit der reinen praktischen Vernunft, sondern auch mit dem Eigeninteresse völlig übereinstimme.

Die Bildung einer Republik sei daher nicht von guter Gesinnung abhängig. Man brauche kein Volk von Engeln. Kants provozierende Formulierung lautet, daß "selbst ein Volk von Teufeln (wenn sie nur Verstand haben)" (ZeF VIII, 366) sich zu einer Republik zusammenschließen würde. Mit ihrem Verstand würden Teufel nämlich strategisch kalkulieren und einsehen, daß ihrem Eigeninteresse mit einem republikanischen Rechtszustand gedient wäre (ZeF VIII, 366).

---

[4]Vgl. zur Kants Theorie des Staatsrechtes in der *Metaphysik der Sitten*: Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, Teil C.

[5]Der Gesellschaftsvertrag wird von Kant als normative *Idee*, nicht als historischen Vorgang gedacht, ÜdG VIII, 297.

[6]ZeF VIII, 349f.; in *Über den Gemeinspruch* und in der *Metaphysik der Sitten* redet Kant von der Freiheit, Gleichheit, und *Selbständigkeit* (ÜdG VIII, 294; MdS VI, 314).

Das heißt nun nicht, daß Kant der Meinung ist, daß Menschen Teufel *sind* und nur durch egoistische Neigungen motiviert werden *können*. Es heißt auch nicht, daß es sich erübrigt, aus moralischen Gründen nach einer Zunahme von Legalität zu streben. Ganz im Gegenteil. Kants Punkt ist, daß wenn *selbst Teufel* (mit dem Vermögen zur Kosten-Nutzenanalyse) sich zu einer Republik vereinigen würden, es gar keinem Zweifel unterliegt, daß *Menschen* dies tun werden. Wenn daher die Frage ist, ob die von der praktischen Vernunft gebotene gerechte republikanische Staatsverfassung möglich sei, so ist die Antwort bejahend: Denn selbst wenn alle Menschen ihren Privatinteressen nachstreben, fällt der Erfolg so aus, "alsob sie keine solche böse Gesinnungen hätten" (ZeF VIII, 366). Zur Bestätigung seiner These weist Kant auf die "wirklich vorhandenen Staaten" hin, und behauptet, "daß sie sich doch im äußeren[7] Verhalten dem, was die Rechtsidee vorschreibt, schon sehr nähern", obwohl das "sicherlich nicht" die Folge moralischer Gesinnungen sei (ZeF VIII, 366).

Die Frage ist aber, wie wir uns den Prozeß der *Herstellung einer Republik* vorstellen sollen. Denn es gibt nun einmal viele Staaten, die zwar als solche den Naturzustand aufgehoben haben, die aber doch noch weit vom republikanischem Ideal entfernt sind: konkret vorhandene 'despotische' Staaten, in denen die gesetzgebende und die vollziehende Gewalt in einer Hand vereinigt sind. Die für Kants Auffassung des Geschichtsverlaufs wichtige Frage ist nun, wie sich 'despotische' Staaten zu Republiken transformieren könnten.

Kant ist der Meinung, daß die Revolution als Weg zur Republik moralisch-politisch unerlaubt ist. Ein Volk dürfe nicht das Heft in die Hand nehmen und sich die Gewalt selbst verschaffen. Der einzige erlaubte Übergang sei der Weg der *Reform*.

Nun scheint es vielleicht wenig plausibel, daß despotisch regierte Staaten sich durch Reform ("von oben") zu republikanischen transformieren werden. Denn was würde despotische Oberhäupter dazu bringen können, wesentliche Stücke ihrer Macht aufzugeben? Eine solche Freigebigkeit scheint aufgrund der menschlichen Natur nun nicht gerade erwartet werden zu können und das Zustandekommen eines gerechten politischen Systems wiederum vom guten Willen des Herrschers abhängig zu machen.

Dennoch glaubt Kant, daß eine nicht-republikanische Staatsform ohne Gewalt in eine republikanische übergehen kann. Ja, er meint sogar, daß dies gerade aufgrund der menschlichen Natur nicht ausbleiben kann. Die Logik dieses Prozesses

---

[7]Mit dem 'äußeren Verhalten' meint Kant hier das, was für den Betrachter zu sehen ist; nicht das Verhalten von Staaten gegen andere Staaten. Der Kontext ist eindeutig die innere Beschaffenheit eines Staates; dem äußeren Verhalten wird zudem das 'Innere der Moralität' entgegengesetzt.

erklärt Kant in *Über den Gemeinspruch* (ÜdG VIII, 311, siehe oben, Kap.III). Er behauptet hier, daß der nichtrepublikanische Staat, durch seinen Hang zu Gebietserweiterung durch List und Gewalt, schließlich sich selbst aushöhlen wird. Die Kosten der Kriegsführung werden dermaßen außer Kontrolle geraten, daß das Staatsoberhaupt seine Macht völlig verliert und gezwungen wird, die Macht auf das Volk zu übertragen. Das ist das entscheidende Moment, an dem das Volk, wenn nicht aus moralischen Triebfedern, so doch aus Eigeninteresse eine Republik bildet. Kant schreibt:

> "[S]o muß, was guter Wille hätte thun sollen, aber nicht that, endlich die Ohnmacht bewirken: daß ein jeder Staat in seinem Inneren so organisirt werde, daß nicht das Staatsoberhaupt, dem der Krieg (weil er ihn auf eines Andern, nämlich des Volks, Kosten führt) eigentlich nichts kostet, sondern das Volk, dem er selbst kostet, die entscheidende Stimme habe, ob Krieg sein solle oder nicht..." (ÜdG VIII, 311)

Kants Überzeugung, daß die republikanische Regierungsform sich verwirklichen läßt, stützt sich also auf die Überzeugung, daß nicht-republikanische Staaten sich selbst zugrunde richten. Kant neigt dazu, die Französische Revolution als Bestätigung dieser These anzusehen, d.h. sie nicht eigentlich als 'Revolution', sondern als Reform zu betrachten: nämlich als die durch selbstverschuldete Ohnmacht erzwungene Machtübergabe Ludwigs an die Bürger. Daß diese Interpretation der Ereignisse in Frankreich etwas gezwungen anmutet, ist klar, weil sie den Druck und die Gewalt von seiten der Bürger weitgehend außer Acht läßt.[8]

### *2. Völkerrecht*

Für die Dauerhaftigkeit des gerechten, bzw. republikanischen Staates sei ein weltweiter Friede notwendig. Kriegsdrohung gefährde nämlich immer die Freiheit in einem Staat.

Sowie eine Gesellschaft aus dem Naturzustand in den Rechtszustand treten soll und wird, so sollen und werden auch Staaten aus dem Naturzustand hinausgehen und dadurch, daß sie sich gemeinsamen Gesetzen unterwerfen, in den Rechtszustand eintreten (ZeF VIII, 354). Ziel ist dabei nicht ein Völkerstaat oder eine Weltrepublik, sondern ein Völker*bund*: eine föderative Vereinigung, in der jeder Staat seine Eigenständigkeit behält, aber sich zur Beachtung bestimmter auf freiwilliger Basis gemeinsam übereingekommener Gesetze verplichtet.[9] Ein

---

[8]Vgl. Williams, *Kant's Political Philosophy* 211ff.; Van der Linden, *Kantian Ethics and Socialism*, 175ff. Vgl. zu Kants Bewertung der Französischen Revolution auch: Beck, "Kant and the Right of Revolution"; Burg, *Kant und die Französische Revolution*; Nicholson, "Kant, Revolutions, and History".

[9]Auch dem Völkerbund liegt die Idee des Gesellschaftsvertrags zugrunde: MdS VI, 344.

Völkerbund hat nichts anderes zum Ziel als die "Erhaltung und Sicherung der *Freiheit* eines Staats für sich selbst und zugleich anderer verbundener Staaten" (ZeF VIII, 356). Er zielt auf einen ewigen Frieden, das Ende aller Kriegsführung. Zwangsgewalt hat ein solcher Bund nicht, weil das der Souveränität der Staaten widersprechen würde (356).

Zu Kants Terminologie muß hier allerdings angemerkt werden, daß die Ausdrücke 'Völkerstaat' und 'Völkerbund' etwas mißverständlich sind. Denn hiermit deutet er auf einen Staat, bzw. einen Bund *von Staaten*, nicht Völkern. 'Volk' kann in Kants Terminologie auch eine Gesellschaft im Naturzustand genannt werden ("Völker" können sich "in einen Staat formiren", 356). Kant selbst weist auf die ähnliche Mißverständlichkeit im Begriff 'Völkerrecht' hin, das eigentlich 'Staatenrecht' heißen sollte (MdS VI, 343).

Ein Völker*staat* (eigentlich: Staat von Staaten) sei unmöglich. Denn es gebe einen Widerspruch in diesem Begriff selbst. Viele Staaten in einem Staat würden nur einen *einzigen* Staat bilden, was der Voraussetzung des Völkerrechts, daß es sich um ein rechtliches Verhältnis *zwischen verschiedenen Staaten* handelt, widerspräche (ZeF VIII, 354ff.). Wie Kant formuliert: "Die Idee des Völkerrechts setzt die *Absonderung* vieler von einander unabhängiger benachbarter Staaten voraus" (ZeF VIII, 367). Außerdem sei ein Völkerstaat schon aus dem einfachen Grund unmöglich, daß Staaten nie zu ihm beitreten wollten. Sie würden sich nie einer übergreifenden Zwangsgewalt unterwerfen (vgl. ZeF VIII, 357).

Auffällig ist hier, daß Kant an einigen Stellen trotzdem behauptet, daß Staaten sich zu einem Völker*staat* vereinigen *sollten*. So behauptet er einmal in *Zum ewigen Frieden*, daß ein "Völkerstaat", der nach öffentlichen Zwangsgesetzen regiert wird, *nach der Vernunft* die *einzige Art* sei, in der Staaten in den Rechtszustand treten können (ZeF VIII, 357, vgl. ÜdG VIII, 312f.). Sie sollen

> "eben so wie einzelne Menschen ihre wilde (gesetzlose) Freiheit aufgeben, sich zu öffentlichen Zwangsgesetzen bequemen und so einen *Völkerstaat* (..), der zuletzt alle Völker der Erde befassen würde, bilden." (ZEF VIII, 357).

Weil aber die Staaten dies "durchaus nicht wollen", könne

> "an die Stelle der positiven Idee *einer Weltrepublik* (wenn nicht alles verloren werden soll) nur das *negative* Surrogat eines den Krieg abwehrenden, bestehenden und sich immer ausbreitenden *Bundes* den Strom der rechtscheuenden, feindseligen Neigung aufhalten, doch mit beständiger Gefahr ihres Ausbruchs" (357).

Hat Kant vorher behauptet, daß ein Völkerstaat per definitionem unmöglich ist, führt er ihn hier merkwürdigerweise als Vernunftgebot auf. Wegen vorgeblicher empirischer Unmöglichkeit (weil die Staaten den Eintritt in einen Völkerstaat 'durchaus nicht wollen', 357), schraubt Kant ferner -- und auch das ist seltsam -- dieses Vernunftgebot auf etwas Machbares (einen Völkerbund) zurück. Eine solche Einschränkung eines Vernunftgebotes ist aber eine Prozedur, die Kant im Anhang zu *Zum ewigen Frieden* selbst heftig kritisiert.

Ob er nun selbst von der Vernunft geboten wird, oder ob er nur als Surrogat für den von der Vernunft gebotenen Völkerstaat funktioniert, in beiden Fällen ist der Völker*bund* das völkerrechtliche Ziel, das es in der Geschichte so weit wie möglich zu verwirklichen gilt.

Seit der *Idee* nennt Kant als Trieb zur Vereinigung zum Völkerbund -- wie im Falle der Bildung eines Staates -- das Eigeninteresse. Er sagt, daß Staaten "sich schon durch ihr Nebeneinandersein lädiren" und daß jeder einzelne "um seiner Sicherheit willen von dem andern fordern kann und soll, mit ihm in eine der bürgerlichen ähnliche Verfassung zu treten, wo jedem sein Recht gesichert werden kann" (ZeF VIIII, 354). Die Furcht vor der eigenen Vernichtung durch die immer besseren Waffen einerseits, und die wechselseitigen Handelsinteressen andererseits, werden zunächst zu einer "Balance der Mächte" führen. Dieses Machtgleichgewicht ist freilich nicht dauerhaft und wird durch immer größerangelegte Kriege gestört werden (ÜdG VIII, 312). Irgendwann ist dieser Prozeß so weit eskaliert, daß die Mächtigen einsehen werden, daß ihrem eigenen Interesse mit dem Frieden gedient ist.

Nun scheint es, als sei der ewige Friede durch eine Föderation auf freiwilliger Basis und ohne Zwangsgewalt nicht gerade gesichert. Wenn die Staaten sich nur aus Not vereinigen, ist ja fast garantiert, daß sich irgendwann ein Staat, wenn es seinen Machthabern opportun erscheint, ebenfalls aus Eigeninteresse der gemeinsamen Verpflichtungen für entbunden hält und einen Krieg anfängt. Der Völkerbund wehrt zwar den Krieg ab, "doch mit beständiger Gefahr ihres Ausbruchs" (ZeF VIII, 357) -- eine Analyse, die durch die Erfahrung mit dem 'Völkerbund' und den 'Vereinten Nationen' des zwanzigsten Jahrhunderts nur bestätigt wurde.

Als Kant aber die Idee der Republik ins Zentrum seiner politischen Philosophie rückt, wird sein Ton optimistischer. Er ist der festen Überzeugung, daß eine Republik (und *nur* eine Republik) von Natur aus zum Frieden geneigt ist. Ein despotischer Herrscher erklärt mühelos den Krieg, ohne selbst für die Kosten aufzukommen. Die wälzt er einfach auf seine Untertane ab. In einer Republik dagegen stehen die Bürger selbst für die mit jedem Kriege verbundenen Kosten und für andere Risiken ein. Deshalb verstößt ein Angriffskrieg immer gegen ihr Eigeninteresse (ZeF VIII, 351). Diese Regierungsform ist nach Kant also die einzige, die zum wahren Frieden hinführen kann. Diese Überzeugung erklärt die auf den ersten Blick befremdliche Tatsache, daß Kant als ersten Definitivartikel zum Frieden *zwischen* Staaten eine Bedingung bezüglich der *inneren* Struktur der Staaten nennt.

Mit der Behauptung, daß Bürger einer Kantischen Republik den Krieg *nicht so leicht* erklären wie ein despotischer Monarch, darf Kant wohl Recht haben. Daß sie ihn aber *nicht* erklären werden, ist freilich eine zu optimistische Annahme, die sich nicht durch die Berufung auf das wohlverstandene Eigeninteresse begründen läßt. Denn Eigennutz könnte ja auch dazu führen (wie es sich empirisch nur allzuoft feststellen läßt), daß die Bürger kurzfristige Geld- und Freiheitsverluste in Kauf

nehmen, weil sie sich aus dem Krieg langfristige Gewinne versprechen. Das ist ja die Triebfeder zu Kriegen um Absatz- oder Rohstoffgebiete.

Weil die Republik nur in einer Situation ewigen Friedens dauerhaft sein kann, und weil die Welt alles andere als einen solchen Frieden aufzeigt, beruft Kant sich, auch nachdem er die Idee der Republik in das Zentrum seiner politischen Philosophie gerückt hat, immer noch auf die Selbstsucht der Staaten als 'Garantie' des ewigen Friedens.

Aber er beruft sich nicht länger *nur* auf das Eigeninteresse. Die *erste* starke Republik wird nämlich eine heilsame Wirkung für den Weltfrieden haben. Er meint, daß diese einen Kristallisationspunkt für einen Völkerbund freier Staaten abgeben wird:

> "[W]enn das Glück es so fügt: daß ein mächtiges und aufgeklärtes Volk sich zu einer Republik (die ihrer Natur nach zum ewigen Frieden geneigt sein muß) bilden kann, so giebt diese einen Mittelpunkt der föderativen Vereinigung für andere Staaten ab, um sich an sie anzuschließen und so den Freiheitszustand der Staaten gemäß der Idee des Völkerrechts zu sichern und sich durch mehrere Verbindungen dieser Art nach und nach immer weiter auszubreiten" (ZeF VIII, 356).

Kant redet hier nicht bloß über einen imaginären Fall: Er hat die Entwicklungen in Frankreich vor Augen, wo ein "mächtiges und aufgeklärtes Volk" sich gerade "zu einer Republik gebildet" hatte. Seine Erwartung, daß andere Staaten sich an sie anschließen werden, hört sich angesichts der historischen Ereignisse (der Koalitionskriege) wohl etwas blauäugig an. Aber tatsächlich gibt es Anzeichen dafür, daß Kant die Eroberungen der französischen Republik als Anfang des Weltfriedens deutete. Noch 1798 soll er gesagt haben, er hoffe, daß Napoleon in Spanien landen, Portugal erobern, und dadurch im Herbst "den allgemeinen Frieden herbeiführen" würde.[10]

---

[10]In seinem Reisetagebuch hat Johann Friedrich Abegg am 5. Juli 1798 nach einem Mittagessen mit Kant notiert: "Noch glaubt Kant, Bonaparte würde bei Spanien landen und Portugall erobern, und dann würde im September allgemeiner Friede seyn." Wieder abgedruckt in Malter, *Immanuel Kant in Rede und Gespräch*, 459, vgl. auch S. 449. Vgl. ferner Vorländer, *Immanuel Kant* II, 216ff. Von Interesse ist in dieser Hinsicht auch Kants "Rechtfertigung des Direktoriums der franz. Republik wegen seines angeblich ungereimten Plans, den Krieg mit England zu ihrem Vorteil zu beenden", ein kleiner Aufsatz aus dem Jahre 1798 (Ak.Ausg. XII, 407f.).

### *3. Weltbürgerrecht*

Das Weltbürgerrecht wird in *Zum ewigen Frieden* zum ersten Mal als eigenständige Sphäre des öffentlichen Rechts eingeführt (ZeF VIII, 349Anm., 357ff.; vgl. MdS VI, 352ff.). Vorher hatte Kant immer nur von Staats- und Völkerrecht gesprochen. Wenn das Weltbürgerrecht richtig verstanden werde, so könne es in öffentlich-gesetzlicher Weise den friedlichen Kontakt entfernter Weltteile regulieren, "und so das menschliche Geschlecht endlich einer weltbürgerlichen Verfassung immer näher bringen" (ZeF VIII, 358). Der Ausdruck 'weltbürgerlich' scheint sich hier seiner Bedeutung nach übrigens etwas vom früheren Gebrauch (z.B. in der *Idee*) zu entfernen. War er dort an die Idee des völkerrechtlichen Zustandes gekoppelt, hier bezeichnet er eine eigenständige, vom Völkerrecht unabhängige Rechtssphäre.

Das Weltbürgerrecht betrifft "Menschen und Staaten, in äußerem auf einander einfließendem Verhältniß stehend, als Bürger eines allgemeinen Menschenstaats" (ZeF VIII, 349Anm)[11]. Kant begründet das Weltbürgerrecht durch Verweis auf das 'Recht des gemeinschaftlichen Besitzes der Oberfläche der Erde, auf der ... ursprünglich niemand aber an einem Orte zu sein mehr Recht hat, als der Andere" (ZeF VIII, 358). Aufgrund dieses Prinzips habe jeder Mensch das Recht, andere Orte zu besuchen. Kant behandelt das Weltbürgerrecht als eine eigenständige Abteilung des öffentlichen Rechts, die sich weder unter das Staatsrecht noch unter das Völkerrecht subsumieren lasse. Freilich wird dabei nicht ganz klar, wo das Weltbürgerrecht öffentlich festgelegt werden und wer es abfassen soll.

Das Weltbürgerrecht soll ein Hospitalitätsrecht sein. Letzteres umschreibt Kant als "das Recht eines Fremdlings, seiner Ankunft auf dem Boden eines andern wegen von diesem nicht feindselig behandelt zu werden." (ZeF VIII, 358). Es ist nichts mehr als ein Besuchsrecht, das Kant umschreibt als das Recht, zu *versuchen* mit Menschen an anderen Orten in Kontakt zu treten. Es ist ausdrücklich nicht ein Recht, Gast zu sein: Der Besuchte habe das Recht, den Besuch zu verweigern (wenn nur diese Weigerung nicht mit Gewalt geschieht). Und, so erwähnt Kant polemisch, es ist sicherlich kein Recht, beim Besuche fremder Länder diese für sich zu vereinnahmen, die Einwohner zu unterdrücken oder sie zu Sklaven zu machen. *Kant verurteilt aufs Schärfste das Benehmen der Europäischen handeltreibenden* Staaten seiner Zeit und gibt China und Japan recht, die den Kontakt mit Ausländern restringiert hatten (ZeF VIII, 358f.). In der *Metaphysik der Sitten* verneint Kant ebenfalls, daß das Weltbürgerrecht ein Recht der *Ansiedelung* auf dem Boden eines anderen Volks enthalte: diese darf nur mittels eines Vertrages mit den dortigen Bewohnern stattfinden (MdS VI, 353).

---

[11]MdS VI, 352: das Weltbürgerrecht geht "auf die mögliche Vereinigung aller Völker in Absicht auf gewisse allgemeine Gesetze ihres möglichen Verkehrs".

Als Garantie der Möglichkeit der Verwirklichung eines solchen Weltbürgerrechts nennt Kant in *Zum ewigen Frieden* den '*Handelsgeist*'. Geldsucht wird Staaten dazu zwingen, sich um den Frieden zu bemühen und Kriege abzuwehren (ZeF VIII, 368). Merkwürdig ist aber, daß Kant hier eher die Sicherung eines *völkerrechtlichen* als die eines *weltbürgerlichen* Zustandes erklärt. Vielleicht könnte man Kant dahingehend interpretieren, daß die Geldsucht der Staaten wenigstens den freien Verkehr der Kaufleute und Handelsgesellschaften garantieren werden, weil deren Gewinn direkt oder indirekt zur Nationalökonomie beiträgt. Wenn das aber gemeint ist, wäre das Hospitalitätsrecht damit nicht für Menschen als solche, sondern nur für Kaufleute gesichert.

Verwunderlich ist auch, daß Kant gerade den 'Handelsgeist' nennt. Kriege um Absatzgebiete oder um Gebiete, in denen sich wichtige Rohstoffe befinden, waren auch damals nicht unbekannt. Auch hatte Kant selbst den internationalen Handel zuvor, ebenfalls in *Zum ewigen Frieden*, für die *Verletzung* der Weltbürgerrechte der Kolonien und ihrer Einwohner verantwortlich gemacht (vgl. ZeF VIII, 358). Der 'Handelsgeist' ist also auch in Kants eigenen Augen ein viel ambivalenteres Phänomen, als er hier wahrhaben will.

Der Eintritt aus dem Naturzustand in den Rechtszustand sowie die Beförderung (1.) einer 'gerechten bürgerlichen Verfassung', bzw. Republik, (2.) eines weltweiten Friedens und (3.) eines weltbürgerlichen Zustandes sind an sich Pflicht und sollen in der Geschichte zustande gebracht werden, sind *Zweck* der praktischen Vernunft. In diesem Kapitel habe ich gezeigt, wie die Natur durch das menschliche Eigeninteresse ihre approximative Verwirklichung befördert.

Diese Rechtsverhältnisse sind zugleich auch *Mittel* für weiteren Fortschritt. Nur in einem vollkommen gerechten Staat, wo Freiheit herrscht und die Aufklärung nicht gehindert wird, ist nämlich die *völlige* Entwicklung aller Anlagen der Menschheit möglich. Kants nähere Vorstellung dieser Entwicklung wird im folgenden Kapitel untersucht.

# XI

# Die Entwicklung der Anlagen

## *1. Kultivierung, Zivilisierung und Disziplinierung in der Gesellschaft*

Wie wir oben gesehen haben, behauptet Kant, daß Menschen sich aufgrund ihrer ungesellig-geselligen Natur zu einer Gesellschaft vereinigen und ihr Antagonismus die allmähliche Verwirklichung äußerer Freiheit auf staats-, völker- und (wie Kant erst seit *Zum ewigen Frieden* darlegt) weltbürgerrechtlicher Ebene befördert. Der Rechtszustand ist nicht nur selbst Zweck, sondern auch Mittel für die *völlständige* Entwicklung der menschlichen Anlagen. 'Kultur' bildet sich aber bereits vor der Vervollkommnung des Rechtszustandes, ja sogar vor seinem Eintreten überhaupt. Denn sie wird von dem ungesellig-geselligen Charakter der menschlichen Interaktion vorangetrieben.

Der menschliche Antagonismus führt zunächst zu "Ungleichheit in der Gesellschaft" (KU V, 432). Aus der teleologischen Perspektive, und mit Hilfe einer ganzen Reihe zusätzlicher anthropologischer Annahmen, mißt Kant dem sozial erzeugten Elend und Übel in der Welt eine gute Absicht bei. Während der übergroße Teil der Gesellschaft sich in einer unterdrückten Position mit mühevoller Arbeit abquält, verfügt eine privilegierte Gruppe über die Möglichkeit, sich der Wissenschaft und den Künsten zu widmen und diese dadurch weiter zu entwickeln. Außerdem werden die Unterlegenen laut Kant versuchen, sich aus ihrer elenden Lage zu erheben, wodurch auch auf dieser Seite des Machtverhältnisses die Entwicklung weitergetrieben wird. Daher meint Kant: "Das glänzende Elend ist doch mit der Entwickelung der Naturanlagen in der Menschengattung verbunden" (KdU V, 432).

Nicht nur auf der Ebene der sozialen Ungleichheit, sondern auch auf der des täuschend-schönen Scheines im gesellschaftlichen Verkehr befördert die Ungeselligkeit in der menschlichen Natur die Entwicklung rationaler Fähigkeiten. Beherrscht durch die von Kant immer wieder erwähnte Trias von Ehrsucht, Herrschsucht und Habsucht, wird der Mensch auf Kosten der anderen alles mögliche versuchen, um diese Begierden zu befriedigen (IaG VIII, 21; KU V, 433; Päd IX, 492).[1] Das motiviert die Entwicklung von Geschicklichkeit und Klugheit.

---

[1]In der *Anthropologie* nuanziert Kant diese Bemerkung dahingehend, daß diese drei nur soweit sie Neigungen, nicht aber Leidenschaften sind, als Veranstaltungen der Vorsehung zu preisen seien. So führe Ehrliebe (als Neigung) dazu, daß man versucht, sich anständig zu verhalten und von anderen geliebt zu werden; wird sie aber zur Leidenschaft, so sei der Ehrsüchtige so verblendet, daß diese pragmatischen Überlegungen auf ihn gar keinen Einfluß mehr hätten. Daher fehle es den Leidenschaften an kultivierendem und zivilisierendem Effekt

Auch wird die Disziplin in diesem Prozeß befördert: Man lernt den unmittelbaren Neigungen zu widerstehen. Will man z.B. seine Ehrsucht befriedigen, ist es meistens nicht sehr effizient, das deutlich zu zeigen, sondern man sollte sich äußerlich vielmehr anständig verhalten. Wenngleich das Handlungsziel hier von der Begierde diktiert wird, lernt man auf diesem Weg doch -- und darum geht es Kant in diesem Kontext --, den unmittelbaren Neigungen zwecks der Verwirklichung eines höher geschätzten Ziels zu widerstehen. Dieses Vermögen ist eine notwendige Bedingung für wahres moralisches Handeln (vgl. MAM VIII, 112f.).

In diesem Kontext situiert Kant auch die Bedeutung des Geschlechterverhältnisses. Auch letzteres wird teleologisch gedeutet, indem Kant (aus selbstverständlich-männlicher Perspektive) nach dem "Zweck der Natur bei Einrichtung der Weiblichkeit" (ApH VII, 305) fragt. Dieser Zweck sei nicht nur die Reproduktion der Gattung, sondern auch "die Cultur der Gesellschaft und Verfeinerung derselben durch die Weiblichkeit" (ApH VII, 306). Nicht weil sie selbst moralisch Handeln, sondern weil sie Männer durch ihre "Sittsamkeit", "Beredtheit" und "Ansprüche auf sanfte, höfliche Begegnung" zu anständigem Verhalten zwingen, befördern Frauen die Kultur der Männer.

Insofern Kant die äußere Anständigkeit als einen schönen Schein entlarvt, hinter dem oft nichts als die Triebfeder des Eigennutzes steckt, übernimmt er Rousseaus Analyse der 'Laster der Kultur' (IaG VIII, 26; Rel VI, 33f.).[2] Kant rückt diese Analyse aber in ein anderes Licht, indem er Rousseau vorwirft, daß dieser "die letzte Stufe, die unsere Gattung noch zu ersteigen hat, wegläßt" (IaG VIII, 26). Kant faßt den schönen Schein als eine notwendige Zwischenstufe auf dem Wege zum 'Besseren' auf (IaG, VIII, 21; MAM VIII, 113). Insofern sei er nicht nur unumgänglich, sondern sogar positiv zu bewerten. Überdies ist Kant der Meinung, daß dieser Schein für sich eine nützliche Funktion erfüllt. Denn Anständigkeit aus Eigeninteresse ist von außen, für den Beobachter, nicht von Anständigkeit aus Pflicht zu unterscheiden. Dadurch kann erstere unbeabsichtigt eine pädagogische Rolle als 'gutes Beispiel' bekommen. In diesem Sinne schreibt Kant in der *Kritik der reinen Vernunft*:

> "Ganz gewiß haben die Menschen durch diesen Hang, sowohl sich zu verhehlen, als auch einen ihnen vortheilhaften Schein anzunehmen, sich nicht bloß *civilisirt*, sondern nach und nach, in gewisser Maße, *moralisirt*, weil keiner durch die Schminke der Anständigkeit, Ehrbarkeit und Sittsamkeit durchdringen konnte, also an vermeintlichen echten Beispielen des Guten, die er um sich sah, eine Schule der Besserung für sich selbst fand. Allein diese Anlage, sich besser zu stellen als man ist, und Gesinnungen zu äußern, die man nicht hat, dient nur

---

(ApH VII 266f.).

[2]Für eine eingehende Untersuchung des Einflusses Rousseaus auf Kant, siehe Velkley, *Freedom and the End of Reason*.

gleichsam *provisorisch* dazu, um den Menschen aus der Rohigkeit zu bringen.." (KrV, A748=B776).[3]

Die Beförderung der Entwicklung der Anlagen in der Gesellschaft ist aber nicht völlig der *Un*geselligkeit zuzuschreiben. Auch der *Hang zur Gesellschaft*, den Kant wie gesagt ebenfalls der menschlichen Natur zuschreibt,[4] ist von Wichtigkeit. Der Mensch habe ein natürliches Verlangen, anderen seine Gefühle mitzuteilen, auch ohne damit etwas anderes zu beabsichtigen. Zugleich sei er in der Lage, die Gefühle anderer zu teilen (KU V, 355).

Nicht alle Gefühle eignen sich aber zur Mitteilung. Nur die Lust am Schönen und die Unlust am Häßlichen sind allgemein mitteilbar; das Gefühl der Lust am Angenehmen läßt sich hingegen nicht kommunizieren. Der *Geschmack* ist das zwischen dem mitgeteilten Gefühl von anderen und der eigenen Empfindung *vermittelnde* Vermögen, weil er den Adressierenden und Adressaten gemeinsam ist.

"Der Geschmack (..) geht auf *Mittheilung* seines Gefühls der Lust oder Unlust an Andere und enthält eine Empfänglichkeit, durch diese Mitteilung selbst mit Lust afficirt, ein Wohlgefallen (..) daran gemeinschaftlich mit Anderen (gesellschaftlich) zu empfinden.." (ApH VII, 244).

Die geschichtsphilosophische Relevanz von Kants Ausführungen über den Geschmack liegt darin, daß die gegenseitige Mitteilung zur 'Zivilisierung' beiträgt (KU V, 297ff.). Das Schöne erhält eine soziale Funktion, weil es die gegenseitige Mitteilung von Empfindungen ermöglicht und so das Verlangen nach Geselligkeit zu befriedigen hilft. Hierbei entwickelt sich aber zugleich das Vermögen, vom Sinnengenuß zu abstrahieren: Der Geschmack befördert die Disziplin und indirekt die Sittlichkeit. "Das Schöne bereitet uns vor, etwas, selbst die Natur, ohne Interesse zu lieben" (KU V, 267). Die Empfindung der Lust am Schönen, d.h. das uninteressierte Wohlgefallen, zeigt dem Menschen, daß es möglich ist, auch ohne Sinnenreiz ein Gefühl der Lust zu empfinden. Diese Einsicht vereinfacht den Schritt zur Moralität. Denn für denjenigen, der nur den Sinnengenuß kennt, wird es ein größerer Übergang sein, sich dem Sittengesetz zu unterwerfen. Ihm wird es nur als eine Unterdrückung der Neigungen erscheinen. Wer hingegen schon mit einem *freien* Wohlgefallen vertraut ist, wird den Schritt als weniger gewaltig erfahren. Es

---

[3]Kant geht in der *Anthropologie* viel weiter und behauptet sogar, daß derjenige, der sich anständig verhält, zeige, daß ihm wenigstens der Schein des sittlich Guten wichtig ist: "denn Gesittetsein enthält doch den *Anschein* oder Anstand vom Sittlichguten und selbst einen Grad davon, nämlich die Neigung auch schon in dem Schein desselben einen Werth zu setzen" (ApH VII, 244). Damit geht Kant aber wohl *zu* weit. Erstens weil bloß strategische Anständigkeit gar keinen 'Wert' in den Schein selbst zu setzen braucht, sondern nur darin, daß der Schein ihm in diesem Falle nutzt. Zweitens ist nach Kantischen Prämissen gar nicht einzusehen, wie dies auch nur den kleinsten Grad des sittlich Guten enthalten könnte.

[4]IaG VIII, 20f.; MAM VIII, 110f.Anm.; KU V, 296; MdS VI, 471.

wird ihm einfacher sein, auch am moralisch Guten ein Wohlgefallen zu empfinden. Daher schreibt Kant:

> "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).

Dies besagt übrigens keineswegs, daß der Geschmack diesen Übergang erzwingt oder verursacht. Nur wird der Schritt vereinfacht.[5]

Nun müßte es natürlich etwas Schönes geben, durch das der Prozeß der wechselseitigen Mitteilung in Gang gesetzt wird. Als solches betrachtet Kant das Naturschöne. Auch dessen Existenz kann als ein Aspekt der Beförderung der Kultur durch die Natur angesehen werden. Diese Ansicht ist natürlich selbst kein Geschmacksurteil, sondern ein teleologisches Urteil:

> "[Im] bloßen Geschmacksurtheile wird gar nicht darauf Rücksicht genommen, zu welchem Zwecke diese Naturschönheiten existiren: ob um uns eine Lust zu erwecken, oder ohne alle Beziehung auf uns als Zwecke. In einem teleologischen Urtheile aber geben wir auch auf diese Beziehung Acht; und da können wir es *als Gunst der Natur ansehen*, daß sie uns, durch Aufstellung so vieler schönen Gestalten, zur Cultur hat beförderlich sein wollen" (KU V, 380,Anm.)[6].

---

[5]Das Verhältnis zwischen Geschmack und Moralität ist viel komplexer als hier angedeutet werden kann. Ihrerseits hat die Sittlichkeit auch einen beförderlichen Einfluß auf den Geschmack: Kant behauptet, daß 'die wahre Propädeutik zur Gründung des Geschmacks' die 'Entwickelung sittlicher Ideen und die Kultur des moralischen Gefühls' sei. Denn der Geschmack sei "im Grunde ein Beurteilungsvermögen der Versinnlichung sittlicher Ideen (vermittelst einer gewissen Analogie der Reflexion über beide)" (KU V, 356). Dieser Gedanke ist nicht ohne weiteres klar. Es führte aber zu weit, hier auf die Diskussion einzugehen. Vgl. für eine Besprechung der Problematik: Guyer, *Kant and the Claims of Taste*, 373ff.

[6]Vgl. KU V, 246, 301. Dem scheint zu widersprechen, daß Kant KU V, 350 behauptet: "Die Eigenschaft der Natur, daß sie für uns Gelegenheit enthält, die innere Zweckmäßigkeit in dem Verhältnisse unserer Gemüthskräfte in Beurtheilung gewisser Producte derselben *wahrzunehmen ..., kann nicht Naturzweck sein, oder vielmehr von uns als ein solcher* beurtheilt werden...". Aber Kant redet auf S. 350 vom *Geschmacksurteil*: die Auffassung der Schönheit als Naturzweck kann *kein Geschmacksurteil* sein, weil "sonst das Urtheil, das dadurch bestimmt würde, Heteronomie, aber nicht, wie es einem Geschmacksurtheile geziemt, frei sein und Autonomie zum Grunde haben würde." Daß er auch hier meint, daß die Auffassung der Naturschönheit als Naturzweck als *teleologisches Urteil* möglich ist, geht daraus hervor, daß er im gleichen Absatz erwähnt: "Es würde immer eine objective Zweckmäßigkeit der Natur sein, wenn sie für unser Wohlgefallen ihre Formen gebildet hätte; und nicht eine subjective Zweckmäßigkeit, welche auf dem Spiele der Einbildungskraft in ihrer Freiheit beruhte.." (KU V, 350).

Auch dem "*Gefühl des Erhabenen*" schreibt Kant eine kultivierende Funktion zu. Ebenso wie das Wohlgefallen am Schönen unterscheidet sich das Gefühl des Erhabenen dadurch vom sinnlichen Gefühl, daß es allgemein mitteilbar ist. Anders als das Wohlgefallen am Schönen setzt das Gefühl des Erhabenen aber bereits Kultur voraus, und zwar ein klares Bewußtsein der moralischen Bestimmung der Menschheit: "In der Tat wird ohne Entwicklung sittlicher Ideen das, was wir, durch Cultur vorbereitet, Erhaben nennen, dem rohen Menschen bloß abschreckend vorkommen" (KU V, 265). Dem 'kultivierten' Menschen ist es dagegen nicht länger "bloß abschreckend"; er empfindet ein komplexes Gefühl, das in einer eigenen Weise zur Moralität vorbereitet.

Kant betont vielfach, daß Erhabenheit keine objektive Eigenschaft eines Gegenstandes sei (KU V, 250, 264). Er definiert Erhabenheit durch das Gefühl, das es im Subjekt auslöst: "*Erhaben* ist das, was durch seinen Widerstand gegen das Interesse der Sinne unmittelbar gefällt" (KU V, 267). Wie hier jener Widerstand zu Wohlgefallen führt, muß kurz erläutert werden.

Kant unterscheidet zwei Arten des Erhabenen: das 'mathematisch' Erhabene und das 'dynamisch' Erhabene. Als '*mathematisch*' Erhabenes kennzeichnet er das *Unermeßliche*. Als Beispiel nennt er das Universum. Weil es durch Verstand und Einbildungskraft nicht als ein Ganzes gefaßt werden kann, macht es uns auf die Unzureichendheit jedes sinnlichen Maßstabes aufmerksam (KU V, 250, 257f.). Die Feststellung dieser Unangemessenheit hat zunächst ein Gefühl der Unlust zur Folge: Das, was das Gefühl des Erhabenen erregt, scheint "der Form nach zwar zweckwidrig für unsere Urtheilskraft, unangemessen unserm Denkvermögen, und gleichsam gewaltthätig für die Einbildungskraft" (KU V, 245). Aber zugleich stellt sich heraus, daß die *Vernunft* es doch, durch eine Idee, als Ganzes fassen kann, und das hat Lust zur Folge, weil sich hierdurch die Überlegenheit der Vernunft herausstellt. Die oben genannte anfängliche *Un*lust macht "das Gefühl unserer übersinnlichen Bestimmung im Menschen rege [..], nach welcher es zweckmäßig, mithin Lust ist, jeden Maßstab der Sinnlichkeit den Ideen der Vernunft unangemessen zu finden" (KU V, 258).

Ein ähnlicher Effekt ergibt sich beim '*dynamisch* Erhabenen', dem *Unwiderstehlichen*. Nicht die Unzureichendheit des sinnlichen Maßstabes ist hier aber entscheidend, sondern die Tatsache, daß die "Natur als Macht, die über uns keine Gewalt hat" verstanden wird (KU V, 260). Bestimmte Naturphänomene (einige Beispiele Kants: bedrohliche Felsen, Vulkane, Orkane) erfahren wir als furchtbar. Man weiß, daß diese Macht physisch unwiderstehlich ist und man sich ihr gegenüber physisch unbedeutend ausnimmt (KU V, 261f.). Wer selbst in Gefahr ist, erfährt diese Unwiderstehlichkeit nicht als erhaben: In einer solchen Situation kommt es nicht zu einem ästhetischen Urteil, sondern man versucht bloß sich zu retten. Befindet man sich aber in Sicherheit, so gelangt man zur Einsicht, daß die Naturgewalt uns physisch zwar überlegen ist, daß es aber auch etwas im Menschen gibt, das seinerseits diesen Naturkräften weit überlegen ist, und zwar die mensch-

liche moralische Bestimmung. Auf sie kann die Natur gar keinen Einfluß ausüben. In diesem Sinne ist die Natur eine "Macht", die "keine Gewalt" über den Menschen (als moralische Person) hat (KU V, 262).

Obwohl das Gefühl des Erhabenen erst auf einer gewissen Stufe der Kultur auftritt, so befördert es doch ab dem Moment die *weitere* Entwicklung der menschlichen Vermögen. Denn das Erhabene "bereitet uns vor", etwas "selbst wider unser sinnliches Interesse, hochzuschätzen" (KU V, 267) und es trägt dadurch zur Vorbereitung auf sittliches Handeln bei.

Die geschichtsphilosophische Rolle des Erhabenen wird von Kant in der *Kritik der Urteilskraft* weniger ausgearbeitet als die des Schönen. Auch das Erhabenheitsurteil setzt aber die "Nothwendigkeit der Beistimmung des Urtheils anderer vom Erhabenen zu dem unsrigen" voraus (KU V, 265) und eignet sich insofern ebenso wie das Gefühl der Lust am Schönen dazu, ein Gegenstand der Kommunikation zu werden. Anders als das Wohlgefallen am Schönen setzt aber das Gefühl des Erhabenen, wie gesagt, bereits Kultur voraus.[7]

### *2. Religion und Moral*

Bisher wurden verschiedene Weisen behandelt, in denen die Geschicklichkeit, Klugheit, und Disziplin in der Menschheitsgeschichte entwickelt werden. Die eigentliche Entwicklung moralischer Einsichten und Kompetenzen wurde aber bislang kaum berührt. Diese Entwicklung gilt es jetzt näher darzustellen. Kant thematisiert sie in der *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Oben, in der Diskussion des Problems des höchsten Gutes kam sie bereits zur Sprache, wo von Kants geschichtsphilosophischer Vorstellung der approximativen Verwirklichung einer moralischen Welt die Rede war. Die religiöse Vereinigung wird in der *Religion* zum Ort, an dem das Moralprinzip allmählich zur Klarheit gelange und an dem die Fähigkeit und Bereitschaft, nach diesem Prinzip zu handeln, allmählich größer werde. Wie dieser Prozeß verläuft, kann nicht ohne eine vorhergehende Einführung des in der Religionsschrift zentralen Begriffes des *radikal Bösen* erläutert werden.

Der Mensch habe laut der *Religion* von Natur den grundlegenden Hang, die sinnlichen Neigungen zum letzten Bestimmungsgrund seines Handelns zu machen, obwohl er sich gleichzeitig des moralischen Gebotes bewußt sei. Nicht die Neigungen selbst seien böse, sondern die Willensbestimmung, sie zum Richtmaß

---

[7]Ferner deutet Kant in der dritten Kritik auf ein gesellschaftlich geteiltes Gefühl des Erhabenen hin, indem er schreibt, daß Gefahr eine erhabene Denkungsart und somit Mut in einem Volk hervorbringen kann, wenn letzteres die Gefahr im Sinne einer Macht, die keine Gewalt hat, begreift (vgl. KU V, 263).

des Handelns zu machen. Diesen Hang nennt Kant "radikal", weil er "wurzelhaft" in der menschlichen Natur liege (Rel VI, 32ff.). Obwohl Kant ihn der Menschheit im ganzen zuschreibt und in der menschlichen Natur lokalisiert, betrachtet er das Böse doch nicht als Naturnotwendigkeit, sondern als Resultat einer freien Entscheidung. Wäre das Böse nämlich unvermeidbar und ginge es nicht aus Freiheit, sondern aus Naturzwang hervor, so wäre es gar kein Böses im moralischem Sinne und niemand könnte dafür verantwortlich gemacht werden. Diesen Determinismus versucht Kant zu umgehen.

Die Lehre vom radikal Bösen bekommt eine geschichtsphilosophische Dimension, wenn Kant behauptet, daß die Herrschaft des Guten nicht nur in der Gesinnung jedes Einzelnen, sondern auch kollektiv errichtet werden soll. Auch die Geschichte der Menschheit fängt mit dem Bösen an, soll sich aber in Richtung auf das Gute fortbewegen.

Kant beschreibt im dritten Teil der *Religion* zunächst, was die formalen Bedingungen eines solchen geschichtlichen Prozesses sind. Danach stellt er die These auf, daß man in der Geschichte tatsächlich einen Fortschritt wahrnehmen könne: Die Geschichte bewege sich auf eine Herrschaft des Guten und die moralische Vereinigung der Menschheit hin, und sei zur Zeit der Aufklärung in eine entscheidende Phase eingetreten.

*a. Die "philosophische Vorstellung des Sieges des guten Princips unter Gründung eines Reichs Gottes auf Erden"*

Bei der Diskussion des Problems des höchsten Guts in der *Religion* hat sich gezeigt, daß nach Kant das höchste Gut auf Erden nur dadurch verwirklicht werden kann, daß sich Menschen in einem ethischen Gemeinwesen vereinigen (Kap. VIII,4). Diese Tugendgesellschaft nennt er auch das "Reich Gottes", oder die "unsichtbare Kirche". Nicht der (niemals vollkommen moralische und gerechte) Mensch, sondern Gott ist ihr Gesetzgeber: Alle Pflichten werden als seine Gebote vorgestellt (Rel VI, 99; vgl. KpV V, 129; KU V, 481).[8] Hier herrscht der reine moralische Vernunftglaube (Religionsglaube), der lehrt, daß Gott nur durch Befolgung des Sittengesetzes aus Achtung vor dem Gesetz verehrt werden will.

Nun bezeichnet Kant in der *Religion* diese Tugendgesellschaft zum ersten Mal als eine *Kirche*. Zwar sind die Formeln von den Pflichten als göttliche Gebote und die Rede von der moralischen Welt als das Reich Gottes älteren Datums, aber die Beziehung auf den Begriff der Kirche ist neu.

Vor allem kann man sich wundern, daß Kant der *sichtbaren* Kirche eine Funktion als sinnliches 'Schema' der unsichtbaren beimißt. Das ethische Gemein-

[8]Vgl. Anderson-Gould, "God and Community: An Inquiry into the Religious Implications of the Highest Good".

wesen selbst kann kein Gegenstand möglicher Erfahrung werden, weil reine Tugend nicht in der Erfahrung vorkommen kann. Die sichtbare Kirche sei aber ein Schema für die wesentlich unsichtbare Gemeinschaft aller "Tugendhaften". Hatte Kant mit der sichtbaren christlichen Kirche, sei es in ihrer orthodoxen oder in ihrer 'aufgeklärten' Form, nicht erhebliche Schwierigkeiten? Einerseits bekämpfte Kant ja das von der Orthodoxie verteidigte Autoritätsprinzip des Offenbarungsglaubens, das den Anspruch des "Selbstdenkens" einschränkt, dieses oft sogar unterdrückt. Andererseits aber trat Kant auch der rationalistischen Aufklärungstheologie entgegen, die mit ihren metaphysischen Ansprüchen auf Erkenntnis Gottes die Grenzen des menschlichen Vernunftvermögens weit überschritt. Jetzt behauptet Kant, daß diese beiden unvollkommenen Erscheinungsformen aber nicht das Wesen der Kirche darstellten, sondern nur Durchgangsstufen. Sogar die Kirche bezieht er dadurch in die teleologische Geschichtsauffassung mit ein. Wie wir gleich sehen werden, braucht Kant dazu allerdings eine ganze Menge anthropologischer Hilfsannahmen. Und zwar zunächst die, daß der Mensch den Hang habe, zu denken, daß moralisches Handeln zur Ehre Gottes nicht genüge.

Anfangs sehe die Menschheit noch nicht ein, daß moralisches Handeln die einzig richtige Art ist, Gott zu ehren. Man hänge hingegen einem "Kirchenglauben" an (auch: "historischen" oder "statutarischen" Glauben). Dieser Begriff bezeichnet die Lehre, daß Gott durch Befolgung von "historischen" (d.h. im Sinne Kants: nicht aus der Vernunft stammenden, sondern zufälligen) Gesetzen ("Statuten") geehrt werden wolle. Dabei soll es zudem nur auf die äußere Legalität der Handlungen und nicht auf die innere Motivation ankommen.[9] Das hieße beispielsweise, daß Gott genauso wie die weltlichen Herrscher gepriesen zu werden verlange (Rel VI, 103). Deshalb fange jede Kirche mit einem Kirchenglauben an. Die besonderen historischen Gesetze müssen hierbei als in einer 'Offenbarung' niedergelegt vorgestellt werden (Rel VI, 102ff.).

Dieses Prinzip des Kirchenglaubens ist also nach Kants Ansicht grundverkehrt: Es beruht auf zufälligen, nicht-vernünftigen Gesetzen und bewertet äußerlich-legales Verhalten höher als moralisches. Trotzdem kann ein Kirchenglaube laut Kant als "Vehikel" für den Religionsglauben dienen (Rel VI, 109ff.). Dazu muß er erstens Elemente enthalten, die sich im Sinne des Religionsglaubens deuten lassen; zweitens muß es Interpreten geben, die die Offenbarung in diesem Sinne auslegen. Was die zweite Bedingung betrifft, so scheint Kant davon auszugehen, daß es in jedem Zeitalter aufgeklärte Volkslehrer gibt (Rel VI, 110). Wie sie zu ihren Einsichten gekommen sein sollen, d.h. wie ihr fortschrittliches Verständnis sich im Rahmen seiner Geschichtsphilosophie erklären läßt, erhellt Kant freilich nicht. Weil jeder, wie auch immer "rohe" Kirchenglaube eine Spur moralischer Einsicht enthalte (Rel VI, 111), könnten diese Volkslehrer jedem Kirchenglauben eine

[9]Vgl. Rel. VI, 103ff., 106, 109.

moralische Botschaft abgewinnen und diese weiter verbreiten. Ob sie damit gegen die ursprünglichen Intentionen seiner 'Urheber' verstoßen oder ihre Interpretation sich vielleicht gezwungen anhören mag, hält Kant für weniger wichtig. Worauf es ankomme, sei die "Endabsicht, bessere Menschen zu machen" (vgl. Rel VI, 111).

Bei fortschreitender Entwicklung wird die Einsicht sich allgemein durchsetzen, daß es verkehrt ist, dem Kirchenglauben das Primat zuzuerkennen. Man wird verstehen, daß dieser eigentlich nichts als ein kontingentes, entbehrliches Vehikel für den Religionsglauben darstellt und daß es nur darauf ankommt, moralisch zu handeln (Rel VI, 115ff.).[10]

In der zweiten Auflage der *Religion* hat Kant eine kurze Anmerkung eingeschoben, in der er -- etwas zurückhaltender -- erklärt, daß der Religionsglaube zwar so stark werden kann, daß der Kirchenglaube zu existieren aufhören *könnte*, daß er aber wohl nie wirklich zu existieren aufhört, "denn vielleicht mag er als Vehikel immer nützlich und nöthig sein". Vielleicht zielt Kant mit dieser letzten Bemerkung darauf, daß es immer neue Generationen geben wird, für die er doch eine nützliche Funktion erfüllen könnte (Rel VI, 135Anm.).

*b. Die "historische Vorstellung der allmählichen Gründung der Herrschaft des guten Princips auf Erden"*

In diesem Abschnitt wendet Kant die Thesen der "philosophischen Vorstellung..." auf die Geschichte an und beschreibt die verschiedenen Formen des empirischen Kirchenglaubens und ihr Verhältnis zum reinen Religionsglauben (Rel VI, 124ff.). Mit der Unbeschwertheit des achtzehnten Jahrhunderts und mit beträchtlicher Geringschätzung des Judentums beschränkt Kant sich dabei auf die Geschichte der christlichen Kirche. Denn die christliche Kirche sei die einzige, "die von ihrem ersten Anfange an den Keim und die Principien zur objectiven Einheit

---

[10]Ich möchte hier die etwas längere Stelle zitieren, in der Kant diesen Übergang beschreibt: "Es ist also die nothwendige Folge der physischen und zugleich der moralischen Anlage in uns, welche letztere Grundlage und zugleich Auslegerin aller Religion ist, daß diese endlich von allen empirischen Bestimmungsgründen, von allen Statuten, welche [...] vermittelst eines Kirchenglaubens provisorisch die Menschen zur Beförderung des Guten vereinigen, allmählich losgemacht werde, und so reine Vernunftreligion zuletzt über alle herrsche, "damit Gott sei alles in allem". - Die Hüllen, unter welchen der Embryo sich zuerst zum Menschen bildete, müssen abgelegt werden, wenn er nun an das Tageslicht treten soll. Das Leitband der heiligen Überlieferung, mit seinen Anhängseln, den Statuten und Observanzen, welches zu seiner Zeit gute Dienste tat, wird nach und nach entbehrlich, ja endlich zur Fessel, wenn er in das Jünglingsalter eintritt. So lange er (die Menschengattung) "ein Kind war, war er klug als ein Kind" [...] "nun er aber ein Mann wird, legt er ab, was kindisch ist"." (Rel VI, 121f.)

des wahren und *allgemeinen* Religionsglaubens bei sich führte, dem sie allmählich näher gebracht wird.." (Rel VI, 125).

Kant beschreibt die Geschichte des Christentums, von seiner "Stiftung" durch den "Lehrer des Evangeliums",[11] wie Kant die Person Jesus nennt, bis zum Zeitalter der Aufklärung. In der Phase nach dem Tode jenes "Lehrers" verbreitete sich dessen Botschaft langsam über die Welt. Der menschliche Hang, den Kirchenglauben über den Religionsglauben zu stellen, führte freilich zunächst zu Aberglauben und Religionskriegen (Rel VI, 130f.). Trotzdem entwickelte sich die Einsicht, daß das Prinzip der Moral statt in theologisch gegründeter Heteronomie in Autonomie bestehe.

Die "beste Zeit" ist nach Kant die "jetzige", das Zeitalter der *Aufklärung* (Rel VI, 131). Denn zum ersten Male werde der Unterschied zwischen dem Kirchenglauben und dem Religionsglauben *öffentlich* anerkannt und diskutiert. Kant bezieht sich auf die philosophisch-theologische Diskussion seiner Zeit und meint, daß hier "wenigstens die Frage wegen des Unterschieds des Vernunft- und Geschichtsglaubens schon öffentlich aufgestellt und ihre Entscheidung zur größten moralischen Angelegenheit gemacht ist" (Rel VI, 124).[12] Man sehe endlich ein, daß die wahre Religion in der Erkennntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote bestehe und der Kirchenglauben sich im Grunde erübrige, auch wenn er (nach der oben bereits

---

[11]An Kants historischer Übersicht fällt auf, daß er bei der Erörterung der Entstehung des Christentums aus dem Judentum die Diskontinuität zwischen beiden so radikal wie nur möglich darstellt. Er geht dabei so weit, daß er seinen eigenen geschichtsphilosophischen Rahmen zu sprengen scheint. Er nennt das Judentum nicht einmal einen Kirchenglauben. Es handele sich vielmehr um eine kultisch-politische Organisation, der jede Spur des Religionsglaubens fehle (Rel VI, 125ff.). Hier erscheint nun plötzlich der sogenannte "Lehrer des Evangeliums". Dessen "wahre erste Absicht" sei die Einführung des reinen Religionsglaubens (Rel VI, 131). Um diesem unter den Menschen seiner Zeit Eingang zu verschaffen, habe er sich an ihr Auffassungsvermögen akkommodiert und einige jüdische Elemente in seiner Lehre verwendet. Seine Lehre enthalte etwas *völlig* Neues, das in "ganz und gar keiner wesentlichen Verbindung" zum Judentum stehe (Rel VI, 125). Selbst sei sie kein Produkt einer historischen Entwicklung, nicht das Resultat allmählicher Aufklärung und Entwicklung. -- Wie Kant das innerhalb des Rahmens seiner Geschichtsphilosophie behaupten kann, ist unklar. Er mildert seine These nur einigermaßen durch die Behauptung ab, daß es zur Zeit des "Lehrers" bereits einige Ansätze einer moralischen Aufklärung gegeben habe, insbesondere unter dem Einfluß griechischer Philosophie (Rel VI, 128). Seine schroffe These, daß es gar keine Verbindung zwischen dem Judentum und dem Christentum gebe, schwächt er aber nicht ab.

[12]Ob Kant hierbei bestimmte Theologen vor Augen standen, ist dem Text nicht zu entnehmen; doch waren die Themen des 'vernünftigen' Kerns im Offenbarungsglauben, der 'Anpassung' des Evangeliums an das Auffassungsvermögen der damaligen Ungebildeten, usw. in der Tat Gegenstand der Debatte. Siehe Aner, *Theologie der Lessingzeit.*

erwähnten Anmerkung der zweiten Auflage) wohl nie völlig aus der Welt geschafft werde.[13]

Im Rückblick läßt sich feststellen, daß die empirischen christlichen Kirchen, von einigen kleineren Gruppierungen abgesehen, nicht weiter den Weg gegangen sind, der Kant vor Augen stand, und daß sie sich weiterhin auf eine Offenbarung als ihr (keineswegs als prinzipiell entbehrlich aufgefaßtes) Fundament beziehen. Kant hat die christliche Kirche vorschnell zum Schema für das intelligible ethische Gemeinwesen erhoben. Trotzdem ist klar, wie er unter Bedingungen der theologischen Diskussionen der Aufklärung hierzu verführt werden konnte. Überdies kam für ihn nicht jede öffentliche Institution, die sich selbst als eine Organisation auf moralischer Grundlage zur Beförderung des moralisch Guten, versteht, als Schema in Betracht. Er brauchte dazu vielmehr eine Institution mit Universalitätsanspruch, und diesen erhob die christliche Kirche.

### *3. Die Entwicklung der Pädagogik*

Wesentlich für Kants Geschichtsphilosophie ist der Gedanke, daß die Geschichte als Lernprozeß der Menschengattung aufzufassen ist. Diesen Lernprozeß muß jede neue Generation rekapitulieren, bevor sie einen neuen Schritt hinzufügen kann -- einen Schritt, den die nächste Generation dann wird rekapitulieren müssen. Es läßt sich also erwarten, daß Kant auch der *Erziehung* von Individuen in geschichtsphilosophischer Hinsicht eine wichtige Stelle einräumt. Mittels der Erziehung wird ja die Kultur den nächsten Generationen weitergegeben. Wenn sie scheitert, wird der Fortschritt blockiert.

In der Tat erkennt Kant der Erziehung eine entscheidende Rolle zu. In der Einleitung zu seinen *Vorlesungen über Pädagogik* rückt er sie in ein geschichtsphilosophisches Licht[14]:

> "Der Mensch ist das einzige Geschöpf, das erzogen werden muß ... Die Menschengattung soll die ganze Naturanlage der Menschheit, durch ihre eigene Bemühung, nach und nach von selbst herausbringen. Eine Generation erzieht die andere." "Vielleicht daß die Erziehung immer besser werden und daß jede

---

[13]Übrigens fällt hierbei auf, daß Kant gar nicht von einer Missionsaufgabe redet. Bestimmt er den Zweck der Kirche als die Verbreitung der Herrschaft des Guten auf Erden, so hätte ihre Thematisierung nahe gelegen. Ob Kant sie absichtlich nicht diskutiert hat, z.B. aus Kritik an der gängigen Bekehrungspraxis, läßt sich nicht ermitteln.

[14]Es ist unklar, wie Rink bei der Herausgabe der Vorlesungen über Pädagogik vorgegangen ist. Vgl. Beck, "Kant on Education", 194-197. Ich schließe mich hier seiner Position an, daß die Rink-Edition vermutlich kein zuverlässiges Protokoll einer Vorlesung Kants enthält, sondern aus mehreren Quellen zusammengesetzt worden ist; daß es sich aber doch um Texte Kants handelt.

> folgende Generation einen Schritt näher thun wird zur Vervollkommnung der Menschheit; denn hinter der Education steckt das große Geheimniß der Vollkommenheit der menschlichen Natur." (Päd IX, 441, 444)

Die Erziehung ist nicht ein bloß ahistorisches Medium des Entwicklungsprozesses. Auch ihre richtige Methode muß nämlich selbst entwickelt werden. Das ist freilich eine inhärent schwere Aufgabe, denn eine schlechte Erziehungsmethode versetzt die Nachkommen nun nicht gerade in die günstigste Lage für die Entwicklung einer besseren: "Denn Einsicht hängt von der Erziehung, und Erziehung hängt wieder von der Einsicht ab" (Päd IX, 446, vgl. 443; SdF VII, 92f.). Kant ist der Meinung, daß die bisherige Erziehungsmethode noch alles andere als perfekt ist. Der gängigen Praxis wirft er vor, sie sei zu mechanisch und autoritär. Sie übe zwar das Gedächtnis, aber nicht die Einsicht, sie bringe nur blinden Autoritätsglauben statt Aufklärung und Autonomie hervor (vgl. Päd IX, 450f.; ÜdG VIII, 288).

Die eigene Alternative erörtert er in der *Pädagogik* und in der Methodenlehre der *Kritik der praktischen Vernunft*. Kern seines Vorschlags ist, daß man die Jugend nicht dem Status quo anpasse, sondern für eine künftige bessere Welt erziehe:

> "Kinder sollen nicht nur dem gegenwärtigen, sondern dem zukünftig möglichen bessern Zustande des menschlichen Geschlechts, das ist: der Idee der Menschheit, und deren ganzen Bestimmung angemessen erzogen werden" (Päd IX, 447)

Sein Erziehungsmodell kennt mehrere Stufen. Diese entsprechen den Stufen des Entwicklungsprozesses der Menschheit als ganzer: Kant zufolge rekapituliert die Ontogenese ja die Phylogenese. Nach einer vor-vernünftigen Phase,[15] in der das Kind völlig von Wartung abhängig ist, können seine Geschicklichkeit, Klugheit und Disziplin entwickelt werden. Von Anfang an sollte dabei auf die (spätere) moralische Bildung Rücksicht genommen werden (Päd IX, 455).

Was diese moralische Bildung betrifft, so ist Kants Methode wesentlich mäeutisch und besteht darin, daß das Kind auf seine Freiheit, auf die Würde der Menschheit und die Wichtigkeit einer guten Gesinnung aufmerksam gemacht wird. Nur so kann ein reines praktisches Interesse an wahrer Sittlichkeit entspringen (KpV V, 154ff., 159ff.; Päd IX, 486ff.). Der Widerstand, den das Kind von seiner Umwelt erfährt, spielt nach Kant eine wichtige Rolle in diesem Prozeß. Dadurch lernt es nämlich, daß seine Freiheit manchmal durch die Freiheit anderer eingeschränkt wird. Nur wenn es sich daran gewöhnt, wird es später in der Gesellschaft mit anderen zusammenleben können. Seine Freiheit soll aber nicht willkürlich eingeschränkt werden.[16]

---

[15]Vgl. für das geschichtsphilosophische (allerdings nicht als historisches Ereignis aufgefaßte) Korrelat, MAM VIII, 110f.

[16]Kant faßt seine Anweisungen folgendermaßen zusammen: "1) daß man das Kind von der ersten Kindheit an in allen Stücken frei sein lasse (ausgenommen in den Dingen, wo es sich selbst schadet, z.E. wenn es nach einem blanken Messer greift), wenn es nur nicht auf die Art geschieht, daß es Anderer Freiheit im Wege ist... 2) Muß man ihm zeigen, daß es

Kant mißt der öffentlichen Erziehung in Schulen große Bedeutung zu (Päd IX, 452)[17]. Mitte der siebziger Jahre gehörte er zu den Propagandisten der experimentellen Schule Johann Bernhard Basedows.[18] Basedow hatte 1774 in Dessau das sogenannte 'Philanthropin' ('eine Schule der Menschenfreundschaft') gegründet. Hier versuchte er die pädagogischen Ideen Rousseaus (übrigens in modifizierter Form) in die Praxis umzusetzen.[19] Begeistert schrieb Kant in einer Vorarbeit über die welthistorische Bedeutung der Schule:

> "Die jetzigen Basedowschen Anstalten sind die ersten, die nach dem vollkommenen Plan geschehen sind. Dieses ist das größte Phänomen, was in diesem Jahrhundert zur Verbesserung der Vollkommenheit der Menschheit erschienen ist, dadurch werden alle Schulen in der Welt eine andere Form bekommen, dadurch wird das menschliche Geschlecht aus dem Schulzwange gezogen..."[20]

Die Blütezeit des Instituts bildeten indessen nur die ersten Jahre. Seit dem Ende der siebziger Jahre bis 1793 führte das Institut eine mühsame Existenz. Das Mißlingen des Experiments beeinflußte Kants Enthusiasmus für die der Schule zugrundeliegenden pädagogischen Idealen aber nicht. Im Gegenteil, in seinen späteren Vorlesungen über Pädagogik argumentiert Kant, daß dem Dessauischen Institut zwar viele Fehler anhafteten, daß dies aber fast allen Experimenten eigen sei und gerade *mehr* derartige Versuche angestellt werden sollten. Immerhin, so sagt er, war das Institut "[d]ie einzige Experimentalschule, die hier gewissermaßen den Anfang machte, die Bahn zu brechen" (Päd IX, 451).

Kant beklagt vielfach, daß die moralische Bildung der Kinder vernachlässigt wird. In der *Kritik der praktischen Vernunft* und im *Gemeinspruch* behauptet er, daß die von ihm vorgeschlagene "Methode der Gründung und Cultur ächter moralischer Gesinnungen" noch nie vorher versucht worden ist (KpV V, 153; ÜdG VIII, 288; obwohl doch Basedow einen Schritt in die gute Richtung getan haben soll). Kant meinte, daß seine eigene Erziehungsmethode, vor allem was den Teil der moralischen Bildung anbelangt, einen entscheidenden Einfluß auf die moralische

---

seine Zwecke nicht anders erreichen könne, als nur dadurch, daß es Andere ihre Zwecke auch erreichen lasse... 3) Muß man ihm beweisen, daß man ihm einen Zwang auflegt, der es zum Gebrauche seiner eigenen Freiheit führt, daß man es cultivire, damit es einst frei sein könne, d.h. nicht von der Vorsorge Anderer abhängen dürfe." (Päd IX, 454).

[17]Übrigens scheint Kant die Bedeutung der Schulen für die *moralische* Bildung als provisorisch aufzufassen: Wenn sie einmal eine Generation in vollkommener Weise erzogen hätten, so könne die moralische Bildung weiterhin im privaten Bereich stattfinden und die Schulen könnten sich auf Kenntnisvermittlung beschränken (Päd IX, 452).

[18]Vgl. die beiden Texte über das Philanthropin: Akad.- Ausg. II, 447-449 und 449-452 ("An das gemeine Wesen").

[19]Siehe Albert Reble, "Leben und Werk Johann Bernhard Basedows", 253f.

[20]Ak.Ausg. XV/2, 792,Anm. Nach Angaben des Herausgebers entstammt dieses Zitat dem Berliner Anthropologieheft.

Besserung der Menschheit haben könnte. Würde diese Methode praktiziert, "so müßte es mit der Sittlichkeit der Menschen bald besser stehen" (ÜdG VIII, 288).

### *4. Universalistische Moralphilosophie und geschichtliche Einbettung*

Wie verhält sich nun Kants Auffassung der Geschichte als eines Lern- und Erziehungsprozesses zu den Grundgedanken seiner Moralphilosophie? Läßt sich Kants Moralphilosophie historisch einbetten, oder verträgt ihr absoluter Geltungsanspruch sich nicht mit einer Vorstellung ihrer historischen Entwicklung? Und was wird unter geschichtsphilosophischem Gesichtpunkt aus der These, daß *alle* Menschen frei, verantwortlich und Zwecke an sich sind, wenn frühere Generationen eher Mittel als Zwecke gewesen zu sein scheinen, indem sie den Weg für die Aufklärung und Mündigkeit der späteren vorbereitet haben?

Man könnte vermuten, daß das Verhältnis zwischen Kants Moralphilosophie im engeren Sinne einerseits, und seiner Geschichtsphilosophie andererseits, sich am besten als eine Spannung zwischen Zeitlosigkeit und Geschichtlichkeit formulieren ließe. Manchmal ist der Vorwurf erhoben worden, daß die absolute Geltung und Apriorität des Sittengesetzes sich nicht mit einer historischen Einbettung verträgt. So schreibt (z.B.) Michel Despland:

> "[R]eason, autonomy, and morality are presented in the philosophy of history as arising within a process, whereas the laws of the practical employment of reason, or the laws of morality, are deduced transcendentally in the second Critique and are found a priori; it is thereby implied that they are above the time process and are "eternally valid". (...) The philosophy of history ... undermines the distinction between objectively practical and subjectively practical. The philosophy of history shows how the "objective" moral law was "subjectively" learned by the race, or by some in it, only at some point in the process of history. (...) But this standpoint in the philosophy of history makes of morality something embedded in the historical process, related to, say, historical experience ... and this cannot but appear to be in tension with the rather timeless standpoint of the *Critique of Practical Reason*".[21]

Wenn man die unterstellte Spannung zwischen dem 'zeitlosen' Standpunkt der zweiten Kritik einerseits, und der Geschichtsphilosophie andererseits so formuliert, läßt sie sich aber weitgehend auflösen. Die Vereinbarkeit ihrer beiden Pole wird gerade durch Kants Konzept der Geschichte als Lernprozeß verbürgt. Denn dieses Konzept beinhaltet, daß das Moralitätsprinzip nicht vom historischen Prozeß *geschaffen*, sondern *erhellt* wird. Daß man etwas nicht sofort, sondern erst im Laufe eines Lernprozesses verstehen kann, bedeutet ja nicht, daß es nicht immer schon wahr gewesen wäre. Dementsprechend ist die Tatsache, daß ein klares Verständnis

[21]Despland, *Kant on History and Religion*, 67f.

von Moralität als Autonomie erst im Laufe eines historischen Prozesses erreicht wird, an sich nicht mit dem absoluten Geltungsanspruch des Sittengesetzes unvereinbar. Der Unterschied zwischen 'objektiv' und 'subjektiv' praktisch bleibt unvermindert bestehen und wird keineswegs "unterminiert"; das objektiv Praktische wird nicht weniger objektiv, wenn es erst im Laufe der Zeit als solches erkannt wird. Man könnte hier auch an ein Argument erinnern, das Kant selbst im Hinblick auf das Urteil des Erhabenen nennt: "Darum aber, weil [es] Cultur bedarf ist es doch dadurch nicht eben von der Cultur erzeugt und etwa bloß conventionsmäßig in der Gesellschaft eingeführt" (vgl. KU V, 265).

Vorausgesetzt ist dabei allerdings, daß das moralische Gesetz tatsächlich über- und ahistorisch objektiv gültig ist. In diesem Zusammenhang ist Kants These zu wiederholen, daß ein elementares moralisches Bewußtsein in der Geschichte nie *völlig* abwesend war. Ein zwar 'grobes' sittliches Unterscheidungsvermögen, ein zwar 'dunkler' Begriff, daß man seine Mitmenschen als Zwecke anzusehen habe, gab es schon immer (vgl. Kap. IX,3). Diese These könnte man bestreiten wollen, darauf gehe ich unten noch ein. Lassen wir sie hier zunächst unbehelligt, so ist es wichtig zu sehen, daß Kant nur behauptet, daß die Transzendentalphilosophie reflexiv und explizit deutlich mache, was man immer schon vorbewußt oder dunkel ahnte. Dadurch, daß er sie historisch situiert, unterwirft er die Moral nicht der Kontingenz, macht er sie nicht zu etwas "bloß conventionsmäßig Eingeführtem".[22] Dadurch ist seine Geschichtsphilosophie durchaus mit den Grundprinzipien seiner Moralphilosophie kompatibel. Der Einwand Desplands, es gebe hier eine systeminterne Spannung, kann daher meines Erachtens zurückgewiesen werden.

Klar ist jetzt freilich auch, daß die geschichtsphilosophische Einbettung des aufgeklärten Moralverständnisses nun auch nicht so ausgelegt werden darf, als habe Kant nur ein Moralprinzip "für seine eigene Zeit" entwerfen wollen, und als sei seine Moralphilosophie in keinerlei Weise ahistorisch.[23]

Kants Geschichtsphilosophie hat durchaus einen 'ahistorischen' Kern. Dieser liegt gerade darin, daß die absolute Geltung des Moralprinzips selbst über jegliche geschichtliche Entstehung erhoben wird. Das Moralprinzip entsteht nicht zu einem gewissen Zeitpunkt, sondern wird allmählich klarer. Objektiv gültig war und ist es immer, es wird aber nur nach und nach auch subjektiv als solches anerkannt.

---

[22]In diesem Kontext wäre auch darauf hinzuweisen, daß Kant seine eigene Moralphilosophie nicht als Darlegung eines "neuen Princips der Moralität" versteht, sondern vielmehr als die Aufstellung ihrer "Formel" (vgl. KpV V, 8 Anm.).

[23]Allen Wood schreibt, wohl in polemischer Absicht etwas überspitzt: "There is nothing ahistorical about Kantian ethics. It has a historically situated understanding of itself, and is addressed to the specific cultural needs of its own age." "Unsociable Sociability", 336.

Diese These Kants könnte man nun natürlich anzufechten versuchen.[24] Von der Stellungnahme zu Kants Universalismus wird abhängen, ob man diese Ahistorizität verurteilt oder nicht. Skeptiker und Relativisten haben sich auf ethnologische und historiographische Befunde berufen, insbesondere auf die Vielfältigkeit moralischer Auffassungen unterschiedlicher Zeitalter, Traditionen, Kulturen und Subkulturen, um Kants These, daß sich ein einziges Moralprinzip identifizieren lasse, zurückzuweisen. Auch haben sie, zur Widerlegung der These, daß das 'Bewußtsein eines Sollens' immer bereits latent anwesend sei und nur mäeutisch hervorgebracht zu werden brauche, sich auf soziologische und psychologische Sozialisationstheorien berufen. Verteidiger einer universalistischen Moralphilosophie in Kantischer Tradition (wie z.B. heute die Diskursethik) haben dagegen versucht, eine Theorie zu entwickeln, die diese empirischen Faktoren anerkennt, nicht aber das universalistische Erbe preisgibt, und in ihrer Begründung über Kants Berufung auf das 'Faktum der Vernunft' hinausgeht. Damit verschiebt die Debatte sich aber zu einer anderen Ebene, nämlich zur allgemeinen Frage nach einer angemessenen Theorie der Moral und zur Debatte zwischen Universalismus und Relativismus. Hierzu Stellung zu nehmen, würde aber den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen.

Im Kontext dieser Studie ist lediglich von Bedeutung, daß die 'Ahistorizität' der Kantischen Theorie darin liegt, daß er meint, daß das moralische Gesetz von Anfang an objektiv gültig sei, wenngleich dies nur im Laufe der Geschichte völlig deutlich werde. Unter dieser Prämisse, und bei der Auffassung der menschlichen Geschichte als eines Lernprozesses, ist diese universalistische moralphilosophische These Kants durchaus mit seiner Geschichtsphilosophie vereinbar, ohne daß dies zu einer Historisierung und Relativierung des Moralprinzips selbst führt.

Dabei sollte man ferner nicht aus dem Auge verlieren, daß die Geschichtsphilosophie 'in theoretischer Absicht' einen nur regulativen und heuristischen Status hat, und daß Kant sie als Annahme 'in praktischer Absicht' vom Pflichtbewußtsein abhängig macht und als Folgeproblematik der Moralphilosophie nach- und unterordnet. Auch das bedeutet, daß von einer Preisgabe oder Gefährdung des Universalitätsanspruchs des Moralprinzips nicht die Rede ist.

Von dem Prozeß der Klärung des Moralprinzips ist der Prozeß der Entwicklung einer moralischen Gesinnung zu unterscheiden. Kant spricht in einigen Schriften von einer "Moralisierung" der Menschheit; in *Über den Gemeinspruch* und in *Das Ende aller Dinge* behauptet er allgemein, daß es Anzeichen moralischen Fortschrittes gibt; im *Streit der Fakultäten* erwähnt er die Haltung der 'Zuschauer' zur Zeit der Französischen Revolution sowohl als Anzeichen einer moralischen

[24]Eine einsichtsvolle Diskussion darüber: Paul Stern, "The Problem of History and Temporality in Kantian Ethics".

Anlage in der Menschheit, als auch selbst als moralischen 'Fortschritt zum Besseren'.

Diese These hat allerdings problematische Implikationen. Emil Fackenheim hat Kant dafür kritisiert, daß bei ihm "the free achievements of some are means to the freer achievements of others".[25] Damit meint er, daß der Begriff der Freiheit bei Kant zu Unrecht und inkonsistenterweise historisch qualifiziert werde, indem die Menschen 'freier' werden im Laufe der Geschichte. Das reduziere die früheren Menschen zu Mitteln für einen Fortschritt, von dem andere nur profitieren.[26]

Dieser Einwand müßte aber genauer bestimmt und hinreichend präzisiert werden. Denn nach Kant ist jeder Mensch gleichermaßen *frei*, ungeachtet des Ortes und der Zeit. Nur mißbrauchen die Menschen zunächst ihre Freiheit und sie lernen erst im Laufe der Zeit ihren richtigen Gebrauch.

Anhand der Begriffe der *Verantwortlichkeit* und *Zurechnungsfähigkeit* läßt sich das Problem genauer formulieren. Problematisch ist, daß Kant einerseits jeden Menschen für völlig frei und völlig verantwortlich für den moralischen Gehalt seiner Handlungen hält (jeder trägt die Schuld für unmoralische Handlungen), daß er andererseits aber doch auch von einem historischen Lernprozeß spricht, in dem Menschen allmählich besser verstehen, was von ihnen gefordert wird, und daß sie nach diesem Verständnis zu handeln lernen. Man kann aber nicht für völlig verantwortlich und zurechnungsfähig gehalten werden, wenn man nicht über eine ausgeprägte moralische Kompetenz verfügt.

Dieses Problem findet sich nicht nur auf der Gattungs-, sondern auch auf der individuellen Ebene, und zwar in einer Spannung zwischen Kants Erziehungstheorie und seiner Moralphilosophie. Einerseits sagt Kant in der Pädagogik, daß der Mensch in fast völlig unentwickeltem Zustand auf die Welt kommt, daß er *lernen* muß, seine Vernunft zu gebrauchen, selbst zu denken. Daran knüpft Kant in der *Pädagogik* die Konsequenz, daß kleine Kinder in moralischer Hinsicht nicht *voll* verantwortlich für ihre Taten sind. Kleine Kinder haben noch keinen Begriff von Moral (Päd IX, 493), dieser muß erst mäeutisch hervorgebracht werden. Aufgrund ihrer 'Unreife' rechtfertigt Kant die gesetzliche Unmündigkeit von Kindern (ApH VII, 208f.). Andererseits aber meint Kant, schon beim allerersten Gebrauch der Vernunft zeige sich *das radikal Böse* in der menschlichen Natur. Der Mensch habe einen "Hang zur thätigen Begehrung des Unerlaubten, ob er gleich weiß, daß es unerlaubt sei, d.i. zum *Bösen* [..], der sich so unausbleiblich und so früh regt, als der Mensch nur von seiner Freiheit Gebrauch zu machen anhebt" (ApH VII, 324). Dieses Böse gehe aus freier Wahl hervor, der Mensch trage deshalb die volle Schuld.

---

[25]Fackenheim, "Kant's Concept of History", 397.

[26]Vgl.auch Galston, *Kant and the Problem of History*, 231ff.

Wenn Kant aber in seiner Pädagogik behauptet, daß man *lernen* muß, sich seiner Vernunft zu bedienen, und zunächst kein, oder nur ein *vages* Bewußtsein des Unerlaubten hat, so müßte Kant hier die Zurechnung der Schuld qualifizieren. Geschichtsphilosophisch angewandt hieße dies, daß er an die "Stufen der Moralität", von denen er in *Über den Gemeinspruch* redet (VIII, 310, vgl. Kap. III), auch Stufen der Zurechnungsfähigkeit koppeln müßte. Wenn man nur über einen 'dunklen' Begriff moralischer Verpflichtung (*Mutmaßlicher Anfang*), wenn man nur über ein 'grobes' sittliches Unterscheidungsvermögen (*Idee*) verfügt, kann das Böse ja *nicht im gleichen Maße* 'selbstverschuldet' heißen, wie im Falle eines aufgeklärten Aktors, der ganz genau weiß, was moralisch von ihm verlangt wird, der aber trotzdem dem Unerlaubten nachstrebt. Vielleicht kann es, am Maßstab der Kantischen Moralphilosophie gemessen, im gleichen Maße *Böse* heißen, nicht aber im gleichen Maße als *Schuld* zugerechnet werden.

# XII

## Rekapitulation: Die Sichtbarkeit des Fortschrittes

Kant ist überzeugt, daß die entscheidende Wende gerade in seiner Zeit vor der Tür stehe und deren erste Zeichen bereits wahrgenommen werden könnten. In diesem Kapitel möchte ich die diesbezüglichen Stellen, die zum Teil auch bereits in den vorhergehenden Kapiteln erwähnt wurden, zu einem Gesamtbild verbinden.

Was den Fortschritt auf den Gebieten des Rechts und der Politik betrifft, weist Kant Anfang der achtziger Jahre auf die ständig wachsende "bürgerliche Freiheit" (IaG VIII, 27) und auf den "regelmäßigen Gang der Verbesserung der Staatsverfassung in unserem Welttheile" seit den Griechen hin (IaG VIII, 29). Dieser Fortschritt gipfelt im Zeitalter der Aufklärung: Friedrich der Große ist nach Kant der Monarch, "der zuerst das menschliche Geschlecht der Unmündigkeit, wenigstens von Seiten der Regierung, entschlug und Jedem frei ließ, sich in allem, was Gewissensangelegenheit ist, seiner eigenen Vernunft zu bedienen" (WiA VIII, 40). Jener lasse die Öffentlichkeit relativ frei (*relativ*, denn sie sollte nicht mit den Pflichten des Untertanen in Konflikt geraten) in der Diskussion in Sachen der Religion und Moral, der Erziehung, des Rechts. Er lade seine Untertanen sogar dazu ein, ihre Meinung über vorgeschlagene Gesetze zu äußern (WiA VIII, 41).[1]

Als sich nach dem Tode Friedrichs des Großen das geistige und politische Klima in Preußen ändert, findet Kant die Zeichen des Fortschritts in Frankreich sowie im Verhalten der 'Zuschauer' der Französischen Revolution. Er weist das 'Elend' und die 'Greuelthaten' (SdF VIII, 85) der neunziger Jahre zwar unzweideutig ab, behält aber doch den Enthusiasmus für die revolutionären Ideale. Und auch wenn alles schief laufen wird, so glaubt er doch, daß die Erinnerung an den französischen Versuch zu neuen Versuchen Anlaß geben und irgendwann eine dauerhafte und stabile Republik gebildet werden werde (SdF VIII, 88).

Weil er glaubt, daß eine Republik von Natur zum Frieden neigt, verspricht er sich von der Französischen Republik auch viel im Hinblick auf den 'ewigen Frieden'. Meinte Kant in den achtziger Jahren noch, daß die Entstehung eines großen Staatenverbandes zwar möglich, aber noch weit entfernt sei, so schreibt er etwa zehn Jahre später, in *Zum ewigen Frieden*, daß sie nahe sei, weil die Französische Republik einen Kristallisationspunkt für den Weltfrieden bilden werde. Und wenn es stimmt, was Johann Friedrich Abegg über seine Gespräche mit Kant berichtet hat, so setzte Kant Ende der neunziger Jahre, wie wir gesehen haben, seine Hoffnung auf Napoleon (vgl. Kap. X,2).

---

[1]Seinem Gedanken gemäß, daß Freiheit in einer nicht perfekten Welt immer geschützt werden muß, schreibt Kant auch diese Freiheit der Öffentlichkeit dem Schutz durch ein "wohldisciplinirtes zahlreiches Heer" zu (WiA VIII, 41).

Die Wissenschaften schreiten schon längst allmählich fort (KrV, Vorrede zur zweiten Auflage, B VIIff.). Die kritische Philosophie hat nun auch die Metaphysik aus der Phase des Herumtappens gehoben. Auch auf dem Gebiet der gesellschaftlichen 'Zivilisierung' ist das Wesentliche bereits geleistet worden: "Wir sind im hohen Grade durch Kunst und Wissenschaft *cultivirt*. Wir sind *civilisirt* bis zum Überlästigen zu allerlei gesellschaftlicher Artigkeit und Anständigkeit." (IaG VIII, 26; auch die 'Disziplinierung' wird erwähnt in Päd IX, 451). Die "Moralisierung" steht aber noch aus: "Aber uns für schon *moralisirt* zu halten, daran fehlt noch sehr viel." (IaG VIII, 26).

Das *Prinzip* der Moral ist aber, so glaubt Kant, endgültig geklärt worden. Er beansprucht, mit der *Grundlegung* und der *Kritik der praktischen Vernunft* das Moralverständnis, das immer schon in grober oder dunkler Form bestanden hat, auf einen klaren Begriff gebracht und kritisch gegen die Ansprüche der dogmatischen Theologie und rationalistischen Metaphysik gesichert zu haben.[2] Streit dürfte es darüber nach Kants Ansicht wohl kaum mehr geben. So schreibt er z.B. in der Schrift *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie*, daß nur Mißverstand oder Verwirrung noch Streit in der Philosophie verursachen kann.[3] Jetzt müssen Aufklärung und moralische Bildung dazu führen, daß Menschen danach zu *handeln* lernen.

In der Geschichte des Kirchenglaubens, so meint Kant feststellen zu können, gewinnt das wahre Moralprinzip allmählich die Oberhand. In der aufgeklärten Diskussion wird der Unterschied zwischen Kirchenglauben und wahrer Religion bereits eingesehen. Jetzt kann der Übergang vom ersteren zur letzteren stattfinden:

> "Fragt man nun: welche Zeit der ganzen bisher bekannten Kirchengeschichte die beste sei, so trage ich kein Bedenken, zu sagen: *es ist die jetzige*, und zwar so, daß man den Keim des wahren Religionsglaubens, so wie er jetzt in der Christenheit zwar nur von einigen, aber doch öffentlich gelegt worden, nur ungehindert sich mehr und mehr darf entwickeln lassen, um davon eine continuirliche Annäherung zu derjenigen alle Menschen auf immer vereinigenden Kirche zu erwarten, die die sichtbare Vorstellung (..) eines unsichtbaren Reichs Gottes auf Erden ausmacht." (Rel VI, 131f.)

---

[2]Das die Geschichte beherrschende Prinzip der Eintracht durch Zwietracht wendet Kant auch auf die Geschichte der Philosophie selbst an: die Antinomien nennt Kant die "wohltätigste Verirrung ... in die die menschliche Vernunft je hat geraten können" (KpV V, 107), indem sie dazu gezwungen hätten, die Ursachen des Widerstreits zu erforschen, und so den Anstoß zur Vernunftkritik gegeben hätten.

[3]"Es ist also bloßer Mißverstand oder Verwechselung moralisch-praktischer Prinzipien der Sittlichkeit mit theoretischen (..), wenn noch ein Streit über das, was Philosophie als Weisheitslehre sagt, erhoben wird; und man kann von dieser, weil wider sie nichts Erhebliches mehr eingewandt wird und werden kann, mit gutem Grunde *den nahen Abschluß eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie verkündigen*." (ZeFPh VIII, 419)

In späteren Schriften schreibt Kant, daß sich tatsächlich bereits moralischer Fortschritt feststellen läßt. Wir haben oben gesehen, daß Kant in *Über den Gemeinspruch* und in *Das Ende aller Dinge* behauptet, seine eigene Zeit sei auch in *moralischer* Hinsicht besser als frühere Epochen.[4] In *Über den Gemeinspruch* meint er, "daß das menschliche Geschlecht im Ganzen, wirklich in unserm Zeitalter in Vergleichung mit allen vorigen ansehnlich moralisch zum selbst Besseren fortgerückt" sei (ÜdG VIII, 310). Im *Streit der Fakultäten* bewertet er die Haltung der 'Zuschauer' der Französischen Revolution nicht nur als Hinweis auf den moralischen Charakter der Menschheit, sondern auch an sich als einen Schritt vorwärts.

Was schließlich die Erziehung betrifft, so hat sich oben gezeigt, daß Kant meinte, auch hier sei der entscheidende Schritt vorwärts gerade gemacht worden. Er sagt, daß eine bessere Erziehungsmethode zur Vervollkommnung der Menschheit beitragen wird, und fährt fort:

> "Von jetzt an kann dieses geschehen. Denn nun erst fängt man an, richtig zu urtheilen und deutlich einzusehen, was eigentlich zu einer guten Erziehung gehöre. Es ist entzückend sich vorzustellen, daß die menschliche Natur immer besser durch Erziehung werde entwickelt werden ... Dies eröffnet uns den Prospect zu einem künftigen glücklichern Menschengeschlechte." (Päd IX, 444)

Kant erhebt nicht den Anspruch, daß die Erziehungsmethode schon perfekt sei, aber doch so viel, daß sie definitiv auf gutem Wege sei und nur noch vervollkommnet und in die Praxis umgesetzt zu werden brauche.

Der gerechte Rechtsstaat, ein "ethisches Gemeinwesen" (wahre Kirche) und eine gute Erziehungspraxis beeinflussen und fördern einander gegenseitig. Eine Regierung, die der Öffentlichkeit Freiheit gewährt und sich nicht in den Krieg begibt, fördert die Aufklärung und damit den Fortschritt in Sachen der Moral, Religion, des Rechts und der Erziehung. Die weitere Ausbreitung eines ethischen Gemeinwesens hat ihrerseits Vorteile für den Staat, weil tugendhafte Leute gute Bürger sind. Und schließlich: je besser die Erziehungspraxis, desto besser werden die Errungenschaften und Einsichten des Fortschritts den nächsten Generationen vermittelt.

Vollständigkeitshalber sei an dieser Stelle noch einmal darauf hingewiesen, daß diese empirischen Hinweise nicht als Beweise der Wahrheit der teleologischen Geschichtsauffassung aufgefaßt werden sollten. Vielmehr sind sie als Anzeichen der Brauchbarkeit des geschichtsteleologischen Prinzips oder als erwünschte Bestäti-

---

[4]Siehe Kap. V,2 für eine Erörterung des Problems, wie es nach Kant möglich sei, aufgrund vom empirisch Wahrnehmbaren etwas über den moralischen Gehalt der Gesinnung des Handelnden auszusagen.

gung der praktisch notwendigen Annahme der Möglichkeit des höchsten Gutes zu interpretieren.[5]

Kant ist sich auch bewußt, daß ein Rückfall nicht ausgeschlossen werden kann. Daß dieser tatsächlich nicht nur eine Denkmöglichkeit war, machten die Ereignisse der zweiten Hälfte der 80'er Jahre (u.a. die Einschränkung der Öffentlichkeit nach dem Tode Friedrichs des Großen) und der 90'er Jahre (Terror in Frankreich, Kriege) hinreichend deutlich. Dennoch bleibt er der Überzeugung, daß der Fortschritt zwar 'bisweilen *unterbrochen*, aber nie *abgebrochen*' werden kann (ÜdG VIII, 309).[6]

[5]Siehe die Diskussion des Stellenwertes der empirischen Bestätigung in Kap. I,3; Kap.VII,1-3.

[6]Kant schreibt dies 1793, nachdem er bereits Schwierigkeiten mit der Zensur gehabt hat. Ähnlich behauptet er in der *Religion*, daß der "von der Weltregierung beabsichtigte Fortgang im Guten vielleicht auf lange Zeit gehemmt, ja wohl in einen Rückgang gebracht werden dürfte", daß er aber "durch keine menschliche Macht und Anstalt jemals gänzlich aufgehoben werden kann" (Rel VI, 134). Und in der *Anthropologie* meint er, daß die "Tendenz" zum Endzweck "wohl öfters gehemmt, aber nie ganz rückläufig werden kann." (ApH VII, 324).

# Schlußbetrachtung

Im Zentrum der geschichtsphilosophischen Texte Kants steht die Frage nach dem Lauf der Geschichte im ganzen. Er ist der Ansicht, daß sich die Frage, ob es in der Geschichte Fortschritt, Rückschritt, oder ein ewiges Hin und Her gibt, nicht in der Form eines theoretischen Beweises beantworten lasse. Ob es ein einheitliches Prinzip gibt, das 'die' Geschichte beherrscht und ihr Einheit verleiht, oder ob das Wort 'Geschichte' vielmehr ein Sammelbecken für ein Aggregat verschiedenster Ereignisse und Teilabläufe darstellt, könnten wir nicht *wissen*.

Doch ist es nach Kant ebenfalls unmöglich, es bei bloßer Skepsis bewenden zu lassen: Es gebe immerhin in der Vernunft liegende Gründe -- sowohl im Sinne von 'Veranlassungen' wie im Sinne von 'Rechtfertigungen' -- für die regulative *Annahme*, daß die Geschichte ein einheitlicher und zielgerichteter Prozeß ist, in dem sich die Menschheit entwickelt. Diese Gründe sind 'subjektiv': Kants Begründung der Rechtmäßigkeit der Fortschrittsannahme läßt sich anhand der Begriffe 'Vernunftbedürfnis' und 'Recht des Bedürfnisses' erhellen. Die teleologische Geschichtsauffassung befriedigt sowohl ein theoretisches wie ein praktisches Vernunftbedürfnis.[1]

Verkürzt man den etwas umständlichen Satz, "Kant behauptet, daß es Gründe gibt, anzunehmen, daß es Fortschritt in der Geschichte gibt" zu "Kant behauptet, daß es Fortschritt in der Geschichte gibt", so verliert man gerade den Kern der Kantischen Geschichtsphilosophie aus dem Blick. In der Formulierung "daß es Gründe gibt, anzunehmen", liegt das spezifisch-Kantische: die Einsicht, daß dem Philosophen kein Wissen des Geschichtsverlaufs zusteht, daß das zweifache Vernunftbedürfnis aber zur Annahme berechtigt, daß die Geschichte ein teleologischer Prozeß ist. Durch diese Bescheidenheit unterscheidet Kants teleologische Geschichtsauffassung sich positiv von manch anderem geschichtsphilosophischem Entwurf.

Nicht nur was ihren erkenntnistheoretischen Status, sondern auch was ihre systematische Einordnung betrifft, trägt Kants Geschichtsphilosophie einen deutlich 'kritischen' Stempel.

Sie ist in engem Zusammenhang mit seinen Auffassungen über den Status der Teleologie im allgemeinen zu verstehen. Wird die teleologische Beurteilung der Natur in der ersten und dritten Kritik dadurch gerechtfertigt, daß sie es ermöglicht, die Natur als gesetzmäßige, systematische Einheit aufzufassen, so wird auch das regulative Prinzip, daß die Geschichte ein teleologischer Prozeß sei, durch ihre die Erscheinungswelt systematisierende Funktion legitimiert.

Auch im praktisch-philosophischen Zusammenhang erhält Kants Geschichtsphilosophie eine deutlich kritisch-philosophische Prägung. Das ideale Telos der

---

[1]Nur die Argumentation im *Streit der Fakultäten* fiel aus diesem Rahmen heraus.

Geschichte, die moralische Welt, ist durch die zentralen Begriffe der Kantischen Moralphilosophie und politischen Philosophie definiert. Es ist eine Welt, in der äußere Freiheit (Recht) und innere Freiheit (moralische Autonomie) herrschen und eine allgemeine Glückseligkeit hervorbringen. Es hat sich freilich gleichzeitig herausgestellt, daß Kants Versuch, u.a. in *Über den Gemeinspruch*, die Annahme eines nie abbrechenden Fortschritts im moralischen Interesse zu begründen, scheitert. Denn "in praktischer Absicht" genügt strenggenommen bereits die viel bescheidenere Annahme, daß die Welt in Zukunft besser werden könne. Auch stellte sich in der Diskussion der Problematik des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie heraus, daß nach den Kritiken eine konkretere Vorstellung, *wie* es besser werden könne, nicht praktisch notwendig ist. Nur *daß* das höchste Gut möglich ist, muß angenommen werden. Das erklärt, weshalb Kant in den drei Kritiken auf die Frage nach der Möglichkeit des höchsten Guts, verstanden als moralische Welt, keine geschichtsphilosophische Antwort gibt. Trotzdem ließ sich die Geschichtsteleologie an die Problematik des höchsten Gutes ankoppeln und als nähere Konkretisierung der Vorstellung, wie das höchste Gut sich auf Erden verwirklichen läßt, auffassen. Diese Konkretisierung ist nicht moralisch notwendig und ihre Wahrheit läßt sich nicht beweisen; sie könne aber doch als eine "erwünschte Bestätigung" (mit schwachem Status) davon angesehen werden, daß das höchste Gut sich in der Welt annähern lasse.

Aus Kants Weigerung, das Prinzip der Moral an empirisch zu erwartendem Erfolg zu orientieren, wird oft gefolgert, daß die Handlungsfolgen im Diesseits für ihn ohne Bedeutung sind. Es hat sich aber gezeigt, daß Kants praktische Philosophie durchaus auf die Verwirklichung des Guten in der Welt ausgerichtet war und Kant diese Verwirklichung auch bereits weitgehend als erreicht betrachtete. Er konzipiert eine Brücke zwischen den "zwei Welten", in dem Sinne, daß moralisches Handeln "Einfluß" auf die Sinnenwelt haben kann und soll, um diese der moralischen Welt "gemäß" zu machen. Kant liefert eine geschichtsphilosophische Vorstellung der Vermittlung von Sollen und Sein, eine Vorstellung der Aufhebung der Ohnmacht des Sollens durch die Mitwirkung der Natur. Wegen ihrer Verankerung in und Abhängigkeit von dem Bewußtsein der moralischen Pflicht, gefährdet diese Vorstellung das Primat der Moralität über der Geschichtsphilosophie nicht. Die teleologische Geschichtsauffassung bietet eine inhaltliche Vorstellung davon, *wie* das höchste Gut, die moralische Welt, sich approximativ verwirklichen läßt. Dieser Prozeß war nach Kants Ansicht bereits weit fortgeschritten. In den Bereichen der Wissenschaften und Künste, des gesellschaftlichen Umgangs, der Politik und des Rechts, der Religion und der moralischen Einsicht und schließlich der Erziehung meinte er, bereits wesentlichen Fortschritt feststellen zu können. Der Fortschrittsgedanke durchzieht Kants kritisches Werk. Dadurch, daß er den Status des Fortschrittsgedankens auf den einer subjektiven Annahme im Dienste eines zweifachen Vernunftinteresses einschränkt, ist Kant in der Lage, ohne die Grenzen

des theoretisch Erkennbaren zu überschreiten und ohne das universalistische Moralprinzip preiszugeben, innerhalb des Rahmens der kritischen Philosophie eine Geschichtsphilosophie zu entwickeln.

# Literaturverzeichnis

# Literaturverzeichnis


Adelung, Johann Christoph, *Versuch einer Geschichte der Cultur des menschlichen Geschlechts*, Leipzig: Hertel, 1783.

Albrecht, Michael, *Kants Antinomie der praktischen Vernunft*, Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1978.

Allison, Henry E., *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Anderson-Gold, Sharon, "God and Community: An Inquiry into the Religious Implications of the Highest Good", in: Philip J. Rossi und Michael Wreen (Hg.), *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*, Bloomington: Indiana University Press, 1991, 113-131.

Aner, Karl, *Theologie der Lessingzeit*, Halle: Max Niemeyer, 1929.

Angehrn, Emil, *Geschichtsphilosophie*, Stuttgart: Kohlhammer, 1991.

Atkinson, R.F., "Kant's Philosophy of History", in: Leon Pompa und W.H.Dray (Hg.), *Substance and Form in History: A Collection of Essays in Philosophy of History*, Festschrift für William Henry Walsh, Edinburgh: University of Edinburgh Press, 1981, 15-26.

Basedow, Johann Bernhard, *Ausgewählte pädagogische Schriften*, hrsg. v. Albert Reble, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1965.

Baumgarten, Alexander Gottlieb, *Metaphysica*, Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1963 (reprogr. Nachdruck der 7. Ausg., 1779).

Beck, Lewis White, *Kants "Kritik der praktischen Vernunft": Ein Kommentar*, übers. Karl-Heinz Ilting, München: Wilhelm Fink Verlag, 1974 (Engl. Chicago: University of Chicago Press, 1960).

--, "Editor's Introduction", in: Immanuel Kant, *On History*, hrsg. v. Lewis White Beck, Indianapolis/ New York: Bobbs-Merrill, 1963, vii-xxvi.

--, "Kant and the Right of Revolution", in: ders., *Essays on Kant and Hume*, New Haven: Yale University Press, 1978, 171-187.

--, "Kant on Education", in: ders., *Essays on Kant and Hume*, 188-204.

Bennent, Heidemarie, *Galanterie und Verachtung: Eine philosophiegeschichtliche Untersuchung zur Stellung der Frau in Gesellschaft und Kultur*, Frankfurt am Main: Campus Verlag, 1985.

Bennett, Jonathan, *Kant's Dialectic*, Cambridge: Cambridge University Press, 1974.

Blumenbach, Johann Friedrich, *Über den Bildungstrieb und das Zeugungsgeschäft*, Göttingen: Dieterich, 1789[2] (1781[1]).

Bohatec, Josef, *Die Religionsphilosophie Kants in der "Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft". Mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen*, Hamburg: Hoffman und Campe, 1938.

Bommersheim, Paul, "Der vierfache Sinn der inneren Zweckmäßigkeit in Kants Philosophie des Organischen", *Kant-Studien* 32 (1927), 290-309.

Booth, William James, *Interpreting the World: Kant's Philosophy of History and Politics*, Toronto: Toronto University Press, 1986.

Bossuet, Jacques Bénigne, *Discours sur l'histoire universelle*, Paris: Librairie de Firmin Didot Frères, 1852 (1681).

Bovenschen, Silvia, *Die imaginierte Weiblichkeit: Exemplarische Untersuchungen zu kulturgeschichtlichen und literarischen Präsentationsformen des Weiblichen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1979.

Brandt, Reinhard, "Zum 'Streit der Fakultäten'", in: ders. und Werner Stark (Hg.), *Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen*, Hamburg: Felix Meiner, 1987 (Kant-Forschungen 1), 31-78.

Brentano, Margherita von, "Kants Theorie der Geschichte und der bürgerlichen Gesellschaft", in: *Spiegel und Gleichnis*, Festschrift für Jacob Taubes, hrsg. v. Norbert Bolz und Wolfgang Hübener, Würzburg: Königshausen und Neumann, 1983, 205-214.

Burg, Peter, *Kant und die Französische Revolution*, Berlin: Duncker und Humblot, 1974.

--, "Kritische Philosophie und Geschichtswissenschaft" in: *Akten des siebenten Internationalen Kant-Kongresses*, hrsg. v. Gerhard Funke, Bonn: Bouvier, 1991, Bd.II,2, 369-377.

Cassirer, Ernst, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen: J.C.B.Mohr 1932.

Darwin, Charles, *On the Origin of Species. A Facsimile of the First Edition with an Introduction by Ernst Mayr*, Cambridge: Harvard University Press, 1966 (urspr.: *On the Origin of Species by means of Natural Selection or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*. London: John Murray, 1859).

Deggau, Hans-Georg, "Die Architektonik der praktischen Philosophie Kants", *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 71 (1985), 319-342.

Despland, Michel, *Kant on History and Religion*, Montreal: McGill-Queens's University Press, 1973.

Dietze, Anita und Walter Dietze (Hg.), *Ewiger Friede? Dokumente einer deutschen Diskussion*, Leipzig/ Weimar: Kiepenheuer Verlag, 1989.

Düsing, Klaus, *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1986 (2. erw. Aufl.; urspr. 1968; Kantstudien Ergänzungshefte 96).

--, "Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie", *Kant-Studien* 62 (1971), 5-42.

Fackenheim, Emil L., "Kant's Concept of History", *Kant-Studien* 48 (1956/57), 381-398.

Ferguson, Adam, *Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft*, Leipzig 1768 (Eng.: *An Essay on the History of Civil Society*, 1767)

Forschner, Maximilian, "Moralität und Glückseligkeit in Kants Reflexionen", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 42 (1988), 351-370.

Galston, William A., *Kant and the Problem of History*, Chicago: University of Chicago Press, 1975.

Gatterer, Johann Christoph, *Handbuch der Universalhistorie nach ihrem gesamten Umfange*, Göttingen: Vandenhoeck, 2 Teile, 1761 und 1764.

--, *Kurzer Begriff der Weltgeschichte*, Göttingen: Vandenhoeck, 1785 (1. Teil).

Gilead, Amihud, "Restless and Impelling Reason: On the Architectonic of Human Reason According to Kant", *Idealistic Studies* 15 (1985), 137-150.

Grimshaw, Jean, *Feminist Philosophers: Women's Perspectives on Philosophical Traditions*, Brighton: Wheatsheaf Books, 1986.

Guyer, Paul, *Kant and the Claims of Taste*, Cambridge: Harvard University Press, 1979.

Habermas, Jürgen, "Über das Verhältnis von Politik und Moral", in: *Das Problem der Ordnung*, hrsg. v. Helmut Kuhn und Franz Wiedmann, Meisenheim am Glan: Anton Hain Verlag, 1962, 94-117.

--, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968.

Heimsoeth, Heinz, *Transzendentale Dialektik: Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1966-71 (4 Teile).

Herder, Johann Gottfried, "Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit: Beitrag zu vielen Beiträgen des Jahrhunderts" (1774), in: ders., *Sämtliche Werke*, hrsg. v. Bernhard Suphan, 33 Bde. Berlin: Weidmannische Buchhandlung, Bd 5: 1891.

--, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Wiesbaden: Löwit, o.J. (urspr. 1784).

Hinske, Norbert (Hg.), *Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977[2].

Hobbes, Thomas, *Leviathan*, hrsg. v. C.B. Macpherson, Harmondsworth: Penguin Books, 1986 (urspr. 1651).

Höffe, Otfried, *Immanuel Kant*, München: C.H. Beck, 1983.

Hull, David L., *Philosophy of Biological Science*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1974.

Iselin, Isaak, *Über die Geschichte der Menschheit*, Zürich, 1768.

Jauch, Ursula Pia, *Immanuel Kant zur Geschlechterdifferenz: Aufklärerische Vorurteilskritik und bürgerliche Geschlechtsvormundschaft*, Wien: Passagen, 1988.

Kain, Philip J., "Kant's Political Theory and Philosophy of History", *Clio* 18 (1989) 325-345.

Kaulbach, Friedrich, "Welchen Nutzen gibt Kant der Geschichtsphilosophie?", *Kant-Studien* 66 (1975), 65-84.

Kersting, Wolfgang, *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993 (Berlin: Walter de Gruyter, 1984[1]).

Kleingeld, Pauline, "Moral und Verwirklichung: Zu einigen Themen in Kants Kritik der praktischen Vernunft und deren Zusammenhang mit seiner Geschichtsphilosophie", in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 44 (1990), 425-441.

--, "When 'He or She' Won't Do" in: Maja Pellikaan-Engel (Hg.), *Against Patriarchal* Thinking, Amsterdam: VU University Press, 1992, 55-62.

--, "The Problematic Status of Gender-Neutral Language in the History of Philosophy: The Case of Kant", *The Philosophical Forum* 25 (1993) 134-150.

Kofman, Sarah, "The Economy of Respect: Kant and the Respect for Women", *Social Research* 49 (1982), 383-404.

Kohnhardt, Klaus, *Die Einheit der Vernunft: Zum Verhältnis von theoretischer und praktischer Vernunft in der Philosophie Immanuel Kants*, Königstein: Forum Academicum in der Verlagsgruppe Athenäum, Hain, Scriptor, Hanstein, 1979 (Monographien zur philosophischen Forschung Bd. 178).

Krämling, Gerhard, "Das höchste Gut als mögliche Welt. Zum Zusammenhang von Kulturphilosophie und systematischer Architektonik bei I.Kant", *Kant-Studien* 77 (1986), 273-288.

Landgrebe, Ludwig, "Die Geschichte im Denken Kants", *Studium Generale* 7 (1954), 533-544.

Langer, Claudia, *Reform nach Prinzipien. Untersuchungen zur politischen Theorie Immanuel Kants*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1986.

Leibniz, Gottfried Wilhelm von, *Essays de théodicée sur la bonté, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, in: ders., *Philosophische Schriften*, Bd. 2, hrsg. v. Herbert Herring, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985.

Lessing, Gotthold Ephraim, *Die Erziehung des Menschengeschlechts* in: ders., *Werke* hrsg. v. Herbert G. Göpfert, München: Carl Hanser Verlag, 8 Bde. 1970-79. Bd.8. (urspr. 1780).

Linden, Harry van der, *Kantian Ethics and Socialism*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1988.

Lutz-Bachmann, Matthias, *Geschichte und Subjekt: Zum Begriff der Geschichtsphilosophie bei Immanuel Kant und Karl Marx*, Freiburg: Karl Alber, 1988.

Makkreel, Rudolf A., *Imagination and Interpretation in Kant: The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*, Chicago: University of Chicago Press, 1990.

--, "Purposiveness in History: Its Status After Kant, Hegel, Dilthey and Habermas", *Philosophy and Social Criticism* 18 (1992), 221-234.

Malter, Rudolf, (Hg.), *Immanuel Kant in Rede und Gespräch*, Hamburg: Felix Meiner, 1990.

McFarland, John D., *Kant's Concept of Teleology*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1970.

McLaughlin, Peter, *Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft*, Bonn: Bouvier, 1989 (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik, Bd. 221).

Medicus, Fritz, "Kants Philosophie der Geschichte", *Kant-Studien* 7 (1902), 1-22 und 171-229.

Mendelssohn, Moses, *Jeruzalem oder über religiöse Macht und Judentum*, (1783) in: ders., *Schriften über Religion und Aufklärung*, hrsg. v. Martina Thom, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989, 351-458.

--, "Über die Frage: Was heißt Aufklären?", (1784) in: ders., *Schriften über Religion und Aufklärung*, hrsg. v. Martina Thom, 459-465.

Mendus, Susan, "Kant: An Honest but Narrow-Minded Bourgeois?" in: Ellen Kennedy und Susan Mendus (Hg.), *Women in Western Political Philosophy: Kant to Nietzsche*, Brighton: Wheatsheaf Books, 1987, 21-43.

Menzer, Paul, *Kants Lehre von der Entwicklung in Natur und Geschichte*, Berlin: Georg Reimer, 1911.

Mertens, Thomas J.M., *Kritische filosofie en politiek: Immanuel Kant over oorlog en vrede* Nijmegen: Gerard Noodt Instituut, 1990.

Moller-Okin, Susan, "Women and the Making of the Sentimental Family", *Philosophy and Public Affairs* 11 (1981), 65-88.

Mori, Massimo, "Aufklärung und Kritizismus in Kants Geschichtsphilosophie", *Aufklärung* 5 (1990) 81-102.

Neiman, Susan, *The Unity of Reason: Rereading Kant*, Oxford: Oxford University Press, 1994.

Nicholson, Peter P., "Kant, Revolutions and History", in: Howard Lloyd Williams (Hg.), *Essays on Kant's Political Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press, 1992, 249-268.

Nuyen, A.T., "The Kantian Theory of Metaphor", *Philosophy and Rhetoric* 22 (1989) 95-109.

O'Neill, Onora, "The Public Use of Reason", *Political Theory* 14 (1986) 523-551.

Pascher, Manfred, *Kants Begriff 'Vernunftinteresse'*, Innsbruck: Institut für Sprachwissenschaften 1991 (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft: Sonderheft 74).

Paton, H.J., *Kant's Metaphysics of Experience: A Commentary on the First Half of the "Kritik der reinen Vernunft"*, London: Allen & Unwin, 1970 (1936[1]).

Raymaekers, Bart, *Vrijheid en teleologie: De betekenis van de "Kritik der Urteilskraft" voor Kants kritische filosofie*, Diss. Leuven, 1989.

Reath, Andrews, "Two Conceptions of the Highest Good in Kant", *Journal of the History of Philosophy* 26 (1988), 593-619.

Reble, Albert, "Leben und Werk Johann Bernhard Basedows", in: Johann Bernhard Basedow, *Ausgewählte pädagogische Schriften*, hrsg. v. Albert Reble, 253-264.

Reich, Klaus, "Einleitung des Herausgebers", in: Immanuel Kant, *Der Streit der Fakultäten*, hrsg. v. Klaus Reich, Hamburg: Felix Meiner, 1959 (Philosophische Bibliothek Bd. 252), ix-xxvi.

Reisinger, Marion, *Schlußlogik und Metaphysik bei Kant*, Diss. Köln, 1988.

Riedel, Manfred, "Der Begriff der 'bürgerlichen Gesellschaft' und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs", in: ders., *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969, 135-166.

--, *Urteilskraft und Vernunft: Kants Ursprüngliche Fragestellung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.

Riley, Patrick, *Kant's Political Philosophy*, Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1983.

Rossi, Philip J. und Wreen, Michael J. (Hg.), *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*, Bloomington: Indiana University Press 1991.

Rotenstreich, Nathan, *Practice and Realization: Studies in Kant's Moral Philosophy*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1979.

Rousseau, Jean Jacques, "Discours sur cette question: Le rétablissement des sciences et des arts a-t-il contribué à épurer les moeurs?" (1750), in: ders., *Du Contrat Social et autres oeuvres politiques*, hrsg. v. Jean Ehrhard, Paris: Éditions Garnier Frères, 1975.

--, "Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes" (1755), in: ders., *Du Contrat Social et autres oeuvres politiques*, hrsg. v. Jean Ehrhard, Paris: Éditions Garnier Frères, 1975.

Saner, Hans, *Kants Weg vom Krieg zum Frieden: Widerstreit und Einheit; Wege zu Kants politischem Denken*, München: Piper, 1967.

Schiemann, Gregor, "Totalität oder Zweckmäßigkeit? Kants Ringen mit dem Mannigfaltigen im Ausgang der Vernunftkritik", *Kant-Studien* 83 (1992), 294-303.

Schiller, Friedrich, "Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte? Eine akademische Antrittsrede", in: ders., *Schillers historische Schriften*, hrsg. v. Edgar Bonjour, Basel: Burg Verlag, 1965, 25-55 (1789).

Schlözer, August Ludwig, *Vorstellung der Universal-Historie*, Göttingen: Dieterich 1772-73 (2 Teile).

Schmidinger, Heinrich M., *Das Problem des Interesses und die Philosophie Sören Kierkegaards*, Freiburg; München: Karl Alber Verlag 1983 (Symposion 67).

Schröckh, Johann Matthias, *Lehrbuch der allgemeinen Weltgeschichte*, Berlin: Nicolai, 1774.

Silber, John R., "Immanenz und Transzendenz des höchsten Gutes bei Kant", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 18 (1964), 386-407. Urspr. Engl. "Kant's Conception of the Highest Good as Immanent and Transcendent", *Philosophical Review* 68 (1959), 469-492.

--, "Die metaphysische Bedeutung des höchsten Gutes als Kanon der reinen Vernunft in Kants Philosophie", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 23 (1969), 538-549. Urspr.engl: "The Metaphysical Importance of the Highest Good as the Canon of Pure Reason in Kant's Philosophy", *Texas Studies in Literature and Language* 1 (1959/60), 233-244.

Smith, Steven G., "Worthiness to be Happy and Kant's Concept of the Highest Good", *Kant-Studien* 75 (1984), 168-190.

Sommer, Manfred, *Die Selbsterhaltung der Vernunft*, Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1977 (Problemata 66).

Stern, Paul, "The Problem of History and Temporality in Kantian Ethics", *Review of Metaphysics* 39 (1986), 505-545.

Stoddard, Eve, "Reason on Trial: Legal Metaphors in the *Critique of Pure Reason*", *Philosophy and Literature* 12 (1988) 245-260.

Strawson, Peter F., *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London: Methuen, 1966.

Sutter, Alex, "Kant und die 'Wilden': Zum impliziten Rassismus in der Kantischen Geschichtsphilosophie", *Prima Philosophia* 2 (1989), 241-265.

Sullivan, Roger J., *Immanuel Kant's Moral Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Tarbet, David W., "The Fabric of Metaphor in Kant's *Critique of Pure Reason*", *Journal of the History of Philosophy* 6 (1968) 257-270.

Tillette, Xavier, *La Christologie Idéaliste*, Paris: Desclée, 1986.

Tonelli, Giorgio, "Von den verschiedenen Bedeutungen des Wortes Zweckmäßigkeit in der Kritik der Urteilskraft", *Kant-Studien* 49 (1957-58), 154-166.

Velkley, Richard L., *Freedom and the End of Reason: On the Moral Foundations of Kant's Critical Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press, 1989.

Vorländer, Karl, *Immanuel Kant: Der Mann und das Werk*, 2. erw. Aufl. mit einem Beitrag "Kants Opus Posthumum" von W.Ritzel, unter Mitarbeit von K.Kopper, hrsg. von R.Malter, Hamburg: Felix Meiner, 1977 (Urspr. Ausg. 1924).

Warda, Arthur, *Immanuel Kants Bücher*, Berlin: Martin Breslauer, 1922.

Weyand, Klaus, *Kants Geschichtsphilosophie. Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung*, Köln: Kölner Universitätsverlag, 1963 (Kantstudien Ergänzungshefte 85).

Wieland, Christoph Martin, *Geschichte der Abderiten*, mit einem Nachwort v. Karl Hans Bühner, Stuttgart: Philipp Reclam Jun., 1958 (1774).

Wilkins, Burleigh Taylor, "Teleology in Kant's Philosophy of History", *History and Theory* 5 (1966), 172-185.

Williams, Howard, *Kant's Political Philosophy*, Oxford: Basil Blackwell, 1983.

--, (Hg.), *Essays on Kant's Political Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press, 1992.

Wolff, Caspar Friedrich, *Theoria generationis*, Halle, 1759.

Wood, Allen W., *Kant's Moral Religion*, Ithaca: Cornell University Press 1970.

--, "Unsociable Sociability: The Anthropological Basis of Kantian Ethics", *Philosophical Topics* 19 (1991), 325-351.

--, "Rational Theology, Moral Faith, and Religion" in: Paul Guyer (Hg.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, 394-416.

Würtenberger, Thomas, "An der Schwelle zum Verfassungsstaat", *Aufklärung* 3 (1988) 53-88.

Yovel, Yirmiyahu, *Kant and the Philosophy of History*, Princeton: Princeton University Press, 1980.

--, "The Interests of Reason: From Metaphysics to Moral History", Yirmiyahu Yovel (Hg.), *Kant's Practical Philosophy Reconsidered*, Dordrecht: Kluwer, 1989, 135-148.

Zeldin, Mary-Barbara, "The Summum Bonum, the Moral Law, and the Existence of God", *Kant-Studien* 62 (1971), 43-54.

# Personenregister


Abegg, Johann Friedrich, 190, 211
Adelung, Johann Christoph, 45
Albrecht, Michael, 140, 149
Allison, Henry E., 74, 75, 156
Anderson-Gold, Sharon, 199
Aner, Karl, 202
Atkinson, R.F., 30
Basedow, Johann Bernhard, 205
Baumgarten, Alexander Gottlieb, 44
Beck, Lewis White, 15, 20, 136, 140, 142, 152, 156, 187, 203
Bennent, Heidemarie, 33
Bennett, Jonathan, 95
Blumenbach, Johann Friedrich, 126, 127
Bommersheim, Paul, 120
Booth, William James, 11, 15, 90
Bossuet, Jacques Bénigne, 14
Bovenschen, Silvia, 33
Brandt, Reinhard, 13, 51, 67, 68, 81, 84
Brentano, Margherita von, 179
Burg, Peter, 16, 20, 29, 187
Coyer, Gabriel Francois, 11, 70
Darwin, Charles, 130
Despland, Michel, 4, 11, 15, 19, 20, 206, 207
Dietze, Anita, 62
Dietze, Walter, 62
Düsing, Klaus, 15, 120, 121, 143, 144, 158
Fackenheim, Emil L., 209
Ferguson, Adam, 14, 29
Fest, J.S., 51
Forschner, Maximilian, 144
Forster, Georg, 116
Friedrich der Große, 1, 184, 211, 214
Friedrich Wilhelm II., 67
Galston, William A., 4, 11, 26, 124, 177, 209
Gatterer, Johann Christoph, 14
Gilead, Amihud, 90
Grimshaw, Jean, 33
Guyer, Paul, 106, 196
Habermas, Jürgen, 30, 90
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 19
Heimsoeth, Heinz, 95
Herder, Johann Gottfried, 1, 15, 105, 164
Hobbes, Thomas, 183
Höffe, Otfried, 11, 14
Hull, David L., 130
Iselin, Isaak, 14, 29
Jauch, Ursula Pia, 33
Kain, Philip J., 184
Kaulbach, Friedrich, 16, 19
Kersting, Wolfgang, 14, 185
Kofman, Sarah, 33
Krämling, Gerhard, 136, 149, 158
Landgrebe, Ludwig, 11, 15, 19, 20
Langer, Claudia, 4
Lessing, Gotthold Ephraim, 1, 51
Linden, Harry van der, 4, 11, 19, 26, 123, 136, 140, 141, 164, 187
Ludwig XVI, 59, 187
Lutz-Bachmann, Matthias, 19, 133, 181
Maier, Heinrich, 174
Makkreel, Rudolf A., 46, 180
Malter, Rudolf, 190
McFarland, John D., 15, 113, 120
McLaughlin, Peter, 120, 126
Medicus, Fritz, 11, 15
Mendelssohn, Moses, 1, 44, 50-53, 70
Mendus, Susan, 33
Mertens, Thomas J.M., 4
Moller-Okin, Susan, 33
Mori, Massimo, 1
Napoleon, 211
Neiman, Susan, 104
Newton, Isaac, 129

Nicholson, Peter P., 187
Nuyen, A.T., 105
Pascher, Manfred, 90
Paton, H.J., 111
Platon, 145
Reath, Andrews, 142, 149, 163
Reble, Albert, 205
Reich, Klaus, 68
Reisinger, Marion, 95
Riedel, Manfred, 16, 21
Riley, Patrick, 4, 42
Rink, Friedrich Theodor, 203
Rotenstreich, Nathan, 19
Rousseau, Jean Jacques, 1, 47, 185, 194, 205
Saner, Hans, 4
Schiemann, Gregor, 96
Schlegel, Friedrich, 68
Schlözer, August Ludwig, 14
Schmidinger, Heinrich M., 90
Schröckh, Johann Matthias, 14
Silber, John R., 136
Smith, Steven G., 136
Sommer, Manfred, 90, 103
Stern, Paul, 208
Stoddard, Eve, 105
Sullivan, Roger J., 35
Sutter, Alex, 32
Tarbet, David W., 105
Velkley, Richard L., 90, 143, 194
Vorländer, Karl, 11, 67, 190
Warda, Arthur, 14, 29
Watkins, Eric, 109
Weyand, Klaus, 4, 13, 15, 29, 80
Wieland, Christoph Martin, 69
Wilkins, Burleigh Taylor, 16
Williams, Howard, 4, 33, 54, 179
Wizenmann, Thomas, 94
Wolff, Caspar Friedrich, 126
Wood, Allen W., 11, 57, 136, 139, 153, 156, 207
Würtenberger, Thomas, 22
Yovel, Yirmiyahu, 4, 11, 14, 15, 19, 90, 103, 136, 149, 153, 164
Zeldin, Mary-Barbara, 136