

## I. Bürgerliches Emanzipationsstreben und Geschichtsdenken

Die Beschäftigung mit der Geschichte der Menschheit ist für die philosophischen Systeme der neueren Zeit keineswegs ein peripheres Gebiet. In den ideologischen Bewußtseinsformen der aufstrebenden Bourgeoisie des 17. und 18. Jh. nehmen Reflexionen über das Problem der Geschichte vielmehr eine zentrale, die Intention der Weltanschauung eines Denkers oft wesentlich bestimmende Funktion ein. Dies erforderte schon der eigentümliche Charakter bürgerlicher Umwälzungsbestrebungen beim Übergang vom Feudalismus zum Kapitalismus. Der historische Umstand, daß die bürgerlichen Revolutionen als mehr oder weniger bewußte und zumindest partiell organisierte Aktionen zur Umgestaltung der politischen Machtverhältnisse sich vollzogen, u. a. als Schritte einer neuen Gesetzgebung auf der Grundlage neuartiger, antifeudaler Menschenrechtsvorstellungen, – dieser eigentümliche Charakter einer „politischen Freisetzung“<sup>1</sup> der Menschen aus den Banden feudaler Klassenhierarchie wird in den ideologischen Reflexionen, illusionär verbrämt, als Akt der endlich mündigen Menschheitsvernunft, als Neubeginn und als Selbstmachen der Geschichte mit dem Ziel der Gründung eines „Reiches der Vernunft“ verstanden. Es schließt diese illusionäre Reflexion des praktisch-revolutionären Vorgangs einen Gedanken in sich, der tragend für das progressive Geschichtsverständnis werden sollte: den Gedanken, daß die Menschen ihre Geschichte selbst zu machen vermögen, – ja, daß sich gerade in dieser ihrer geschichtlichen Tätigkeit ihre eigentliche „Würde“ und „Natur“ offenbart. Diese Problemsicht – etwa bei Vico vorgearbeitet – findet sich in den Gesellschaftsvertragstheorien der englischen Aufklärung (Hobbes, Locke) gleichermaßen wie in der französischen bürgerlichen vorrevolutionären Philosophie des 18. Jh., so in Rousseaus Konzeption vom vernünftigen Contrat social der bürgerlichen Gesellschaft. Er wird zentrale Thematik und tragende Leitidee in den Auffassungen der klassischen deutschen Philosophie vom Menschen und seinen geschichtlichen Aktionen.

Bereits Kant, der Begründer der klassischen deutschen Philosophie, arbeitet diese Idee systematisch und umfassend aus – und zwar nicht nur in seinen kleineren geschichtsphilosophischen Schriften, sondern als zentrale Thematik seines Gesamtsystems, welches das aktive, nach Prinzipien der Vernunft handelnde und erkennende Subjekt zum Gegenstand hat. Die ausgesprochen geschichtsphilosophischen Arbeiten Kants haben jedoch ihren eigenständigen Wert. Wenn sie auch im Schatten seiner großen „Kritiken“<sup>2</sup> stehen und oft eher Skizzen darstellen, sind sie doch nicht nur schriftstellerische Nebenprodukte, sondern eröffnen uns bei genauerem Durchdenken ihres Zusammenhanges mit dem Kantschen System wichtige Aspekte hinsichtlich des gesellschaftlichen Ableitungsgrundes und der ideologischen Intention seiner Erkenntnis- und Morallehre. Auf der Hand liegt dieser Zusammenhang freilich nicht. Scheinbar ist Kant mit seinem Apriorismus der Vernunftprinzipien ein völlig ahistorischer Denker, und seine eigene Philosophie hat er auch – im Gegensatz zu Hegel – nicht als historisches Produkt begriffen. Auch ist nicht so offensichtlich, daß die Beschäftigung mit dem Problem der Geschichte sehr verändernd in Kants Denkweise eingreifen sollte, denn scheinbar geht Kants Weg über die Ausarbeitung seiner Erkenntniskritik zur Ausarbeitung seiner Ethik, wenn man von der Publikationsfolge seiner Werke ausgeht, und nur „beiläufig“ werden geschichtstheoretische Fragen Gegenstand kleinerer Arbeiten (besonders Mitte der 80er Jahre<sup>3</sup>).

Jedoch dieser Schein trägt gründlich. Sowohl in seiner Kosmogonie als auch in seiner später entstandenen Geschichtsphilosophie zeigt sich ein tiefer historischer Sinn, und in Wahrheit stehen geschichtsphilosophische Fragen, verflochten mit einer vorrangigen, der Erkenntniskritik zeitlich vorangehenden Ausarbeitung der Moralphilosophie, am Beginn des Übergangs zum Kritizismus und Transzendentalismus, d. h. des Übergangs von der sogenannten „vorkritischen“ zur „kritischen“ Periode in Kants Schaffen. Berücksichtigt man den handschriftlichen Nachlaß, die publizierten

<sup>1</sup> Marx, Karl, Zur Judenfrage, in: MEW, Bd. 1, S. 354 f.

<sup>2</sup> Gemeint sind: „Kritik der reinen Vernunft“, 1781, 2. Aufl. 1787; „Kritik der praktischen Vernunft“, 1788; „Kritik der Urteilskraft“, 1790.

<sup>3</sup> Vorrangig geschichtsphilosophische Arbeiten Kants sind: „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“, 1784; zwei Rezensionen zu Herders „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“, 1785; „Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte“, 1786. Zur Zeit und nach der Französischen Revolution hat Kant in fast allen seinen Werken geschichtsphilosophische Probleme mehr oder weniger ausführlich behandelt.

Schriften und den Briefwechsel Kants aus den 60er und 70er Jahren als ein komplex vorliegendes Material<sup>4</sup>, so fällt auf, wie in bezug auf das Menschenbild die abstrakte und eingeeengte, moralisierende bzw. das Erkenntnisproblem vereinseltende Sicht der traditionellen rationalistischen Schulphilosophie verlassen und ein breiterer, politische und geschichtliche Fragen umschließender Horizont erarbeitet wird. Vor allem das Problem des Verhältnisses von Notwendigkeit und Freiheit als eine Grundfrage nach der Möglichkeit gesellschafts- und geschichtsgestaltender Tätigkeit [181] der Menschheit wird seit etwa Mitte der 60er Jahre ständig erörtert, und die von Kant in einem langjährigen Prozeß erarbeitete Position dazu bestimmt die Strukturen seines gesamten Systems.

In den 60er und 70er Jahren hat Kant wenig publiziert, aber besonders der handschriftliche Nachlaß, bestehend aus einer Fülle von Notizen, die Kant zur Selbstverständigung und als Vorlesungsvorbereitungen (oft als Randbemerkungen in den von ihm benutzten Kompendien) niederschrieb, ist ein Zeugnis dafür, wie seine neue Konzeption von Philosophie im Zusammenhang mit der Bearbeitung geschichtlicher Fragen geworden ist. Der Einblick aber in das *Werden* eines Systems läßt immanente Zusammenhänge bei der Bearbeitung verschiedener Gegenstände eindeutiger hervortreten; die Logik des Entstehungsprozesses der Theorie wird durchschaubarer, als dies bei einem Interpretationsversuch möglich ist, welcher ausschließlich vom fertigen Resultat her urteilt: „Denn die Sache ist nicht in ihrem *Zwecke* erschöpft, sondern in ihrer *Ausführung*, noch ist das *Resultat* das *wirkliche* Ganze, sondern es zusammen mit seinem *Werden*; der *Zweck* für sich ist das unlebendige Allgemeine, wie die Tendenz das bloß Treiben, das seiner Wirklichkeit noch entbehrt; und das nackte Resultat ist der Leichnam, der die Tendenz hinter sich gelassen.“<sup>5</sup>

Im Nachvollzug der Genesis eines Theoriesystems können sowohl Motivationen als auch die Wertigkeit der Problemstellungen und -lösungen präziser erfaßt und historischer Ort sowie rationaler Gehalt gründlicher bestimmt werden. Darüber hinaus verspricht eine solche Methode Erkenntnisse über Gesetzmäßigkeiten der Entstehung und Entwicklung von Bewußtseinsformen.<sup>6</sup>

Im Werden der Kantschen Philosophie hat die Stellungnahme zu Fragen der Geschichte und die Ausarbeitung einer eigenständigen geschichtsphilosophischer Konzeption eine entscheidende Bedeutung gehabt. Der Bezug zur Erkenntnistheorie und zur Moralphilosophie, der im folgenden allerdings nur angedeutet werden kann, erhellt wesentliche Motive des Kantschen Übergangs zur „kritischen“, „transzendentalphilosophischen“ Wende. Es wird in Beachtung diese Wechselbeziehung von Geschichtstheorie und Erkenntnis- und Morallehre einsichtig, daß nicht allein und nicht einmal primär wissenschaftstheoretische, einzelwissenschaftliche und naturphilosophische Interessen diesen Übergang bewirkten (obgleich dieser in der „vorkritischen“ Periode dominierende Fragenkomplex für Kant zeitlebens ein wesentliches Arbeitsfeld blieb), sondern daß Kants weltanschauliche Umorientierung stimuliert wurde von politischen, zeitgeschichtlichen und (wie er es selbst nennt) „universalgeschichtlichen“ Fragestellungen.

Kants Geschichtsphilosophie ist in Problemstellung und -entfaltung sicher eine der interessantesten und eine der am gründlichsten durchgearbeiteten de 18. Jh. Hier wurde eine wichtige Vorarbeit für das geschichtsphilosophische [182] Denken Hegels geleistet, welches wiederum eine unmittelbare ideengeschichtliche Quelle der Marxschen Gesellschaftstheorie wird. Die Denkansätze, welche Kant entwickelt, und der systematische Charakter seiner Gedankenführung bei der Leitidee, daß die Menschheit durch tätigen Vernunftgebrauch sich alles selbst verdanken müsse – eine Einsicht, welche Dialektik der Betrachtungsweise impliziert –, sind Höhepunkte des Geschichtsverständnisses bürgerlichen Denkens des 18. Jh. und den Leistungen etwa Rousseaus oder auch Herders ebenbürtig.

---

<sup>4</sup> Es wird hier die einzige umfassende Publikation des Nachlasses Kants zugrundegelegt, wie sie, in Bearbeitung durch Erich Adickes vor allem, in der Preußischen Akademieausgabe von Kants gesammelten Schriften vorliegt. Die Datierung der vielen oft bruchstückhaften Notizen ist nicht immer sicher angegeben, dennoch zeigt die Anordnung im allgemeinen eine Logik der Gedankenentwicklung. (Verweise auf Nachlaßfragmente im folg. mit Band- und Seitenzahl.)

<sup>5</sup> Hegel, *Georg Wilhelm Friedrich*, Phänomenologie des Geistes, Leipzig 1949, S. 11.

<sup>6</sup> Als Versuch eines solchen Vorgehens bei der Interpretation der Kantschen Philosophie kann angesehen werden: Thom, Martina, Philosophie als Menschenkenntnis. Beitrag über die Entstehungsgeschichte der Philosophie I. Kants Diss.-B. Leipzig 1976 (MS).

Die folgenden Darstellungen müssen freilich auf einige Aspekte der Entstehung und der Wertung der Geschichtsphilosophie Kants konzentriert werden.

## **II. Eine weltbürgerliche Philosophie vom Menschen unter dem Eindruck des Rousseau-Erlebnisses**

Als der junge Herder 1762 nach Königsberg kommt und hier bei dem „kleinen Magister“ Immanuel Kant Vorlesungen über Astronomie und physische Geographie hört, eröffnet sich dem jungen Mann aus dem weltabgeschiedenen Mohrunge eine neue Welt und eine bisher nicht gekannte Sicht der Natur und des Menschen. Herder lernt Kant in einer Schaffensperiode kennen, als dieser sich bereits einen guten Namen gemacht hat. Seine „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ war schon 1755 erschienen, wenn auch zunächst kaum bekannt geworden<sup>7</sup>, aber 1763 skizziert Kant in seiner Schrift „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“ erneut für die Öffentlichkeit seine geniale kosmogonische Hypothese, die, wie Engels sagte, „die erste Brezche in das versteinerte Naturbild“ geschlagen hat.<sup>8</sup>

Geophysikalische Probleme, Fragen der klassischen Physik und der Logik und auch in Anfängen Erörterungen über Grundlagen einer neuen Morallehre stehen in Kants Vorlesungen zur Debatte. In den Jahren, in denen Herder in Königsberg weilt (1762–1764), befindet sich der spätere Begründer der Transzendentalphilosophie am Anfang eines Umdenkens, einer Neuorientierung seines philosophischen Interesses. Bisher beschäftigte sich Kant vorrangig mit der Ausarbeitung einer Entwicklungslehre vom Kosmos, indem er die Newtonsche Gravitationslehre zur Grundlage der Erklärung der Naturgesetze nahm, aber eigenständige Akzente setzte, so in der Ausarbeitung des Gedankens der Widersprüchlichkeit der Naturprozesse und indem er eine dialektische Materie-Raum-Zeit-Auffassung<sup>9</sup> vertrat. In der ersten Hälfte der 60er Jahre aber tritt eine großzügigere Bearbeitung der zeitgeschichtlichen und geschichtlichen Fragen der Menschheit in den Vordergrund. Diese Zeit in Kants Entwicklung wird ideengeschichtlich geprägt durch die Aufnahme der Werke Rousseaus und das gründ-[183]liche Studium von weiteren Werken deutscher, französischer und englischer Aufklärer.

Entscheidend und zugleich ein wesentliches Signum für die sich ankündigende Wende in der theoretischen Arbeit Kants ist das Problembewußtsein hinsichtlich Gegenstand und Aufgaben des Philosophierens. Philosophie wird vorrangig daran gemessen, welche Antwort sie auf die den Menschen in seinem gesellschaftlichen Dasein bewegenden Fragen zu geben vermag. Herder schildert viel später – und bezeichnenderweise trotz Gegnerschaft zur Kantschen Transzendentalphilosophie mit unverkennbarer Bewunderung und Verpflichtung seinem früheren Lehrer und Freund gegenüber – den unauslöschlichen Eindruck, den Kants Art und Weise des Philosophierens auf ihn gemacht hat. In seinen „Briefen zur Beförderung der Humanität“ gibt er folgendes „Charakterbild“ von Kant: „Ich habe seine Urteile über Leibniz, Newton, Wolff, Crusius, Baumgarten, Helvétius, Hume, Rousseau, deren einige damals neuere Schriftsteller waren, von ihm gehört, den Gebrauch, den er von ihnen machte, bemerkt, und nichts anderes als ... einen edlen Eifer für die Wahrheit, den schönsten Enthusiasmus für wichtige Entdeckungen zum Besten der Menschheit ... in ihm gefunden ... Seine Philosophie weckte das eigne Denken auf ... Naturgeschichte und Naturlehre, Menschen- und Völkergeschichte, Mathematik und Erfahrung waren seine Lieblingsquellen des menschlichen Wissens, aus denen er schöpfte, aus denen er alles belebte. Auf sie wies er zurück: seine Seele lebte in der Gesellschaft ...“<sup>10</sup>

Von hervorragender Bedeutung für den Prozeß der Selbstverständigung über die gesellschaftliche Funktion der Philosophie ist für Kant zweifellos das Vertrautwerden mit den Schriften Rousseaus, welche ihm tiefgreifende Impulse vermitteln. In einer Reihe handschriftlicher Bemerkungen, die sich als Randnotizen in seinem Handexemplar der Schrift „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen

<sup>7</sup> Die „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ erschien anonym 1755, gelangte aber auf Grund eines Konkurses des Verlegers Petersen, Königsberg und Leipzig, dessen Warenhaus versiegelt wurde, nicht zur Auslieferung.

<sup>8</sup> Vgl. Engels, Friedrich, Dialektik der Natur. Einleitung, in: MEW, Bd. 20, S. 316.

<sup>9</sup> Vgl. Buhr, Manfred/Klaus, Georg, Einleitung zu: Kant, Immanuel, Frühschriften, Berlin 1951.

<sup>10</sup> Herder, Johann Gottfried, Briefe zur Beförderung der Humanität, in: Herders Werke in fünf Bänden, hrsg. von Wilhelm Dobbek, Weimar 1957, Bd. 5, S. 267 f.

und des Erhabenen“ befinden (ohne direkten Zusammenhang zu deren Text) und die aus den Jahren 1764/65 stammen<sup>11</sup>, ist der tiefe Eindruck der Rousseauschen Menschen- und Geschichtssicht in der Mitte der 60er Jahre auf Kant verbürgt. Übrigens hat sich Kant dann zeitlebens immer wieder mit Rousseau auseinandergesetzt. Es ist dies eine der wenigen durchgängigen Rezeptionen vorliegender theoretischer Quellen in Kants Denken. Die genannten Bemerkungen zu den „Beobachtungen“ sind allerdings in ihrer Komplexität und Geschlossenheit einmalig und das beredteste Beispiel der fast enthusiastischen Rousseau-Verehrung Kants. Sie markieren aber darüber hinaus einen gewissen Einschnitt in Kants Selbstverständigungsprozeß über Gegenstand und Aufgaben der Philosophie und sind Beleg für eine Umwertung, denn sie enthalten folgendes Selbstbekenntnis: „Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher. Ich fühle [184] den gantzen Durst nach Erkenntnis und die begierige Unruhe darin weiter zu kommen oder auch die Zufriedenheit bey jedem Erwerb. Es war eine Zeit da ich glaubte dieses allein könnte die Ehre der Menschheit machen u. ich verachtete den Pöbel der von nichts weis. *Rousseau* hat mich zurechtgebracht. Dieser verblendete Vorzug verschwindet, ich lerne die Menschen ehren und ich würde mich unnützer finden wie den gemeinen Arbeiter wenn ich nicht glaubete daß diese Betrachtung allen übrigen einen Werth ertheilen könne, die rechte der Menschheit herzustellen.“<sup>12</sup>

Ein neues Ethos des Philosophen wird verkündet, welches die elitären Züge rationalistischer Schulphilosophie ablehnt und zugleich ein politisches Bekenntnis enthält. „Die Meinung von der Ungleichheit macht auch die Menschen ungleich. Nur die Lehre des He. R. (Herrn Rousseau, M. Th.) kann machen, daß auch der gelehrteste Philosoph sich mit seinem Wissen aufrichtig und ohne die Religion zu Hülfe zu nehmen nicht vor besser hält als den gemeinen Maß.“<sup>13</sup> Der Philosoph hat seinen Eigendünkel abzulegen und seine Wissenschaft auf die Menschen als gleiche, Selbstwürde besitzende Wesen auszurichten. Stellte Rousseau zu Beginn seines zweiten Diskurses fest: „Die Wissenschaft von Menschen hat unter allen menschlichen Wissenschaften den größten Nutzen, und doch ist sie noch am wenigsten fortgeschritten“<sup>14</sup>, so notiert Kant in Übereinstimmung mit ihm: „Wenn es irgend eine Wissenschaft giebt, deren der Mensch bedarf, so ist es die ... aus der er lernen kan was man seyn muß um ein Mensch zu sein ...“<sup>15</sup> Damit aber geht es Kant nicht nur um bessere Nutzbarmachung der Philosophie für den Menschen, sondern um einen tiefgreifenden Wandel des Philosophieverständnisses selbst. Sie wird sowohl ihrem Gegenstandsbereich nach vom rationalistischen Philosophieverständnis abgegrenzt, indem sie *keine Ontologie* (als abstrakte Lehre vom Sein) sein soll, als auch der Methode nach, indem sie letztlich als eine wertende Bewußtseinsform fixiert wird und in der Ethik gipfelt.

Kants Äußerungen zu Fragen des Gegenstandes und der Aufgaben der Philosophie treten im Zeitraum ab etwa 1765 bis 1780 auffällig gehäuft auf, und zwar zu den verschiedensten Anlässen und in unterschiedlichen Zusammenhängen. Wir finden inhaltlich gleichorientierte und gleichlautende Äußerungen in den Reflexionen zur Metaphysik einschließlich den direkten Vorarbeiten zur „Kritik der reinen Vernunft“, in den Logik-Vorlesungsnotizen und in den Anthropologie-Nachlaßreflexionen, die seine geschichtsphilosophischen Überlegungen enthalten.

Als eigentlicher und ausschließlicher Gegenstand der Philosophie wird die Ausmessung des menschlichen Vernunftvermögens gefordert. Philosophie muß Menschenkenntnis mit der spezifischen Aufgabe sein, Leistungsvermögen und Grenzen der menschlichen Vernunft in praktischer und theoretischer Hinsicht zu bestimmen. Die neugewonnene Überzeugung von der eigentlichen Aufgabe der [185] Philosophie wird auch terminologisch fixiert. Kant drückt sein Anliegen, Philosophie als Menschenkenntnis zu entwickeln, oftmals mit den Begriffen „Philosophie nach dem Weltbegriff“ oder

---

<sup>11</sup> Über die Gewißheit dieser Datierung siehe: *Lehmann, Gerhard*, Einleitung zu den handschriftlichen Zusätzen zum Handexemplar der „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“, in: *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. v. d. Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1910 ff. (im folg.: AA), Bd. 20.

<sup>12</sup> Ebenda, S. 44.

<sup>13</sup> Ebenda, S. 176.

<sup>14</sup> *Rousseau, Jean Jacques*, Frühe Schriften, Leipzig 1965, S. 112.

<sup>15</sup> AA, Bd. 20, S. 45.

„Philosophie in weltbürgerlicher Absicht“ – in Abgrenzung vom „Schulbegriff“ – aus. Damit akzentuiert er den Gegenstandsbereich seiner Philosophie genauer, d. h. er betont mit diesem Terminus, daß diese Philosophie es mit dem Menschen als einem „Weltbürger“ zu tun habe, der seine Vernunft als eine Gattungsvernunft entsprechend den „letzten Zwecken“ der Menschheitsentwicklung gebrauchen lernen soll.

Im Begriff des weltbürgerlichen Charakters der Philosophie ist ausgedrückt, daß bei aller zunächst „reinen“, von den konkret-historischen Umständen abstrahierenden Methode der Vernunftanalyse dennoch die Funktion dieser Gattungsvernunft bei der aktiven Aneignung der Wirklichkeit ein Hauptuntersuchungsfeld der Philosophie bleibt. Wie sehr demnach zunächst eine Reduktion des philosophischen Gegenstandes auf die Aufgabe, das reine Vernunftvermögen auszumessen, erfolgt – es wird der Reichtum der den Menschen umgebenden und von ihm zu bewältigenden Wirklichkeit unter dem Aspekt der Aneignung und Umformung durch den Menschen immer wieder in den Gegenstandsbereich der Philosophie einbezogen.

Diese „anthropologische Wende“<sup>16</sup> in Kants Philosophie-Verständnis muß selbstverständlich die Auffassung von der Stellung der Philosophie zum übrigen Wissen grundsätzlich verändern. Einerseits muß der Philosoph ein klares Bewußtsein über das spezifische Wesen seiner Wissenschaft entwickeln und darf ihren eigentümlichen Gegenstandsbereich nicht mit dem anderer Wissenschaften vermengen, andererseits muß er sich einen weltoffenen Blick bewahren, da das Wesen seiner Wissenschaft ja Selbstbewußtsein des Menschen über seine Aneignungsfähigkeit der Welt gegenüber ist. Der Philosoph muß, will er eine weltbürgerliche, d. h. für die Menschheitszwecke gültige und wirksame Philosophie entwickeln, selbst Weltbürger sein. Der Philosophie in weltbürgerlicher Absicht entspricht eine Lebenshaltung – es handelt sich nicht nur um eine Denkweise.

Der Weltbürger ist dem „Erdensohn“ gegenüber der Weisere, da der mit den Menschheitszwecken Vertraute: „Man kan in Ansehung des interesses, was man an dem, was in der Welt vorgeht, hat, zwey Standpunkte nehmen: den Standpunkt des Erdensohnes und den des Weltbürgers. In dem ersten interessirt nichts als Geschäfte, und was sich auf Dinge bezieht, so fern sie einfluss auf unser Wohlbe finden haben ...“<sup>17</sup> insofern könne der Erdensohn durchaus ein wackerer Mann sein; aber er ist von engem Horizont. Anders der Weltbürger: „...im zweiten interessirt die Menschheit, das Weltganze, der Ursprung der [186] Dinge, ihr innerer Werth, die letzten Zweeke, wenigstens gnug, um darüber mit Neigung zu urtheilen ... Weltbürger muß die Welt als Einsaße und nicht als Fremdling betrachten. Nicht Weltbeschauer, sondern Weltbürger seyn.“<sup>18</sup> So sind in Kants Verständnis Geschäftsleute und Hofleute Erdenbürger, oft mit engem Blickwinkel.

Mit den Begriffen „weltbürgerlich“ bzw. Philosophie als Weltkenntnis und Menschenkenntnis wird der Anspruch erhoben, Geschichte, Recht, Politik – kurz: gesellschaftliche Ordnung nach Vernunftprinzipien einrichten zu helfen. Philosophie soll gesellschaftlich gültige Gesetzgebung der Vernunft der individuellen Willkür gegenüber geltend und real machen. Das kann sie nur, wenn sie das gesellschaftliche Leben, die Geschichte der Menschheit, selbstverständlich auch die Wissenschaften kennt, zu ihrem Material nimmt, aber nicht etwa in gleicher Weise wie andere Wissenschaften, die die verschiedenen Objektbereiche untersuchen oder indem verallgemeinerte ontologische Schlüsse gezogen werden, sondern immer unter dem Aspekt des Subjektes, dessen Aneignungs- und Bewährungsfeld die Wirklichkeit ist. Das Kantsche Subjekt aber ist die Gattungsvernunft denn nur diese kann Gesetzgeber sein: „Der philosoph ist kein misologe, aber ein Gesetzkundiger der menschlichen Vernunft, und die vornehmsten Gesetze sind die, welche die Anmaßungen der Vernunft auf den Zweck der Menschheit einschränken. Zuerst ausgebreitete historische und Vernunfterkenntnis so wie vor einem Gesetzgeber erstlich vielheit der Bürger und der Künste. Man muß, um der Vernunft gesetzte

---

<sup>16</sup> Den Begriff „anthropologische Wende“ gebraucht G. Lehmann in Abwehr einer Deutung der Kantschen Philosophie als ontologische Metaphysik. Tatsächlich ist Kants Philosophie der „kritischen“ Periode eine eigentümliche philosophische Anthropologie, deren einziger Gegenstand die Bestimmung der Vernunftfähigkeit des Subjekts sein soll. Vgl. *Lehmann*, Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants, Berlin 1969, S. 117 ff.

<sup>17</sup> AA, Bd. 15/2, S. 517, Nr. 1170 (Mitte der 70er Jahre).

<sup>18</sup> Ebenda, S. 517 f.

vorzuschreiben, sie kennen. Aber nur in den maximen der Vernunft steckt Philosophie; die andere Erkenntnisse sind philosophisch, d. i. zu iener gehörig.“<sup>19</sup>

Die eigentümliche Funktion der Philosophie im System des Wissens und der Wissenschaften wird im Zusammenhang mit ihrer Bestimmung als Welt- und Menschenkenntnis immer wieder erneut diskutiert. Dies war eine Frage, die Kant ganz persönlich tief berühren mußte, hat er doch zu Beginn seiner Gelehrtenlaufbahn vorrangig die Methode verfolgt, von den Naturwissenschaften seiner Zeit ausgehend philosophisch-ontologische Aussagen zu treffen, etwa Weltanschauung im Sinne von Kosmogonie zu entwerfen. Diese Art des Philosophierens, die sich nicht ausdrücklich und methodisch bewußt auf den für ihn jetzt zentralen und eigentümlichen Gegenstand der Philosophie konzentrierte, nämlich auf die Bestimmung der „letzten Zwecke der Menschheit“, sondern sich in naturwissenschaftlichen Erörterungen verlor, deren eigenständiger Wert freilich von Kant damit nicht geleugnet wird, wird nun nicht mehr als Philosophie im eigentlichen Sinne bezeichnet. Sie soll als „große Gelehrsamkeit“ und „Vernunftskunst“ von der Weltweisheit strikt geschieden werden. Viele Notizen Kants belegen das.<sup>20</sup>

[187] Die Zentrierung des philosophischen Gegenstandes auf das Thema Mensch bzw. menschliche Vernunft unter dem Aspekt, deren „letzten Zwecke“ aufzuspüren, ist mindestens ab 1769 in solcher Eindeutigkeit gewahrt, daß Kant in keinem Falle mehr ontologische Aspekte als zum Gegenstand der eigentlichen Philosophie gehörig betrachtet. In den Mitte der 70er Jahre entstandenen Kollegentwürfen zur Anthropologie, die ab 1772 als selbständiger, von der physischen Geographie getrennter Kurs von Kant gelesen wurde, wird Weltweisheit *als philosophische Anthropologie* behandelt, die der *pragmatischen Anthropologie* zum Leitfadent dient.

Während es Weltweisheit mit Menschenkenntnis im Sinne von Vernunftkenntnis zu tun hat, hat die pragmatische Anthropologie die konkrete geschichtliche Wirklichkeit des Menschen mit zu berücksichtigen. Pragmatische Anthropologie ist jedoch auch nicht derart mißzuverstehen, daß sie untersuche, was die Natur aus dem Menschen macht (dies wäre ein Aspekt empirischer Psychologie oder auch physischer Geographie), sondern vielmehr ist ihr Untersuchungsfeld, was der Mensch „als freihandelndes Wesen aus sich selber macht, oder machen kann und soll“<sup>21</sup>. Dies bedarf aber ebenfalls weiterer Präzisierung, denn pragmatische Anthropologie ist auch nicht mit praktischer Menschenkenntnis als Moralphilosophie gleichzusetzen. Philosophie als praktischer Menschenkenntnis geht es um die Klärung der *Gründe* der Vernunftgesetzgebung und somit der „letzten Zwecke“ der Menschheit. Sie kann aber den konkreten, geschichtlich-realen Gebrauch der Vernunft nicht mit untersuchen und überläßt hier das Feld der pragmatischen Anthropologie.

„Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ hat es mit einer Klugheit der Menschen zu tun, die auf die Gemeinschaft geht, „darin wir mit Menschen stehen. Alle andere pragmatische Wissenschaften borgen daher pragmatische Geschichte.“<sup>22</sup> Weiter: „Wir suchen nur die Regeln der Erscheinungen des Menschen und nicht die Gründe dieser Regeln. Die Regeln betrachten wir immer in concreto, nicht in abstracto ... (s. Wir untersuchen hier den Menschen nicht nach dem, was er natürlicher Weise ist, sondern um zu wissen – was er aus sich machen und wie man ihn brauchen kann.)“<sup>23</sup> Es geht also um eine pragmatische Erkenntnis, „von der sich ein allgemeiner Gebrauch in der Gesellschaft machen läßt“.<sup>24</sup> Da aber nur Philosophie die Maßstäbe setzen kann, ist sie ebenso *weit bürgerlich*, d. h. letztlich auf geschichtlich-gesellschaftliche Realisierung der Vernunftprinzipien zielend. Pragmatische Anthropologie erfaßt diesen konkreten Realisierungsvorgang. Philosophie als eine die Vernunftgesetzgebung

<sup>19</sup> AA, Bd. 18, S. 44, Nr. 4970 (Mitte der 70er Jahre).

<sup>20</sup> Vgl. u. a.: AA, Bd. 16, S. 66, Nr. 1652, S. 68, Nr. 1656; Bd. 17, S. 562, Nr. 4469. Bd. 18, S. 18, Nr. 4902, S. 30, Nr. 4927, S. 44, Nr. 4970, S. 52, Nr. 4987. Alle Notizen wurden den 70er Jahren zugeordnet Sie enthalten alle den Gedanken der Trennung von Weisheit und Gelehrsamkeit von Menschenkenntnis und bloßer Naturkenntnis.

<sup>21</sup> Vgl. Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, in: AA, Bd. 7, S. 119.

<sup>22</sup> AA, Bd. 15/2, S. 659, Nr. 1482 (zweite Hälfte der 70er Jahre).

<sup>23</sup> Ebenda, S. 659 f., Nr. 1482. – Adickes hat abgekürzt: s = späterer Zusatz, g = gleichzeitiger Zusatz; der s-Zusatz des Zitats stammt aus den 80er Jahren.

<sup>24</sup> Ebenda.

wissenschaftlich aufhellende Menschenkenntnis klärt den Grund gesellschaftlicher Verbindlichkeit, ist somit Leitwissenschaft für alle pragmatischen Wissenschaften (einschließlich Geschichte) und *selbst Anthropologie*. Diese Funktion [188] wird in der Einleitung der 1800 veröffentlichten Logikvorlesungen exakt ausgedrückt.<sup>25</sup>

Aus dieser Bestimmung der verschiedenen Betrachtungsebenen des Menschen erhellt, daß nach Kants Konzept die pragmatische Anthropologie zugleich die Geschichtsphilosophie enthalten, ja letztlich in dieser gipfeln muß, nämlich in der Darstellung von Anlage, Zweck und Entwicklungsprozeß der „Gattung“.<sup>26</sup> Die Geschichte wird als das eigentliche Bewährungsfeld einer gründlichen Philosophie bestimmt; hier muß sich ihr praktischer Nutzen und somit ihre theoretische Tragfähigkeit erweisen. Es geht ihm um eine „Universalhistorie“ welche „nicht Beschreibung der Menschheit“ in den Vordergrund rückt, sondern ihre Geschichte als „almählicher Fortgang der ganzen Gattung zu ihrer Bestimmung.“<sup>27</sup> Nach Kants Überzeugung geht es in der Geschichte selbst „vernünftig“, gesetzmäßig zu, und es reicht daher nicht aus, sie bloß der Wißbegierde adäquat<sup>28</sup> abzuhandeln. Man muß sie vielmehr systematisch, nach einer Leitidee, d. h. „der Vernunft angemessen“<sup>29</sup> betreiben. Damit wird sie zugleich Gegenstand der Philosophie, und schlägt wiederum in geschichtliche Wirkung, in Politik und Recht, um: „Die Geschichte muß selbst zur Besserung der Welt den Plan enthalten, und zwar nicht von den Theilen zum Ganzen, sondern umgekehrt. Was nützt Philosophie, wenn sie nicht die Mittel des Unterrichts der Menschen auf ihr wahres Bestes lenkt. Schutz der Bürger gegeneinander nicht bloß durch Gesetze, sondern künstliche Einrichtung, da jeder durchs Gesetz gegen jeden gesichert ist. Nicht anders subordination als nach dem Gesetz. Kein Nutzen, als wenn das Recht mit zur Seite steht.“<sup>30</sup>

Die Erarbeitung der Kantschen Geschichtsphilosophie ist ein vieljähriger Prozeß<sup>31</sup>, der deshalb so langwierig und kompliziert war, weil er im engen Zusammenhang mit der Ausarbeitung einer eigenständigen Moralphilosophie stand. Die Moralphilosophie aber ist in Kants eigenem Verständnis der Primärbereich gegenüber allen anderen Gebieten des Philosophierens auch gegenüber der Geschichtsphilosophie. Denn in der Ethik erfolgt die Erarbeitung des tragenden Prinzips der Geschichtsbetrachtung, die Fähigkeit des Menschen zur Freiheit [189] als Selbstgesetzgebung der Vernunft, welche überhaupt erst die Würde des Menschen ausmache. Es ist dies – im Blick auf die Geschichte – der Gedanke, daß im wechselvollen, widersprüchlichen Geschehen der Menschheitsentwicklung die Gattung Mensch sich letztlich alles selbst verdankt, indem sie in ihrer Tätigkeit zunehmend den Gebrauch der Vernunft nach streng moralischem Gesetz erlernt. Speziell die Moralphilosophie ist in diesem Sinne das Selbstbewußtsein über diese Selbstgesetzgebungsfähigkeit der Menschheit und im eigentlichen Sinne „Weisheit“: „Philosophie ist wirklich nichts anderes als eine praktische Menschen = Kenntnis; alles andere ist die Kenntnis der Natur und eine Vernunftkunst; aber die obrigkeitliche Würde über die Menschliche Vernunft und alle Kräfte, so fern sie ihr unterworfen sind, kommt der Philosophie zu. O! es ist zu bedauern, daß wir diese Bedeutung schwinden lassen. Ohne solche unterscheidende Benennung ist diese Kenntnis nicht von anderen ausgesondert, und es giebt keine wirkliche Lehre der Philosophie.“<sup>32</sup>

Kants erste gründlichere geschichtsphilosophische Überlegungen gehen also nicht zufällig konform mit seinem Ringen um die Neubestimmung des Gegenstandes und der Funktion der Philosophie. Wie

---

<sup>25</sup> Vgl. *Kant*, Logik, in: AA, Bd. 9, S. 25. Kant definiert hier Philosophie als Weltweisheit, die Vier Fragen zu beantworten hat: Was kann ich Wissen? – Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? – Was ist der Mensch? Er betont, man könne die ersten drei Fragen auf die letzte reduzieren, da alles auf Anthropologie hinaus-laufe.

<sup>26</sup> Vgl. AA, Bd. 15/2, S. 613, Nr. 1405 (erste Hälfte der 70er Jahre).

<sup>27</sup> Ebenda.

<sup>28</sup> AA, Bd. 18, S. 45, Nr. 4970 (Ende der 70er Jahre).

<sup>29</sup> Ebenda.

<sup>30</sup> AA, Bd. 15/2, S. 628, Nr. 1438 (Mitte der 70er Jahre).

<sup>31</sup> Nach dem erhalten gebliebenen Nachlaß zu urteilen, hat Kant seine Geschichtsphilosophie als in sich geschlossene logische Auffassung etwa Mitte der 70er Jahre anhand seiner Anthropologie-Vorlesung ausgearbeitet. Hier hat es sicher eine Rückwirkung der auf moralphilosophischem und erkenntnistheoretischem Gebiet erarbeiteten Vorstellung vom Subjekt und seinen Tätigkeitsformen gegeben.

<sup>32</sup> AA, Bd. 18, S. 30, Nr. 4927 (zweite Hälfte der 70er Jahre).

in seinem Philosophieverständnis überhaupt, in dem Weisheit (als Menschenkenntnis definiert) von bloßer Gelehrsamkeit zu scheiden ist, wird auch in der Geschichtsbetrachtung der philosophische Leitfaden zur Interpretation von einer bloß empirisch vorgehenden Geschichtsschreibung unterschieden. Auch hierin ist ihm Rousseau ein Vorbild, der ebenfalls eine philosophische Betrachtung der Geschichte durchführt und den widersprüchlichen Prozeß der Menschheit nach einer Leitidee interpretiert.

Wie kaum ein zweiter Zeitgenosse begreift Kant die revolutionierende Geschichtssicht, die in Rousseaus Diskursen sowie im „Contrat social“ und in „Emile“ ausgearbeitet ist, als Produkt einer „ungeheim Scharfsinnigkeit des Geistes“, eines „edlen Schwunges des Genies“ und „einer gefühlvollen Seele“, und zwar „in einem so Hohem Grade... als vielleicht niemals ein Schriftsteller von welchem Zeitalter oder von welchem Volke er auch sey vereinbart mag besessen haben.“<sup>33</sup> Sehr fein empfindet er freilich auch, daß die Rousseausche Konzeption vom widersprüchlichen Geschichtsverlauf eine seltsame, widersinnige Meinung zu sein scheint, welche „demjenigen was allgemein gangbar ist so sehr entgegensteht“, daß man meinen möchte, der Verfasser wolle den Sonderling herauskehren.<sup>34</sup>

Gerade aber in den Paradoxien der Rousseauschen Wertung der Geschichte, in der Darstellung des Übergangs zur Geselligkeit und gesellschaftlichen Ordnung, zur Kultivierung und Zivilisierung als Entfremdung, als Verschüttung und Verkümmern der menschlichen Natur spürt Kant Ansätze einer dialektischen Denkweise auf und nimmt sie zum Ausgangspunkt seiner geschichtsphilosophischen Fragestellungen. Freilich, die Ausführung des Problems ist bei [190] Kant anders als bei Rousseau gestaltet; sie entfaltet sich mitunter direkt als Polemik mit diesem.

### III. „Natur des Menschen“ bei Rousseau und Kant

Ein wichtiger Differenzpunkt, den Kant gegenüber Rousseau erarbeitet, betrifft die Auffassung von der Natur des Menschen. Noch vor seiner gründlicheren Beschäftigung mit Rousseau in den Jahren 1764/65, die sich in den Randnotizen zu der Schrift „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ niederschlägt, hat er in dieser Arbeit selbst eine Diskrepanz angedeutet. Die „Beobachtungen“ sind ansonsten noch nicht spürbar von der Auseinandersetzung mit Rousseau bestimmt, wohl eher mit Hutcheson, Shaftesbury und auch mit Hume.<sup>35</sup> Gegen Rousseaus Auffassung vom Menschen als ein von Natur her durch Eigenliebe und Mitleid geprägtes Wesen wendet Kant ein, daß Mitleid eine war „gutartige Leidenschaft“ ist, aber „gleichwohl schwach und jederzeit blind“, so daß darauf Tugend nicht gegründet werden könne, die in der „strengen Pflicht der Gerechtigkeit“ bestehe und auf Grundsätzen beruhen müsse.<sup>36</sup> Es ist also nicht das immer individuell bleibende Gefühl, sondern die Vernunft, welche die Gattung Mensch auszeichnet.

Später wird die Differenz zur Rousseauschen Auffassung von der Natur des Menschen umfassender ausgearbeitet, und zwar in den Anthropologie-Vorlesungen der 70er Jahre. Diese Differenz betrifft vor allem die Fragen nach der „Geselligkeit“ des Menschen und ihrem Verhältnis zur Selbstliebe. Rousseau ist bekanntlich der Auffassung, daß die Menschen im Naturzustand „verstreut unter den Tieren“<sup>37</sup> lebten und sich von den Früchten der Natur unmittelbar ernährten. In diesem Zustand bedurften sie nicht einmal der Sprache zu ihrer Verständigung, da diese (nach Rousseaus scharfsinniger Überlegung) nur aus der Gemeinschaft erwachse, was erst bei Zunahme der Bevölkerung eintrete. „Die Natur hat sich sehr wenig Mühe gegeben, die Menschen durch gegenseitige Bedürfnisse einander näher zu bringen und ihnen den Gebrauch der Sprache zu erleichtern. Daraus sieht man, wie wenig die Natur um die Geselligkeit der Menschen besorgt war und daß sie von sich aus sehr wenig dazu beigetragen hat, die Menschen durch gesellschaftliche Bande zu vereinigen. Wahrlich, man kann sich unmöglich vorstellen, daß die Menschen in diesem ursprünglichen Zustand mehr aufeinander

---

<sup>33</sup> AA, Bd. 20, S. 43 f.

<sup>34</sup> Ebenda.

<sup>35</sup> Zum Einfluß Francis Hutchesons und David Humes (als eines „Gesellschaftsphilosophen“, nicht nur als Erkenntnistheoretiker!) siehe Thom, Philosophie als Menschenkenntnis, S. 100 ff., 193 ff.

<sup>36</sup> Kant, Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, in: AA, Bd. 2, S. 215 f.

<sup>37</sup> Vgl. Rousseau, Frühe Schriften, S. 126.



angewiesen waren als Affen oder Wölfe.“<sup>38</sup> In diesem Zustand der Vereinzelung hatten die Menschen nach Rousseaus Annahme zwar keimhaft zwei Eigenschaften, nämlich Eigenliebe und Mitleid, die [191] sich gegenseitig in den Schranken hielten und für die Existenzerhaltung von Individuum und Gattung notwendig waren, aber sie kannten weder gut noch böse. „Der Mensch wurde böse, als er gesellig wurde“<sup>39</sup>, meint Rousseau, denn mit der Zunahme der Population bilden sich Gemeinschaften, und die natürlichen Ungleichheiten der Menschen wirken sich auf das entstehende Gemeinschaftsgefüge aus. Es entsteht damit die Möglichkeit, daß der Stärkere den Schwächeren unterwirft. Besonders aber der Akt der Schaffung einer gekünstelten Ungleichheit, die Entstehung des Privateigentums durch die Inbesitznahme eines Stückes Bodens, zerstört die Idylle des Naturzustandes gründlich: „Der erste, der ein Stück Land umzäunte und sich erkühnte zu sagen, *dies gehört mir*, und einfältige Leute antraf, die es ihm glaubten, war der eigentliche Begründer der Gesellschaft. Welche Verbrechen, wie viele Kriege, Morde und Greuel, wieviel Elend hätten dem menschlichen Geschlecht erspart bleiben können, wenn einer die Pfähle herausgerissen, den Graben zugeschüttet und seinen Mitmenschen zugerufen hätte: ‚Glaubt diesem Betrüger nicht! Ihr seid verloren, wenn ihr vergeßt, daß die Früchte euch allen, der Boden aber niemandem gehört!‘“<sup>40</sup>

Trotz der genialen Hypothese Rousseaus von der Entstehung der Ungleichheit durch das Privateigentum und seiner Sicherung durch den Staat auf der Basis nunmehr auch politischer Ungleichheit, trotz vieler dialektischer Ansätze in der Explikation dieser Hypothese (so bei der Beschreibung der Rolle der Arbeit) bleibt diese Konzeption doch ein typisches Beispiel für das Robinsonade-Schema des 18. Jh. Die „Natur“ des Menschen wird als ein „dem Individuum innewohnendes Abstraktum“<sup>41</sup> gedanklich fixiert, der Mensch erscheint wie eine, alle Art- und Individualeigenschaften a priori enthaltende „Monade“, und es können die in der Geschichte konstatablen gesellschaftlichen Beziehungen eigentlich nur aus der Willkür der Menschen oder aus ihrer „natürlichen“ Individualstruktur erklärt werden. Die Lösung des Problems, wie gesellschaftliche Beziehungen als historisch gewordene wirklich begriffen werden können, hat freilich erst Marx auf Grund seiner historisch-materialistischen Analyse des gesellschaftlichen Arbeitsprozesses erbracht.

Kant seinerseits steht insofern völlig in den Schranken der „18.-Jahrhundert-Robinsonaden“<sup>42</sup>, als er ebenfalls mit seiner Definition der a priori zwiespältigen Natur des Menschen und seiner Behauptung, daß vorrangig die Vernunft das Gattungsband sei, der gleichen fehlerhaften Abstraktion verfällt. Dennoch ist ihm die so unverblümt in Rousseaus Schilderung des Naturzustandes anzutreffende These von der Vereinzelung des ursprünglichen Menschen äußerst fragwürdig. Er lehnt diese Konstruktion ab und arbeitet einerseits einen Begriff von der menschlichen Natur heraus, der das Merkmal der Geselligkeit an hervorragenderer Stelle nennt, und andererseits unterscheidet er den Hang zur Geselligkeit noch terminologisch vom Begriff der „Gesellschaft“. Kant spricht [192] nämlich die Überzeugung aus, daß es den natürlichen Zustand des *vereinzelt* Wilden gar nicht geben könne; diese Vorstellung ist eine bloße Konstruktion, die von der Gesellschaftlichkeit des Menschen abstrahiert: „Der Mensch der Natur bloß nach seinen Persönlichen Eigenschaften erwogen, ohne auf seinen Zustand zu sehen. Es ist hier bloß die Frage: was ist natürlich, und was ist von äußerlichen und zufälligen Ursachen? Der Stand der Natur ist ein ideal der äußern Verhältnisse des bloß natürlichen, d. i. des Rohen Menschen. Der gesellige Zustand kan auch aus Persohnen von bloß natürlichen Eigenschaften bestehen.“<sup>43</sup> (Hier steht übrigens noch „gesellig“ für „gesellschaftlich“ – eine terminologische Ungenauigkeit in dieser frühen Bemerkung.) Es wird gleichzeitig eine andere Wertung der Gesellschaft vorgenommen: „Der beste Zustand der Menschen nach den Regeln des Rechts ist die Gesellschaft ...“<sup>44</sup> Kant meint also, daß die Rede vom Naturzustand ein bloßes Ideal von den natürlichen Eigenschaften aufstellt, eben ohne auf den äußeren (gesellschaftlichen) Zustand zu sehen – daß dies eine Abstraktion vom tatsächlich stets in der

<sup>38</sup> Ebenda, S. 145 f.

<sup>39</sup> Ebenda, S. 159.

<sup>40</sup> Ebenda, S. 160 f.

<sup>41</sup> Vgl. Marx, Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. 3, S. 6.

<sup>42</sup> Vgl. ders., Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1953, S. 5 f.

<sup>43</sup> AA, Bd. 19, S. 99, Nr. 6593 (zweite Hälfte der 60er Jahre).

<sup>44</sup> Ebenda, S. 94, Nr. 6583 (zweite Hälfte der 60er Jahre).

Geschichte konstatierbaren Zusammenleben der Menschen ist. Kant braucht, wie wir noch später sehen werden, diese Korrektur der Robinsonade, da er in der Wertung der bisherigen geschichtlichen Entwicklung aus einem noch zu nennenden Motiv heraus anderer Meinung ist als Rousseau.

Damit muß auch der Terminus „Naturzustand“ in der Kantschen Geschichtskonzeption einen anderen Inhalt erhalten. Er verwendet ihn in zweifacher Weise – einmal in Anlehnung an Rousseau als „Wildheitszustand“, allerdings unter Betonung, daß dies schon ein Gesellschaftszustand sein müsse, vorwiegend aber zur Bezeichnung des „barbarischen“, noch nicht nach Regeln bürgerlicher Gesetzgebung geordneten Gesellschaftszustandes, wie er nach Kants Überzeugung in der gesamten bisherigen Geschichte anzutreffen sei. Er ist der „empirische“, nach „Naturgesetzen“ sich vollziehende Geschichtsverlauf, der noch unzureichend durch menschliche Vernunft moralisiert ist. „Denn dem *Naturzustande*“, schreibt er viel später in der „Metaphysik der Sitten“, ist „nicht der gesellschaftliche, sondern der bürgerliche entgegengesetzt; weil es in jenem garwohl Gesellschaft geben kann, aber nur keine *bürgerliche* (durch öffentliche Gesetze das Mein und Dein sichernde)“.<sup>45</sup> Der Naturzustand wird also dem Rechtszustand entgegengesetzt.

Gerade von dieser Warte aus sieht Kant freilich, daß der Naturzustand (d. h. die bisherige Geschichte), obzwar ein gesellschaftlicher, so doch keineswegs nur ein „geselliger“ Zustand ist. Zwar hat der Mensch den Hang zur Geselligkeit, und zwar sowohl auf Grund seiner Vernunft als auch seines Gefühls, aber er hat auch ganz persönliche, egoistische Neigungen, Interessen, die ihn zur „Vereinzelung“ treiben. Diesen Widerstreit zwischen Bedürfnis nach Geselligkeit einerseits und Bedürfnis nach Vereinzelung, ja Feindlichkeit dem anderen Menschen gegenüber führt Kant letztlich auf die zwiespältige Natur des Menschen zurück, der sowohl intelligibles (vernünftiges) als auch sensibles (Sinnes-)[193] Wesen sei. Kant hat den Widerstreit der menschlichen Natur später begrifflich als „ungesellige Geselligkeit“ bzw. „Antagonismus“ präzisiert: „Ich verstehe hier unter dem Antagonismus die *ungesellige Geselligkeit* der Menschen, d. i. den Hang derselben in Gesellschaft zu treten, der doch mit einem durchgängigen Widerstande, welcher diese Gesellschaft ständig zu trennen droht, verbunden ist. Hiezu liegt die Anlage offenbar in der menschlichen Natur. Der Mensch hat eine Neigung, sich zu *vergesellschaften*; weil er in einem solchen Zustande sich mehr als Mensch, d. i. die Entwicklung seiner Naturanlagen fühlt. Er hat aber auch einen großen Hang, sich zu *vereinzeln* (isolieren); weil er in sich zugleich die ungesellige Eigenschaft antrifft, alles bloß nach seinem Sinne richten zu wollen ...“<sup>46</sup> Kant sagt hier sehr mit Absicht „nach seinem Sinne“ und nicht „nach seinen Sinnen“, das wird mitunter in der Kant-Literatur übersehen.

Es wäre ein grobes Mißverständnis der Kantschen Konzeption von der zwiespältigen Natur des Menschen, meinte man, bei ihm sei der Gegensatz von Intelligibilität und Sensibilität mit dem Widerstreit von Geselligkeit und Ungeselligkeit identisch, und zöge man daraus gar den Schluß, Kant stehe auf Grund einer „Verketzerung“ der sinnlichen Neigungen und Bedürfnisse in der theologisch-christlichen Tradition! Für Kant sind die Sinne und die daraus entspringenden „empirischen“ Neigungen und Bedürfnisse nicht schon „an sich“ böse, sondern es ist vielmehr der Gebrauch, den der Mensch von seiner Intelligibilität macht, entscheidend dafür, ob er sich den Neigungen unterwirft oder nicht. Die Sinne können sogar in Kants Verständnis ein Band für die Geselligkeit sein.<sup>47</sup>

Allerdings betrifft diese These von der Aufspaltung in Intelligibilität und Sensibilität die Grundstruktur von Kants Subjektbegriff und bildet damit die Prämisse für das Verständnis seiner Darstellung der widersprüchlichen „gesellig-ungeselligen“ geschichtlichen Beziehungen, denn ohne den Umstand, daß der Mensch auch ein „bedürftiges“ Sinnenwesen ist, könnten nach Kants Auffassung natürlich auch kein Egoismus, keine Gewaltanwendung etc. entstehen. Die Menschen wären „Engel“. Doch Kant meint in den Bemerkungen zu den „Beobachtungen“: „Ich habe gar nicht den Ehrgeitz ein Seraph seyn zu wollen mein stolz ist nur dieser daß ich ein Mensch sey ...“<sup>48</sup>

<sup>45</sup> Kant, Metaphysik der Sitten, in: AA, Bd. 6, S. 242.

<sup>46</sup> Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, in: AA, Bd. 8, S. 20 f.

<sup>47</sup> Kant behauptet dies in der „Kritik der Urteilskraft“ bezüglich des ästhetischen Sinnes der Menschen.

<sup>48</sup> AA, Bd. 20, S. 47.

Die dualistische Konzeption von der Natur des Menschen wird von Kant in den 60er Jahren schrittweise ausgearbeitet und besonders in den moralphilosophischen Überlegungen zunehmend verfestigt. Diese Subjekt-Konzeption, die später durch die Ausarbeitung der transzendentalen Struktur der Vernunft systematisiert wird, dient Kant zur Leitidee für die weitere Interpretation der Geschichte. Sie erscheint dann auch als ebenso „voraussetzungslose“ Fiktion wie etwa der Begriff der „menschlichen Natur“ in der französischen Aufklärung, insbesondere bei Rousseau. Dennoch liegt natürlich für diese Fiktionen objektiv [194] ein Ableitungsgrund vor, der den Theoretikern freilich nicht bewußt wird. Marx vermerkt dies z. B. in bezug auf die Robinsonade der bürgerlichen Ökonomie und Rousseaus. Das vereinzelt, naturgemäße Individuum dieser Robinsonaden sei nichts anderes als eine Widerspiegelung des (bürgerlichen) Individuums des 18. Jh. – nur „als ein Ideal, dessen Existenz eine vergangene sei, ... nicht als ein geschichtlich entstehendes, sondern von der Natur gesetztes“ relektiert.<sup>49</sup>

Auch Kants Auffassung von der zwiespältigen „Natur“ des Menschen, die er später im Begriff der „ungeselligen Geselligkeit“ hinsichtlich ihrer Wirkungsweise in der Geschichte charakterisiert und die von ihm ebenfalls als „ewige Natur“, unhistorisch, gesetzt wird, hat selbstverständlich ihren objektiven Ableitungsgrund: Sie ist aus der Beschäftigung mit den gesellschaftlichen Widersprüchen seiner Zeit erarbeitet worden, wobei dies zugleich ein Prozeß der Auseinandersetzung mit dem vorliegenden Ideenmaterial war. Dies zeigt sich in der Genesis seiner Auffassung selbst.

Zu Beginn seiner Auseinandersetzung mit Rousseau ist der konkret-historische Ausgangspunkt deutlich in den handschriftlichen Bemerkungen spürbar. Unmittelbar wird als eine Frage der gesellschaftlichen Zustände der Zeit das Problem der Freiheit und Gleichheit aufgeworfen. Diese bürgerlichen Ideale werden auf ihre Tragfähigkeit angesichts der Wirklichkeit geprüft. Die Wirklichkeit sowohl der feudal-absolutistischen Zustände als aber auch manche Widersprüche der in ihrem Schoße sich regenden bürgerlichen Produktions- und Lebensweise klassifiziert Kant als unvernünftig, ungerecht und knechtend für das Individuum. Wie sollten in einer solchen Welt Freiheit, Gleichheit, auf Arbeit und Tugendhaftigkeit gegründetes Glück realisiert werden? Dies sind die Fragen Rousseaus, die er zu diskutieren beginnt. Kant pflichtet Rousseaus Wertungen, seiner antifeudalen, ja schon keimhaft antibürgerlichen Haltung, gepaart mit einer Hochschätzung des arbeitenden einfachen Volkes, in dieser Phase vorbehaltlos bei. Unter Bezugnahme auf den „Émile“ notiert er: „Es scheint uns nunmehr das Menschliche Geschlecht fast keinen Werth zu haben, wenn es nicht große Künstler u. Gelehrte enthält daher scheinen die Landsleute die Bauern vor sich selbst nichts zu seyn u. nur als Mittel zum Unterhalte jener etwas. Die Ungerechtigkeit dieses Urtheils zeigt schon daß es falsch ist.“<sup>50</sup> Und weiter: „Es ist leichter einen Edelmann als einen Menschen zu erziehen. Er sey ein Verächter des gemeinen Gesindels denn so muß er jederzeit den arbeitsamen und unterdrückten nennen damit man glaube er sey geschaffen ihn zu ernähren.“<sup>51</sup>

Kants Überlegungen zu dieser Zeit werden also von der sozialkritischen Komponente in Rousseaus Werken berührt. Rousseau, als Vertreter des mittleren und kleinen Bürgertums, das in der vorrevolutionären Phase in Frankreich der massivste Verfechter eines Kampfes um Beseitigung feudaler Verhältnisse war, und zugleich als ein Mann, der durch seine persönliche Entwicklung mit dem [195] Leben des Volkes und dessen Sorgen vertraut war, nimmt die soziale Problematik in einer Weise auf, daß der bürgerliche Horizont schon fast in Richtung frühplebejischer Forderungen überschritten wird. Er ist zwar der typische Vertreter der vorrevolutionären bürgerlichen Ideologie in Frankreich, aber er ist es gerade durch seine Radikalisierung der bürgerlich-formalen Freiheits- und Gleichheitsideen, indem er diese Ideen auch schon mit Blick auf den sozialen Bereich auf ihre Tragfähigkeit hin befragt und dabei zu dem Ergebnis kommt: In der Gesellschaft des durch ursprüngliche Unrechtmäßigkeit erlangten Eigentums und der sozialen Ungleichheit, in der der arbeitende Mensch nichts gilt, ist die Gleichheit und Freiheit auf politischem Gebiet kaum zu realisieren. Egoismus, Laster, Knechtung der Menschen entstehen nicht durch den Staat, sondern durch die Ungleichheit in der sozialen Sphäre, die durch die Entwicklung von Zivilisation und Kultur nur noch gefördert wird.

---

<sup>49</sup> Vgl. Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, S. 5 f.

<sup>50</sup> AA, Bd. 20, S. 23.

<sup>51</sup> Ebenda, S. 10.

Gerade auf Grund dieses Inhalts ist Rousseaus Theorie die äußerste Grenze bürgerlich-revolutionärer Ideen, die aber notwendig gestreift werden muß, um den sogenannten Dritten Stand wenigstens für die entscheidendsten Kämpfe zu vereinen. Diese Ideen mündeten praktisch in die Jakobiner-Diktatur ein.

Solche Akzente der Rousseauschen Ideen mußten einen Mann wie Kant beeindrucken; er nimmt die hohe Wertung der einfachen Menschen daher auf. Allerdings erfolgt bei Kant keine derartige Betonung der *sozialen* Fragen nach der Unrechtmäßigkeit des Privatbesitzes und der Aufspaltung in Armut und Reichtum. Kant interessiert nicht primär die materielle Lage des Volkes, als vielmehr seine rechtliche und politische Situation und die damit verbundenen Bedingungen zur Entfaltung der Vernunft als Grund der Menschenwürde. Das Problem von Herrschaft und Knechtschaft (das in den Bemerkungen stark reflektiert wirkt) wird von vornherein als bloß politische Frage und als Forderung nach formaler Gleichheit aller Individuen aufgeworfen. Die soziale Seite wird in ihrer vorliegenden historischen Ausprägung als „Naturnotwendigkeit“ hingenommen und somit auch als das geringere Übel betrachtet. Härter als die Unterjochung des Menschen unter die äußeren Dinge und den Zwang seiner Bedürfnisse sei der Zwang, den der Mensch einem anderen Menschen auferlegen könne: „Was aber weit härter und unnatürlicher ist als dieses Joch der Notwendigkeit das ist die Unterwürfigkeit eines Menschen unter den Willen eines anderen Menschen.“ Kein Unglück sei schrecklicher, als sich als vordem freies Geschöpf dem Willen eines anderen unterworfen zu sehen; es gehöre eine lange Gewohnheit dazu, „den schrecklichen Gedanken der Dienstbarkeit leidlicher zu machen“; jedermann, der sonst davor zurückschrecke, sein Leben aufs Spiel zu setzen, „würde in der Wahl zwischen Sklaverei und Tod die Gefahr des letzteren vorziehen.“<sup>52</sup> Da der Mensch im Unterschied zum Tier selbstbewußt ist und einen freien Willen besitzt, ist es „ungereimt und verkehrt“, daß ein anderer Wille „meine Gliedmaßen bewegen soll“.<sup>53</sup> Nichts werde daher so verachtet wie die Knechtschaft, die aber selbst nur ein Mißbrauch der Freiheit durch andere ist: „Anstatt daß die Freyheit mich schiene über das Vieh zu erheben, [196] so setzt sie mich noch unter dasselbe den[n] ich kann besser gezwungen werden. Ein solcher (ein unfreier Mensch, – M. Th.) ist gleichsam vor sich nichts als ein Hausgeräthe eines andern. Ich konte eben so wohl den Stiefeln des Herrn eine Hochachtung bezeigen als seinem Laquey. Kurtz der Mensch der da abhängt ist nicht mehr ein Mensch er hat seinen Rang verloren, er ist nichts ausser ein Zubehor eines andern Menschen. Unterwürfigkeit u. Freyheit sind gemeiniglich in gewissem Grade vermengt und eins hängt vom andern ab. Aber auch der kleinere Grad der Abhängigkeit ist ein viel zu großes übel als daß es nicht sollte Natürlicher Weise erschrecken.“<sup>54</sup>

Schwerwiegende Folgen aber der Unterdrückung und Knechtschaft seien der Verlust an Selbstachtung und das Aufkommen von Lastern. Diese Reflexionen bewegen sich also im Banne Rousseauscher Wertungen und spiegeln Kants eigne Stellungnahme zu den Fragen seiner Zeit deutlich wider. Die Beschäftigung mit diesen politischen Fragen anhand der vorgefundenen Zustände und großer politischer Ereignisse, so der Unabhängigkeitskriege in Nordamerika und später der Französischen Revolution, bleibt zeitlebens ein ernsthaftes Bedürfnis für Kant. Vielfältig sind seine politischen Äußerungen, besonders auch in der Ausarbeitungszeit seines Systems. Darauf wurde an anderer Stelle wiederholt hingewiesen.<sup>55</sup>

Dieses an der Zeitgeschichte orientierte Vorgehen Kants wird von ihm selbst auch als seine eigenständige Methode gerechtfertigt. In dieser Entwicklungsphase ist nämlich sein gesamtes Philosophieren noch wesentlich von einer empiristisch orientierten Methode bestimmt.<sup>56</sup> Kant will bei der von Rousseau auf eigentümliche Weise initiierten Frage nach der „wahren Natur des Menschen“ angesichts der Verbildung und Verschüttung dieser Natur durch die Zivilisation zunächst ganz andere Wege gehen, mehr empirisch, analytisch, durch Studium dessen, was ist, und nicht Fiktion dessen, was „sein soll“.<sup>57</sup>

---

<sup>52</sup> Ebenda, S. 91.

<sup>53</sup> Ebenda, S. 93.

<sup>54</sup> Ebenda, S. 94.

<sup>55</sup> Vgl. Thom, Immanuel Kant, Leipzig/Jena/Berlin 1974, S. 54 ff., 110 ff.

<sup>56</sup> Zur Entwicklung und zur Wende im Methodenbewußtsein Kants siehe ebenda, Teil I.

<sup>57</sup> Vgl. Kant, Nachricht über die Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahr 1765-66, in: AA, Bd. 2, S. 311.

Jedoch wird auch Rousseaus Leistung hervorgehoben: „Rousseau entdeckte zu allererst unter der Mannigfaltigkeit der Menschlichen angeneh[m]enen Gestalten die tief verborgene Natur desselben u. das versteckte Gesetz nach welchem die Vorsehung durch seine Beobachtungen gerechtfertigt wird.“<sup>58</sup> Es wird auch – ganz im Gegensatz zu Voltaire!<sup>59</sup> – Rousseaus Intention genau erfaßt und das „Zurück zur Natur“ nicht als ein Zurück zum Wildheitszustand der Menschheit interpretiert: „Wenn man die Glückseligkeit der Wilden erwegt so ist es nicht um in die Wälder zu kehren sondern um zu sehen, was man verlohren habe indem man andererseits gewinnt. Damit man in dem Genusse u. Gebrauch der [197] Geselligen Üppigkeit nicht mit unglücklichen u. unnatürlichen Neigungen dar. an klebe u. ein gesitteter Mensch der Natur bleibe.“<sup>60</sup> Später (etwa 1778–1780 meint Kant im gleichen Sinne: „... vollkommene Kunst wird wieder zur Natur.“<sup>61</sup>

Damit begreift Kant wie wohl kein zweiter Zeitgenosse Rousseaus, daß dessen Schilderung des Naturzustandes dem Wesen nach eine Fiktion, einen „Kunstgriff“ darstellt, um die negativen Züge der folgenden Geschichtsepochen in helles Licht zu setzen, keineswegs aber ein Ideal, zu dem zurückgekehrt werden könne Die Entgegensetzung von Natur und Kultur bei Rousseau provoziert zwar eine solche Deutung, jedoch wird damit völlig übersehen, daß auch Rousseau die Geschichte nicht für umkehrbar hielt.

Begünstigend für eine richtige Rousseau-Deutung durch Kant wirkte sich gewiß der Umstand aus, daß dieser zur Zeit der Bemerkungen in den „Beobachtungen“ vom Studium des „Émile“ her eine nachträgliche Einordnung der ihm ebenfalls bekannten vorangehenden Diskurse vornahm.<sup>62</sup> Während im Diskurs über die Ungleichheit noch der Anschein eines Nachtrauerns gegenüber dem entschwundenen „Goldenen Zeitalter“ erweckt werden konnte, so wird Émile, der in natürlicher Umgebung und Erziehung aufwächst, derart vorbereitet, „nicht um in die Wälder zu kehren“, sondern um in die Gesellschaft zu treten – ein unvermeidlicher Schritt! „Überlasse ihn von Anfang an ohne Zwang des Gesetzes der Natur, aber vergeßt nicht, daß er in der menschlichen Gesellschaft über diesen Gesetzen stehen muß“<sup>63</sup>, fordert Rousseau; und weiter: „Émile ist nicht geschaffen sein Leben lang allein dazustehen; er ist ein Glied der Gesellschaft und soll die Pflichten gegen dieselbe erfüllen.“<sup>64</sup> Der Wildheitszustand wird sogar nicht mehr als so glücklich und erstrebenswert gewertet: „Er muß arbeiten wie ein Bauer, aber denken wie ein Philosoph, damit er nicht so faul werde wie ein Wilder.“<sup>65</sup>

Aber dennoch empfindet Kant Rousseaus vorwiegend negative Kultur- und Zivilisationskritik als allzu mißverständlich; zu wenig wird in diesen widersprüchlichen Gestalten der Entwicklung der Keim des Fortschritts aufgespürt. Entsprechend wird zu wenig herausgearbeitet, daß sich die menschliche Natur gerade auch in der Widersprüchlichkeit der bisherigen Entwicklung realisiert. Für Kant ist die Geschichte der Kultur und Zivilisation nicht schlechthin Verschüttung der menschlichen Natur, sondern gerade in ihrer Widersprüchlichkeit deren Offenbarung. Rousseaus Vorgehen muß also nach Kants Überzeugung einer Kritik unterworfen werden, freilich nicht mit dem Ziel einer Kontraposition, sondern mit der Absicht der Präzisierung und besseren Begründung [198] des auch bei Rousseau ausgesprochenen Geschichtsoptimismus. Nichtsdestoweniger ist Kant beides: Fortsetzer Rousseaus – und sein Kontrahent in einigen wesentlichen Fragen.

Als Kontrahent versteht er sich anfangs selbst in der Methode des Geschichtsstudiums. Rousseau verfähre in einer Weise, daß er frage, „das liegt nicht oder es liegt in der Natur, d. i. die Natur hat dazu keine triebe gegeben sondern sie sind gekunstelt keine solchen Gebrechen eingartet sondern

---

<sup>58</sup> AA, Bd. 20, S. 58.

<sup>59</sup> Voltaire spottet in einem Brief an Rousseau vom 30.8.1755 nach dem Lesen des zweiten Diskurses: „Il prend envie de marcher à quatre pattes, quand on lit votre ouvrage.“ Vgl. *Rousseau, Oeuvres complètes*, Paris 1959 ff., Bd. 3, S. 1379.

<sup>60</sup> AA, Bd. 20, S. 31.

<sup>61</sup> AA, Bd. 15/2, S. 635, Nr. 1454 (Ende der 70er Jahre).

<sup>62</sup> Daß Kant die Werke Rousseaus als Einheit auffaßte, belegt *Tenenbaum, Katja*, Natur und Kultur. Zu einem Aspekt der Kantischen Rousseau-Deutung, in: *WZ Leipzig*, 23, 1974, 3, S. 183 ff.

<sup>63</sup> *Rousseau, Émile oder Über die Erziehung*, Bd. 1, Leipzig o. J., S. 86.

<sup>64</sup> Ebenda, Bd. 2, S. 64.

<sup>65</sup> Ebenda, Bd. 1, S. 153.

sie sind zufällig erwachsen ... weil die menschliche Natur jetzt eine so verödete Gestalt gewonnen hat so werden die natürlichen Grundlagen zweifelhaft u. unkenntlich.“<sup>66</sup> Er selbst will anders vorgehen: „Rousseau. Verfäht synthetisch u. fängt vom natürlichen Menschen an ich verfare analytisch u. fange vom gesitteten an.“<sup>67</sup>

Allerdings kehrt sich für Kant später, etwa in den 70er Jahren, die Methode um, nachdem er seine eigne Fiktion von der zwieschlächtigen Natur des Menschen herausgearbeitet und somit die Grundidee seiner Geschichtskonstruktion gewonnen hat. Dieser Prozeß erfolgt nun allerdings nicht nur im Rahmen geschichtsphilosophischer, sondern wesentlich auch im Rahmen moralphilosophischer und erkenntnistheoretischer Überlegungen.<sup>68</sup> Dann geht es ihm nicht mehr darum, aus dem Studium der Geschichte auf die Natur des Menschen zu schließen, sondern vermittelt dieser gewonnenen Einsicht in diese Natur die Geschichte zu interpretieren. Das Studium der Geschichte aber, insbesondere der Zeitgeschichte, und die dabei ständige geistige Auseinandersetzung mit Rousseaus Fiktion vom natürlichen Menschen und der Rousseauschen Methode, an dieser Fiktion die Geschichte zu messen – und schließlich in ihrem bisherigen Verlauf zu verwerfen! –, dieser Prozeß hat für Kant ein wichtiges Ergebnis erbracht: ein eigenständiges Durchdenken der Deutung des widersprüchlichen Geschichtsverlaufs.

Die Beschäftigung mit dem Problem der Geschichte erfolgt damit auf zwei miteinander verwobenen Ebenen, indem zur Zeitgeschichte und den politischen Zuständen unmittelbar Stellung bezogen wird, aber immer gewissermaßen „gebrochen“ durch das Prisma der Polemik mit dem vorliegenden Gedankenmaterial, insbesondere Rousseaus. Diese zweite Ebene aber ist für die Grundstruktur des Kantischen Geschichts- und Menschenbildes von großer Bedeutung, denn in den Auffassungen Rousseaus und anderer Aufklärer jener Zeit war in bezug auf die Grundprobleme des Geschichtsdenkens ein eigentümlicher Bruch zu verzeichnen, den Kant sieht, aber den er letztlich in seiner Konzeption vom Menschen und vom Geschichtsverlauf nicht nur nicht aufzuheben vermag, sondern vielmehr bewußt und systematisch reproduziert. [199]

#### **IV. Freiheit und Notwendigkeit – zentrales Problem der Geschichtsreflexion**

Dieser eigentümliche Bruch in dem Ideenmaterial, mit dem Kant sich beschäftigte, betrifft vorrangig die Darstellung des Verhältnisses von Freiheit und Notwendigkeit. Insbesondere in der französischen Aufklärung werden Freiheit und Notwendigkeit unvermittelt und drastisch gegenübergestellt. Einerseits sind nach den naturmaterialistischen und Milieutheorien die Menschen in das notwendige Kausalgeschehen der Natur und der Gesellschaft absolut eingeordnet, sie sind den Umständen ausgeliefert und von diesen geprägt – andererseits spricht sich aber gerade in dieser vorrevolutionären Ideologie des französischen Bürgertums die Überzeugtheit aus, daß eine radikale „vernünftige“ Tat vonnöten sei, eine freie Tat von gesamtgesellschaftlicher Wirkung, welche mit den überlieferten Umständen bricht und den Contrat social auf der Basis der Freiheit und Gleichheit aller („das Reich der Vernunft“) einleitet. Angesichts der „deformierten“ Menschheit bleibt nach dieser Konzeption bloß der Ausweg in Aufklärung und Erziehung durch einige wenige selbst aufgeklärte Geister. Dieses Dilemma vermerkt Marx bekanntlich in seiner 3. These über Feuerbach, indem er gleichzeitig im Be-greifen der revolutionären Praxis als Selbstveränderungsprozeß der Menschen die Lösung des Problems andeutet.<sup>69</sup>

Vom Standpunkt des bürgerlichen Materialismus freilich war diese Lösung nicht zu gewinnen, und zwar nicht nur auf Grund der Dominanz eines mechanisch-materialistischen Kausalitätsverständnisses entsprechend dem Entwicklungsstand der physikalischen und mechanischen Wissenschaften, sondern primär durch die Eigentümlichkeit, mit der das Klassenanliegen des vorrevolutionären

---

<sup>66</sup> AA, Bd. 20, S. 47 f.

<sup>67</sup> Ebenda, S. 14.

<sup>68</sup> Vor allem in der Moralphilosophie wird mit dem Prinzip der Autonomie der reinen Vernunft die strikte Trennung von Intelligibilität und Sensibilität durchgeführt. Auch in der Wirkungsweise der Vernunft soll sie möglichst gewahrt werden, wie der Pflichtrigorismus ausdrückt. Dagegen kommt es im Erkennen bei aller ursprünglichen Scheidung der Vermögen auf Synthese an, soll Wissen über Gegenstände konstituiert werden.

<sup>69</sup> Vgl. Marx, Thesen über Feuerbach, in: MEW, Bd. 3. S. 5 f.

Bürgertums sich in der Ideensphäre ausprägte. Marx hat schon sehr früh in seinem Artikel „Zur Judenfrage“ nachgewiesen, daß die bürgerliche Existenz durch einen notwendigen Zwiespalt gekennzeichnet ist, der die politische Bewegung in all ihren Äußerungen bestimmt: im „empirischen“, realen Dasein ist das Bürgertum durch ökonomische Interessen getrieben, die es entzweien – im politischen Dasein jedoch, indem der bourgeois sich als citoyen geltend macht, wird der Kampf mit „heroischen Illusionen“ über Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit geführt und eine „volonté générale“ verkündet. Im Schein-Dasein des citoyen, das letztlich nur die illusorische Gestalt des bourgeois-Daseins darstellt, sind somit die Illusionen über die Allmacht einer Vernunft begründet, die radikal mit den Überlieferungen brechen und selbst angesichts der antagonistischen Interessenlage im ökonomischen Bereich den harmonischen Zusammenschluß der bürgerlichen Klasse bewerkstelligen könne. Der Geschichtsidealismus der bürgerlichen Materialisten erklärt sich wesentlich aus diesem Umstand – ein Geschichtsidealismus, der also nicht nur für die klassischen deutschen idealistischen Systeme charakteristisch ist.<sup>70</sup> Allerdings thematisiert die klassische deutsche Philosophie das Problem „Subjektivität“ [200] und „Geschichte“ ganz zentral und baut daher den Idealismus systematisch aus, beginnend mit Kants „anthropologischer Wende“.<sup>71</sup>

Kant hat immerhin den antinomischen Grundzug der Behandlung der Freiheit-Notwendigkeit-Beziehung im vorliegenden Ideenmaterial entdeckt. Diese Antinomie beschäftigt ihn an zentraler Stelle seiner gesamten Philosophie, und allein schon die Häufigkeit der handschriftlichen Reflexionen über diese Problematik in den 60er und 70er Jahren zeigt Kants Ringen um eine eigenständige Lösung. Die Rousseauschen Schriften boten ihm offensichtlich hierzu unmittelbare Anregungen.<sup>72</sup>

Rousseau denkt über diese Frage auf mindestens zwei Problemebenen nach: Die eine Problemebene betrifft die Frage nach der Möglichkeit der „volonté générale“ bei Schließung eines vernünftigen Gesellschaftsvertrages. Vor allem anhand dieser Idee tritt bei Rousseau das Problemhaltige einer solchen Freiheitstat angesichts der Macht überlieferter Umstände und vor allem der heterogenen Interessenstruktur der Menschen ins Bewußtsein. Im „Contrat social“ meint Rousseau, daß es quasi ein göttlicher Wille sein müsse, der eine solche allgemeine Gesetzgebung hervorbringen könne.<sup>73</sup> Auch Kant hält die Stiftung einer bürgerlichen Gesellschaft auf der Grundlage einer „vollkommen gerechten bürgerlichen Verfassung“ für das schwerste Problem, welches von der Menschengattung auch am spätesten gelöst werde.<sup>74</sup> Aber nicht ein göttlicher Wille, sondern die Menschheit selbst auf Grund ihres Vermögens freier Willensentscheidung muß der Gesetzgeber sein.<sup>75</sup>

Kants Konzept einer autonomen, sich selbst Gesetze gebenden Vernunft im sittlichen Bereich wird wesentlich von dem Motiv bestimmt, die „volonté générale“ auf moralische Prinzipien zu stützen und damit eine Naturrechtsgrundlage<sup>76</sup> zu finden, die vom bloß statuarischen Recht prinzipiell unterschieden wird. [201] Die Realisierung des sittlichen Prinzips in der empirischen Wirklichkeit ist allerdings ewige, nie ganz zu vollendende Aufgabe.

---

<sup>70</sup> Ebenda, S. 14.

<sup>71</sup> In diesem Sinne bezeichnet auch Hegel Kants Philosophie wiederholt als Philosophie der Subjektivität.

<sup>72</sup> Wenn hier besonders Rousseau als Inspirator der Antinomie-Problematik herausgehoben wird, so ist doch freilich zu beachten, daß Kant auch schon früher das Freiheit-Notwendigkeit-Problem erörtert hat, allerdings noch eher im Sinne von Christian Wolff, unter Ablehnung der These der Willensfreiheit bei Crusius. Vgl. dazu Thom, Philosophie als Menschenkenntnis, S. 45 ff. Seine nunmehrige Annahme der These von der Willensfreiheit ergab sich allerdings wesentlich aus der Beschäftigung mit den politischen Zeitfragen und den ideologischen Reflexionen zeitgenössischer Theoretiker zur gleichen Problematik. Daher wird Rousseau auch für Kant wesentlich.

<sup>73</sup> Vgl. Rousseau, Der Gesellschaftsvertrag, Rudolstadt o. J., S. 74 ff.

<sup>74</sup> Vgl. Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte, in: AA, Bd. 8, S. 23.

<sup>75</sup> Daß nicht der Wille Gottes, sondern die Würde der Menschheit und die Notwendigkeit gesellschaftlichen Zusammenlebens der Grund der Verbindlichkeit des Sittengesetzes sei, betont Kant schon in den religionsphilosophischen Bemerkungen aus den 70er Jahren. Vgl. AA, Bd. 19, S. 246, Nr. 7089; ebenda, S. 249, Nr. 7098; Vgl. auch Kritik der praktischen Vernunft, in: AA, Bd. 5, S. 125 f.

<sup>76</sup> In der Metaphysik der Sitten (1797) bestimmt Kant das Naturrecht als auf lauter Prinzipien a priori (also Vernunft der Menschen) beruhend. Es gebe nur ein [201] einziges angeborenes Recht, das der Freiheit, sofern sie mit jedes anderen Freiheit nach allgemeinen Gesetz zusammen bestehen könne. Vgl. AA, Bd. 6, S. 237.

Eine zweite Problemebene betrifft die allgemeine Fragestellung nach der Möglichkeit von Freiheit für jedes Individuum. Im „Émile“ finden wir z. B. These und Gegenthese im Sinne der Kantschen Antinomie von Freiheit und Notwendigkeit formuliert, ohne daß sich allerdings Rousseau der Unvereinbarkeit beider Standpunkte bewußt ist. Einerseits betont Rousseau auf der Grundlage eines durchgängigen Determinismus, daß Freiheit Einsicht in die Notwendigkeit sei: „Deine Freiheit, deine Macht erstreckt sich nur so weit, als deine natürlichen Kräfte reichen und nicht darüber hinaus, alles übrige ist Slaverie, Verblendung, Gaukelwerk.“<sup>77</sup> Andererseits empfindet jedoch Rousseau die Begrenztheit und letztliche Undurchführbarkeit einer derartigen Begründung von Freiheit und Tätigkeit bzw. auch Moralität, also all der Lebensäußerungen, die den Menschen aus dem Tierreich herausheben: „Wenn es gar keinen freien Willen, weder in den Handlungen der Menschen noch überhaupt auf der Erde gäbe, so würde man sehr in Verlegenheit geraten, um sich eine erste Ursache als Bewegung vorzustellen..., es gibt ohne Willen keine wahre Tat“, heißt es im Bekenntnis des savoyischen Vikars.<sup>78</sup> Also ist für Rousseau das Problem das gleiche, indem auch er Tätigkeit, Willen, Selbstbeginnen einer Bewegung (in der menschlichen Tätigkeit) nicht auf der Grundlage der von ihm allgemein akzeptierten mechanisch-deterministischen Tradition zu erklären vermag.

Kant „löst“ das Problem auf seine Weise, indem er einen Dualismus von Freiheit und Notwendigkeit behauptet und in seinem Gesamtsystem zu begründen versucht. Dieser Dualismus ist das strukturbestimmende Element seiner gesamten Philosophie und äußert sich schon in der Einteilung der Metaphysik als Wissenschaft in Metaphysik der Natur und Metaphysik der Sitten. Diese Grundstruktur liegt mit der „Kritik der reinen Vernunft“ (ein durchaus nicht nur erkenntnistheoretisches Werk!) vor. Im Abschnitt „Die transzendente Dialektik“ nimmt bei der Behandlung der kosmologischen Ideen und ihrer „Auflösung“ die 3. Antinomie, die von Notwendigkeit und Freiheit, nicht zufällig eine Sonderstellung ein.

Diese Antinomie ist sowohl die einzige, zu der Kant eine eigne Lösung anbietet, als auch diejenige, deren Lösung von der Erkenntnislehre zur Moralphilosophie überleitet.<sup>79</sup> Kants „Lösung“ des Problems von Freiheit und Notwendigkeit besteht in folgender Behauptung: Es gibt in der Welt nicht nur eine Naturkausalität (Notwendigkeit), sondern auch eine Kausalität aus Freiheit, nämlich die Fähigkeit der autonomen Vernunft, eine Begebenheit von selbst anfangen zu [202] können<sup>80</sup>, denn es sei ein falscher disjunktiver Satz, „daß eine jede Wirkung in der Welt *entweder* aus Natur *oder* aus Freiheit entspringen müsse“; man müsse fragen, „ob nicht vielmehr beides in verschiedener Beziehung bei einer und derselben Begebenheit zugleich stattfinden könne.“<sup>81</sup> Während aber der transzendente Begriff der Freiheit<sup>82</sup>, der durch „Vernünfteln“, d. h. mit Hilfe der theoretischen Vernunft abgeleitet, als eine bloße Hypothese aufgestellt wird, unbewiesen bleibt, wird der *praktische* Begriff der Freiheit für beweisbar gehalten: als ein Faktum, ein praktisches Vermögen, das wir zwar nicht logisch erklären können, aber das eben auf Grund seines praktischen Erwiesenseins in der Entscheidungs- und Handlungsfreiheit der Menschen insbesondere auf moralischem Gebiet weder von der subtilsten Philosophie noch vom gemeinsten Menschenverstand „hinwegvernünftelt“ werden könne.<sup>83</sup> Es gibt eine praktische Erfahrung für das Vorhandensein von Freiheit.<sup>84</sup> Das Reich der Freiheit ist die Domäne der reinen Vernunft, des eigentlichen Gattungsmerkmals des Menschen; hierin liegt der Grund für autonome Entscheidungsfreiheit auf moralischem Gebiet, für Selbstgesetzgebung der Menschheit nach dem strengen Sittengesetz. Da aber der Mensch eben nicht nur reines Vernunftwesen, sondern

---

<sup>77</sup> Rousseau, *Émile*, Bd. 1, S. 45.

<sup>78</sup> Ebenda, Bd. 2, S. 13.

<sup>79</sup> Vgl. Thom, Die Bedeutung der Freiheitsproblematik für Kants Übergang zum Transzendentalismus, in: *DZfPh*, 22, 1974, 3, S. 289 ff.; *Dies.*, Philosophie als Menschenkenntnis, S. 323 ff., 413 ff.

<sup>80</sup> Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig 1971, S. 621 f.

<sup>81</sup> Ebenda, S. 606.

<sup>82</sup> Der transzendente Begriff der Freiheit beruht auf einer metaphysischen Hypothese, auf der Annahme eines ersten unbedingten Wesens. Ohne eine solche Denkmöglichkeit sei der Ursprung menschlicher Freiheit gar nicht deutbar. (Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, S. 603 ff.)

<sup>83</sup> Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, in: AA, Bd. 4, S. 455 f.

<sup>84</sup> *Ders.*, *Kritik der reinen Vernunft*, S. 816.



auch ein „empirisches“, der Naturkausalität sowohl auf Grund der äußeren Umstände als auch auf Grund seines „tierischen“ Daseins angehöriges Wesen ist, stellt die Geschichte der Menschheit das Feld ständigen Widerstreits zwischen Notwendigkeit und Freiheit, zwischen Pflicht und Neigungen dar, wobei freilich Kant hinsichtlich eines Progresses bei der zunehmenden Moralisierung der Gesellschaft immer wieder seinen Optimismus zum Ausdruck bringt.

## V. Gesetzmäßigkeit der Geschichte, Antagonismus und Tätigkeit

Wie aber, durch welche Triebkräfte ist diese Moralisierung, diese „Erlernung des Vernunftgebrauchs“ zu bewerkstelligen? 1764 sieht Kant, noch keinen anderen Ausweg als Aufklärung und Erziehung. Er teilt Rousseaus Vorstellung, daß nur durch „natürliche Erziehung“ eine Abwehr der Übel der Gesellschaft möglich wird, und er vertritt die illusorische Meinung, daß sogar Regierungen aufgeklärt werden können: „Die Erziehung des Rousseau“, notiert er in den Randbemerkungen zu den „Beobachtungen“, „ist das einzige Mittel dem Flor der bürgerlichen Gesellschaft wieder etwas aufzuhelfen. Denn da die Üppigkeit im[m]er mehr zunim[m]t wodurch die Noth die Unterdrückung u. verachtung der Stände u. die Kriege entspringen so können eile Gesetze da wieder nichts ausrichten wie in Schweden. Dadurch werden auch die Regierungen ordentlicher [203] und die Kriege seltener. Es sollten Censoren gesetzt werden. Aber wo werden die ersten herkom[m]en. Schweiz das einzige Land ...“<sup>85</sup>

Das Mittel der Aufklärung und Erziehung wird also noch als einzige Möglichkeit erwogen, zugleich aber die Schwierigkeit gesehen, „Erzieher“ zu finden, die den hohen Ansprüchen genügen, selbst nicht von der Gesellschaft angekränkt zu sein. Kant hält auch später noch am Gedanken der Aufklärung fest. In seinem Aufsatz „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ (1784) gibt er eine klassische Definition der Aufklärung als „Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit.“<sup>86</sup> Insofern wird er oft als Vollender der Aufklärung bezeichnet.

Es tritt aber in den 70er Jahren mit der Ausarbeitung der eigenen Geschichtsphilosophie die Merkwürdigkeit ein, daß der „Vollender“ der Aufklärung sich anschickt, einer ihrer ersten Überwinder zu werden, denn Kants Geschichtstheorie ist eine ausgearbeitete Antwort auf die Frage, welche Mittel anstelle Aufklärung wirksamer auf den Fortschritt im Vernunftgebrauch der Menschheit Einfluß nehmen können. Er setzt ein großes Vertrauen auf die Gesetzmäßigkeit der Geschichte selbst, die wesentlich als Wechselbeziehung zwischen Naturkausalität (Notwendigkeit) und Freiheit (Vernunftgebrauch) und dabei als ein Funktionsmechanismus zur Entwicklung der menschlichen Tätigkeitsformen aufgefaßt wird. Dem tätigen Verhalten der Menschen wird eine entscheidende Funktion beigegeben. Daß Appelle an die Vernunft allein nicht ausreichen, sondern daß ein Zwang zum Vernunftgebrauch und ein durch mühselige Praxis erreichtes Erlernen des Vernunftgebrauchs vorhanden sein müssen, ist nun Kants tiefste Überzeugung. Die Vernunft ist a priori Anlage, Fähigkeit – nicht aber schon geschichtliche Realität. Wäre diese a priori gegebene Vernunft bereits zu Beginn der Menschheitsentwicklung mehr als Potenz, wäre der Mensch schon mit Wissen und tugendhaftem Verhalten von vornherein ausgerüstet, gebe es keine Entwicklung in der Geschichte und keinerlei Verdienste der Menschheit um ihre eigne Entfaltung. Das spezifisch Menschliche im Kantschen Sinne, was die Würde und den Selbstwert der Menschheit erst ausmacht, nämlich daß sie sich ihre Entwicklung selbst verdankt, läßt sich nur auf der Grundlage einer Geschichtsphilosophie erklären, welche Aktivität und Selbstformung des Menschen als Prinzip einschließt.

Folgende Notiz aus den Reflexionen zur Anthropologie Mitte der 70er Jahre betont dies, stellt allerdings auch Erziehung noch daneben:

„1. Das Besondere der Menschheit ist, daß (g er [sic!] Erziehung bedarf) sie alles Gute sich selbst erfinden und durch Freyheit verschaffen soll ...

2. Daß er zur Gesellschaft gemacht ist und sich darin bildet.

---

<sup>85</sup> AA, Bd. 20, S. 175.

<sup>86</sup> Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung, in: AA, Bd. 8, S. 35.

3. Daß die ganze Art in Vollkommenheit fortschreitet.
4. Daß er aus der Unmündigkeit aller Art zur Mündigkeit schreitet.
5. Endliche Entwicklung aller Anlagen der Natur. Unzufriedenheit mit sich selbst: ideal.“<sup>87</sup>

[204] In diesem Zusammenhang wird die Rousseausche Idylle vom Naturzustand des Menschen, der als glücklicher, vereinzelter Wilder in einer üppigen Natur lebt, von Kant als Ideal abgelehnt, freilich immer mit der Betonung, daß Rousseau so wörtlich nicht zu nehmen sei. „Rousseau: ob der wilde Zustand besser sey als der gesittete; der letzte ist, wenn der Cirkel geschlossen ist, besser.“<sup>88</sup> Das sogenannte Goldene Zeitalter sei das schlechteste.<sup>89</sup> Kant begründet ausdrücklich, weshalb der Wildheitszustand ein keineswegs erstrebenswerter ist. Angesichts der Beschreibung der Insel Tahiti (Otaheiti) als eines Paradieses betont er, für wie wertlos ein Menschengeschlecht erachtet werde, welches auf Grund einer üppigen Natur keinen Anreiz zur tätigen Weiterentwicklung seiner Anlagen empfängt: „Der Mensch hat so einen Trieb sich zu perfectionieren, daß er so gar ein Volk, was seine Entwicklung vollendet hat und bloß genießt, vor überflüssig hält und glaubt, die Welt würde nichts verlieren, wenn auch otaheite unterginge.“<sup>90</sup>

Bei der Entwicklung seiner Auffassung von der Rolle der Tätigkeit werden für Kant zwei Aspekte der Geschichtssicht bedeutsam: erstens die Umwertung der Rolle der „Übel“ bzw. des „Bösen“ in der Geschichte in ein Vehikel des gesellschaftlichen Fortschritts und zweitens die Bewertung der Geschichte nach dem Fortschritt der Gattung und nicht etwa nach der Glückseligkeit des Individuums. Beide Aspekte korrespondieren miteinander. Geht man nämlich, wie Rousseau, bei der Wertung des Geschichtsverlaufs von der Frage aus, was das Individuum dabei verliert oder gewinnt, so muß die Antwort negativ ausfallen. Angesichts der vielfältigen Übel (Laster, Gewalttaten, Ungerechtigkeiten, Kriege etc.), welche die einzelnen Menschen in ihrem Leben plagen, wird es doch recht fraglich, ob die Entwicklung von Kultur und Zivilisierung ein Fortschritt war. Bekanntlich verneint dies Rousseau sowohl im ersten wie auch im zweiten Diskurs, und auch im „Émile“ fällt bei aller abgewogeneren Darstellung der letztlich Unumkehrbarkeit der Geschichte diese Wertung auf. Die Geschichte der Kultur und Zivilisation ist die Geschichte der Entfremdung von der Natur des Menschen: „Der natürliche Mensch ist etwas an sich Ganzes; es ist die numerische Einheit, das absolute Ganze, das nur zu sich selbst oder seinesgleichen in Beziehung steht. Der bürgerliche Mensch ist nur ein Bruch, der von dem Nenner abhängt, und dessen Wert in einem bestimmten Verhältnisse zu dem Ganzen steht: zur Gesellschaft“.<sup>91</sup>

Kant mißt die Geschichte genau umgekehrt an dem Fortschritt der Gattung und betrachtet es dabei als notwendiges Übel, daß im Übergang zur Zivilisation das Individuum zunächst verliert: „Der Übergang aus dem wilden Zustand in den bürgerlichen, aus dem rohen in den verfeinerten (g Üppigkeit) des Geschmacks und der Kunst, aus der Unwissenheit in den Aufgeklärten der Wissenschaft, kurz: aus der Unmündigkeit in die Mündigkeit ist der schlimmste. Die Welt ist noch jung. Eine Helfte ist kaum entdeckt. Der Mensch wird seine Bestim-[205]mung noch erreichen, in Erziehung, Religion, Lebensart und bürgerliche Verfassung, im gleichen Völkerrecht.“<sup>92</sup>

Für Kant ist stets die Gattung, die sich im unendlichen Prozeß entwickelt, das Ganze, das Individuum aber vermag niemals, alle Naturanlagen zu entfalten. Es tritt sogar ein Widerspruch zwischen den tierischen Naturanlagen des Menschen einerseits und seiner „vernünftigen Natur“ andererseits ein: Während erstere im Individualleben schnell zur Reife kommen, ist der Vernunftgebrauch nur im Maßstab der Gattung voll zu entwickeln: „Die Naturbestimmung des Individuum ist von der Bestimmung der Gattung am Menschen unterschieden. Bey den übrigen Thieren erreicht das Individuum seine Bestimmung, beym Menschen nur die Gattung die ganze Bestimmung der menschlichen

<sup>87</sup> AA, Bd. 15/2, S. 784 f., Nr. 1499 (Mitte der 70er Jahre).

<sup>88</sup> Ebenda, S. 778, Nr. 1498 (Mitte der 70er Jahre).

<sup>89</sup> Ebenda, S. 789.

<sup>90</sup> Ebenda, S. 785, Nr. 1500 (Mitte der 70er Jahre).

<sup>91</sup> *Rousseau, Émile*, Bd. 1, S. 7.

<sup>92</sup> AA, Bd. 15/2, S. 621, Nr. 1423 (Mitte der 70er Jahre).

Natur.“<sup>93</sup> Präzis heißt es 1784: „Am Menschen, (als dem einzigen vernünftigen Geschöpf auf Erden,) sollten sich diejenigen Naturanlagen, die auf den Gebrauch seiner Vernunft abgezielt sind, nur in der Gattung, nicht aber im Individuum vollständig entwickeln.“<sup>94</sup>

Kants Ideal ist ein Gesellschaftszustand, in dem es möglich wird, alle Anlagen der menschlichen Natur voll zur Geltung zu bringen. Dies betrifft vorrangig die „vernünftige Natur“ des Menschen, die er als ein Vermögen definiert, „die Regeln und Absichten des Gebrauchs aller seiner Kräfte weit über den Naturinstinkt zu erweitern“.<sup>95</sup> Da aber die Vernunft nicht instinktmäßig wirkt, sondern es zu ihrer Entwicklung der „Versuche, Übung und Unterrichtung“ bedarf, und, da sie „keine Grenzen ihrer Entwürfe“ kennt, ist ein Menschenleben viel zu kurz zu ihrer vollen Entfaltung; diese ist letztlich nur im unendlichen Prozeß der Gattung möglich. Die Natur war auch weise genug, den Menschen hinsichtlich seines empirischen Daseins nur sehr sparsam auszustatten, da er so gezwungen ward, sich aus der Rohigkeit zu größter Geschicklichkeit und gleichermaßen innerer Vollkommenheit der Denkungsart heraufzuarbeiten. Er solle so die Gewißheit erlangen, daß er „hiervon das Verdienst ganz alleine“ habe „und sich selbst nur verdanken“ dürfe; „gleich als habe sie es mehr auf seine vernünftige *Selbstschätzung*, als auf ein Wohlbefinden angelegt“.<sup>96</sup> Viel Mühsal erwartet den Menschen in seiner Geschichte, um seine „höchsten Zwecke“ zu erreichen, aber die Naturanlagen, die auf Gebrauch der Vernunft zielen, können sich nur entwickeln, wenn ein notwendiges Bedürfnis dazu vorhanden ist, und dieses Bedürfnis wird vielfältig erzeugt gerade durch die Übel der Geschichte, die sowohl aus widrigen natürlichen Umständen als auch (und zwar primär) aus der antagonistischen Natur des Menschen entspringen. Indem die Menschen gezwungen sind, sich aktiv mit diesen Übeln auseinanderzusetzen, lernen sie sich selbst als „vernünftige Wesen“ kennen – sie entwickeln Selbstbewußtsein ihrer Menschenwürde und Fähigkeit zur vernünftigen Verhaltensweise. Die Extreme schlagen ineinander um, das Böse wird zum Guten, die [206] Übel zu Vehikeln des Fortschritts – immer vermittelt über die Tätigkeit der Menschen.

In den Anthropologie-Reflexionen der 70er Jahre ist sichtbar, daß Kant zur Präzision seiner Auffassungen bemüht ist, den Begriff des Bösen vom Begriff „Übel“ zu unterscheiden. Der Begriff „Übel“ ist weiter gefaßt. Während die Übel auch aus Naturursachen unabhängig vom Menschen entspringen können bzw. die Wirkungen der Taten der Menschen sind, ist das Böse eine moralische Verhaltensweise und durch den Menschen auf Grund seiner zwiespältigen Natur selbst verursacht. Die Übel, welche durch böse Entscheidungen oder Taten entstehen, überwiegen in der Geschichte: „Alle Übel in der Welt kommen dem Menschen vom Menschen; und wenn die Menschen auf einmal gut wären, so würde Grönland vor sie ein paradies seyn.“<sup>97</sup> Zu beachten ist dabei, daß Kant das Böse zwar aus der zwiespältigen Natur des Menschen ableitet, aus seinem Hang zur Vereinzelung, zur Machtausübung über andere Menschen usw., daß er es aber letztlich nicht aus der „tierischen Natur“ schlechthin erklärt, sondern aus dem Gebrauch, den die Menschen von ihren Neigungen und Bedürfnissen machen.

Die Formulierungen freilich fassen den Gedanken nicht immer eindeutig, so daß Kant leicht eine Verketzerung der tierischen Natur unterstellt werden könnte, beachtet man die Grundtendenz seiner Gedankenführung nicht. Als Beispiel sei nur eine Reflexion angeführt, die von einer mißverständlichen Formulierung eingeleitet wird, jedoch schließlich eine Korrektur erfährt: „Der Ursprung des Bösen ist in der Thierheit (g warum nicht auch des Guten?), insofern sie nur durch Zwang (g und disziplin) Menschlichkeit annimmt. Weil die Vollkommenheit der Menschlichkeit nur erworben ist, so ist sie im continuirlichen Streit mit dem Hange der rohen Natur ... und das Böse kann nicht dem Wilden, sondern nur dem gesitteten Menschen zugerechnet werden.“<sup>98</sup>

Gut und böse kann also nur sein, wer um gut und böse weiß. Der Mensch mißbraucht, wenn er böse ist, aus egoistischen Motiven seine Vernunft und richtet sie gegen andere Menschen. Diese Position

<sup>93</sup> AA, Bd. 15/2, S. 887, Nr. 1521 (80er Jahre).

<sup>94</sup> Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte, in: AA, Bd. 8, S. 18.

<sup>95</sup> Ebenda.

<sup>96</sup> Ebenda, S. 20.

<sup>97</sup> AA, Bd. 15/2, S. 623, Nr. 1427 (Mitte der 70er Jahre).

<sup>98</sup> Ebenda, S. 780 f. Nr. 1498 (Mitte der 70er Jahre).

hängt übrigens mit Kants Behauptung einer absoluten Entscheidungsfähigkeit der Menschen im moralischen Bereich sehr eng zusammen. In seiner viel später geschriebenen religionsphilosophischen Schrift „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ (1793) wird vom „radikal Bösen“ beim Menschen nur in diesem Sinne gesprochen: als Fähigkeit zu spontanen bösen Entscheidungen auf Grund absoluter Willensfreiheit. Kant grenzt sich ausdrücklich ab von der These, daß Bosheit als aus natürlicher Beschaffenheit „ererbte“ bzw. aus einer „Erbsünde“ der Menschen erklärt werden könne – insofern wendet er sich gegen das theologische Menschenbild gleichermaßen wie gegen eine vulgärnaturalistische Erklärung des menschlichen Charakters.<sup>99</sup>

Kant führt in seiner Geschichtsphilosophie den Gedanken aus, daß im unend-[207]lichen Prozeß der Höherentwicklung der menschlichen Gattung zu ihren „letzten wecken“, nämlich der Realisierung des Sittengesetzes in einer auf dieser Basis rechtlich geregelten bürgerlichen Verfassung, der Widerstreit zwischen Ungeselligkeit und Geselligkeit, zwischen Gewalttätigkeit, Zwang, Disziplinierung einerseits und Moralisierung andererseits eine wesentliche Triebfeder ist, welche die Menschen zu ständiger Tätigkeit an ihrer eignen Vervollkommnung anregt. Der Antagonismus der Geschichte wird somit als Wesen des Entwicklungsprozesses gefaßt – eine dialektische Betrachtungsweise, die in theoretischer Hinsicht über Rousseaus Konzeption einen Schritt hinausführt.

Gleichzeitig bringt jedoch Kants Herangehen eine andersartige Einordnung und Wertung gerade der Züge der Entwicklungsgeschichte mit sich, welche von den fortgeschrittensten bürgerlichen Theoretikern der Zeit heftig kritisiert und verworfen wurden. Dies betrifft vor allem das Problem der bestehenden staatlichen Einrichtungen als Zwangsmittel gegenüber der Bevölkerung. Ausgehend von seiner These, daß der Mensch ein „ungesellig-geselliges Wesen“ sei und auf Grund seines Freiheitsvermögens auch zum Mißbrauch seiner Freiheit durch Gewaltanwendung gegenüber den Mitmenschen neige, wenn es sich seinen egoistischen Bedürfnissen beugt, zieht Kant den Schluß, daß der Mensch ein Geschöpf sei, das einen Herrn notwendig habe. Dies Problem scheint unauflösbar, will man gleichzeitig am bürgerlichen Ideal der absoluten Gleichheit aller Menschen und ihrer Würde als „Selbstzweck“ festhalten.

Folgende längere Notiz umreißt das Problem: „Der Mensch ist (obgleich er frey ist) ein Geschöpf, das einen Herrn nothig hat. Hierin ist er unter alle Thiere erniedrigt, die, um sich in Gemeinschaft zu erhalten, keinen Herrn bedürfen. Die Ursache liegt in seiner Freyheit, da er nicht durch den Instinkt der Natur, welcher alle Glieder einer Gattung einstimmig macht, sondern durch Launen und Einfälle... getrieben wird, die keine Einheit verstatten. Aber die Freyheit ist es nicht allein, sondern ein gewisser Hang, sich der Richtschnur der Ordnung zu entziehen, die die Vernunft vorschreibt ... Er muß beherrscht seyn und hasset nichts mehr als beherrscht und eingeschränkt zu werden. Um seiner eignen Sicherheit willen unterwirft er sich auch ... dem schein nach willig der Herrschaft, damit sie andere treffe und er unter ihrem Schutz gesichert sey; gleichwohl ist er iederzeit im geheim bestrebt, sich selbst dieser Herrschaft zu entziehen und in ungebundener Freyheit zu bleiben ... (s Alles Gute wird uns vom Menschen, ingeleichen Alles Böse. Daher Leidenschaft auf Menschen. Herrschsucht.)

Wo nehmen wir nun vor den Menschen einen Herrn her. Dieser Herr muß selber kein Unrecht ausüben wollen, sonst bedarf er wiederum einen Herrn. Er müßte also kein Mensch seyn. Wir können ihn aber nirgend anders hernehmen.“<sup>100</sup>

Diese Überlegungen führen nun bei Kant hinsichtlich der vergangenen und der Zeitgeschichte zu der Meinung, daß alle bisherigen Staats- und Rechtsformen, so sehr sie auch noch tief in der Barbarei stecken und letztlich als unsittlich [208] abzulehnen sind<sup>101</sup>, dennoch aus dieser zwiespältigen Natur des Menschen heraus notwendig waren, da sie, wenn nicht schon zur Moralisierung, so doch zu einer gewissen Disziplinierung und Kultivierung der Menschen beitragen, nicht etwa durch den „guten Willen“ der Despoten, sondern durch die gesetzmäßigen Zwänge im Zusammenleben. „Weil

<sup>99</sup> Vgl. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, in: AA, Bd. 6, S. 19 ff.

<sup>100</sup> AA, Bd. 15/2, S. 785 f., Nr. 1500 (Mitte der 70er Jahre).

<sup>101</sup> Vgl. *Revolution der Denkart oder Denkart der Revolution*. Beiträge zur Philosophie Immanuel Kants, hrsg. v. Manfred Buhr/T. I. Oiserman, Berlin 1976 (Besonders die Beiträge von Hermann Klenner, S. I. Popow und Martina Thom).

Gewalttätigkeiten die bürgerliche Verfassung, woraus alles gute entspringen soll, nothwendig machen, aber sie zugleich angreifen und Verhindern: so kan die Geschichte als der Verlauf der Verschiedenen Wirkungen und Gegenwirkungen der licentz und des Zwanges und die Fortschreitung (g des Systems) der Freyheit unter Gesetzen angesehen und vorgetragen werden, imgleichen als ein Wiederstreit der Eroberungssucht und des Staatsgleichgewichts.“<sup>102</sup>

Kant meint sich hiermit in gedanklicher Übereinstimmung mit Rousseau zu befinden, der eine dialektische Negation der Negation in der Geschichte konstatierte. Der erste, ungerechte Gesellschaftsvertrag auf der Basis der Ungleichheit wird von Rousseau als Vorbedingung betrachtet, damit durch Kulmination dieser Ungleichheit im absoluten Despotismus das Verhältnis umschlagen kann, alle gleichermaßen ungleich und damit in der Lage sind, den zweiten Gesellschaftsvertrag auf der Basis völliger Gleichheit einzugehen: „Rousseau hat Recht in Ansehung der Unvollkommenen Staatsverfassung, sie ist der Natur zuwieder, aber der Keim zum Guten.“<sup>103</sup> Auch Kant lehnt den Despotismus ab: Könnte man sich nicht einen absoluten Herrn wählen?, fragt er; dies ginge wohl nicht an, da dann Gerechtigkeit höchstens administriert werde, wir ihm letztlich alle Mittel erlauben müßten und wir „unsere Kinder ihres natürlichen Rechts berauben“ würden. „Also kan es nicht ein einzelner Mensch seyn.“<sup>104</sup>

Diese Überlegungen münden in Kants staats- und rechtspolitisches Konzept einer „republikanischen Verfassung“, die er später, nach der Französischen Revolution, als Repräsentativsystem mit strenger Gewaltenteilung entwirft. Vorbild sind ihm dabei die Verfassungen der Staaten Nordamerikas und Frankreichs, bei aller politischen Kompromißhaltung, die seine nicht eindeutige Festlegung des Begriffs des „Souveräns“ beinhaltet.<sup>105</sup>

Von dieser, den Widerspruch als Entwicklungsgesetz behauptenden Geschichtsinterpretation ausgehend, wird das Verständnis der Rousseauschen Geschichtssicht erneut fixiert. Auf den Kolleg-Zetteln für die Anthropologie-Vorlesung Mitte der 70er Jahre notiert Kant die Lösung der Paradoxie vom Widerstreit zwischen Kultur und Natur, wie sie in den Werken Rousseaus Darstellung findet:<sup>106</sup>

[209] „Rousseaus drey paradoxe Sätze.

1. Von dem Schaden der Cultur (durch Wissenschaft) (g aus der Rohigkeit in Cultur).
2. Von dem Schaden der civilisirung oder bürgerlichen Verfassung (der Ungleichheit) (g aus der Gleichheit in Ungleichheit).
3. Von dem Schaden der künstlichen Methode zu instruiren und moralisiren (g Erziehung). (s 1. Verlust der natürlichen Stärke und Gesundheit. 2. Glückseligkeit. 3. Unschuld)

(s Der Mensch war nicht zum Genießen, sondern zum Handeln gemacht)

Ganze Absicht des Rousseau: den Menschen durch Kunst dahin zu bringen, daß er alle Vortheile der ... cultur mit allen Vortheilen des Naturzustandes vereinigen könne. (g Rousseau will nicht, daß man in den Naturzustand *zurück gehen*, sondern dahin *zurück sehen* soll; Vereinigung der extreme).

Zuletzt das bürgerliche (Staats) und Volkerrecht: *ersteres* besteht in Freyheit und Gleichheit unter gesetzen, das *zweyte* in Sicherheit und Rechte der Staaten nicht durch eigene Gewalt, sondern nach Gesetzen.“<sup>107</sup>

In präzisierter Darstellung findet sich diese Passage später in der 1786 publizierten Schrift „Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte“, die vor allem in der Darstellung der gesetzmäßigen Entwicklung menschlicher Fähigkeiten und Fertigkeiten (einschließlich des Vernunftvermögens) auf der

<sup>102</sup> AA, Bd. 15/2, S. 287, Nr. 1500 (Mitte der 70er Jahre).

<sup>103</sup> Ebenda, S. 779, Nr. 1498 (Mitte der 70er Jahre).

<sup>104</sup> Ebenda, S. 786, Nr. 1500 (Mitte der 70er Jahre).

<sup>105</sup> Souverän ist für Kant im idealen Zustand das Volk in seinen Repräsentanten (Repräsentativsystem); er hielt aber auch Kompromißformen (aufgeklärtes Fürstentum) für zeitweilig möglich.

<sup>106</sup> Zur Auflösung der Rousseauschen Paradoxien vgl. *Tenenbaum*.

<sup>107</sup> AA, Bd. 15/2, S. 889 f. Nr. 1521 (80er Jahre).

Grundlage von Bedürfnissen, Arbeit und Arbeitsteilung einen Höhepunkt in Kants Beschäftigung mit den Fragen der Geschichte bedeutet. Es wird dort u. a. geschildert, wie die Menschen, getrieben von materiellen Bedürfnissen, neue Begierden und Einbildungskraft entwickeln, wie sie entdecken, daß sie im Unterschied zu den Tieren das Vermögen haben, „sich selbst eine Lebensweise auszuwählen“<sup>108</sup>, und wie aber gerade dieses Vermögen sie gleichsam vor einen Abgrund führt, denn der Zustand der entwickelteren Arbeit und der Arbeitsteilung (etwa in Ackerbauern und Hirten) wird der Zustand heterogener Interessen und der Zwietracht. „In dieser Epoche fing auch die Ungleichheit unter den Menschen, diese reiche Quelle so vieles Bösen, aber auch alles Guten an, und nahm fernerhin zu.“<sup>109</sup>

Auch hier gipfelt die Darstellung in der Begründung der Notwendigkeit staatlicher und rechtlicher Ordnung als Gegengewicht zur Gewalttätigkeit, so gewalttätig auch diese Ordnungen selbst in der Geschichte waren und sind, weil sie allesamt nach Kants tiefer Überzeugung noch nicht auf dem natürlichen Recht der Menschen basieren. Aber auch hier schließt Kant mit der optimistischen These, daß sich die Geschichte vom Schlechteren zum Besseren bewege.

Kant hatte aber mit seiner aus der „zwiespältigen Natur“ des Menschen abgeleiteten Begründung der geschichtlichen Notwendigkeit von Zwang und Disziplinierung ein politisch äußerst brisantes Thema aufgeworfen. Seine Position wurde von manchen Zeitgenossen offen abgelehnt. Bekannt ist die Empörung [210] Herders über Kants Satz, daß der Mensch ein Geschöpf (bzw. Tier<sup>110</sup>) sei, welches einen Herrn nötig habe. Herder meint, es sei dies der „Grundsatz eines Sklaven“, und deutet Kants Behauptung als Rechtfertigung jeglichen Despotismus.<sup>111</sup>

Das ist nun freilich keinesfalls Kants Meinung. Kant teilt allerdings Herders Auffassung vom ursprünglich nur zur Humanität gebildeten Menschen nicht, zumal Herder die körperliche Eigenart des aufrechten Ganges als eine von Gott gegebene weise Präformation dazu betrachtet. Allein auf dieser Anlage, so begründet Herder besonders im vierten Buch seiner „Ideen zur Philosophie der Geschichte“, lassen sich Friedlichkeit, Geschlechts- und Mutterliebe, Vernunft, Wohlanständigkeit – ja selbst Religion und Glauben an die Unsterblichkeit erklären.<sup>112</sup>

Kant akzeptiert Herders humanistisches Anliegen – aber ein solch überschwengliches, noch dazu religiös verbrämtes Herangehen kann Kant von seiner „kritischen“ Position aus nicht teilen.<sup>113</sup> Er reflektiert unmittelbar die reale bürgerliche Wirklichkeit mit seiner Konzeption vom ungesellig-geselligen Menschen, ohne allerdings den historisch vergänglichen Charakter dieser Wirklichkeit zu begreifen. In dieser Frage steht er der Auffassung von Hobbes mit dessen Thesen von der Wolfsnatur des Menschen und vom „Krieg aller gegen alle“ näher. Aber gerade in der Kantschen Polemik gegen Hobbes’ „Leviathan“, die schon in einigen Nachlaßreflexionen der 70er Jahre verbürgt ist, wird deutlich wie sehr Herder Kants wahre Auffassung mißverstehet. Für Kant ist der Mensch ja nicht nur des Menschen Wolf – er ist vorzüglich geselliges und vernünftiges Wesen. Daher kann ein despotisch funktionierender Staat im Sinne der Hobbesschen Gesellschaftsvertragstheorie zwar Zwang herbeiführen, doch noch nicht Moral: „hobbes sahe alle Gesetze, selbst die moralische, als despotisch an ... Denn er glaubte die Gewalt möge hinkommen wo sie wolle, so mache sie das Recht. Imgleichen unterschied er nicht das Unrecht, was der Ursurpator begeht, von dem, was er den Unterthanen tut.“<sup>114</sup> Ebenso zu beachten ist folgende Reflexion über den Gegensatz der Rousseauschen Gesellschaftsvertragstheorie

---

<sup>108</sup> Kant, *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, in: AA, Bd. 8, S. 112.

<sup>109</sup> Ebenda, S. 119.

<sup>110</sup> In manchen Nachlaßnotizen, aber auch in der Schrift „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ findet sich diese Formulierung.

<sup>111</sup> Vgl. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, in: *Herders Werke in fünf Bänden*, Bd. 4, 5. 442 f., ebenfalls S. 268 f.

<sup>112</sup> Vgl. ebenda, S. 69–117.

<sup>113</sup> Daß Herder seinerseits Kants religionskritische Haltung (besonders die Kritik der Gottesbeweise) als zu radikal empfand, da er einen Pantheismus und religiös gefärbten Spinozismus vertrat, geht aus seinen „Dialogen über Gott“ hervor. Zur Kontroverse Herder – Kant in der Religionsfrage siehe auch: Thom, *Philosophie als Menschenkenntnis*, S. 295 ff.

<sup>114</sup> AA, Bd. 19a S. 483, Nr. 7667 (erste Hälfte der 70er Jahre).

zu der Hobbes': „Der social contract. oder das öffentliche Recht als ein Grund der obersten Gewalt. Leviathan oder die oberste Gewalt als Grund des öffentlichen Rechts.“<sup>115</sup>

[211] Den entscheidenden Einwand, den Kant gegen Herders Behauptung anführt daß der obengenannte Satz ein „böser“, den Despotismus rechtfertigender Satz sei, hat er in seiner zweiten Rezension zu Herders „Ideen zur Philosophie der Geschichte“ formuliert. Kant teilt Herders Auffassung von der ursprünglich gutmütigen, ausschließlich zur Humanität geprägten Natur des Menschen ebensowenig wie dessen Behauptung von der ursprünglichen Glückseligkeit des nicht durch gesellschaftliche Mißstände bedrückten Menschen, weil er in einer derart geprägten „Natur“ keinen Stachel zur Tätigkeit erblicken konnte. Er kommt hier wieder auf sein früher schon erwähntes Beispiel der Insel Tahiti zurück. Die glücklichen Einwohner dieser Insel könnten in ihrer „ruhigen Indolenz“ wohl noch Tausende von Jh. so leben, ohne daß man den Zweck ihrer Existenz einsehen könne. Es sei dann ebensogut, diese Insel mit glücklichen Schafen und Rindern als mit im bloßen Genusse glücklichen Menschen besetzt zu sehen. „Jener Grundsatz ist also nicht so böse, als der Verfasser meint. – Es mag ihn wohl ein böser Mann gesagt haben.“<sup>116</sup> Er kreidet also Herder an, daß er nicht das Prinzip der tätigen Selbstentwicklung der Menschheit als den Gesichtspunkt begreift, von dem aus allein die Würde der Menschheit zu verstehen sei.

Auf der gleichen Ebene liegt Kants Einwand gegenüber Herders Versuch, die natürliche Entwicklungsgeschichte des Menschen aus dem Tierreich und vor allem das biologische Faktum des aufrechten Ganges zu dem vorrangigen Grund der Menschwerdung zu erklären, zumal Herder den aufrechten Gang wiederum aus der weisen Absicht Gottes ableitet, der angeblich damit den Menschen zur Humanität bildete. Auch hiergegen betont Kant die Rolle der vernünftigen Tätigkeit der Menschheit als ihr Spezifikum. Er sei überzeugt, daß die Geschichte der Menschheit „weder in der Metaphysik, noch im Naturalienkabinett durch Vergleichung des Sceletts des Menschen mit dem von anderen Tiergattungen aufgesucht werden“ müsse, „sondern daß sie allein in seinen Handlungen gefunden werden“ könne, durch welche der Mensch seinen Charakter offenbare.<sup>117</sup>

Sicher ist Kants Position auf ihre Weise ebenso einseitig, denn der große Wert der entwicklungsgeschichtlichen Hypothese Herders für die naturwissenschaftlichen Aspekte der Anthropogenese wird nicht erkannt.<sup>118</sup> Aber Kant hat andererseits mit seiner Geschichtsphilosophie einen mindest ebenso wertvollen Aspekt eröffnet: Er vollführte einen wichtigen Schritt zur Herausarbeitung der Rolle der Tätigkeit für die Menschheitsgeschichte und erfaßt damit der Problemstellung nach – keineswegs in der Lösung! – gerade das *Spezifische* der gesellschaftlichen Entwicklung. Seine Geschichtsphilosophie ist daher mit der Pro-[212]blempalette, die sie enthält, eine notwendige Vorbereitung der großartigen Hegelschen Geschichtskonzeption, die ein unmittelbares Quellenmaterial für die Entstehung des historischen Materialismus werden sollte.

Denn Hegelschen Gedanken, daß die Arbeit der „Selbsterzeugungsprozeß der Menschheit“<sup>119</sup> ist und zugleich ein Vorgang, in dem die Menschen über ihr scheinbar chaotisches Handeln den objektiven, gesetzmäßigen und gerichteten Geschichtsprozeß selbst hervorbringen (eine „List“ der allgemeinen Vernunft, die hinter dem Rücken der Beteiligten und doch vermittelt ihrer Handlungen wirkt) wird von Kant vorgearbeitet, indem er Naturkausalität (als geschichtliche Gesetzmäßigkeit verstanden) und freies Handeln der Menschen in ein durch ständige Spannung und Widersprüchlichkeit charakterisiertes Wechselverhältnis setzt.

Die beiden Kausalketten, die Kant zunächst in der Dualität von Freiheit und Notwendigkeit unvermittelt nebeneinander stellt, wirken nach seiner Vorstellung im Prozeß auf- und ineinander ein.

---

<sup>115</sup> AA, Bd. 19, S. 98 ff., Nr. 6593 (zweite Hälfte der 60er Jahre). Eine ausführliche Kritik an der Gesellschaftsvertragstheorie von Hobbes findet sich in *Kant*, Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, in: AA, Bd. 8, Abschnitt II.

<sup>116</sup> *Kant*, Rezension zu Herders „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“, in: AA, Bd. 8, S. 65.

<sup>117</sup> Ebenda, S. 56.

<sup>118</sup> Kant hat den Gedanken der Entstehung des Menschen aus dem Tierreich als eine wenn auch kühne, so doch denkmögliche Hypothese selbst mehrfach erwogen, so z. B. in der „Kritik der Urteilskraft“ und in der „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“.

<sup>119</sup> Vgl. *Marx*, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, in: MEW, Ergänzungsbd. 1, S. 574.

Freilich birgt der dualistische Ausgangspunkt eine erhebliche Schwierigkeit. Die undialektische, unvermittelte Gegenüberstellung von Freiheit und Notwendigkeit, von Tätigkeit und objektiver Gesetzmäßigkeit der „empirischen“ Geschichte läßt eine wirkliche Vermittlung beider „Arten von Kausalität“ im Prozeß als wenig plausibel erscheinen. Wie soll bei Annahme eines geradezu fatalistisch wirkenden Gesetzesmechanismus eine Beeinflussung der Vorgänge durch freie moralische Entscheidung und Wandlung im Sinne eines vom Menschen selbst erzeugten Fortschritts möglich sein? Dieser Schwierigkeit ist sich Kant sehr wohl bewußt gewesen. Er versucht ihr auf zweifache Weise zu begegnen. Einmal reduziert er die Verantwortlichkeit des Menschen für das Geschehen allein auf die moralische Entscheidung, auf den „guten Willen“ und spricht ihn von der Verantwortung für die Resultate seines Wirkens frei, letztlich ein Eingeständnis der Ohnmacht, wie Marx und Engels in der „Deutschen Ideologie“ vermerken.<sup>120</sup>

Zum anderen unternimmt Kant den Versuch, bei der inhaltlichen Fixierung des Begriffs der Notwendigkeit bzw. Gesetzmäßigkeit, wenn er auf die Geschichte angewendet werden soll, über das mechanisch-deterministische Kausalitätsverständnis hinauszugelangen; er greift zur Hypothese einer Gerichtetheit der empirischen Prozesse derart, daß sie zweckmäßig auf die Entfaltung der gesamten (sowohl der empirischen als auch der vernünftigen) Natur des Menschen hinzielen. Dies nennt er eine „Absicht“ bzw. Weisheit der Natur, die man nach einem teleologischen, freilich nur problematisch zu gebrauchenden Interpretationsprinzip annehmen müsse. Das empirische Geschehen hat somit keinen Selbstzweck, sondern ist zweckmäßig ausgerichtet auf die Förderung des Selbstvervollkommnungs- und Selbstgesetzgebungsprozesses der Menschen als frei handelnder Wesen. Damit vertritt Kant die Hypothese einer Art „prästabilierten Harmonie“ zwischen dem Reich der Notwendigkeit und dem Reich der Freiheit (um einen Ausdruck von Leibniz zu gebrauchen). Jedoch interpretiert [213] Kant „Harmonie“ nur als gemeinsame Gerichtetheit auf ein Telos (einen Endzweck), ansonsten als ein ständig widersprüchliches und damit das Handeln der Menschen aktivierendes Spannungsverhältnis.

Diese teleologische Konstruktion darf nicht im Sinne christlicher Eschatologie mißverstanden werden, denn Kant faßt diese „Absicht der Natur“ stets als ein dem Naturgeschehen selbst zugrunde liegendes Gesetz auf, welches wir freilich nur phänomenologisch erfassen, niemals aber seinem Wesen nach begreifen können. Von einer „Absicht Gottes“, einer Heilslehre im Sinne christlicher Tradition, ist hier keine Rede.<sup>121</sup> Im Gegenteil, diese Hypothese wird mit der erklärten Absicht vertreten, einzig und allein das Naturgeschehen selbst bzw. den empirisch konstatierbaren Geschichtsverlauf zu Rate zu ziehen, um hinter dem – im ganzen spontanen – Geschehen einen Plan, eine Gesetzmäßigkeit zu entdecken, um analog etwa zu den Gesetzen, die ein Kepler oder ein Newton hinsichtlich des Kosmos erkannten, nun auch für die Menschheitsgeschichte eine Leitidee entwickeln zu können. So meint Kant, in der Natur sei alles nach dem Prinzip der größten Sparsamkeit angelegt: „Die Natur tut nämlich nichts überflüssig und ist im Gebrauche der Mittel zu ihren Zwecken nicht verschwenderisch, da sie dem Menschen Vernunft und darauf sich gründende Freiheit des Willens gab, so war das schon eine klare Anzeige ihrer Absicht in Ansehung seiner Ausstattung. Er sollte nämlich nun nicht durch Instinct geleitet, oder durch anerschaffene Kenntnis versorgt und unterrichtet sein; er sollte vielmehr alle aus sich selbst herausbringen.“<sup>122</sup>

Die Grundüberzeugung vom stetigen Fortschreiten der Menschheit wird so in zweifacher Weise theoretisch untermauert: einmal (hypothetisch) durch eine teleologische Konstruktion über die Wirkungsweise der empirischen Gesetzmäßigkeiten der Geschichte, zum anderen vermittels der eigentümlichen Auffassung von der geschichtsgestaltenden Funktion menschlicher Tätigkeit und dem sich dabei entfaltenden Vernunftgebrauch. Die Idee des gesellschaftlichen Fortschritts wird von Kant wiederholt verteidigt, so u. a. in den Jahren der Französischen Revolution in dem Aufsatz „Über den Gemeinanspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis“ (1793).

<sup>120</sup> Marx/Engels, Die deutsche Ideologie, in: MEW, Bd. 3, S. 176 ff.

<sup>121</sup> In dieser Weise interpretiert u. a. Peter Burg in Anlehnung an Löwith, Karl, Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Stuttgart 1953, Kants Auffassung. Vgl. Burg, Peter, Kant und die Französische Revolution, Berlin 1974, S. 95 ff.

<sup>122</sup> Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte, in: AA, Bd. 8, S. 19.



Moses Mendelssohn, Freund Lessings und Brieffreund Kants, hat in einer Polemik gegen Lessing den geschichtlichen moralischen Progreß verneint. Die Geschichte, so meint Mendelssohn in seiner Schrift „Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum“ (1783) mache wohl im ganzen kleine Schwingungen und einige Schritte vorwärts, gleite aber immer wieder mit doppelter Geschwindigkeit in den vorherigen Zustand zurück. Diese Position empörte Kant: „Das ist so recht der Stein des Sisyphus; und man nimmt auf diese Art, gleich dem Indier, die Erde als den Bösungsort für alte, nicht mehr erinnerliche Sünden an ... Ich bin anderer Meinung.“ Sehe man eine Weile diesem Trauerspiele zu, welches Moses Mendelssohn ausmale, so könne dies zwar zunächst rührend und [214] belehrend sein; aber einmal müsse doch der Vorhang fallen. „Denn auf die Länge wird es zum Possenspiel ...“<sup>123</sup> Der moralische Fortschritt könne zwar bisweilen unterbrochen, doch nie abgebrochen werden.

In seiner Schrift „Streit der Fakultäten“ (1798) grenzt sich Kant wiederholt ab von einer Interpretation der Geschichte, wonach alles beim Alten bleibe (Abderitismus) oder sich alles zum Schlechteren wende (Terrorismus), und vertritt den Chiliasmus, die Lehre vom moralischen Progreß der Menschheit, die zwar nicht einfach empirisch aus dem Chaos der Ereignisse abgeleitet werden könne, aber zu deren Bestätigung es „Geschichtszeichen“ gebe, welche sich in epochalen Ereignissen offenbare, in Ereignissen, welche den Fortschritt der Menschheit mit Vehemenz ins allgemeine Bewußtsein rückten.

Als ein solches Geschichtszeichen hat Kant das nach seiner eignen Aussage Epoche machende Ereignis der Französischen Revolution gewertet, das gewissermaßen nachträglich vom Standpunkt einer bereits lange vorher erarbeiteten Leitlinie der Geschichtsbetrachtung aus interpretiert und eingeordnet wird. Die Französische Revolution ist ihm eine „Begebenheit unsrer Zeit, welche diese moralische Tendenz des Menschengeschlechts beweiset“.<sup>124</sup> Sie ist nicht nur ein Anlaß der Hoffnung auf den Fortschritt, sondern ein faktischer Beweis: „Die Revolution eines geistreichen Volks, die wir in unsren Tagen haben vor sich gehen sehen, mag gelingen oder scheitern; sie mag mit Elend und Greuelthaten dermaßen angefüllt sein, daß ein wohldenkender Mensch sie, wenn er sie zum zweiten Male unternehmend glücklich auszuführen hoffen könnte, doch das Experiment auf solche Kosten zu machen nie beschließen würde, – diese Revolution, sage ich, findet doch in den Gemütern aller Zuschauer (die nicht selbst in diesem Spiele mit verwickelt sind) eine Teilnehmung dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasmus grenzt, und deren Äußerung selbst mit Gefahr verbunden war, die also keine andere als eine moralische Anlage im Menschengeschlecht zur Ursache haben kann.“<sup>125</sup> Vor allem zwei moralische Aspekte der Französischen Revolution fallen ins Gewicht, will man Sympathie für dieses Ereignis verstehen: der Versuch der Durchführung des Prinzips der Autonomie des Volkswillens (der Realisierung der republikanischen Idee) und zum anderen der mit dieser inneren Bedingung begründete Friedenswillen gegenüber anderen Völkern. Allein diese Prinzipien sind es, die jenen Enthusiasmus erzeugen: „Durch Geldbelohnungen konnten die Gegner der Revolutionirenden zu dem Eifer und der Seelengröße nicht gespannt werden, den der bloße Rechtsbegriff in ihnen hervorbrachte, und selbst der Ehrbegriff des alten kriegerischen Adels (ein Analogon des Enthusiasm) verschwand vor den Waffen derer, welche das Recht des Volkes, wozu sie gehörten, ins Auge gefaßt hatten ...“<sup>126</sup> Ein solches Phänomen in der Menschheitsgeschichte vergesse sich nicht mehr.

Den revolutionären, jegliche bisherige Verfassung und statuarische Rechtssprechung aufhebenden gewaltsamen Charakter der Revolution verurteilt Kant [215] allerdings. Es sind ihm diese „wilden Kämpfe“ Ausdruck der noch vorhandenen Unreife des an sich zu fördernden Prinzips: des Strebens nach einer republikanischen Verfassung. Nicht Revolution, sondern Evolution auf moralischem Gebiet sei das Wesen der Prozesse, eine Evolution, die letztlich nur durch allmähliche Aufklärung besonders auch der Regierungen im Rahmen gegebener Gesellschaftszustände möglich sei. Allerdings erfordere dies eine Voraussetzung: die uneingeschränkte Meinungsäußerung.

---

<sup>123</sup> *Ders.*, Über den Gemeinspruch, in: AA, Bd. 8, S. 308.

<sup>124</sup> *Ders.*, Der Streit der Fakultäten, in: AA, Bd. 7, S. 85.

<sup>125</sup> Ebenda, S. 85.

<sup>126</sup> Ebenda, S. 86.

Diese so zahmen Schlußfolgerungen aus einem dem Ansätze nach so revolutionierenden Grundgedanken der Kantschen Geschichtsphilosophie, dem Gedanken der tätigen Selbstgesetzgebung der Menschen auf der Basis von Freiheit und Gleichheit, verweisen primär auf die Schranken, welche die deutsche Wirklichkeit selbst den besten ihrer Köpfe auferlegte. Sie ergeben sich aber dennoch mit einer gewissen Konsequenz aus bestimmten Aspekten dieser Geschichtsphilosophie selbst, und zwar aus der unkritischen, nur positiven Art der Einordnung und damit letztlich Bewertung der geschichtlichen Antagonismen.

Es zeigt sich hier eine Zwiespältigkeit der Kantschen Position: Einerseits ist die Darstellung des Umschlagens des Negativen in positive Wirkungen eine theoretische Vertiefung dialektischer Interpretation des Geschichtsverlaufs im Vergleich zu Rousseau. Andererseits jedoch verliert Kants Position an politischer Schlagkraft, denn es werden die „entfremdeten“ Gestalten der Geschichte unkritisch hingenommen, indem sie als notwendig eingeordnet und gewissermaßen „verstehend“ interpretiert werden. Rousseau dagegen gewinnt mit seiner Zivilisations- und Kulturkritik, insbesondere seiner Kritik reaktionärer politischer Gewalt, eine für die Konsequenz der bürgerlichen Bewegung sehr wertvolle kritische Distanz zur bestehenden gesellschaftlichen Wirklichkeit. Rousseaus Position hat Revolution zur Konsequenz, die Kantsche aber Reform. Insofern ist Rousseaus Position typisch für eine fortgeschrittenere bürgerliche Bewegung und die Kantsche typisch für den Zustand des deutschen Bürgertums. Dennoch darf nicht übersehen werden, daß es hier nur um Graduierungen in der politischen Schlagkraft geht. Die Stoßrichtung ist die gleiche, und Distanz ist bei Kant auch vorhanden, sowohl gegenüber den feudalabsolutistischen despotischen Staatsformen als auch gegenüber dem Egoismus und Utilitarismus der Bourgeois Wirklichkeit. Seine Ethik ist geradezu ein Versuch, letztere einer gründlichen Kritik zu unterziehen.<sup>127</sup>

Ein rigoroses Verwerfen der bisherigen Geschichte als „unvernünftig“ war jedoch vom Standpunkt der bürgerlichen Revolution gesehen der konsequenteste Schritt, denn er eben erforderte praktische Revolution und nicht bloß allmähliche Reform. Gleichzeitig verbaut aber dieser radikale Bruch die Möglichkeit das Gesetzmäßige der bisherigen geschichtlichen Prozesse theoretisch tiefer zu erfassen. Die Distanz der klassischen deutschen Philosophie zur praktisch-politischen Bewegung ist ein Faktor, der diesen theoretischen Vorlauf begünstigt.

[216] Übrigens ist in der sozialistischen Ideologie das Verhältnis genau umgekehrt: Hier führt ein radikales Verwerfen der Geschichte als entfremdete, unvernünftige etc. höchstens zur utopischen Reformvorstellung, wie die frühen Sozialismus- und Kommunismustheorien zeigen. Dagegen erforderten und erfordern die Begründung der Notwendigkeit der proletarischen Revolution und ihre praktische Vorbereitung ein umfassendes Studium der Geschichte.

Quelle: Jahrbuch für Geschichte. Johann Gottfried Herder und progressive bürgerliche Geschichts- und Gesellschaftstheorien zwischen 1720 und 1850. Hrsg. v. Hans Schleier. Band 19, Akademie-Verlag Berlin 1979

---

<sup>127</sup> Vgl. *Zum Kantverständnis unserer Zeit*, Berlin 1974 (die Artikel von Peter Ruben und Gottfried Stiehler).