

## 2. Recht und Zeit in der ›Metaphysik der Sitten‹

### 2.1 Kurze Einführung in die Fragestellung

»Wir haben nicht die Zeit, nur die Frist« (Nordhofen 1996: 47).

Es mag auf den ersten Blick erstaunen, den Zusammenhang zwischen Rechts- und Zeitlichkeitsvorstellungen in der MS behandeln zu wollen, denn offensichtlich findet sich in ihr keine ausdrückliche Thematisierung zeittheoretischer Aspekte. Auch der Versuch, im Kontext der in den Ästhetik- und Analytikabschnitten der KrV entwickelten Zeittheorie die Temporalität im Kantischen Rechtsdenken zu analysieren, führt nicht weit, da die in der MS verortbaren Zeitphänomene dort nicht von besonderer Relevanz sind<sup>1</sup>.

Ich werde im Folgenden versuchen, das Verhältnis von Recht und Zeit in der MS vor dem Hintergrund der Kantischen Geschichtsphilosophie zu erhellen. Zwar begegnet man auch hier der Schwierigkeit, daß Kant sich in seinem Spätwerk nicht explizit mit geschichtsphilosophischen Fragestellungen auseinandersetzt, doch glaube ich zeigen zu können, daß zentrale Elemente der Rechtslehre eine teleologisch geprägte Zeitstruktur besitzen, die sich unmittelbar aus geschichtsphilosophischen Prämissen speisen<sup>2</sup>. Die MS, so die zu

---

<sup>1</sup> Zu der Feststellung gelangt Brandt 1982a: 269, der deshalb den Zugang zum Zeitverständnis der MS andeutungsweise über die Dialektik der KrV sucht. Zu Kants Zeittheorie, vor allem im Kontext seiner ›Kritiken‹, s. Al-Azm 1967; Heinrichs 1968; Gent 1971 (zum vorkritischen Kant Bd. 1, 257–73; zum kritischen Kant Bd. 2, 1–89); Böhme 1974: 257–75; Henke 1978; Steinhoff 1983: 163–560; Fink 1990: 30 ff.; Luckner 1994: 45–78; Söffler 1994; vgl. ferner Sonnemann 1987 u. aus systemtheoretischer Sicht Nassehi 1993: 29–35.

<sup>2</sup> Ich knüpfe dabei an die Einschätzungen von R. Brandt an, der bemerkt, daß in der MS »die Geschichtsphilosophie wesentlich für die Begründung sowohl des Privatrechts wie des öffentlichen Rechts« (1974: 184) und in ihr die »Zeit der Geschichte (...) das Schema der Rechtsverwirklichung« (1982a: 270; vgl. auch Kersting 1994: 216) sei. Schon Ende der 50er Jahre notiert Lehmann 1969: 169 f., mit Blick auf dieses Spätwerk: »Tritt hier nicht die Geschichtsphilosophie in Wegfall? Das ist nur der äußere Schein. Denn wenn die Rechtslehre Naturzustand und bürgerliche Verfassung, provisorische und preemto-

belegende These, ruht auf einem geschichtsphilosophischem Seditment, das die Ausrichtung dieses Theoriegebäudes und das für es charakteristische Ineinandergreifen einzelner Theoreme erst verständlich macht<sup>3</sup>. Anknüpfungspunkt für die Erörterung der geschichtsphilosophischen Fundierung und damit der temporalen Strukturen der MS sind Kants Ausführungen zum Verbot des aktiven Widerstands und der Revolution und seine Option für eine reformorientierte Politik.

Betrachtet man die Bewertungen der Kantischen Geschichtsphilosophie im Spiegel der einschlägigen Sekundärliteratur, so sieht sich obige These zu Beginn mit dem Sachverhalt konfrontiert, daß diesem Teil seines Werkes lange Zeit keine große Wertschätzung entgegengebracht wurde. Zwar äußert K. Weyand schon 1964 die Ansicht: »Eine genaue Klärung des Standortes und der Bedeutung der Geschichtsphilosophie im Gesamtzusammenhang des Werkes erlaubt zugleich ein besseres Verständnis vieler anderer Gedanken Kants«<sup>4</sup>, doch hat dieser Vorschlag, den Zugang zu Kants Ideenwelt über sein Geschichtsverständnis zu suchen, geraume Zeit kaum Resonanz gefunden. Erst in jüngeren Publikationen lenkt die Kantforschung ihr Augenmerk verstärkt auf die geschichtsphilosophischen Schriften<sup>5</sup>.

---

rische Erwerbung unterscheidet, von der Stiftung des Staates oder dem Ursprung der obersten Gewalt spricht – ist sie da nicht *aufs engste mit der Geschichtsphilosophie verbunden?*«. Und wenige Zeilen später konstatiert er, daß die »*der Rechtslehre immanente Geschichtsphilosophie* (...) die teleologische der »allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht« ist.

<sup>3</sup> Der Blickwinkel ermöglicht es, die Kantische Rechtslehre als konsistenten und geschlossenen Entwurf zu begreifen, innerhalb dessen die Theorieelemente, die viele Interpreten als widersprüchlich und unbrauchbar eliminieren (dazu zählen etwa das Widerstandsverbot, der antisozialstaatliche Wirtschaftsliberalismus), eine im Kantischen Sinne geltungstheoretisch sinnvolle Funktion einnehmen. Meines Wissens ist diese These in der Forschung nur von Haensel 1926: 90–92, ausführlicher diskutiert worden.

<sup>4</sup> Weyand 1964: 7. Zugleich konstatiert er mit Blick auf die Kantforschung, daß die Geschichtsphilosophie als »terra incognita« (ebd.) zu bezeichnen sei (ebenso schon Galling 1955: 169), und noch Lutz-Bachmann 1988: 10, meint, daß »die Frage nach dem systematischen Ort der Geschichtsphilosophie bei Kant weithin ungestellt bleibt.« Allerdings krankt letztgenannte Studie daran, daß sie den bis 1988 erreichten Forschungsstand im englischsprachigen Raum ausnahmslos und im deutschsprachigen partiell nicht zur Kenntnis nimmt (vgl. folgende Fußnote).

<sup>5</sup> Z. B. Despland 1973: 17–96; Burg 1974; Galston 1975; Yovel 1980 u. 1989; Kittsteiner 1980: 190–221; Langer 1986: 29–54; Booth 1986; Kersting 1988a: 184 ff.; Lutz-Bachmann 1988: 9–104 u. 202 ff.; van der Linden 1988: 91–194; Howard 1988: 89 ff.; Lyotard 1988, insb. 50–115; Castillo 1990: 7–241; Fenves 1991; Cavallar 1992, insb. 48 ff., 264 ff., 368 ff.; Rosen 1993: 71–81; Muglioni 1993; Kleingeld 1995; Siep 1995, 1995a. S. auch die

Im Zuge dieser ›Renaissance‹ der Geschichtsphilosophie wird auch zunehmend ihre Bedeutung für die Entfaltung der Rechtstheorie konstatiert<sup>6</sup>. Doch dominiert die von W. Kersting pointiert vorgetragene Einschätzung, daß Kants geschichtsphilosophische Konstruktion im Kontext seiner der Apriorität verpflichteten rechtstheoretischen Ausführungen »keinerlei theoretische Ansprüche erheben kann, weder Erklärungskraft besitzt noch deskriptive Prognosen abstützt«<sup>7</sup>. Ich möchte im weiteren Verlauf der Argumentation diesen postulierten Status der Irrelevanz für die Rechtstheorie bestreiten und zeigen, daß Kants Geschichtsphilosophie ein *unabdingbares* Interpretament der Rechtslehre darstellt.

---

Rezensionen von Ritter 1977, insb. 258–62, und Klingeld 1996. Ältere Literaturhinweise finden sich in Reinalter 1988: 196 f., Anm. 2 u. 3.

<sup>6</sup> Unruh 1993: 211 f., betont die Wichtigkeit des geschichtsphilosophischen Kontextes für das Verständnis bestimmter Theoreme der Rechtslehre, ebenso Lehmann 1969a: 169 f.; Garber 1980: 256; Dreier 1980: 4, 1981: 304–06, 1986: 20 f.; Deggau 1985: 336 ff.; Bartuschat 1987a: 46 f.; Howard 1988: 9; Reinalter 1988: 189; Sandermann 1989: 331; Pawlik 1995: 450. Allerdings belassen es die Autoren bei Hinweisen, ohne die systematischen Interferenzen umfassender zu eruieren. Schon Burg 1974: 268, bemerkt: »Die Rechtsphilosophie ist in die Perspektive der Geschichtsphilosophie zu bringen, wenn ihr Standort umfassender in den Blick geraten soll«, da »sich die Rechtsphilosophie unter die Geschichtsphilosophie subsumieren läßt« (ähnlich später Burg 1988: 14 ff.; ferner Lehmann 1969: 217 u. Kittsteiner 1980: 192). Insoweit Burg mit diesem Hinweis die immense Wichtigkeit des geschichtsphilosophischen Rahmens bei der Interpretation der Rechtsphilosophie andeuten will, ist seinem Urteil meines Erachtens zuzustimmen. Allerdings ist es überzogen, die Rechtslehre in Gänze zu einem Unterpunkt der Geschichtsphilosophie zu machen, da jene in einigen Passagen ein unabhängiges geltungstheoretisches Fundament reklamieren kann. Eine ausführlichere Behandlung erfährt die Beziehung zwischen Rechts- und Geschichtsphilosophie bei Dünnhaupt 1927: 58–68; Herb/Ludwig 1994: 472–77; Langer 1986: 29–54; Klingeld 1995: 183–92. Während Dünnhaupt im wesentlichen Kant paraphrasiert und Herb/Ludwig ausschließlich aus der Perspektive des Staatsrechts argumentieren, liefern die beiden Autorinnen eine umfassende Interpretation, die aber aus noch zu erläuternden Gründen von der hier vorgeschlagenen stark abweicht.

<sup>7</sup> Kersting 1988a: 189; im gleichen Duktus Castillo 1990: 181 ff. Es ist nicht weiter verwunderlich, daß Kersting die Geschichtsphilosophie aufgrund dieser Verortung nur als »merkwürdiges« Theorem (184) betrachten kann. In der Tat vermag seine Interpretation diesem Element keine geltungstheoretische Funktion zuzuweisen. An anderer Stelle jedoch konstatiert der Autor, daß Kant »in seiner Rechtsphilosophie eine Geltungstheorie positiven Rechts entwickelt« hat, »die die Verbindlichkeit staatlicher Gesetze« begründet und sich »allein im Rahmen einer reformerischen Verbesserung staatlichen Rechts« (Kersting 1981b: 32 f.) entfalten läßt. Nur wenn man, wie Kersting es offenbar tut und wie ich es in dieser Arbeit bestreite, behaupten möchte, daß Kants Option für eine spezifische reformerische Praxis völlig unabhängig von seinen geschichtsphilosophischen Prämissen ist, sind die beiden erwähnten Zitate miteinander vereinbar.

Die zur Unterstützung der These erforderliche Begründung nimmt ihren Ausgang in einer Analyse der methodischen Voraussetzungen, denen die spezifisch geschichtsphilosophischen Theoreme entstammen. Das Kapitel erarbeitet zu dem Zweck zunächst Kants Lehre von den regulativen Vernunftideen und eruiert ihren geltungstheoretischen Rang im epistemologischen Kontext. Im Anschluß wird der Übergang zur Untersuchung der Geschichtsphilosophie durch die kritische Darstellung des teleologischen Weltbegriffs Kants vorbereitet. Ausgehend von dieser Basis können dann sowohl die Argumentationsstrukturen als auch die zentralen Theoreme der ausdrücklich geschichtsphilosophischen Texte erhellt werden. Ein besonderes Augenmerk erfährt dabei aus den schon angedeuteten Gründen Kants Auseinandersetzung mit den rechtstheoretisch brisanten Phänomenen Widerstand und Revolution sowie seine damit einhergehende Option für die Reform als einzig akzeptabler politischer Handlungsweise. Indem die vermittels der Geschichtsphilosophie in jene Auseinandersetzung einfließenden zeittheoretischen Momente zum Abschluß nochmals aufgenommen und kritisch dargestellt werden, mündet die Argumentationsführung in zwei expliziten Erläuterungen des Verhältnisses von Zeit und Recht in der MS.

Zu dieser zentralen Argumentationslinie gesellen sich drei thematische Exkurse. Der erste Exkurs widmet sich Kants vieldeutiger Haltung zu Geburt, Leib und Tod, d. h. zur Sinnlichkeit des Menschen. Die zweite kurze Ausarbeitung untersucht am Beispiel der nationalsozialistischen Terrorherrschaft die extrem problematischen Implikationen der Gehorsamspflicht, die Kant für absolut uneinschränkbar hält. Der dritte Exkurs versucht schließlich die durchaus heikle Aktualität Kants anhand der Verwendung geschichtsphilosophischer Motive in Texten der zeitgenössischen politischen Theoretiker R. Dahrendorf und M. Kriele zu erweisen, die sich ausdrücklich auf ihn berufen. Alle Exkurse bringen somit mehr oder weniger ›dunkle‹ Seiten der Kantischen Rechtstheorie und ihrer Rezeption zur Sprache. Zugleich verdeutlichen sie, inwiefern jene Elemente dieser Lehre theorieimmanenten Zwängen entwachsen. Weder Kants Haltung zu ausgewählten Konstituenzen kreatürlicher Existenz noch sein rigoroses Widerstandsverbot entspringen charakterlichen Dispositionen, sondern lassen sich durch methodische und systematische Implikationen des diesem Gedankengebäude zugrundeliegenden theoretischen Ansatzes erklären.

## 2.2 Kants Lehre von den regulativen Ideen

### 2.2.1 *Der Status der Geschichtsphilosophie im Spiegel der Literatur*

Über den systematischen Status der Geschichtsphilosophie im Werk Kants herrscht in der neueren Literatur weitgehend Einigkeit. Erschien sie der Kantforschung lange Zeit »als beträchtlicher dogmatischer Fehltritt«<sup>8</sup>, die Hegels eschatologische ›Weltgeisttheorie‹ und ihren Geschichtsoptimismus antizipiert habe<sup>9</sup>, so zielen z.B. die jüngeren Studien von M. Lutz-Bachmann, M. Castillo, J.-M. Muglioni oder P. Kleingeld auf die beredte Entkräftung dieses Vorwurfs. Im Gegensatz zu den großen geschichtsphilosophischen Erzählungen des 19. Jahrhunderts wird der Kantischen nunmehr anerkennend zugestanden, daß sie »gains a methodological advantage«<sup>10</sup>, insofern sie auf einen konstitutiven Progressismus verzichte und stattdessen mit einem bloß »regulativen Fortschrittsbegriff«<sup>11</sup> arbeite. Eine in diesem Sinne »schwache Theorie«<sup>12</sup>, deren normative Urteile »bescheiden anmuten«<sup>13</sup>, werde von historischen Ereignissen und empirischen Daten in ihrem Geltungsanspruch allenfalls am Rande berührt<sup>14</sup>.

Demzufolge wird von den Kommentatoren durchgehend konzediert, daß Kants Geschichtsphilosophie primär »eine *moralische* Weltanschauung ist«<sup>15</sup>, daß sie »ihrer Art nach politisch-praktisch, nicht eschatologisch«<sup>16</sup> sei, und daß die ihr entspringende

<sup>8</sup> Kleingeld 1995: 1; dort weitere Literaturhinweise (2, Anm. 1; 4; s. auch Weyand 1964: 31–33). Sakabe 1989: 183, bemängelt, die Geschichtsphilosophie Kants sei »not fully integrated into the system of his critical philosophy«; vgl. auch Galston 1975: 269.

<sup>9</sup> Insbesondere die Studie von Yovel 1980 betont den »proto-Hegelian view« (228) der Kantischen Geschichtsphilosophie, wobei der Autor jedoch darauf insistiert, daß sie Hegels Theorie nur »in embryo and without dialectical logic« (301) vorwegnehme. Vgl. ferner Lehmann 1969a: 170; Galston 1975: 5 u. 88 ff.; Burgio 1996: 58. Zur Geschichts- und praktischen Philosophie Hegels vgl. Siep 1979: 254 ff.

<sup>10</sup> Sakabe 1989: 195.

<sup>11</sup> Dreier 1980: 8. Auch van der Linden 1988: 116 ff., sieht in der Betonung der Affinitäten zwischen Kant und Hegel eine grobe Mißinterpretation der Kantischen Geschichtsphilosophie, ebenso Lutz-Bachmann 1988: 63; Castillo 1990: 45 ff.; Maus 1992: 118; etwas zurückhaltender werten Kittsteiner 1997: 247; Cavallar 1992: 286 f., vgl. aber auch Cavallar 1992a: 270 f.

<sup>12</sup> Dreier 1980: 8.

<sup>13</sup> Wittwer 1995: 194; ebenso Cavallar 1992: 266; Kleingeld 1995: 132.

<sup>14</sup> Das meint z. B. Dreier 1980: 8.

<sup>15</sup> Mertens 1995: 240, Hervorhebung im Original, F. Z.

<sup>16</sup> Wittwer 1995: 193.

Geschichtsauffassung einen »nicht konstitutiven Status«<sup>17</sup> besitze und einen »kritisch-heuristischen Modellcharakter beanspruchen kann«<sup>18</sup>. Kants Theorie sage nicht, »Geschichte *ist* Rechtsprogreß, sondern Geschichte soll als Rechtsprogreß gedacht werden«<sup>19</sup>, so daß all ihre Postulate »nach der Hermeneutik des »als ob« zu verstehen sind«<sup>20</sup>. Insofern trete sie in einer »epistemologisch bescheidenen Form, nämlich als regulatives Prinzip«<sup>21</sup> auf, das sich »als nützlich und brauchbar für die Orientierung beim Handeln erweist«<sup>22</sup>, wobei sich ihre Prognosen »immer nur auf Möglichkeiten oder Hypothesen, nie auf Notwendigkeiten und Unvermeidlichkeiten«<sup>23</sup> bezögen. Kurzum, Kants Geschichtsphilosophie erhebe »keinen theoretischen Geltungsanspruch«<sup>24</sup>, vielmehr begnüge sich der ihr inhärente Fortschrittsgedanke damit, einen »*fil conducteur prospectif et rétrospectif de l'histoire*«<sup>25</sup> anzubieten.

Im Folgenden werde ich Bedenken gegen die vorgebliche geltungstheoretische »Anspruchslosigkeit« des Kantischen Entwurfs formulieren. Ich möchte belegen, daß sich die These von der »sympathisch schwache(n) Fortschrittstheorie«<sup>26</sup>, die der Geschichtsphilosophie zugeschrieben wird, als sehr brüchig erweist. Zwar hat sich die einschlägige Forschung offensichtlich nicht an das klare Urteil von E. F. Fackenheim gehalten, demgemäß Kants »*construction of the historical process is a failure*«, welcher so augenscheinlich ist,

<sup>17</sup> Lutz-Bachmann 1988: 63.

<sup>18</sup> Lutz-Bachmann 1988: 104.

<sup>19</sup> Wild 1970: 275, Hervorhebung im Original, F. Z., vgl. ferner Williams 1983: 18 f.; Lutz-Bachmann 1988: 212; Kersting 1988a: 191.

<sup>20</sup> Kaulbach 1965/66: 450; ebenso Sakabe 1989: 195.

<sup>21</sup> Kleingeld 1995: 15; s. zudem Castillo 1990: 172. Auch Gerhardt 1995a: 114, spricht davon, daß Kants Theorie fundierte Aussagen über Politik und Geschichte trifft, »ohne ihr epistemologisches Konto zu überziehen.« Im gleichen Sinne werten z. B. Galston 1975: 218 ff.; Brandt 1982a: 271 f.; Langer 1986: 20 ff. u. 53 ff.; van der Linden 1988: 98; Sakabe 1989: 190 ff.; Guyer 1995: 62 ff.

<sup>22</sup> Kaulbach 1975: 77; ebenso Galston 1975: 6; Lyotard 1988: 83; Gerhardt 1991: 321; Höffe 1992: 245.

<sup>23</sup> Cavallar 1992: 383; s. zudem Kleingeld 1995: 133.

<sup>24</sup> Kleingeld 1996: 45, ebenso Kersting 1988a: 185; Pawlik 1995: 450. Laut Muglioni 1993: 57, wäre es ein »*erreur totale de voir dans la philosophie de l'histoire une téléologie naturelle même simplement réfléchissante ou régulatrice. Elle est beaucoup moins: ce n'est pas une théorie (...), elle ne propose pas ni des explications, ni une science, ni même une idée directrice pour une science*«.

<sup>25</sup> Castillo 1990: 67.

<sup>26</sup> Dreier 1980: 13.

daß »not even Kant's most ardent followers could judge otherwise«<sup>27</sup>, doch ist dies nicht unbedingt ein Indiz für die Unangemessenheit dieser vor 30 Jahren getroffenen Feststellung.

Kants Geschichtsphilosophie ist von ihrer Intention her nichts geringeres als eine Verteidigung der Sinnhaftigkeit des Daseins, der individuellen moralischen Haltung und des Weltlaufs gegen skeptizistische, nihilistische und misanthropische Anfeindungen. Indem sie darauf abzielt, eine Antwort auf die Frage: »Was darf ich hoffen?« zu finden, die sich notwendig aufdrängt, »wenn ich nun tue, was ich soll« (4/677, KrV, A 805, B 833; s. auch 8/650 ff., Religion)<sup>28</sup>, ist ihr programmatischer Anspruch gewaltig. Allein schon diese Zuweisung im Kontext des Kantischen Gedankengebäudes reicht aus, um der These K. Weyands, daß der Geschichtsphilosophie eine integrierende und damit innertheoretisch notwendige Funktion zukommt, Plausibilität zuzubilligen<sup>29</sup>. Ohne die geschichtsphilosophischen Ausführungen ist Kants kritische Philosophie nicht bloß weniger anschaulich, sondern systematisch unvollständig<sup>30</sup>. Insbesondere Teile seiner

<sup>27</sup> Fackenheim 1956/57: 398.

<sup>28</sup> Laut Förster 1992 gelangt Kant im Opus postumum zu einer Haltung, in der die Fragestellung ihre systematische Bedeutung verliert, was sich insbesondere an seinem Gottesverständnis ablesen läßt (s. 184 f.). Ich werde diese interessante Wandlung Kants im Vergleich zu seinen publizierten Schriften nicht berücksichtigen.

<sup>29</sup> S. Weyand 1964: 103 ff. u. 174; vgl. ebenfalls van der Linden 1988: 90; Fenves 1991: 86 ff.; Herb/Ludwig 1994: 472 ff.; Wood 1995: 11 ff. Plastisch beschreibt von Brentano 1983: 205, den systematischen Ort der Geschichtsphilosophie in Kants Theoriegebäude. »Erkenntnis geht auf das »was ist«, Natur. Zwecksetzung auf »das, was sein soll«, nach Vernunftbegriffen. Philosophie als Wissenschaft von der Beziehung der Erkenntnis auf Zwecke müßte also Natur und Vernunft, das, was ist, mit dem, was sein soll, vermitteln. Die geschichtsphilosophischen Schriften sind genau der Versuch dieser Vermittlung.«

<sup>30</sup> Es ist also Muglioni 1993: 13, zuzustimmen, wenn er bemerkt, daß Kants Reflexionen zur Geschichte »non seulement s'accordent avec la pensée critique et pratique, mais l'accomplissent selon son essence.« Auch Terra 1993 streicht heraus, daß Kants politisches Denken, zu dem auch die Geschichtsphilosophie zu zählen ist (50 u. 54 ff.), innerhalb des transzendentalen Systems die Aufgabe zukommt »à construire des passages entre divers aspects du système«, so daß diese Funktion im Sinne eines »terme() moyen()« für das Gesamtkonstrukt »constitutif« (49) ist. Fragwürdig hingegen der Eindruck von Bourgeois 1996: 18 (ähnlich Arendt 1985: 18), daß »die Geschichtsphilosophie wegen ihres Status in der Kantischen Gesamtlehre eine untergeordnete Stellung einnimmt«. Schon in der KrV deutet Kant an, daß die systematische Beziehung zwischen Geschichte und Systemgedanken eine offene Stelle sei, »die im System übrig bleibt und künftig ausgefüllt werden muß« (4/709, KrV, A 852, B 880; s. dazu auch Lehmann 1969a: 166 ff.).

Rechtslehre sind, wie noch zu zeigen ist, ohne sie in letzter Konsequenz nicht verständlich.

Kant hat seine Geschichtsphilosophie in mehreren kleinen Schriften in den 1780er und 90er Jahren vorgelegt. Zentrale Bausteine dieser Lehre finden sich zudem in den Kritiken, vor allem in der KU von 1790, und nimmt man die Beschäftigung mit dem Theodizeeproblem hinzu, dann läßt sich die Genese des geschichtsphilosophischen Denkens bis in die frühesten Publikationen zurückverfolgen<sup>31</sup>.

Angesichts dieses großen Zeitraumes erstaunt die wiederholt aufgestellte These, es sei kein einheitliches Theoriegebilde, sondern, je nach Referenztext, eine heterogene, zumindest aber im stetigen Wandel befindliche Lehre, zunächst nicht<sup>32</sup>. Betrachtet man aber z.B. die gängige Behauptung, Kants Haltung sei, ausgehend von einem ursprünglich dogmatischen, »traditionell-kosmotheologische(n) Konzept« durch eine »kritische Wende« zu einem »metho-

---

<sup>31</sup> Stark 1995: 1306, deutet in einer Vorstellung des Bandes XXV der Akademieausgabe, der die Vorlesungen zur Anthropologie enthalten soll, an, daß diese Texte u.a. zeigten, daß Kants Interesse für speziell geschichtsphilosophische Fragestellungen schon vor 1780 zu erkennen sei.

<sup>32</sup> Während Muglioni 1993: 221, behauptet, daß die geschichtsphilosophischen Positionen Kants »n'aient pas varié des années 1770 à l'*Opus posthumum*« (Hervorhebung im Original, F. Z.; später [238] postuliert der Autor diese Invarianz nur noch für die Texte ab 1784. Letzteres meinen sinngemäß auch Illuminati 1971: 84; Fenves 1991: 85 f., Anm. 3; Unruh 1993: 55; vgl. zudem Fackenheim 1956/57: 383, Anm. 4; Despland 1973: 29 f.), betont Castillo 1990: 27, ihre z.T. antinomische Multidimensionalität (weitere Literaturhinweise für die beiden gegensätzlichen Standpunkte finden sich bei Guyer 1995: 68 f., Anm. 14). Habermas 1976: 186 ff., unterscheidet deshalb zwischen zwei parallel auftretenden Versionen der Geschichtsphilosophie – eine Unterscheidung, die Kaulbach 1965/66: 441 ff. u. 1975: 68 ff. mit seiner Differenzierung zwischen einem freien und einem gefesselten Naturbegriff in der Geschichtsphilosophie aufgreift. Riedel 1974: 13 ff., meint, eine klare Entwicklung von spekulativ-theologischen zu regulativen Positionen von der Früh- in die Spätphase ausmachen zu können, vergleichbares vermuten Weyand 1964: 137 ff.; Yovel 1980: 154 ff.; Booth 1983: 63 ff.; Sakabe 1989: 192 f.; Guyer 1995 (Kritik an Guyer übt Ludwig 1995a); vgl. zudem die diesbezüglichen Bemerkungen in Howard 1988: 15 u. 183. Eine im Prinzip entgegengesetzte Genese sieht Dreier 1980: 3. Manche Autoren bemerken ein Schwanken in Kants Theorie, das sie durch zeithistorische Ereignisse und Kants einsetzende Senilität erklären (s. dazu Fackenheim 1956/57: 383, Anm. 4). Die außerordentlich differenzierte Untersuchung von Kleingeld 1995 versucht schließlich, einerseits eine den einzelnen Schriften möglichst textgetreue Rekonstruktion der Kantischen Position mit einer vorsichtigen Verallgemeinerung der daraus zu gewinnenden Standpunkte zu vereinen. Auf die problematischen Implikationen dieser Studie gehe ich im weiteren wiederholt ein.



dischen Neubeginn«<sup>33</sup> im Sinne einer moralisch-regulativen Geschichtsbetrachtung gelangt, so stellen sich bei der Übertragung dieses Entwicklungsschemas auf die diversen Kantischen Texte unüberwindbare Schwierigkeiten ein.

Noch die späteste geschichtsphilosophische Schrift, der zweite Abschnitt des 1798 veröffentlichten ›Streit der Fakultäten‹, wird, was ihren apodiktischen Gehalt im Hinblick auf prognostische Aussagen über den zukünftigen Geschichtsverlauf und deren epistemologischen Status betrifft, von keinem Text aus der angeblich so dogmatischen Frühphase übertroffen<sup>34</sup>. Aber selbst in Aufsätzen, die jener werkgeschichtlichen Anordnung *prima facie* entgegenzukommen scheinen, z.B. die ›Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht‹ von 1784 oder die über ein Jahrzehnt später publizierte Schrift ›Zum ewigen Frieden‹<sup>35</sup>, ist es mehr als problematisch, die geschichtsphilosophischen Theoreme umstandslos als regulativ zu identifizieren<sup>36</sup>. Denn schließlich entfaltet er gerade hier seine spekulative Theorie der absichtsvollen Natur, die unter Rückgriff auf das Mittel der List Chaos, Bosheit, Zerstörungs-, Herrsch- und Habsucht zu Triebfedern ihres Plans macht, der sich auch ohne absichtsvolles Zutun der Individuen, quasi hinter ihrem Rücken, garantiert verwirklicht. Auch die zwischen diesen beiden

<sup>33</sup> Riedel 1974: 15 f. Verwirrend hingegen die Position von Cavallar 1992. Er stimmt einerseits Riedels These von einer ›kopernikanischen Wende‹ in der Geschichtsphilosophie im Sinne eines methodischen Neubeginns zu (266), betont kurz darauf jedoch, es gäbe keinen Bruch in ihrer Genese (269 f.).

<sup>34</sup> Es verwundert daher nicht, daß sich P. Kleingeld zur Verteidigung ihrer These vom regulativen Charakter der Geschichtsphilosophie genötigt sieht, diese Schrift als Rückfall in dogmatische Frühzeiten Kants zu indizieren; vgl. Kleingeld 1995: 67 ff. u. 215, Anm. 1. Auch Yovel 1980, Lutz-Bachmann 1988 und Muglioni 1993 übergehen diese Spätschrift weitgehend.

<sup>35</sup> Nicht nur, weil sich das Erscheinen dieses Textes zum 200sten Mal jährt, galt seit 1995 das Augenmerk der Forschung diesem schon zu Kants Lebzeiten äußerst populären Aufsatz, s. etwa die Sammelbände von Höffe 1995; Bialas/Häßler 1996; Lutz-Bachmann/Bohman 1996 u. Merkel/Wittmann 1996, zudem die Monographie von Gerhardt 1995a u. dessen Aufsätze und Artikel von 1995b u. 1996; Habermas 1995; Höffe 1996; Klenner 1996; Merkel 1996. Außerdem stand er im Mittelpunkt des achten internationalen Kant-Kongresses in Memphis, wie der große Anteil an einschlägigen Beiträgen in den zweibändigen Proceedings dokumentiert (vgl. Robinson 1995). Die Flut der Publikationen ist zudem ein Indiz für das neu aufgekeimte Interesse an Kants politischen und rechtsphilosophischen Werk, das sich, wie vor allem Autoren und Autorinnen der Sammelbände hervorheben, sicherlich auch mit der Orientierungslosigkeit im Anschluß an den Epochenbruch 1989/90 erklären läßt.

<sup>36</sup> So aber z. B. Lutz-Bachmann 1988: 65 ff.; van der Linden 1988: 99 ff.

Aufsätzen publizierte KU von 1790, häufig Ausgangspunkt für die Behauptung, in ihr sei Kant endgültig zu einem kritisch-bescheidenen Geschichtsmodell gelangt, ist nur mittels äußerst selektiver Wahrnehmung des Textbefundes in dieses Prokrustesbett zu zwängen<sup>37</sup>.

Wenn ich im weiteren Verlauf der Argumentation von Kants Geschichtsphilosophie rede, dann werde ich die relevanten Texte als Einheit behandeln<sup>38</sup>. Das bedeutet, daß die hier vorgelegte Deutung, die einen dogmatischen geschichtsphilosophischen Ansatz bei Kant aufweisen will, einerseits den Anspruch erhebt, auf alle Schriften anwendbar zu sein. Zum anderen gehe ich davon aus, daß dieser Ansatz aufgrund seines methodologischen Supremats die zweifellos ebenfalls vorhandenen Züge einer regulativen Geschichtsphilosophie

---

<sup>37</sup> Drückt man die KU dennoch in dieses Interpretationsschema, kommt es zu so fragwürdigen Deutungen wie der von Weyand 1964: 137 ff. Zu Beginn formuliert er die These, die Geschichtsphilosophie habe in der KU »eine neue Stufe erreicht, indem jetzt die Naturabsicht zurücktritt, und das Erklärungsprinzip der Geschichte *ausschließlich* in der Freiheit des Menschen gesucht wird« (137). Die postulierte Exklusivität des neuen Erklärungsprinzips sieht Weyand paradoxerweise gerade dadurch bestätigt, daß Ausdrücke wie ›Absicht der Natur‹ oder ›Vorsehung‹ in der KU »kaum (!) noch vorkommen« (137, Anm. 3). Im Verlauf der Interpretation gelangt er, seiner eingangs formulierten These zum Trotz, plötzlich doch zur Einsicht, daß die KU die »Annahme einer Absicht der Natur qua Vorsehung, die den Gang des Menschen durch die Geschichte leitet« (139) postuliert, d. h., wie er korrekt bemerkt, »daß der Mensch von der Natur hier wieder als Mittel gebraucht wird« (140). Beinahe trotzig beharrt Weyand dennoch auf der oben formulierten These, denn »wir glauben aber nicht, daß Kant wieder in den Stand der bloßen Naturteleologie zurückgefallen ist, sondern sehen im Nebeneinander (!) der beiden teleologischen Deutungsversuche (nachdem es zuvor hieß, Kant suche ausschließlich in der Freiheit des Menschen ein Erklärungsprinzip, F. Z.) Kants Bemühen, beide Betrachtungsweisen in einem höheren Prinzip zu vereinigen, was ihm aber (...) nicht gelingt« (140). Ebenso wenig gelingt es Weyand, mittels einer derartig befremdlichen Strategie seine starke Eingangsbehauptung im Text zu belegen. Einen analogen methodischen Fehler begehen Yovel 1980: 154 ff. (kritisch zu Yovels werkgeschichtlicher Ordnung Gerhardt 1986a: 377); Booth 1983: 58; van der Linden 1988: 98; vgl. ferner Kap. 5 in Muglioni 1993; Makkreel 1995: 126. Auch die KU ist offensichtlich nicht als Text zu lesen, der unmißverständlich eine regulative Geschichtsidee propagiert. Zwar betont die dritte Kritik, im Gegensatz zu früheren und späteren (!) Schriften, stärker die aktive Rolle des Menschen im Fortschreiten seines Geschlechts, doch stets vor dem Hintergrund, daß es letztlich eben doch eines *objektiven Garanten der Fortschrittstendenz bedarf*, der nicht im menschlichen Handeln zu finden ist (s. 10/388 ff., KU; die Kongruenz von KU und Friedensschrift hinsichtlich ihrer Naturkonzeption betont Allison 1995: 44).

<sup>38</sup> Ich verzichte somit auf eine gesonderte Interpretation jeder einzelnen Schrift, wie sie etwa K. Weyand und jüngst P. Kleingeld in ihren Abhandlungen vorgelegt haben.

dominiert<sup>39</sup>. Ich interpretiere also die starken, Hegel antizipierenden Elemente in seiner Geschichtsphilosophie nicht als ständigen Rückfall hinter einen entwickelteren, eben regulativen Standpunkt, sondern gehe davon aus, daß Kant aus theorieimmanenten Zwängen nicht darauf verzichten kann, auf einem starken geltungstheoretischen Anspruch seiner Geschichtsphilosophie bis zuletzt zu beharren. Daß ein systematischer Geschichtsdogmatismus für Kant notwendig ist, wird sich vor allem im Kontext der rechtsphilosophischen Erörterungen, insbesondere bei der Bestimmung des Verhältnisses von Reform und Revolution, erweisen. An dieser Stelle verliert Kants Geschichtsphilosophie ihre methodologische Unschuld. Spätestens hier sind sie und die von ihr bedingten Vorstellungen eines wirkmächtigen Naturplans und einer teleologisch strukturierten Gattungsentwicklung kein bloßes formales Prinzip, sondern eine ontologische Macht, insofern sie sich als wirklichkeitskonstituierend und handlungsanweisend gerieren. So sehr Kant aus systematischen Gründen an einer Hegelianischen Version dieses Theorieelements festhalten muß<sup>40</sup>, so sehr verstrickt er sich in Aporien und inakzeptablen Konsequenzen, an denen nicht nur Hegel, sondern auch die anderen großen Geschichtsmetaphysiker des letzten Jahrhunderts gescheitert sind<sup>41</sup>.

Ehe ich mich den einzelnen Etappen der für mein Erkenntnisinteresse einschlägigen Kantischen Theorie zuwende, möchte ich vorab kurz skizzieren, vor welchem Hintergrund ich Kants Ausführungen als dogmatisch bestimmen möchte. Ich gehe im Folgenden davon

---

<sup>39</sup> Damit möchte ich unglückliche Interpretationsansätze vermeiden wie Habermas 1976: 186 ff., der eine offizielle, d. i. dogmatische, von einer inoffiziellen, d. i. regulativen Version der Kantischen Geschichtsphilosophie unterscheidet. Zum einen ist es recht unplausibel, daß ein Autor zwei Versionen eines Lehrstücks gleichzeitig vertritt, die sich im Kern zudem gegenseitig ausschließen. Zum anderen muß auch Habermas konstatieren, daß die geltungstheoretisch schwächere Variante nie ganz auf dogmatische Elemente verzichtet, d. h., daß Kant die Handlungsfreiheit des Menschen und den Naturzwang zu den Motoren des historischen Fortschritts macht (187). Genau diese innere Struktur der Argumentation ist es aber, die mich in dieser Studie davon ausgehen läßt, daß die regulativen Elemente der Theorie von den dogmatischen Setzungen dominiert werden und somit zweitrangig sind.

<sup>40</sup> Die Interferenzen zwischen den Geschichtsphilosophien Kants und Hegels behandelt Siep 1995: 364 ff. (vgl. auch 1995a); ferner Galston 1975: 261–68; van der Linden: 116–22.

<sup>41</sup> Siep 1995: 373 ff. u. 1995a: 269 f., faßt die vielfältigen Gründe dieses Scheiterns prägnant zusammen.

aus, daß ein Satz nicht erst dadurch, daß er den Anspruch erhebt, seinem propositionalen Gehalt entsprechen unbezweifelbare sinnlich erfahrbare Fakten, dogmatisch ist. Die noch zu erläuternde Behauptung Kants, man müsse schlechterdings von Gott, Freiheit und unsterblicher Seele als Vernunftideen ausgehen, auch wenn dadurch weder Gott, Freiheit, noch Unsterblichkeit als tatsächlich gegebene Phänomene bewiesen seien, ist, was den Geltungsanspruch betrifft, nicht weniger apodiktisch als eine Tatsachenbehauptung. Beide Behauptungen beanspruchen, daß das, was sie aussagen, unumstößlich wahr ist, daß es sich bei den Aussageinhalten um denkbare und somit unvermeidlich zu erhebende Vorstellungen handelt (vgl. 4/544 ff., KrV, A 614 ff., B 642 ff.). Das Wesen eines dogmatischen Postulats liegt demnach in seinem Absolutheitsanspruch, und genau das ist auch der Impetus der Vernunftideen und ihres »*unentbehrlichnotwendigen* regulativen Gebrauch(s)« (4/565, KrV, A 644, B 672). Aufgrund der Apodiktik des Anspruchs wird die strikte Unterscheidung zwischen Epistemologie und Ontologie fragwürdig. Ist sie schon in theoretischer Hinsicht nur schwer zu verteidigen, so kommt ihr bezüglich praktischer Handlungszusammenhänge jede Plausibilität abhanden.

Die Einschränkung jenes Anspruchs auf eine »bloß« subjektive Dimension ist kein Verzicht auf Dogmatik. Im Gegenteil. Insofern Kant diese Ideen zum axiomatischen Fundament der menschlichen Erkenntnisvermögen erklärt, ist jeder Mensch durch die Vernunft genötigt, mittels dieses Prismas alle Wahrnehmungen zu klassifizieren und zu einer geschlossenen Einheit zu ordnen (vgl. 3/582 ff., KrV, A 669 ff., B 697 ff.) – mit dem Effekt, daß die Scheidelinien zwischen objektiven Daten und regulativ vermittelten Hypothesen über die Realität fließend werden<sup>42</sup>. Die Trennung zwischen möglichen und wirklichen Zuständen wird tendenziell unmöglich, zumindest aber hinfällig. Kant kann eben keine sinnvolle Differenz mehr zwischen epistemologischen und ontologischen Aussagen etablieren. Der Mensch kann nicht anders, als Sinneseindrücke unter Zuhilfenahme der regulativen Ideen so zu ordnen, daß sie zur systematischen Einheit aller Erkenntnisse beitragen. Die Wahrnehmung von Welt ist vollständig von Ideen strukturiert, zugleich ist die Einheit nur unter

---

<sup>42</sup> Vgl. dazu besonders auffällig 7/266 ff., KpV, wo Kant den Vernunftideen in praktischer Absicht einen Objektbezug unterstellt und ihnen damit ontologische Relevanz verleiht.

ihrer Voraussetzung denkbar. Sie allein können die Wißbegierde »zur völligen Befriedigung« (4/712, KrV, A 856, B 884) führen. Ausschließlich in dieser Perspektive können wir uns die Welt begreiflich machen. Wir müssen sie letztendlich immer als Produkt Gottes ansehen (vgl. 10/352, KU; 4/602 f., KrV, A 699 f., B 727 f.)<sup>43</sup>. Diese hermetisch-zirkuläre Struktur wird ihre problematische Dynamik insbesondere im Kontext der Geschichtsphilosophie entfalten. Weil die Natur grundsätzlich unter teleologischen Gesichtspunkten betrachtet werden muß und menschliche Handlungen in ihrer Erscheinung Teil dieser Natur sind, zwingt diese Konstruktion dazu, auch historische Ereignisse ausschließlich im Sinne der Ideen einzuordnen (vgl. 11/49, Idee), da per definitionem ja keine Ereignisse wahrgenommen werden können, die nicht entsprechend dieses systematischen Rasters evaluierbar sind<sup>44</sup>. Geschichte ist damit a priori das Medium der Realisation göttlicher Pläne bzw. der Absichten einer planenden Natur (vgl. 4/602 f., KrV, A 699 f., B 727 f.). Da wir Gott bzw. diese Naturabsicht notwendig annehmen müssen (vgl. 10/349, KU), können wir Phänomene in der Wirklichkeit nur so rezipieren, daß die Konformität mit diesen Ideen<sup>45</sup> und der aus ihnen erwachsenen Bestimmungen für das Schicksal der Menschengattung gewahrt bleibt.

Die Geschichtsphilosophie dient daher nicht zur Erklärung historischer Ereignisse, »but to show that they have value«<sup>46</sup>. Indem

<sup>43</sup> Ich werte also die Aussagen: »Es ist ein Gott«, und: wir können als Menschen die Welt »gar nicht anders denken und begreiflich machen, als indem wir sie (...) als ein Produkt einer verständigen Ursache (*eines Gottes*) vorstellen« (10/352, KU, Hervorhebung im Original, F. Z.) bezüglich ihres Wahrheits- und Geltungsanspruchs als kongruente Aussagen. Zwar ist die letzte Aussage im Vergleich zur ersten eingeschränkt, aber nicht bezüglich ihrer Anwartschaft auf Verbindlichkeit.

<sup>44</sup> von Brentano 1983: 208, spricht mit Blick auf diese geschichtsphilosophische Programmatik deshalb treffend vom »Versuch einer self-fulfilling prophecy«.

<sup>45</sup> Kant spricht davon, den Vernunftideen »beiläufige Bestätigung zu geben« (10/406, KU). Daß Kants spezifisches Naturverständnis systematischen Zwängen entspringt, hebt auch Klemme 1995: 525, hervor.

<sup>46</sup> Fackenheim 1956/57: 398; s. auch Kleingeld 1995: 181. Es ist von außerordentlicher Wichtigkeit, daß Kant diesen kontingenzfreien Zusammenhang konstruieren kann, denn ansonsten, so Fackenheim, »the entire enterprise lies in shambles« (398). Ich wende mich damit auch gegen Interpretationen wie die von Muglioni 1993: 54 ff., die zeigen will, daß Kant seine geschichtsphilosophischen Theoreme nur analogisch gebrauche und somit eine metaphorische Theorie bedinge, gleich einem »mythe raconté« (58). Diese eingeschränkte Deutung reduziert letztlich den Anspruch der Geschichtsphilosophie darauf, ein epistemisch nur demonstrativ-dekoratives Element der kritischen Philo-

Kant, wie F. Kaulbach anschaulich schreibt, »ein apriorisches Netz über die Dinge hinweg (wirft)« rechtfertigt er »das historisch Gewordene dadurch, daß er es geradezu zu einem Sollen der Vernunft deklariert«<sup>47</sup>. Dabei ruht sein Augenmerk vor allem auf den Ereignissen, die auf den ersten Blick gerade nicht als Progreßsignale wahrgenommen werden: Tod, Leiden, Naturkatastrophen, boshafte Leidenschaften, Kriege. Derartige Begebenheiten verwandeln sich *unterschiedslos* in Wegmarken des menschlichen Fortschritts, Geschichte wird zum ungebrochenen Indikator dieser linearen Tendenz. Sie kann für Kant letztlich nur Heilsgeschichte<sup>48</sup> sein.

Diese bisher eher kursorisch vorgetragenen Charakterisierungen der Rechts- und Geschichtsphilosophie sollen nun in einer detaillierten Auseinandersetzung mit Kants einschlägigen Schriften auf ihre Stichhaltigkeit hin überprüft werden. Zu Beginn gilt es, Hintergrund und geltungstheoretischen Anspruch von Kants Verwendung des Begriffs ›regulativ‹ am Beispiel der Vernunftideen zu erläutern.

### 2.2.2 *Das Bedürfnis und der Glaube der Vernunft*

Im Oktober 1786 erschien in der ›Berliner Monatsschrift‹ ein Beitrag mit dem Titel ›Was heißt: Sich im Denken orientieren?‹. In dieser kleinen Schrift, mit der Kant seine Haltung zum Pantheismusstreit zu klären sucht, der infolge des umstrittenen Bekenntnisses Lessings zum Spinozismus entbrannt war, erörtert er ausführlich das Verhältnis von subjektiven und objektiven Bestimmungsgründen des menschlichen Verstandes. Dabei kreisen seine Ausführungen um zwei Theoreme, die zum Verständnis der Prämissen der Kantischen Geschichtsphilosophie von größter Relevanz sind: Das Bedürfnis der Vernunft<sup>49</sup> und der Vernunftglaube.

---

sophie zu sein (s. 152), was u. a. von einem falschen Verständnis des Status regulativer Ideen bei Kant herrührt.

<sup>47</sup> Kaulbach 1965/66: 440.

<sup>48</sup> Das betont Burg 1974: 98. Bezugnehmend auf das Burgsche Urteil meint Fenves 1991: 171, Anm. 1, »one can only wonder what text of »Kant« he is reading«. Nun, die Textgrundlage der Studie von Burg ist alles andere als exotisch: Akademie- und Weischedelausgabe (s. Burg 1974: 18, Anm. 29). Möglicherweise kennt Fenves Schriften Kants, die eine andere Interpretation erlauben – allerdings hat er versäumt, das dem interessierten Publikum mitzuteilen. Ausgehend von den in jenen Ausgaben publizierten Texten ist die Einschätzung, daß Kant Geschichte als Heilsgeschehen begreift, sehr wohl zu belegen.

<sup>49</sup> Kleingeld 1995: 90, bemerkt, daß die Forschung trotz unübersehbarer Wichtigkeit

Ersteres bestimmt er als Anspruch der Vernunft, »etwas voraussetzen und anzunehmen, was sie durch objektive Gründe zu wissen sich nicht anmaßen darf«. Kant bezeichnet es explizit als ihr *Recht*, sich dieses Bedürfnisses bei der Suche nach dem Begriff, »mit welchem wir uns über alle möglichen Erfahrung hinaus wagen wollen«, zu bedienen, »denn die Vernunft will einmal befriedigt sein«. Gelangt sie an die objektiven Schranken ihrer Anschauung aufgrund des »Mangel(s) des Wissens in Ansehung der zum Urteil erforderlichen Stücke«, dann, so Kant, ist »(d)ies subjektive Mittel, das alsdann noch übrig bleibt, (...) kein anderes, als das Gefühl des der Vernunft eigenen Bedürfnisses« (5/270 f., Denken).

Es ist offensichtlich, daß Kant diesen Begriff vor dem Hintergrund seiner ersten »Kritik« entfaltet. Dort hatte er wiederholt die Bedingungen der Möglichkeit einer umfassenden, d. i. vollständigen Welteinsicht untersucht, die er als »Idee (...) von der Form eines Ganzen der Erkenntnis« (4/566, KrV, A 646, B 674) beschreibt. In der transzendentalen Dialektik der KrV (s. etwa 3/336 f., KrV, A335 f., B 392 f.) hatte er jedoch gezeigt, daß die spekulative Vernunft keine Erkenntnis des Übersinnlichen erlangen kann, weil sie aufgrund des Fehlens sinnlicher Anschauungen und der ihr korrespondierenden Verstandesbegriffe weder in der Lage ist, die Unsterblichkeit der Seele, die Willensfreiheit, noch die Existenz Gottes zu beweisen oder zu widerlegen. Der Aufweis der Grenzen theoretisch-spekulativer Erkenntnis ist allerdings nicht gleichbedeutend mit der Abweisung metaphysischer Fragestellungen. Denn Kant konstatiert trotz dieser »Grenzbestimmung des reinen Vernunftvermögens«

---

dieses Theorems bislang seinen Stellenwert für die Geschichtsphilosophie nicht angemessen gewürdigt hat (für Fundstellen in der Forschung s. 90, Anm. 1). Insofern kommt ihrer Untersuchung (gemeinsam mit der allgemeiner angelegten Studie von M. Pascher) das Verdienst zu, das Desiderat nicht nur benannt, sondern auch behoben zu haben (90–109). Allerdings plädiert sie dafür, Kants Rede vom Vernunftbedürfnis weder wörtlich noch metaphorisch, sondern als »symbolische Darstellung« (91) zu verstehen, trotz des Eingeständnisses, daß diese Lesart »nicht ausdrücklich von Kant vertreten wird« und es in seinem Werk »nur wenig (gibt, F. Z.), worauf man sich stützen kann« (107), um sie plausibel zu machen. Ich werde dieser Spekulation im weiteren nicht folgen und stattdessen von einer wörtlichen Bedeutung des Begriffs Vernunftbedürfnis ausgehen. Auch wenn, wie Kleingeld verdeutlicht (99–102), dieser Zugang nicht unproblematisch ist, scheint er mir doch am ehesten Kants Absicht nachzukommen. Sein Sprachgebrauch intendiert, die der Vernunft inhärente Dynamik, jederzeit vollständige und systematisch geschlossene Erkenntnis in theoretischer wie praktischer Hinsicht zu erreichen, auf einen Begriff – eben das Vernunftbedürfnis – zu bringen.

(5/279, Denken, Anm.) einen »natürlichen Hang« (4/564, KrV, A 643, B 671) der Vernunft zur Metaphysik, den er als unabweisbaren transzendentalen Fluchtpunkt ihres Strebens bestimmt und der somit dem systematisch notwendigen Fortschreiten der Erkenntnis zum Unbedingten entspringt<sup>50</sup>.

Der Mensch möchte folglich nicht nur die Gegenstände begreifen, »die uns vor Augen sind« sondern auch die, »die weit davon uns im Rücken liegen« (4/565, KrV, A 644, B 672). Diese schrankenlose, über jede sinnliche Erfahrung hinausweisende Stoßrichtung ist eine analytische, fatalistische<sup>51</sup> Konstante reiner Vernunfttätigkeit und zugleich notwendig, wenn wir unseren Verstand »zur größtmöglichen und äußersten Erweiterung abrichten wollen«, d. i. die »absolute() Vollständigkeit« (3/332, KrV, A 329, B 385) der Erkenntnisse<sup>52</sup>. Kant prägt hierfür bekanntlich die Formulierung einer »Architektonik aller Erkenntnis aus reiner Vernunft« (4/698, KrV, A 836, B 864)<sup>53</sup>, die das notwendige Äquivalent der teleologischen Aktivitäten der Vernunft ist.

<sup>50</sup> »Denn das, was uns notwendig über die Grenze der Erfahrung und aller Erscheinungen hinaus zu gehen treibt, ist das Unbedingte, welches die Vernunft in den Dingen an sich selbst notwendig und mit allem Recht zu allem Bedingten, und dadurch die Reihe der Bedingungen als vollendet verlangt« (3/27, KrV, B XX; ebenso 4/672f., KrV, A 798f., B 826f.; 10/353, KU). In einer Entgegnung auf die Kritik von T. Wizenmann, ein Bedürfnis allein konstituiere noch keine objektive Realität seines Gegenstandes, unterscheidet Kant zwischen einem auf objektiven Bestimmungsgründen des Willens fußenden Vernunftbedürfnis und jenem, was sich bloß auf Neigung gründet. Während letzteres in der Tat keinen Objekt- und damit Wirklichkeitsbezug für sich reklamieren könne, sei es die unvermeidliche Voraussetzung des ersteren, seinen Gegenstand als wirklich vorauszusetzen (7/278, KpV, Anm.). Diese Differenzierung kann allerdings nicht überzeugen, da sie axiomatisch setzt, was allererst zu beweisen wäre. Indem Kant das Vernunftbedürfnis als objektiven Bestimmungsgrund des Willens ausgibt, betrachtet er es wie ein klassischer Schulmetaphysiker völlig unkritisch als ontologische Seinsgewißheit, und all die Bedenken gegen die unreflektierten Festschreibungen des Vernunftvermögens und die unkritisch-dogmatischen Lehrsätze über es scheinen vergessen.

<sup>51</sup> Erinnert sei an die Vorrede der KrV, wo Kant es als das »besondere Schicksal« der menschlichen Vernunft bezeichnet, »daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann, denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft« (3/11, KrV, A VII).

<sup>52</sup> An anderer Stelle nennt er das prägnant »Metaphysik als Naturanlage« (3/60, KrV, B 21).

<sup>53</sup> S. dazu auch 4/695ff., KrV, A 832ff., B 860ff. Andersorts nennt er dies eine »systematische() Verbindung in einem Ganzen der die Menschheit interessierenden Erkennt-



Diese unhintergehbare, quasi organische Einrichtung des menschlichen Erkenntnisvermögens, diese »Grundkraft« (4/570, KrV, A 652, B 680) treibt zur Annahme regulativer Prinzipien, die die Mannigfaltigkeit der Verstandesregeln und -Begriffe »vereinigt« und somit eine systematisch geordnete, »kollektive Einheit zum Ziele der Verstandeshandlungen setzt« (4/565, KrV, A 644, B 672)<sup>54</sup>. Schon in der KrV verwendet Kant den Terminus des Vernunftbedürfnisses, um die oben beschriebene intrinsische Dynamik des Erkenntnisvermögens zu charakterisieren<sup>55</sup>. Diese »nicht zu dämpfende Begierde, durchaus über die Grenzen der Erfahrung hinaus irgendwo festen Fuß zu fassen« (4/670, KrV, A 796, B 824)<sup>56</sup>, befriedigt er also mit der Postulierung von Vernunftideen, verstanden als regulative Richtlinien, die die Vollständigkeit der Erkenntnis ermöglichen sollen. Das Vernunftbedürfnis rechtfertigt ihre Postulierung und erfüllt somit »eine legitimierende Funktion«<sup>57</sup>. Gelangt die spekulative Vernunft bei der Suche nach dem Unbedingten auf metaphysisches Terrain, so berechtigt ihr Erkenntnisdurst sie, dieses übersinnliche Feld durch das Einschlagen regulativer Orientierungspfeiler zu ordnen, um so zu größtmöglicher Transparenz und Einheit zu gelangen.

Obwohl Kant das Vernunftbedürfnis als bloß individuelle Dynamik des Erkenntnisvermögens charakterisiert, ist dessen subjektive

---

nis« (6/475, Logik), und er betrachtet die Verpflichtung, nach allumfassender Erkenntnis zu streben, als »regulative(s) Gesetz der systematischen Einheit« (4/603, KrV, A 701, B 729).

<sup>54</sup> »So fängt denn alle menschliche Erkenntnis mit Anschauungen an, geht von da zu Begriffen, und endigt mit Ideen« (4/604, KrV, A 702, B 730; s. auch 4/676, KrV, A 804, B 832).

<sup>55</sup> »Denn die menschliche Vernunft geht unaufhaltsam, ohne daß bloße Eitelkeit des Vielwissens sie dazu bewegt, *durch eigenes Bedürfnis* getrieben bis zu solchen Fragen fort, die durch keinen Erfahrungsgebrauch der Vernunft und daher entlehnte Prinzipien beantwortet werden können« (3/60, KrV, B 21; s. auch 3/322, KrV, A 314, B 371; 4/523, KrV, A 584, B 612; aber auch noch 8/651 f., Religion; vgl. ebenfalls in der KrV die affine Rede vom natürlichen Hang der Vernunft, z. B. 4/ 564, A 643, B 671; 4/ 671, A 797, B 825). Ansonsten verwendet die KrV eher den Begriff des »spekulativen Vernunftinteresses« (vgl. dazu grundsätzlich Pascher 1991), um diesen Vernunfttrieb zu bezeichnen (s. z. B. 4/444 ff., A 467 ff., B 495 ff.; 4/568, A 649, B 677; 4/580, A 666, B 694). Während Pascher 1991: 88, die Identität von Vernunftbedürfnis und -interesse bestätigt, meint Kleingeld 1995: 91 f., daß es verwandte, aber nicht synonyme Termini seien. Allerdings haben ihre Differenzierungen keine systematisch ausschlaggebende Relevanz.

<sup>56</sup> Castillo 1990: 44, spricht in diesem Zusammenhang von der Vernunft anschaulich als »force vivante«.

<sup>57</sup> Kleingeld 1995: 93, ebenso Pascher 1991: 73. Die Vernunft, konstatiert Kant, erbettelt nicht, sondern gebietet die Annahme regulativer Ideen (s. 4/571, KrV, A 653, B 681).

Komponente kein Indiz für seine Beliebigkeit oder flüchtige Beschaffenheit. Vielmehr ist das Bedürfnis »unvermeidlich()« (7/215, KpV), es ist die notwendige Bedingung der Möglichkeit, mittels der in ihm fußenden regulativen Ideen die vollständige systematische Einheit aller Erkenntnisse zu erreichen. Seine Subjektivität ist also »eine erkenntnistheoretische, nicht eine psychologische«<sup>58</sup>.

Kant benennt drei transzendente Vernunftideen, die in diesem Sinne allein als »Wegweiser oder Kompaß« (5/277, Denken) dienen können und im Zentrum aller metaphysischen Abenteuer stehen, denen sich die Vernunft ja schicksalhaft ausgesetzt sieht: »die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele, und das Dasein Gottes« (4/672, KrV, A 798, B 826)<sup>59</sup>. Die heuristische Verwendung dieser »Maximen der Vernunft« (4/580, KrV, A 666, B 694) ermöglicht erst totale Welterkenntnis<sup>60</sup>, sie verschaffen »der Vernunft die vollkommenste Befriedigung in Ansehung der nachzuforschenden größten Einheit in ihrem empirischen Gebrauche« (4/587, KrV, A 676, B 704). Folglich definiert Kant es als »eine notwendige Maxime der Vernunft«, gemäß dieser Ideen »Ordnung in der Natur auf-

---

<sup>58</sup> Pascher 1991: 18. Der Autor erörtert anschaulich die zwei Grundfunktionen des Vernunftbedürfnisses oder -interesses. Die eine liegt darin, »Charakteristika des endlichen Bewußtseins überhaupt zu beschreiben«. Sein Streben führt zur Offenlegung »anthropologische(r) Konstanten«, die unabhängig von subjektiven Präferenzen bei endlichen Vernunftwesen allgemein und immer anzutreffen sind. Das formuliert Kant ausdrücklich, wenn er es als »anthropologisch-teleologische Frage« bezeichnet, weshalb infolge einer »wohlthätigen Anordnung in unserer Natur« der »Hang zu mit Bewußtsein leeren Begehungen gelegt worden« (10/86, KU, Anm.) ist. Die zweite Funktion ist eng verwoben mit der ersten. Das Vernunftbedürfnis soll »einen Objektivitätsanspruch für bestimmte begründungsbedürftige, aber nicht mehr begründungsfähige Annahmen zur Geltung bringen und einen jeweils umfassenden Systemzusammenhang herstellen« (17). Diese systemimmanente Funktion führt, wie im Anschluß zu zeigen ist, zu den unumgänglichen Ideen Gottes, der Unsterblichkeit und der Freiheit. Schon jetzt ist auf die eigentümliche Struktur dieser Kantischen Konstruktion aufmerksam zu machen. Kant postuliert, »*stets ad hoc*« (18), ein Bedürfnis der Vernunft, das er weder erklären noch belegen kann, aber dennoch nicht im Belieben des Einzelnen wurzelt, um die Unvermeidbarkeit von Ideen zu behaupten, die wiederum nicht objektivierbar sind (vgl. dazu exemplarisch 7/278, KpV, Anm.).

<sup>59</sup> Wenige Seiten später wird er die Auseinandersetzung mit diesen Vernunftideen zum einzigen Zweck der Transzendentalphilosophie erklären; s. 4/674, KrV, A 801, B 829; ebenso 10/440, KU.

<sup>60</sup> In der KU bemerkt Kant, »daß in unserer Einbildungskraft ein Bestreben zum Fortschritt ins Unendliche, in unserer Vernunft aber ein Anspruch auf absolute Totalität (...) liegt« (10/172, KU; vgl. dazu auch 3/328 ff., KrV, A 323 ff., B 380 ff.).

zusuchen«. In diesem Sinne kommt ihnen »objektive Gültigkeit« (3/582 ff., KrV, A 669 ff., B 697 ff.), nicht aber objektive Realität zu<sup>61</sup>.

Im Gegensatz zu den Verstandeskategorien bezeichnet er diese Maximen als »subjektive Grundsätze« (4/580, KrV, A 666, B 694) der Vernunft. Dieser Status entspringt nicht etwa dem Umstand, daß ihre Annahme beliebig, d. i. abhängig von individuellen Präferenzen ist<sup>62</sup>. Er beruht darauf, daß er anthropologische Voraussetzungen in Rechnung stellen muß. Weil der Mensch als endliches Wesen niemals die Objektivität der Ideen beweisen kann, sind sie nur regulativ, und weil sie in einem (menschlichen) Vernunftbedürfnis wurzeln, bloß subjektive Maximen. Doch ist letzteres zugleich der Grund für ihre universelle Geltung. Endliche Vernunftwesen werden *immer* auf regulative Prinzipien zurückgreifen müssen<sup>63</sup>, und insofern sind sie »der Vernunft unentbehrlich«, d. h. »objektiv, aber auf unbestimmte Art« (4/590 f., KrV, A 681 f., B 709 f.).

Kant kreiert für dieses erkenntnistheoretische Niveau unter den Bedingungen endlicher Vernunftwesen<sup>64</sup> den Terminus ›Vernunft-

<sup>61</sup> Allerdings bezeichnet Kant die regulativen Ideen auch als »Quell von *positiven* Erkenntnissen« (4/670, KrV, A 796, B 824) – eine Formulierung, die vermuten läßt, daß diese Ideen durchaus als wirklichkeitskonstituierend gedacht werden (für diesen Hinweis danke ich Ch. Zeuch). Nimmt man zudem hinzu, daß er Derivate der regulativen Ideen wie etwa die teleologisch-zweckmäßige Natureinrichtung als punktuell empirisch erfahrbare Phänomene betrachtet, und in 10/297 f., KU sagt, daß jene Ideen durch sinnliche Zeichen begleitete Darstellungen der Welt sind, dann wird deutlich, daß die Scheidelinie zwischen ihnen und der Empirie durchlässiger ist, als Kant über weite Strecken insinuiert (vgl. unter diesem Gesichtspunkt auch 7/266 ff., KpV). Auf diesen Aspekt gehe ich bei der Erörterung des teleologischen Weltbegriffs genauer ein. Am Beispiel der regulativen Gottesidee erörtert Schöndorf 1995: 189 ff., daß Kant mit ihr notwendig auch die *Existenz* Gottes postuliert.

<sup>62</sup> In diesem Kontext hat »subjektiv« bei Kant generell nicht diese individualistische Bedeutung. Er bezeichnet damit die grundsätzliche Unmöglichkeit, mittels menschlicher Vernunfttätigkeit zu objektiven Wahrheiten gelangen zu können; vgl. z. B. 7/279 ff., KpV. Kant stellt somit die Grenzen der menschlichen Erkenntnis als »anthropologisches Faktum« (zur Lippe 1984a: 130) dar.

<sup>63</sup> In der transzendentalen Methodenlehre wird diese Argumentationsfigur nochmals sehr deutlich. Ein regulatives Prinzip beruht zwar »auf subjektive(n) Ursachen«, aber insofern diese Voraussetzung für »jedermann gültig ist, so fern er nur Vernunft hat, so ist der Grund desselben objektiv hinreichend« (4/687, A 820, B 848; s. auch 10/353 ff., KU).

<sup>64</sup> Unter diesen Bedingungen führt die Spekulation auf metaphysischem Gebiet zum Glauben als höchster Form der Erkenntnis, denn im »transzendentalen Gebrauche der Vernunft ist (...) Meinen freilich zu wenig, aber Wissen auch zu viel« (4/689, KrV, A 823, B 851). Auch 5/276, Denken, erhellt den Zusammenhang von Vernunftglauben

glaube<sup>65</sup>, den er folgerichtig als »Ausdruck der Bescheidenheit in objektiver Absicht« (4/692, KrV, A 827, B 855) bezeichnet und der »auf Vernunftgründen beruht« (3/34, KrV, B XXXIII). Es muß möglich sein, die Inhalte dieses Glaubens »für jedes Menschen Vernunft gültig zu befinden« (4/688, KrV, A 821, B 849). Der Stellung von ›Erkenntnis‹ und ›Wissen‹ im Bereich der um objektive Wahrheiten bemühten strengen Wissenschaften entspricht im transzendentalen Kontext der Glaube der Vernunft. Er kann zwar nicht wie jene für sich beanspruchen, seine Feststellungen durch den Objektbezug fundieren zu können, doch ist er die *einzig angemessene* Basis des spekulativen Erkenntnistrebens, und für den praktischen Vernunftgebrauch ist er schließlich »unumgänglich notwendig« (3/332, KrV, A 329, B 385)<sup>66</sup>.

---

und Anthropologie. Weil wir Menschen, also endliche Vernunftwesen sind, können wir den Vernunftglauben niemals in Wissen verwandeln. Aber gerade deshalb kommen diesem Glauben die formalen Insignien des Wissens zu, denn er ist im Kern eine absolute Seinsgewißheit. In einer Nachlaßreflexion erläutert Kant anschaulich das Verhältnis von Wissen und Glauben, wobei er erneut verdeutlicht, daß Glauben keine defizitäre Form des Wissens ist, sondern für endliche Wesen die weitestgehende Annäherung an das Wissen auf einem Gebiet darstellt, wo objektives Wissen prinzipiell nicht möglich ist und daher regulative ›Hypothesen‹ nötig sind. »Das Maximum ist das Wissen, d. i. das (vollständige) Vorwarhalten, so fern es sich auf Beweise gründet. Das mittlere, der mindesten Fähigkeit (angemessene) und dem besten Willen angemessene ist das Glauben, welches *die Anerkennung der Nothwendigkeit einer solchen Hypothesis entweder zum theoretischen oder practischen eignen Gebrauche ist* (theoretischer und practischer Glaube)« (AA XVIII, 523). Den Begriff Vernunftglaube erörtere ich genauer im weiteren Verlauf dieses Kapitels. Die Beziehung zwischen Meinen, Glauben und Wissen wird zudem erläutert in 4/687 ff., KrV, A 820 ff., B 848 ff.; 6/496 ff., Logik.

<sup>65</sup> Es ist die zentrale These der Studie von C. Lacorte, daß Kant durch diesen Begriff eine Präparation und Zurichtung der Vernunft ermöglicht, die der Autor als Kapitulation philosophischen Denkens vor den dogmatischen Ansprüchen der Religion, d. i. eine unheilvolle Versöhnung von Religion und Philosophie in Kants Erkenntnistheorie, deutet (s. Lacorte 1989, insb. 64 ff., 71 ff., 86 ff., 192; vgl. auch Pascher 1991: 94 f.).

<sup>66</sup> S. auch 5/274, Denken; 6/498, Logik, Ann; 8/651, Religion. Die diesen Gedanken tragende paradoxe Vorstellung, einen apodiktisch-universalen Anspruch zu erheben, ohne die doktrinären Implikationen der alten Metaphysik mitformulieren zu müssen, illustriert Adorno 1992: 74, indem er bemerkt, Kants kritische Philosophie wolle die klassischen Inhalte der Metaphysik erretten »mit der Kraft dessen, was das zu Rettende bedroht«.

## 2.2.3 Der geltungstheoretische Status der regulativen Ideen

Für die zu untersuchende Fragestellung ist die argumentative Stringenz dieser Deduktion von sekundärem Interesse<sup>67</sup>. Es kommt vielmehr darauf an, auf die Stellung der Vernunftideen und des daraus folgenden Glaubens hinzuweisen. Denn das später zu kritisierende Urteil, die Geschichtsphilosophie sei bloß eine regulative Idee, wurzelt in einem unangemessenen Verständnis dessen, was Kant darunter versteht, wenn er Ideen dieser Kategorie zuordnet.

Nach Kant zählen die Annahme Gottes, der Unsterblichkeit und Freiheit zu den »subjektiven Bedingungen des Gebrauchs unserer Vernunft«. Man dürfe sie gerade »nicht für freie Einsicht ausgeben«, sondern müsse vielmehr darauf insistieren, daß es sich bei ihnen um »abgenötigte Voraussetzung(en)« (5/273, Denken, Anm.), um »Gesetze() der Vernunft« (5/282, Denken) handelt. Wolle man dies bestreiten, verfiere man »in lauter Ungereimtheiten«, dafür ließe sich »kein verständlicher Grund« (5/273, Denken) angeben, man verstoße letztlich gegen die »Maxime der *gesunden Vernunft*« (5/268, Denken)<sup>68</sup>. Solange wir Menschen sind, betont Kant, könne man »niemals einen anderen als diesen Grund erwarten« (5/277, Denken), um die Weltbeschaffenheit vollständig systematisch zu erfassen.

Man kann sich des Eindrucks nicht entziehen, daß die Abweisung des Vernunftglaubens und damit die Leugnung der Vernunftideen einem pathologisch-autodestruktiven Akt gleichkommt. Der Geltungsanspruch der den Vernunftglauben bedingenden Ideen ist weder, wie die Rede vom bloß regulativen Prinzip auf den ersten Blick suggerieren könnte, kontingent, noch ist er abhängig von der Wahlfreiheit des Individuums. Vielmehr konstatiert Kant apodiktisch, daß eine »Verzichttuung auf Vernunftglauben« einem »mißliche(n) Zustand des menschlichen Gemüts« entspringt. Wer meine, der »Maxime der Unabhängigkeit der Vernunft von ihrem eigenen

<sup>67</sup> Für Strawson 1981: 27, ist die These von der Notwendigkeit der Vernunftideen »offensichtlich ganz unplausibel« (ebenso 29 f. u. 138 f.), ebenfalls kritisch zu ihrer Funktion insbesondere im Kontext der KpV Pascher 1991: 92 f. Einen Überblick über die Diskussion um den Stellenwert der Ideen vermittelt Bondeli 1996, dort auch weitere Literaturhinweise (166 f., Anm. 1).

<sup>68</sup> Dieser biologistische Sprachgebrauch, der sich in dieser Schrift wiederholt findet (268, 275 f.), unterstützt den Eindruck, das ein Abweichen von der Kantischen Konzeption als krankhaft zu interpretieren ist. Vernunftglaube ist ein Synonym für gesunde Vernunfttätigkeit (vgl. auch 10/413, KU, Anm. u. ff.).

Bedürfnis« folgen zu müssen und derart dem »Vernunftglaube(n)« huldige, der gebe sich nihilistischer Freigeisterei hin. Diese aber »zerstört Freiheit im Denken, wenn sie so gar unabhängig von Gesetzen der Vernunft verfahren will, *endlich sich selbst*« (5/282, Denken).

Vor diesem Hintergrund ist Kants Verwendung des Terminus »regulativ« zu verstehen, und zugleich gewinnt er dadurch einen Stellenwert, der der in der Literatur favorisierten Lesart entgegensteht.

Es wäre ein Mißverständnis, epistemische Zurückhaltung als Ursache für Kants Ausdrucksweise anzunehmen<sup>69</sup>, ihr zuzubilligen, daß mit dem Terminus »regulative Idee« primär Funktionalität beansprucht würde<sup>70</sup>, daß mithin diese Theorie als bloßes Orientierungsangebot auf spekulativem Terrain zu interpretieren sei<sup>71</sup>. Regulativ heißt für Kant gerade nicht fakultativ. Mit Hilfe der Vernunftideen wird nicht der besten, sondern der *einzig möglichen* Art und Weise der Weltbetrachtung das Wort geredet. Sie sind nicht als Vorschlag<sup>72</sup>, sondern als alternativlose, obligatorische Vernunftimperative anzusehen<sup>73</sup>. Und in dieser Hinsicht kommt ihnen sogar der Rang von ontologischen Aussagen über das menschliche Erkenntnisvermögen zu. Ausdrücklich unterstreicht Kant, daß zum Wesen des Vernunftglaubens, der sich aus der Gültigkeit der Vernunftideen speist, »das Bewußtsein seiner *Unveränderlichkeit*« zählt, was sich insbesondere dadurch auszeichnet, daß es unmöglich (!) ist, »daß Beweise zum Gegenteil aufgefunden würden« (5/277, Denken, Anm.). Wenn er schreibt, daß der Mensch in bezug auf die Inhalte der regulativen Prinzipien »*nicht wählt*, sondern einem unnachlässlichen Vernunftgebote *gehört*« (7/277, KpV), dann verdeutlicht er, daß sie sich auf dem höchsten geltungstheoretischen Niveau<sup>74</sup>

<sup>69</sup> Vgl. Lutz-Bachmann 1988: 26 f.

<sup>70</sup> So aber Strawson 1981: 192 f.

<sup>71</sup> S. dazu z. B. Höffe 1992: 241 f. Bondeli 1996: 171 ff., verweist auf die Aporien, die sich ergeben, würde man den Anspruch der Vernunftideen primär unter dem Gesichtspunkt ihrer Nützlichkeit interpretieren oder ihnen eine bloß schwache Form von Notwendigkeit (was immer man darunter verstehen mag!) zugestehen.

<sup>72</sup> Kleingeld 1995: 161, spricht von »eine(r) mögliche(n) Vorstellung« (Hervorhebung im Original, F. Z.); vgl. auch Galston 1975: 264; van der Kuilen 1995: 840 ff.

<sup>73</sup> Im Nachlaß bezeichnet er, ganz auf der zuvor skizzierten Linie, die regulativen Ideen im Sinne einer axiomatischen Struktur des Erkenntnisvermögens auch als »intuitive Vorstellungen« (AA XXI, 79).

<sup>74</sup> Kant spricht diesbezüglich davon, daß die regulativen Prinzipien die Zusammenstim-

bewegen, das der Apodiktik einer dogmatischen Lehre in nichts nachsteht<sup>75</sup>.

Dieser totale Anspruch impliziert zwingend die Feststellung, daß es endlichen Vernunftwesen unmöglich ist, ihn jemals abzuweisen oder zur Überzeugung zu gelangen, er werde zu Unrecht erhoben. Es ist vielmehr ein unabdingbares Kriterium dieses Anspruchs, »daß ich gewiß bin, das Gegenteil könne *nie* bewiesen werden« (6/496, Logik), so daß das Fürwahrhalten der Vernunftmaximen »dem Grade nach keinem Wissen nachsteht« (5/277, Denken), zumal man, ausgehend von dem Bild, das »wir uns von dem Vermögen eines endlichen vernünftigen Wesens überhaupt machen können«, zur absoluten Gewißheit gelangen muß: »*nicht anders als so könne und müsse gedacht werden*« (10/354, KU)<sup>76</sup>.

Es hieße, den doktrinären Kern dieser Ausführungen zu verkennen, wollte man Kants Rede von nur regulativen Vernunftideen als Indiz für eine tolerierte Perspektivenvielfalt oder als bloß werbendes Plädoyer für eine *mögliche* Sicht der Dinge verstehen. Der regulative

---

mung mit dem Bedürfnis nach größtmöglicher Transparenz der Erkenntnis »durch systematische Einheit zum höchsten Grade bringen« (4/604, KrV, A 702, B 730).

<sup>75</sup> Bondeli 1996: 176f., stellt fest, daß Kant mit der Deduktion der Vernunftideen »das Einlösen eines *Objektivitätsanspruchs*« (Hervorhebung im Original, F. Z.) beabsichtige, der auch nicht dadurch bescheidener wird, daß man ihn als »restringierte Objektivität, eine als-ob-Objektivität« bestimmt.

<sup>76</sup> Zu dieser Gewißheit, bemerkt er in anderen Texten, gelangt man letztlich deshalb, weil die regulativen Ideen die einzigen Welterklärungsformeln sind, die die Vernunft nach Untersuchung aller anderen Möglichkeiten »übrig läßt« (9/163, Prinzipien). Somit ist etwa die Annahme eines weisen Schöpfergottes und damit die Vorstellung der Zweckmäßigkeit der Schöpfung »*die einzige Art*, wie wir in der Reflexion über die Gegenstände der Natur in Absicht auf eine durchgängig zusammenhängende Erfahrung verfahren *müssen*« (10/93, KU). Die Gottesidee ist »formale Bedingung unseres Denkens«, und wir sind gar »unvermeidlich« genötigt, uns »dieses formale Prinzip als *konstitutiv* vorzustellen« (4/457f., KrV, A 619f., B 647f.). Angesichts dieses Befundes, der nochmals unterstreicht, daß Kant *keine nachvollziehbare und trennscharfe Differenz zwischen epistemologischen und ontologischen Aussagen aufbauen kann*, ist der Hinweis von Düsing 1968: 67, dieses Theorem sei »nur eine Idee« und »nur als Bedingung der Möglichkeit des Reflektierens« zu betrachten, irritierend. Was kann dieses »nur« hier besagen? Der damit angezeigte Geltungsanspruch ist zwar eingeschränkt, aber nicht im geringsten bescheiden, und keinesfalls räumt er die Möglichkeit vernünftigen Denkens unter Verzicht auf dieses Theorem oder Rückgriff auf andere Denkfiguren ein. Vielmehr entspringt die Konstruktion einer Eigenart des menschlichen Erkenntnisvermögens und ist in dieser Hinsicht eine ontologische Festschreibung, oder, wie Kant in der KrV wiederholt bemerkt, sie stellt eine Aussage über die »*Natur der Vernunft*« (3/11, A VII; zudem 3/340, A 340, B 398 u. 4/634, A 744, B 772) dar.

Status der Vernunftmaximen ist keinesfalls eine Konzession an einen Theorienpluralismus, sondern die maximale Entfaltung der dogmatischen Apodiktik theoretischer Wahrheiten auf spekulativem Terrain unter den Erkenntnisbedingungen endlicher Vernunftwesen. Regulativ besagt hier, daß Erkenntnis in diesem Bereich »nicht weiter gebracht werden kann, als zu dem Grade der, für uns Menschen, allvernünftigsten Meinung« (7/276, KpV)<sup>77</sup>, nicht aber, daß es sich bei diesen Vernunftmaximen um zwar brauchbare, aber prinzipiell reversible Theoreme handelt. Im Gegenteil: noch absoluter als in Kants ›Ideenpostulaten‹ ist der Verbindlichkeitsanspruch nicht formulierbar. Insofern er einerseits die fundamentalen Grenzen allen Erkenntnisstrebens festlegt, verleiht er den regulativen Ideen andererseits innerhalb dieses Rahmens im Sinne einer »*schlechterdingsnotwendigen Voraussetzung*« (4/686, KrV, A 819, B 847) den anspruchsvollsten Rang, den Postulate überhaupt einnehmen können. Niemand kann, ohne sich dem Vorwurf der Hybris auszusetzen<sup>78</sup>, diese Präntention übersteigen, und ebensowenig ist sie zu unterbieten oder gar verzichtbar<sup>79</sup>, da diese defätistisch-krankhafte Absicht zerstörerische, die Basis jeder moralisch-praktischen Haltung aufhebende Folgen zeitigen würde. Eine regulative Idee ist demnach nichts anderes als ein dogmatisches Postulat, daß die anthropologischen Voraussetzungen des Erkenntnisstrebens reflektiert und seinen Geltungsanspruch bis an die äußersten Schranken dieser Voraussetzungen getrieben hat<sup>80</sup>.

Somit wird die Frage danach, ob den regulativen Ideen Phäno-

<sup>77</sup> Insofern Kant also einerseits auf einen strengen Objektivitätsanspruch verzichten muß, den regulativen Ideen jedoch einen objektivitätsanalogen Rang einräumt, verleiht er ihnen das Fluidum einer »*Illusion, die gar nicht zu vermeiden ist*«. Die Ideen besitzen somit »*gänzlich* das Ansehen objektiver Grundsätze« (3/310f., KrV, A 297f., B 353f.). Diese ›Entdeckung‹ einer unvermeidbaren, quasi naturgegebenen Illusion mündet, wie Lacorte 1989: 94, bemerkt, in der Vorstellung, daß Kants Lehre »beständig und unveränderbar« sei. »Wenn aber die in Vergangenheit und Zukunft immer neu entstehende Illusion ewig ist, dann stirbt die Lehre von der Illusion (...) nie, die endlich und ein für allemal die ewige Natur der Vernunft offenbart«.

<sup>78</sup> Ein solches Unterfangen wäre ebenso anmaßend wie sinnlos, denn es »überschreitet die Grenzlinie allen Wissens« (AA XXI, 75).

<sup>79</sup> Die Unabweisbarkeit der regulativen Ideen unterstreicht Kant durch die Feststellung, es sei »eine *notwendige* Maxime der Vernunft, nach dergleichen Ideen zu verfahren« (4/584, KrV, A 672, B 700).

<sup>80</sup> Weyand 1964: 174, bemerkt, daß z. B. der Glaube an einen Schöpfergott »*kein* regulatives Prinzip zur Beurteilung der Natur, sondern eine letzte existenziell-praktische *Seinsgewißheit*« ist.



mene in der Empirie korrespondieren, unwichtig. Sie hat, sagt Kant, »gar keine Bedeutung« (4/600, KrV, A 696, B 724). Ob z. B. Gott wirklich existiert, ist allenfalls von akademischen Interesse, denn die Notwendigkeit, ihn unabhängig von sinnlichen Bestätigungen annehmen zu *müssen*, läßt einen Gottesbeweis im klassischen Sinne schlichtweg überflüssig werden. Die Idee bleibt grundsätzlich »immer richtig« (4/599, KrV, A 694, B 722).

Diese Konstruktion ermöglicht die im Grunde paradoxe und in ihrem Geltungsanspruch kategorische Feststellung, daß über Gott keine Aussagen getroffen werden können – außer der, daß jeder Mensch zur Annahme seiner Existenz im Sinne eines regulativen Prinzips genötigt ist. Gerade weil es sich bei dieser Idee um ein unverzichtbares »Regulativ in der Nachforschung der Natur und ein Prinzip der systematischen und zweckmäßigen Einheit derselben nach allgemeinen Naturgesetzen« handelt, ist ihre empirische Nichtbeweisbarkeit »völlig einerlei«. Da die Vernunft apodiktisch nach Gott als zugrundeliegendem Prinzip »verlangt()«, ist jeder »berechtigt(), die Idee einer höchsten Intelligenz als ein Schema des regulativen Prinzips zum Grunde zu legen«, mehr noch, da das »regulative Gesetz der systematischen Einheit *will*, daß wir die Natur so studieren sollen, als ob allenthalben ins Unendliche systematische und zweckmäßige Einheit (...) angetroffen würde« (4/602 f., KrV, A 699 f., B 727 f.), wird die Frage nach dem wirklichen Dasein Gottes unerheblich, weil man sowieso genötigt ist, ihn als »Unvermeidbarkeit« (4/544, KrV, A 615, B 643)<sup>81</sup> anzunehmen. Wir können uns die Welt »gar nicht anders denken und begreiflich machen«, als wenn wir sie uns »als ein Produkt einer verständigen Ursache (*eines Gottes*) vorstellen« (10/352, KU, Hervorhebung im Original, F. Z.)<sup>82</sup>. Infolge dieser Festschreibungen wird die Unterscheidung zwischen möglichen und wirklichen Naturkonfigurationen, letztlich zwischen Epistemologie und Ontologie, hinfällig. Es kommt, so bemerkt Kant

<sup>81</sup> Die unabweisbare Stringenz dieser Deduktion betont Kant unablässig. Deshalb ist es mehr als eine semantische Ungenauigkeit, wenn Kleingeld 1995: 122, die Feststellung, »daß wir die Gottesidee als regulative Idee zur *Existenz der Welt* hinzudenken *dürfen*« (Hervorhebungen z. T. im Original, F. Z.), als Paraphrase der Kantischen Position ausgibt. Die Differenz zwischen dürfen und müssen ist eine ums Ganze, und an ihr hängt auch die geltungstheoretische Gewichtung des Begriffs »regulativ«. Einen analogen Fehler begeht Düsing 1968: 119.

<sup>82</sup> Sehr klar wird dieser Gedankengang in 10/349 ff., KU. Vgl. dazu die erhellende Deutung in Tuschling 1995: 206 ff.

konsequent, »nicht darauf an, was die Natur ist, (...) sondern wie wir sie wahrnehmen« (10/293, KU). Und diese Rezeption ist mittels der Vernunftideen axiomatisch und vollständig strukturiert.

Vor diesem Hintergrund entwickelt sich auch die Geschichtsphilosophie, die in gewissem Sinne eine Modulation der Gottes- und Unsterblichkeitsidee darstellt und deren Verbindlichkeitsniveau ungebrochen transponiert.

## 2.3 Kants Geschichtsphilosophie

### 2.3.1 Zweckmäßigkeit und Teleologie

Diente der vorhergegangene Abschnitt der grundsätzlichen Klärung des Status der regulativen Vernunftideen im erkenntnistheoretischen Kontext, so soll im Folgenden der Übergang zwischen ihnen und der Geschichtsphilosophie erörtert werden. Wie schon zuvor werde ich auch im weiteren vor allem die Genese der Kantischen Argumentation nachzeichnen und auf eine kritische Befragung der einzelnen Schritte weitgehend verzichten. Im Rahmen des Erkenntnisinteresses dieses Kapitels, der Herausarbeitung des Stellenwertes der Geschichtsphilosophie und damit eines spezifischen Zeitverständnisses im rechtsphilosophischen Werk Kants, kann und muß ich mich an dieser Stelle mit diesem reduzierten Anspruch begnügen.

Aus den Prämissen Gott, Willensfreiheit und Unsterblichkeit deduziert Kant weitere Postulate<sup>83</sup>, die mit diesen regulativen Ideen

---

<sup>83</sup> Ich werde im Folgenden das Zweckmäßigkeits- und Teleologieprinzip nicht isoliert voneinander betrachten. Insofern Kant, wie noch zu erläutern, die Position verteidigt, alles in der Welt sei zweckmäßig eingerichtet und nichts umsonst (10/328, KU; s. schon in der KrV 4/564, A 643, B 671; 4/634 ff., A 744 ff., B 772 ff.), ist die Vorstellung einer teleologischen Welteinrichtung das notwendige Komplement zu dieser apodiktischen These. Düsing 1968: 125 f., bezweifelt dies. Er meint, nur die Zweckmäßigkeit sei eine subjektiv notwendige Bedingung unserer Erkenntnis, nicht aber die Teleologie. Allerdings kann er nicht plausibel machen, wie diese Reduzierung des Geltungsanspruchs zu begründen ist. Kant betont ausdrücklich, daß die Idee der Zweckmäßigkeit der ganzen Natur »was ihren Grund betrifft, über die Sinnenwelt hinausführt«, nämlich zur Annahme eines »Systems der Zwecke der Natur«. Diesem Systemgedanken ist die Idee eines teleologischen Weltbegriffs inhärent, so daß »die Einheit des übersinnlichen Prinzips nicht bloß für gewisse Spezies der Naturwesen, sondern für das Naturganze, als System, auf diesselbe Art als gültig betrachtet werden muß« (10/329 f., KU). Der Mensch muß daher notwendig der Natur den Begriff einer Absicht im Sinne einer

obligatorisch einhergehen. So impliziert die Gottesidee<sup>84</sup> die Annahme einer zweckmäßigen, teleologisch ausgerichteten Einrichtung der gesamten Natur<sup>85</sup>. Kant begründet dies erneut mittels Rekurs auf das Interesse der Vernunft an geschlossener Welteinsicht<sup>86</sup>. »Die höchste formale Einheit, welche allein auf Vernunftbegriffen beruht, ist die zweckmäßige Einheit der Dinge, und das spekulative Interesse der Vernunft macht es notwendig, alle Anordnung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus der Absicht einer allerhöchsten Vernunft entsprossen wäre. Ein solches Prinzip eröffnet nämlich unserer auf das Feld der Erfahrungen angewandten Vernunft ganz neue Aussichten, nach teleologischen Gesetzen die Dinge der Welt zu verknüpfen, und dadurch zu der größten systematischen Einheit derselben zu gelangen« (4/594, KrV, A 687, B 715)<sup>87</sup>. Die systematische Einheit der Erkenntnis verlangt allerdings nicht nur die regulativen Annahmen einer obersten Intelligenz als Grund der Weltordnung und einer zweckmäßigen, in teleologischen Prinzipien wurzelnden Natureinrichtung<sup>88</sup>. Sie setzt ebenso voraus, daß die Natur selbst eine solche

---

schlechterdings notwendigen Maxime unterlegen (10/349f., KU). Es ist also nicht möglich, die Zweckmäßigkeit zu einem transzendentalen Erkenntnisprinzip zu erklären, ohne damit zugleich die Teleologie auf ein analoges Niveau zu heben (das betont Kant auch in 10/333, 352 u. 397, KU; vgl. zudem die richtigen Ausführungen in Bartuschat 1972: 244 ff. u. Zanetti 1993: 343). Ohne sie ist das Bedürfnis der Vernunft nach Vollständigkeit und systematischer Einheit aller Erkenntnisse nicht zu befriedigen.

<sup>84</sup> Folgerichtig bezeichnet Weyand 1964: 60, die Annahme Gottes als »die tragende Grundvoraussetzung der ganzen Kantischen Geschichtsphilosophie«.

<sup>85</sup> Die systemimmanenten Motive, die zu dieser Annahme führen, erläutert ausführlich Düsing 1968: 102 ff.; vgl. ferner Siep 1995: 356 f. Ich werde bei der Erörterung des Teleologie- und Naturverständnisses nicht zwischen der KrV und der KU unterscheiden, weil sich im Hinblick auf mein Darstellungsinteresse aus dem Umstand, daß diese Gedanken von der KrV zur KU Modifizierungen erfahren haben, keine systematisch bedeutsamen Konsequenzen ergeben. Es finden sich im Grunde alle relevanten Motive schon in der KrV. Ebenso werde ich aus Übersichtlichkeitserwägungen Kants Unterscheidung zwischen innerer und äußerer Zweckmäßigkeit nicht eigens diskutieren. Die Genese des teleologischen Denkens zeichnet Düsing 1968 minutiös, aber nicht immer mit Gespür für seine problematischen Implikationen nach, für den geschichtsphilosophischen Kontext s. z. B. Weyand 1964: 40 ff.; Yovel 1980: 125 ff.; Castillo 1990: 43 ff.; Kleingeld 1995: 110 ff.

<sup>86</sup> Conrad 1992 arbeitet in ihrer Studie die erkenntnistheoretischen Schwächen dieser einseitig vernunftorientierten Weltwahrnehmung heraus, s. dazu auch Pleines 1991: 142 ff.

<sup>87</sup> Vgl. auch 4/357, KrV, B 425 f.; 4/691 f., KrV, A 826 f., B 854 f.

<sup>88</sup> Laut van der Linden 1988: 321, Anm. 26, plädiert Kant für eine »critical teleology, not a dogmatic one«, und Lutz-Bachmann 1988: 47, betont, daß Kant »die teleologische

Einheit ermöglicht, daß sie als objektivierbares Phänomen, »den Objekten selbst anhängend« (4/569, KrV, A 651, B 679), erfahrbar ist<sup>89</sup>. Kant verweist auf geologische und biologische Phänomene zur Bekräftigung dieser Vermutung<sup>90</sup>, beharrt jedoch darauf, daß sie im

---

Betrachtung der Natur als ein *bloß* regulatives Prinzip deutet« (ebenso Weyand 1964: 173; Sängner 1982: 99). Aber auch in diesem Kontext gleicht, was die Autoren übersehen, der Status der Teleologie als regulativer Idee der bereits zuvor herausgestellten dogmatischen Verwendung (Muglioni 1993: 57 nennt dies »practico-dogmatique«). Die Postulierung des Teleologie- und Zweckmäßigkeitsprinzips als Voraussetzung der systematischen Natureinheit ist »notwendig«, »schlechterdings an(zu)nehmen«, wir haben Veranlassung, sie »a priori« (10/17, KU; ferner 10/373 ff., KU; 9/139, Prinzipien) vorzusetzen. In Analogie zu den Vernunftideen ist nämlich auch dieses Prinzip »der eigentümlichen Beschaffenheit meiner Erkenntnisvermögen« geschuldet und somit in bereits erläuterter Konsequenz »eine schlechterdings notwendige Maxime« (10/349 f., KU; s. zudem 10/368 f., KU) der Vernunft. Worin also liegt die epistemische Bescheidenheit jener Position, die die Interpreten durch den Hinweis auf die »bloß« regulative Verwendung der teleologischen Naturbetrachtung gewährleistet sehen? Diese innere Struktur verkennt ebenso Kleingeld 1995: 113 f. Daß, wie Kleingeld bemerkt (114), Kant keine Phänomene benennt, die gegen die Brauchbarkeit von Teleologie und Zweckmäßigkeit bei der Einordnung von Naturerscheinungen sprechen, ist nicht so zu verstehen, daß Kant im Grunde davon ausgehe, es gäbe solche Phänomene. Auch hier sind die regulativen Ideen nicht nützliche, sondern obligatorische Prinzipien zur Systematisierung *aller* Naturerscheinungen. Tertium non datur.

<sup>89</sup> Kant erhebt die These, »daß die Natur der Dinge selbst zur Vernunftseinheit Stoff darbiete« (4/571, KrV, A 653, B 681), folgerichtig in den Rang eines Naturgesetzes, so daß die Annahme der Zweckmäßigkeit in der Natur »nicht bloß ein ökonomischer Grundsatz der Vernunft, sondern inneres Gesetz der Natur« (4/569, KrV, A 651, B 679) darstellt.

<sup>90</sup> Vgl. in der KrV 4/570 f., A 652 f., B 680 f.; 4/574, A 657, B 685; 4/595, A 688, B 716; 4/601 f., A 698 f., B 726 f.; 4/684 f., A 816 f., B 844 f.; 4/691, A 826, B 854; zudem 10/28 ff.; 313 ff.; 328 ff., KU. Auch in 11/217, Frieden, äußert Kant, daß am mechanischen Lauf der Natur »sichtbarlich Zweckmäßigkeit hervorleuchtet«. Er treibt diese Strukturierung der Natur so weit, daß er die Zweckmäßigkeit eine »Technik der Natur« (10/28, KU) nennt, deren Wirken wir sogar als »Rücksicht auf unser Erkenntnisvermögen« (10/104, KU; s. auch 10/58 f., KU) zu deuten haben. Kleingeld 1995: 114 u. 118 f., bemerkt, daß Kant in der KU die Bestätigung der Teleologie als regulativem Prinzip durch empirische Eindrücke als Zufall bezeichnet, was die Autorin im Sinne einer unerklärlichen, glücklichen Schicksalsfügung deutet. Damit verkennt sie jedoch das spezifische Verständnis des Zufallsbegriffs bei Kant. Zufall hat für ihn nichts mit Kontingenz zu tun. Unbegreiflich Zufälliges kennt Kant nicht. Würde er diese Möglichkeit eingestehen, wäre eine systematische Einheit aller Erkenntnis ja unmöglich. Deshalb nennt er den Satz: »Alles Zufällige hat eine Ursache« eine »reine() Erkenntnis a priori« (9/169, Prinzipien). Zufall bezeichnet einen provisorischen Zustand, in dem man die Bedingungen, die zu einem Ereignis geführt haben, noch nicht kennt bzw., wie es typisch ist für den menschlichen Verstand, aus den bekannten Gründen niemals kennen kann. Insofern gibt es nichts absolut, sondern nur bedingt Zufälliges. Der endliche Mensch erfährt also

Grunde der Vernunft selbst und nicht der Erfahrung entspringt und daher eine »transzendente Voraussetzung« (4/570, KrV, A 652, B 680) ist.

Die aus dem Vernunftinteresse hervorgehende teleologische Betrachtungsweise der Natur dient nicht als bloß heuristisch nützliche<sup>91</sup>, sondern als unabdingbare Anleitung bei der Suche nach Naturgesetzmäßigkeiten jenseits mechanisch-kausaler Erklärungsmuster (s. 10/369, KU). *Nur* unter Zuhilfenahme teleologisch-zweckmäßiger Parameter<sup>92</sup> ist die systematische Vollständigkeit aller Erkenntnisse

---

durchaus glückliche, unglückliche und unbegreifliche Zufälle, doch wurzeln diese Wahrnehmungen notwendig in seinem eigentümlich-beschränkten Erkenntnisvermögen, sind aber keine »Eigenschaften« der Ereignisse selbst (s. 10/361 f., KU). Zum Begriff des Zufalls bei Kant s. Bauer-Drevermann 1965/66; Koch 1991.

<sup>91</sup> Auch in diesem Zusammenhang kommt es auf das richtige Verständnis von »heuristisch«, »regulativ«, »konstitutiv« oder »objektiv« an. Kant behauptet nicht im Sinne eines theoretisch stringenten Beweises, daß Teleologie in der Welt objektiv anzutreffen ist. Da dies aber niemand jemals wird beweisen können, »so lange wir Menschen sind« (5/276, Denken), ist der Status der Teleologie in bereits erläutelter Weise »regulativ-dogmatisch«. *Nur* in der von ihr vorgezeichneten Perspektive ist die höchste systematische Einheit in der Naturerklärung möglich. Der regulative oder heuristische Charakter ist kein Indiz für den bescheidenen Anspruch, sondern ausschließlich anthropologischen Erkenntnisgrenzen geschuldet. Es ist daher nicht richtig, wenn Kleingeld 1995: 113 f. (Hervorhebung im Original, F. Z.), schreibt: »Man darf der Natur in heuristischer Absicht teleologische Zusammenhänge unterstellen: ob man auch tatsächlich Fakten *vorfinden* wird, die diese Unterstellung bestätigen, ist damit aber nicht garantiert«. Laut Kant *darf* man aber nicht nur, man *muß* diese Unterstellung machen. Die empirische Bestätigung ist dabei irrelevant, weil prinzipiell ausgeschlossen. Zudem wird der weitere Verlauf der Arbeit zeigen, daß es in Kantischer Perspektive gar keine Fakten geben *kann*, die sich seinem Systematisierungsmodell entziehen und ihm somit widersprechen könnten. So schreibt er schon in der KrV in bezug auf die Idee der Zweckmäßigkeit aller Natureinrichtungen, daß es »gänzlich unmöglich ist, in einem Falle zu beweisen, daß eine Natureinrichtung, es mag sein, welche es wolle, ganz und gar keinen Zweck habe« (4/595, KrV, A 688, B 716). Ich bezweifle daher die These von Düsing 1968: 64, der zu bedenken gibt, daß die Idee der Zweckmäßigkeit in der Empirie »in manchen Fällen auch enttäuscht werden kann«. Allenfalls ist denkbar, daß der Zweck (noch) nicht ersichtlich ist.

<sup>92</sup> Kant nennt sie daher »synthetische Sätze a priori«, die »objektive, aber gleichwohl unbestimmte Gültigkeit haben« (4/578, KrV, A 663, B 691). Laut Weyand 1964: 173, kann auf die Teleologie »für die theoretische Erkenntnis der Natur (...) *nicht* verzichtet werden«, sie ist, so Kant, »eine schlechterdings notwendige Maxime« (10/350, KU; s. auch 10/368 f., KU). Wie man angesichts dieses Befundes einerseits behaupten kann, Kant sei zur Überzeugung gelangt, es sei für Menschen »*unmöglich* (...) die Erzeugung des Organischen anders als nach finaler Kausalität verständlich zu machen«, und zugleich die Meinung äußern, daß nach Kant »das teleologische Prinzip mit *großer Bescheidenheit*, nämlich *nur* als regulatives Prinzip, angewandt werden« (Kleingeld 1995:

erreichbar. Die Idee der zweckmäßigen Einheit aller Naturphänomene »ist die Schule und selbst die Grundlage der Möglichkeit des größten Gebrauchs der Menschenvernunft« und deshalb, wie Kant betont, »mit dem Wesen unserer Vernunft *unzertrennlich* verbunden« (4/599 f., KrV, A 694 f., B 722 f.). Auch in diesem Kontext treibt er den Geltungsanspruch dieses Erklärungsmodells im Sinne eines regulativen Prinzips bis an die äußerste Grenze. Kategorisch stellt er fest, daß *niemals* eine andere als diese Kombination aus kausalen und teleologischen Vorstellungen in der Lage sein wird, die Syntax der Weltanordnung zu dechiffrieren. »Es ist nämlich *ganz* gewiß, daß wir die organisierten Wesen und deren innere Möglichkeit nach bloß mechanischen Prinzipien der Natur nicht einmal zureichend kennen lernen, viel weniger uns erklären können; und zwar so gewiß, daß man dreist sagen kann, es ist für Menschen ungereimt, auch nur einen solchen Anschlag zu fassen, oder zu hoffen, daß noch etwa der einst ein Newton aufstehen könne, der auch nur die Erzeugung eines Grashalms nach Naturgesetzen, *die keine Absicht geordnet hat*, begreiflich machen werde: sondern *man muß diese Einsicht den Menschen schlechterdings absprechen*« (10/352, KU)<sup>93</sup>.

Schon in der kleinen Schrift ›Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie‹ von 1788 betont Kant, er habe gezeigt, daß die Vernunft »auf dem theoretischen Natur-Wege (...) ihre ganze Absicht«, nämlich vollständige Welterkenntnis, »nicht nach Wunsch erreichen könne, und ihr also *nur* noch der teleologische übrig sei«, der folgerichtig »den Mangel der unzulänglichen Theorie ergänzen *müsse*« (9/139, Prinzipien)<sup>94</sup>. Dieses Interpretament ist bei

129) soll, muß rätselhaft bleiben. Richtig beurteilt hingegen diesen Zusammenhang Siep 1995: 358; s. auch 356; vgl. zudem Lempp 1910: 334; Horkheimer 1987: 107; Koch 1991: 40; Pleines 1991: 142; Gil 1993: 531 ff.

<sup>93</sup> Diese unumstößliche Gewißheit postuliert Kant wiederholt, so z. B. 10/337 f., 349 ff., 358 ff., KU. Es ist daher kaum anzunehmen, daß der regulative Status der Teleologie, wie Düsing 1968: 47, meint, der immerwährenden Möglichkeit geschuldet ist, daß der Fortschritt der Erkenntnis »Verschiedenheiten und Unvereinbarkeiten der Natur auftun« könnte, »die wir unter kein besonderes Gesetz zu bringen vermögen«. Der Fall ist ausdrücklich ausgeschlossen.

<sup>94</sup> Der Zugriff auf teleologische Erklärungsmuster erfolgt also auch in dieser Schrift nicht, wie Kleingeld 1995: 117, meint, »in heuristischer Absicht« (ebenso Bickmann 1996: 6 ff. u. 15 ff.). Wenn Lutz-Bachmann 1988: 47, darauf verweist, daß Kants Theorie »von der Natur keine absichtliche, geplante Ursächlichkeit als objektives Prinzip theoretisch behauptet«, dann ist dem entgegenzuhalten, daß das, was Kant stattdessen behauptet, sich im Geltungsanspruch graduell von einem objektiven Prinzip eben nicht

der Suche nach einem System von Endursachen für die Beschaffenheit der Welt das einzige, was die »menschliche() Vernunft (,) übrig läßt« (9/163, Prinzipien).

Wie schon in der KrV bezeichnet Kant die Annahme einer zweckmäßig eingerichteten Natur als transzendentes Prinzip, das als apriorische Struktur der menschlichen Erkenntnisquellen<sup>95</sup>, analog zu den Verstandeskategorien, anzusehen ist. Die symbiotische Beziehung zwischen dem Zweck-, Teleologie- und Gottestheorem verdeutlicht er durch die Feststellung, daß dem Zweckbegriff die Vorstellung eines intelligenten Welturhebers inhäriert, da er mittels mechanischer Kausalität allein nicht erklärbar ist (s. 10/88f., 361 ff., 404f., 419 ff., KU). Man dürfe nicht einmal hoffen, »die Erzeugung auch nur eines Gräschens aus bloß mechanischen Ursachen zu verstehen« (10/364, KU). Insofern wird die Annahme eines »nach Zwecken handelnden Wesens« zur Erklärung der Welt »zu einem konstitutiven Prinzip« (10/358, KU), wir haben es folglich, so Kant, »unentbehrlich nötig, der Natur den Begriff einer Absicht unterzulegen«. Dies ist, gemäß der immer wiederkehrenden Argumentationsfigur, eine »schlechterdings notwendige Maxime« (10/349f., KU; vgl. auch 10/368f., KU) unserer Vernunft<sup>96</sup>. Eine solche teleologische Na-

---

unterscheidet. Somit bestätigt der Hinweis von Düsing 1968: 69, die Zweckmäßigkeit der Natur (die, wie bereits erläutert, notwendig zu einem teleologischen Weltbegriff führt) gelte »nur (!) für den in der Welt befindlichen Menschen«, implizit den exklusiven und universalen Geltungsanspruch dieser Konstruktion.

<sup>95</sup> Vgl. 10/90ff., KU. Im Gegensatz zur KrV ordnet Kant nun das regulative Prinzip nicht mehr der Vernunft generell, sondern »lediglich« (10/89, KU; s. auch 10/358, KU) der reflektierenden Urteilskraft zu. Wie Kleingeld 1995: 117, Anm. 6, richtig konstatiert, hat Kant weder die Gründe für diese Änderung, noch die Konsequenzen für den Status der drei regulativen Ideen expliziert. Allerdings gibt es keine Veranlassung anzunehmen, daß diese Neuordnung ihren geltungstheoretischen Anspruch tangiert, zumal die Urteilskraft, ebenso wie die spekulative Vernunft, ein a priori gesetzgebendes Vermögen ist (s. 10/87ff., KU; vgl. dazu Makkreel 1995: 124ff.). Beide Vermögen beanspruchen unumstößliche Wahrheit (wenn auch nicht im Sinne einer empirischen Behauptung) für ihre Postulate und regulativen Annahmen und ermöglichen es somit nicht, eine sinnvolle Unterscheidung zwischen epistemologischen und ontologischen Aussagen zu etablieren. In diesem Kontext reproduziert sich die erkenntnistheoretische Inkonsequenz, die die Lehre von den regulativen Vernunftideen generell begleitet (eine konträre Deutung findet sich hingegen in Bartuschat 1972: 208ff.).

<sup>96</sup> Im § 85 der KU findet sich eine Begründungsfigur für die regulative Annahme einer völlig zweckmäßigen Natureinrichtung und eines teleologischen Weltbegriffs, die identisch ist mit der Strategie, die bereits aus der KrV im Zusammenhang mit den regulativen Vernunftideen bekannt ist. Erneut ist es das »in uns a priori zum Grunde« liegende Vernunftbedürfnis, das uns antreibt, die Systematisierung aller Erkenntnis »bis zum

turbetrachtung impliziert zwingend die Vorstellung von Endzwecken und letzten Zielen, in die alle Naturprozesse letzten Endes münden<sup>97</sup>. Was beabsichtigt nun nach Kant die Natur bzw. Gott<sup>98</sup> mit der Schöpfung?

Begriffe einer Gottheit zu ergänzen«. Da dieser Konstruktion aufgrund der Eigenrümlichkeit unseres Erkenntnisvermögens niemals objektive Realität zuerkannt werden kann, ist sie nur regulativ, doch zugleich ist das der Grund dafür, daß wir »die Natur, in ihren uns bekannt gewordenen zweckmäßigen Anordnungen, *nicht anders* als das Produkt eines Verstandes, dem diese unterworfen ist, *denken können*« (10/398 ff., KU). Zweckmäßigkeit und Teleologie sind demnach, wie schon am Beispiel der Vernunftideen gezeigt wurde, ebenfalls dogmatische Postulate. Wenn Kleingeld 1995: 38 f., schreibt, daß Kant die Teleologie als Leitfaden betrachte, mit dessen Hilfe die Natur als »System betrachtet werden *kann*«, so verfehlt sie erneut die Pointe des Kantischen Konstrukts, weil sie nicht genügend zwischen den unterschiedlichen geltungstheoretischen Konnotationen des Verbs »können« unterscheidet.

<sup>97</sup> Im § 67 der KU wird der Übergang von der Zweckmäßigkeit einzelner Naturdinge zur zweckmäßigen Einrichtung des Weltganzen durch Einführung des Terminus »Idee der gesamten Natur als eines Systems nach der Regel der Zwecke« vorbereitet, die auf der apodiktischen Annahme beruht: »Alles in der Welt ist irgend wozu gut; nichts in ihr ist umsonst«. Diese letzte Annahme, zu der wir nicht nur berechtigt, sondern sogar »berufen« sind, ist wiederum dem unabweisbaren Bedürfnis der Vernunft nach systematischer Einheit der Erkenntnisse und der regulativen Idee Gottes geschuldet. Denn die Idee eines Welturhebers bedingt die Vorstellung, daß es einen Zweck der Natur gibt, der »ganz außerhalb der physisch-teleologischen Weltbetrachtung liegt«. Kant stellt hier die Frage nach dem »Zweck der Existenz der Natur selbst« (10/327 f., KU), die sich nur durch eben diese regulativ-dogmatische Annahme eines Schöpfergottes erklären läßt. Sie ist der Grund für die eingangs zitierte These, daß alles in der Welt zweckmäßig und damit sinnvoll eingerichtet ist. Zweckmäßigkeit und Teleologie sind somit notwendige Bedingungen der Erkenntnis und zugleich symbiotisch miteinander verschmolzen. Deshalb spricht Kant schon im § 80 »von der notwendigen Unterordnung des Prinzips des Mechanismus unter dem teleologischen in Erklärung eines Dings als Naturzwecks«, und einige Paragraphen später erklärt er unmißverständlich, daß infolge der Zweckmäßigkeit aller Natureinrichtungen die Vernunft »kein anderes Prinzip der Möglichkeit des Objekts ihrer *unvermeidlichen teleologischen Beurteilung* in ihrem Vermögen hat, als das, den Mechanismus der Natur der Architektonik eines verständigen Welturhebers unterzuordnen« (10/397, KU). Er greift an dieser Stelle auf Motive zurück, die er bereits 1755 im Sinne der KU entwickelt hat: s. 1/390 ff., Natur.

<sup>98</sup> 4/602 f., KrV, A 699 f., B 727 f., erläutert den Zusammenhang zwischen der Gottesidee und der Vorstellung einer absichtsvollen Natur. Insofern die Idee eines höchsten Wesens notwendig impliziert, daß es auch Ursache der Natureinrichtung ist, muß die Zweckmäßigkeit der Natur als Resultat des Willens dieses Welterschöpfers betrachtet werden. Kant nennt das die »Kausalität des Urwesens« (10/405, KU). Die Existenz Gottes zu postulieren verbietet sich aber aus den bekannten Gründen, also ist diese Konstruktion im Kantischen Verständnis keine ontologische, sondern eine regulative, die nötig ist, »um nach der Analogie einer Kausalbestimmung die Erscheinungen als systematisch unter einander verknüpft anzusehen« (s. auch 10/402, KU).



In den §§82–84 der KU entwickelt er zur Beantwortung dieser Fragestellung die Vorstellung eines Endzwecks der Natur, der organisch aus dem bereits erörterten Gedanken, alles in ihr sei zweckmäßig eingerichtet, erwächst und sich in Parallelität zur und als Facette der Gottesidee entfaltet<sup>99</sup>. Dank dieses Theorieelements bündelt Kant die Ketten relativer Zwecke in einem allseits sinnstiftenden Punkt. Der Endzweck der Natur erlaubt die vollständige Strukturierung der gesamten Schöpfung gemäß der apriorischen Bedürfnisse unserer Erkenntnisvermögen<sup>100</sup>.

Weder in der organischen Pflanzen-, noch in der Tierwelt findet sich etwas, das als ein solcher Endzweck angesehen werden könnte. Alles in ihnen ist, wie Kant an Beispielen illustriert, nur als relativer Zweck zu identifizieren. Nicht einmal der Mensch als *homo phaenomenon* kann die Dignität dieser Zuschreibung für sich reklamieren, obwohl nur er, da er infolge seiner Verstandesleistungen die Erscheinungen systematisieren und Zweckmäßigkeit erkennen kann, als letzter Zweck der Natur betrachtet werden muß<sup>101</sup>. Aber als Endzweck kann er nicht fungieren, denn ein solches intrinsisch-geschlossenes Prinzip »muß von der Art sein, daß es in der Ordnung der Zwecke von keiner anderweitigen Bedingung, als bloß seiner Idee, abhängig ist«. Diesen vollständig autonomen und irreduziblen Status kann nur dem Menschen, »aber als *Noumenon* betrachtet« (10/394, KU), zugebilligt werden. Er allein kann Endzweck der Natur sein, weil er »keines andern als Bedingung seiner Möglichkeit bedarf« (10/393, KU) und den absoluten Wert seiner Existenz in sich trägt. In Anbetracht dieser noumenalen Dimension kann nicht mehr sinnvoll mit Zweck-Mittel-Reihen gearbeitet werden<sup>102</sup>. Der Mensch, in-

<sup>99</sup> Das diese Prinzipien genuin aufeinander verweisen, verdeutlichen zahlreiche Stellen insbesondere im §84.

<sup>100</sup> Ohne einen solchen Endzweck »wäre die Kette der einander untergeordneten Zwecke nicht vollständig gegründet« (10/395, KU), er komplettiert im Kontext des finalen Weltbegriffs die teleologische Unterordnung der ganzen Natur.

<sup>101</sup> Der letzte Zweck der Natur ist der Punkt, »in Beziehung auf welchen alle übrigen Naturdinge ein System von Zwecken ausmachen« (10/387, KU). Insofern ist der Zweckbegriff notwendig anthropozentrisch, weil nur der Mensch qua Verstand und Willen dieses Strukturierungsschema auf Naturdinge applizieren kann. Dennoch ist er als sinnlich-leibliches Wesen »immer nur Glied in der Kette der Naturzwecke« (10/389, KU), da er unter diesem Blickwinkel nicht die vollständige Autonomie seines Daseins für sich beanspruchen kann.

<sup>102</sup> Ausführlich erörtert die Verbindung von Teleologie, Endzweck und Kultur Langthaler 1995: 827–34. Kant setzt hier zentrale Elemente seiner »ethischen« Schriften voraus,

soweit er als übersinnliches, und das meint bei Kant, als freies, zwecksetzendes »moralisches Wesen« (10/405, KU) bestimmt wird, ist finaler Fluchtpunkt des Schöpfungsgeschehens. Der historische Prozeß der Emanzipation des Menschen von inneren und äußeren Naturprozessen dient der Realisation der Bedingungen, unter denen der homo noumenon zu seiner vollen Entfaltung gelangt. Kant faßt das Ensemble dieser Bedingungen unter dem Begriff der »Kultur« zusammen, die er dementsprechend als »Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken überhaupt« (10/390, KU) definiert und so als letzten Zweck der Natur vorstellt.

Schon in dieser Anordnung schimmert durch, was in der Geschichtsphilosophie seine deutlichste Ausprägung erfahren und im Anschluß ausführlich zu diskutieren sein wird: Um die Kongruenz zwischen dem Schöpfungszweck und dem empirischen Weltenlauf im Rahmen seines Theoriegebäudes denken zu können, gerät die sinnliche Sphäre des menschlichen Daseins primär als zu überwindende Größe in den Blick. Die Betrachtung des Menschen als Gattungswesen wird es Kant schließlich erlauben, die Übereinstimmung von sittlicher und wirklicher Welt als möglich zu postulieren, oder, negativ formuliert: die Kantische Konstruktion erwirbt sich Kohärenz und Realitätsbezug durch selektive Ausblendung zentraler Charakteristika menschlichen Daseins. Der Leib und die Endlichkeit des Individuums werden aufgrund übergeordneter systematischer Zwänge zum Verschwinden gebracht. Zugleich ist in dieser Anordnung der Impetus der Geschichtsphilosophie im engen Sinne gelegt. Die reale Welt ist das Medium der Verwirklichung des zuvor beschriebenen teleologischen Prozesses. Alle empirischen Ereignisse, ob sie personen- oder naturbewirkt sind, müssen als Mittel zur Erreichung des letzten Zwecks betrachtet werden. Genauer gesagt, sie sind notwendig im Sinne des regulativen Aufbaus einer teleologischen Weltverfassung zu interpretieren<sup>103</sup>.

---

in denen er den axiomatisch-irreduziblen Charakter des Sittengesetzes und damit der Moralität herausarbeitet, das zugleich Wesensmerkmal des Menschen als homo phaenomenon, d. h. »als Subjekt() der Moralität« (10/395, KU) ist.

<sup>103</sup> Ich widerspreche damit Deutungen wie der von Bickmann 1996, die Kants teleologisches Denken insgesamt als »gegenstandsneutral« (6, Hervorhebung im Original, F. Z.) bezeichnet und meint, die Idee des Ganzen sei für ihn »nicht Ableitungsgrund der vielfältigen, nur empirischer Erfahrung zugänglichen Erscheinungen« (17). Natürlich erschafft Kants Theorie weder Erscheinungen, noch vermag sie, einem Naturgesetz vergleichbar, den Weltenlauf zu strukturieren. Sie legt, wie Gerhardt 1991: 321, zu Recht

### 2.3.2 *Geschichte und Anthropologie*

Vor dem Hintergrund der zuvor erarbeiteten Skizze der Kantischen Theorie regulativer Vernunftideen und des teleologischen Weltbegriffs sollen nun die geschichtsphilosophischen Vorstellungen Kants konkretisiert werden. Sowohl ihr systematischer Stellenwert als auch ihr theoretischer Geltungsanspruch speisen sich aus obigen Prämissen<sup>104</sup>. Indem zugleich Kants Reform- und Revolutionsverständnis in die von der Geschichtsphilosophie strukturierte Perspektive gehoben wird, möchte ich anschließend sowohl die daraus resultierende Spannung im Sinne eines notwendigen Interpretaments zur Erörterung dieses Verständnisses fruchtbar machen und darüber den Kreis hin zu Kants Rechtsphilosophie, dem zentralen Thema dieser Untersuchung, wieder schließen.

Nachdem Ausgangs- und Endpunkt der teleologischen Architektonik bestimmt sind, wendet sich Kant der Frage zu, was daraus für die Beurteilung sowohl der menschlichen als auch außermenschlichen Natur zu folgern ist. Wie fügen sich Naturprozesse und anthropologische Wesenszüge in obige Konstruktion ein? In welchem Verhältnis stehen Intentionalität und Kontingenz bei der Realisation des Schöpfungsziels? Und schließlich: gibt es historische Phänomene, die per se nicht der Verwirklichung dieses Zieles dienen, die also mit Blick auf es grundsätzlich inkompatibel sind<sup>105</sup>?

---

anmerkt, die Geschichte »nicht auf einen objektiven Lauf der Dinge« fest. Aber, so viel sei hier nur angedeutet und im weiteren Verlauf des Kapitels detailliert zu belegen, indem sie exklusiv die Art und Weise bestimmt, wie der Mensch überhaupt die Welt wahrzunehmen vermag und zudem ein Ziel der Geschichte postuliert, werden nicht nur alle zukünftigen Ereignisse der Form nach a priori als für dieses Ziel zweckdienlich bestimmt, zugleich konstituiert sie derart das Verhalten der Menschen und damit auch mittelbar die infolge dieses Verhaltens sich ergebenden Ereignisse. Nicht die objektive Festlegung des Laufs der Geschichte, sondern die Rechtfertigung aller historischen Ereignisse und weitestgehende Prädetermination der Handlungsoptionen und -weisen ist Kants Absicht.

<sup>104</sup> Diesen Konnex mißinterpretiert Guyer 1995: 64, wenn er bemerkt, die Geschichtsphilosophie sei nicht vor dem Hintergrund der Vernunftideen zu lesen.

<sup>105</sup> Es hieße, das Ineinandergreifen der einzelnen Theoriestränge innerhalb des Kantischen Systems zu verkennen, würde man die Geschichtsphilosophie, die die Beantwortung jener Fragen intendiert, als nur dekorativen Aspekt des Systems, als »bloße(n) ›Zusatz« (Bourgeois 1996: 21) betrachten. In einer Reflexion betont Kant nochmals ausdrücklich, daß die Frage nach Sinn und Richtung der Geschichte »nicht blos in practischer Absicht, um guthmüthigerweise vermittelst einer Hypothese einen solchen (Gang) Lauf der Dinge anzunehmen und darnach wenigstens für sich selbst zu verfahren

Kants Geschichtsphilosophie erwächst aus basalen transzendentalphilosophischen Prämissen und anthropologisch-axiomatischen Setzungen, die den Menschen als ›Wesen zweier Welten‹ bestimmen. Während er als Teil der Sinnenwelt sich von den Tieren nicht wesentlich unterscheidet, ist es seine Zugehörigkeit zur intelligiblen Welt, die ihn die Erhabenheit der »eigenen übersinnlichen Existenz spüren läßt« (7/211, KpV). Die Fähigkeit, sich frei und unabhängig von Naturmechanismen als autonomes Vernunftwesen zu begreifen, ist das, was »das Substantiale« (3/358, KrV, B 427)<sup>106</sup> im Menschen ausmacht, sie bedingt seine eigentliche »Persönlichkeit«, läßt ihn teilhaben an der »Menschheit in seiner Person« (7/210, KpV). Will der Mensch zu umfassender Welterkenntnis und zum Verständnis seiner Rolle in der Natur gelangen, dann ist es, wie bereits erläutert, »unentbehrlich nötig, der Natur den Begriff einer Absicht unterzulegen« (KU, 10/349) – und »dies anzunehmen berechtigt keine Theorie, aber wohl die reine praktische Vernunft, welche nach einer solchen Hypothese zu handeln dogmatisch gebietet« (6/647, Leibniz).

Insofern der Mensch in Analogie mit der Natur lebender Wesen zweckvoll eingerichtet ist, bedeutet dies, daß es die dogmatisch anzunehmende *Absicht der Natur* ist, den Menschen zur vollständigen, d. i. zweckmäßigen Entwicklung seiner Anlagen anzuhalten, wozu aber »kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt, zu keinem Zeitpunkte seines Daseins, fähig ist« (7/252, KpV).

Ehe Kants Lehre vom Fortschritt der Gattung und die damit einhergehende Verhältnisbestimmung zwischen Individuum und Spezies erläutert wird, sind zwei Theoreme genauer zu analysieren, die die Grundlage für diese Konstruktion bilden und zugleich zentrale Stützen der geschichtsphilosophischen Konzeption sind: die eben erneut angeführte Absicht der Natur und die sich in empirischen Ereignissen materialisierenden Wirkungen einer göttlichen Vorsehung.

---

ren, sondern auch in theoretischer (Betracht) Rücksicht: ob das Böse oder das Gute Princip in der ursprünglichen Anlage des Menschen überwiegend sey, und welchen Begriff man sich von der Bestimmung des Menschen zu machen habe« (AA XV. 2, 651), von Bedeutung sei.

<sup>106</sup> In seinem Spätwerk bezeichnet er die noumenale Dimension entsprechend als »Substanz« (8/576, MS) oder »Idee eines Menschen« (8/602, MS). Schon in der KrV betont er, daß das Substantiale des Menschen sich durch die Unabhängigkeit von Zeitrestriktionen auszeichnet (4/493, KrV, A 540, B 568) – ein Motiv, das in der Geschichtsphilosophie im Kontext der Verhältnisbestimmung von Individuum und Gattung seine problematischen Implikationen entfaltet.

2.3.3 *Naturplan, Naturabsicht und göttliche Vorsehung*

Ich habe bereits mehrmals erwähnt, daß für Kants Geschichtsphilosophie die Vorstellung einer absichtsvoll handelnden Natur und einer von göttlicher Vorsehung beeinflussten Entwicklung des Weltenlaufs zentrale Triebfedern der Historie darstellen. Diese nun näher zu erläuternden Gedanken sind insbesondere für den gerade beschriebenen Zusammenhang von großer Wichtigkeit. Die Ideen einer Naturabsicht und einer Vorsehung korrespondieren der Teleologie als erkenntnistheoretischem Prinzip ebenso, wie erst ihre Voraussetzung es Kant ermöglicht, ohne logische Brüche die Gattung und eben nicht das Individuum zum eigentlichen Geschichtssubjekt zu machen<sup>107</sup>.

In allen geschichtsphilosophischen Texten findet sich der Gedanke, daß die Natur eine zwecksetzende, handlungsfähige und letztlich gar eigen- und allmächtige Instanz ist, die ihre Ziele zu realisieren vermag und sich dazu der anthropologischen Ausstattung des Menschen ebenso bedient wie ihrer ureigensten Potentiale. Erneut muß diese Vorstellung in ihrer symbiotischen Verflechtung mit der teleologischen Naturordnung und der Notwendigkeit der Annahme eines Welturhebers betrachtet werden<sup>108</sup>.

Kants Anstrengungen auf dem Gebiet der Geschichte dienen einzig und allein dem Zweck, die von historischen Abläufen mit Kontingenz und Sinnlosigkeit bedrohte Idee eines zielgerichteten, gottgewollten<sup>109</sup> Projektes der Natur- und Menschheitsentfaltung gegen

<sup>107</sup> Es sei hier bereits angemerkt, daß die Gattung im strengen Sinn des Wortes nicht als *Subjekt* der Geschichte betrachtet werden kann, da ihr zentrale Attribute eines handlungsfähigen Subjekts abgehen. Weder verfügt sie über einen Leib, noch besitzt sie einen Willen oder diesen Merkmalen korrespondierende Charakteristika. In der Ersetzung des Subjekt- durch den Gattungsbegriff wendet sich das im letzteren hypostasierte transzendente Subjekt gegen das empirische Subjekt und geht dabei aller Wesenszüge eines solchen verlustig. Wenn Kant die Gattung als Kollektivsubjekt mit bestimmbareren Charaktereigenschaften beschreibt (12/683, Anthropologie) oder davon spricht, daß die Spezies hoffen kann (11/41, Idee, Anm.), dann betrachtet er die Folge der menschlichen Generationen, »als sei sie ein identischer Mensch, der ununterbrochen existiert und im Zusammenhang einer einzigen Erfahrung steht« (Blumenberg 1986: 177). Die Beziehung zwischen Subjekt und Gattung wird im weiteren Verlauf des Kapitels eingehend thematisiert.

<sup>108</sup> Laut Kleingeld 1995: 123, sind in diesem Zusammenhang Natur und Vorsehung »als Modifikationen der (...) Idee eines höchsten weisen Welturhebers, d.h. der Gottesidee zu verstehen«. Vgl. dazu allgemein § 88 der KU; ferner Langthaler 1995: 838 f.

<sup>109</sup> Zwischen Gott und Natur ist im Kantischen Werk nicht eindeutig zu unterscheiden.

derartige Fatalitäten resistent zu machen. Insofern er einerseits die Zweckhaftigkeit aller Natureinrichtungen und die teleologisch anvisierte Zielvorstellung postuliert, gilt es nun andererseits, diese Postulate gegen den auf den ersten Blick »widersinnigen Gang« (11/34, Idee) der Empirie zu verteidigen<sup>110</sup>. Kant muß das Problem lösen, wie das apriorische Modell der Weltverfassung und der Bestimmung der Menschheit mit dem realen Lauf der Geschichte zur Deckungsgleichheit gebracht werden kann<sup>111</sup>. Sein Versuch, diese aporie- und kontingenzgefährdete Konstellation aufzulösen, fußt auf einem einfachen, aber folgenreichen methodischen Vorgehen.

Kant behauptet, daß die Geschichte als Realisationsmedium eines »bestimmten Planes der Natur« (11/34, Idee) betrachtet werden könne, der die vollständige und zweckmäßige Auswicklung aller Naturanlagen intendiert, die sich wiederum nur im Kontext einer »äußerlich vollkommene(n) Staatsverfassung« (11/45, Idee) abspielen kann. Die Annahme dieses Plans ermöglicht es, historische Fakten so zu begreifen, daß sie als funktionale Elemente eines »regelmäß-

---

In der KrV betont er, daß es einerlei sei, ob man von göttlicher Vorsehung oder Naturfügung rede (vgl. 4/602f., KrV, A699f., B 727f.). Insofern Gott aber ebendort als Urheber der Welt und somit auch als Schöpfer der Naturordnung betrachtet wird (vgl. 4/594ff., KrV, A 686ff., B 714ff.), ist es naheliegend, an den Stellen, wo Kant die Natur als absichtsvolles und handlungsfähiges »Subjekt« personifiziert, darin ein Synonym zu Gott und den ihm zugeschriebenen Attributen zu sehen.

<sup>110</sup> S. dazu Lutz-Bachmann 1988: 45; Castillo 1990: 45. Kant betont ausdrücklich, daß aus der Annahme, der Mensch sei ein zweckmäßig eingerichtetes Wesen, sich notwendig Folgerungen für die Empirie ergeben. Denn »eine Anordnung, die ihren Zweck nicht erreicht, ist ein Widerspruch in der teleologischen Naturlehre« und führt zur unakzeptablen Idee »eine(r) zwecklos spielende(n) Natur«, die einem »trostlose(m) Ungefähr« (11/35, Idee) gleichkäme. Die a priori festgelegte Daseinsstruktur des Menschen verlangt nun nach den ihr einzig angemessenen Komplementärvorstellungen auf dem Feld der Geschichte. Das Kantische Modell nimmt damit die Form einer self-fulfilling prophecy an.

<sup>111</sup> Daß das Fortschreiten der Gesellschaft hin zur bestmöglichen Republik ein vollständig kontingentes Unterfangen sein soll, war für Kant, wie Sassenbach 1992: 111, anmerkt (s. auch Unruh 1996: 197), ein unerträglicher Gedanke. Seine Konzeption sieht sich mit dem Problem konfrontiert, die reformerische Veränderung von Gesellschaft und die Zufälligkeit des Reformprozesses in Einklang bringen zu müssen (darauf verweisen u. a. Garber 1980: 262 u. Castillo 1990: 55). Kant gerät in enorme Legitimierungsnot, wenn er nicht zeigen kann, daß es a priori und a posteriori möglich ist, ein beständiges Fortschreiten der Geschichte anzunehmen. Deshalb finden sich in praktisch allen wichtigen Schriften Kants zahlreiche Reflexionen über die Möglichkeit der Prognostizierbarkeit zukünftiger Entwicklungen.

ßigen Gang(es)« (11/33, Idee) des Weltenlaufs auffaßbar sind, wobei das Bedürfnis nach einer derart sich entfaltenden Geschichte unmittelbare Konsequenz der Gottesidee ist (s. 11/166 f., Gemeinspruch), und mit der Vorstellung eines teleologischen Weltbegriffes korreliert.

Die Natur kann sich bei der Umsetzung ihrer Absicht nicht darauf verlassen, daß der Mensch ein dieser Intention angemessenes Verhalten an den Tag legt. Da jener in den Augen Kants aus krummem Holz geschaffen ist, kann aus ihm »nichts ganz Gerades gezimmert werden« (11/41, Idee), so daß zur Verwirklichung des Naturplans auf die bewußte Mitarbeit des ungeselligen, törichten, bösen, eiteln und zerstörungssüchtigen Menschen weitgehend verzichtet werden muß<sup>112</sup>. Doch ist dieser Befund keineswegs Anlaß, über die inadäquate anthropologische Ausstattung in Anbetracht der Planvorgaben zu lamentieren. Denn die listige Natur bedient sich bei der Durchführung ihrer Absicht des Menschen so, daß dessen auf den ersten Blick schädlichen Wesenszüge gerade in ihrer anscheinenden Kontraproduktivität zum ausschlaggebenden *Movens* werden. Sowohl der Fortschritt der Menschheit als auch die Entfaltung der individuellen Anlagen werden dem Menschen »abgedrungen()« (11/43, Idee), indem die Natur ihren Willen in einer Art dialektischen Bewegung durch die Konfrontation der divergierenden Potentiale durchsetzt. Geradezu enthusiastisch dankt Kant der Natur »für die Unvertragsamkeit, für die mißgünstig wetteifernde Eitelkeit, für die nicht zu befriedigende Begierde zum Haben, oder auch zum Herrschen«. Denn diesen Dispositionen ist es letztlich geschuldet, daß sich die Menschheitsgeschichte in den teleologisch strukturierten Bahnen bewegt<sup>113</sup>. Ausdrücklich betont er, daß der Fortschritt der Menschengattung gerade nicht als Akt bewußter und gewollter Entscheidungen des Einzelnen zu verstehen ist, sondern ihm durch die »bewußtlose« Produktivität jener Neigungen aufgenötigt wird. »Der Mensch will Eintracht; aber die Natur weiß besser, was für seine Gattung gut ist:

<sup>112</sup> Das bestätigt Kant immer wieder, s. z. B. 8/753, Religion; 11/34, Idee; 11/169, Gemeinspruch; 11/223 ff., Frieden; 11/367, Streit.

<sup>113</sup> Es ist also nicht etwa, wie van der Linden 1988: 177, schreibt, so, daß Kant *nur* behaupten wolle, »that good *can* result from evil«. Der Clou dieser Theorie ist ja gerade, daß das Böse als eine zentrale Quelle des Guten betrachtet werden *muß* (s. z. B. 12/683 f., Anthropologie), denn ansonsten ließe sich mit Blick auf die menschlichen Anlagen keine linear-konsistente Fortschrittsperspektive entwickeln. Eine gute Darstellung dieser Argumentationslinie findet sich bei Weyand 1964: 83 ff.

sie *will* Zwietracht« (11/38f., Idee)<sup>114</sup>. Die im Rahmen des Naturplans gesetzten Zwecke und Zielvorgaben der Schöpfung werden gerade deshalb garantiert realisiert, weil ihre Verwirklichung mit der Dignität einer naturgesetzlichen Entwicklung von geradezu mechanistischen Prozessen bestimmt und von den Vorsätzen des Individuums losgelöst wird<sup>115</sup>. Der Zweck der Natur, »wenn es gleich nicht unser Zweck ist, wird doch hiebei erreicht« (10/391, KU)<sup>116</sup>. Folgerichtig degradiert Kant den Menschen zur bloßen Marionette<sup>117</sup> dieser allgewaltigen Macht. Denn nur wenn die Kontingenzanfälligkeit des menschlichen Freiheitsgebrauchs bei der Umsetzung des Naturzwecks vollständig ausgeschaltet wird, ist seine Verwirklichung gewährleistet. »Wenn ich von der Natur sage: sie will, daß dieses oder jenes geschehe, so heißt das nicht soviel, als: sie legt uns eine Pflicht auf, es zu tun (...), sondern sie tut es selbst, wir mögen wollen oder nicht (fata volentem ducunt, nolentem trahunt)« (11/223, Frieden)<sup>118</sup>. Passive Überantwortung an die Weisheit der Natur wird zur

<sup>114</sup> Vgl. ebenso 12/673f., Anthropologie; AA XV. 2, 647f., 779ff., 785ff., 885, 894. Kant formuliert hier im Anschluß an den Topos der Smithschen ›invisible hand‹ einen Gedanken, der in seiner Epoche und schon davor sehr populär war; s. dazu Hirschman 1987: 25 ff.

<sup>115</sup> Es ist somit Sutter 1988: 216, zuzustimmen, wenn er die Affinitäten zur Maschinenmetaphorik als Kehrseite der teleologischen Denkfigur bezeichnet. Kants unbedingter Wille zum allumfassenden System zwingt das erkennende Subjekt sowohl dazu, »die Natur als Mechanismus zu denken«, als auch dazu, »sich den Vorschriften des anonymen Erkenntnisapparates gemäß (zu, F.Z.) verhalten« (175). Der Systembegriff bei Kant ist »das in den Begriff gebrachte Maschinenmodell« (169). Diese Vorstellung impliziert eine vollständige Erfassbarkeit aller Naturprozesse, die sich in ein vom Prinzip der Zweckmäßigkeit strukturierten Ganzen zusammenbringen lassen. Geschichte als Teil der Natur unterliegt damit konsequenterweise eben diesen Kategorisierungsansprüchen.

<sup>116</sup> In der KU wirkt, wie Weyand 1964: 177, richtig konstatiert, die Teleologie »mit einer fast an mechanische Kausalität erinnernden Notwendigkeit«. Daß der Autor dieser Feststellung den Satz folgen läßt: »Dabei darf jedoch nicht vergessen werden, daß die freie Entscheidung nicht aufgehoben ist«, führt, wie die folgenden Ausführungen zeigen, in eine Aporie. Es sei hier schon angemerkt, daß Freiheit, Naturabsicht und Teleologie in Kants Theorie nicht zusammen bestehen können, da das Supremat der Natur Freiheit letztlich aufhebt, ja aus systematischen Zwängen aufheben muß.

<sup>117</sup> Damit verfällt Kant in seiner Geschichtsphilosophie genau den fatalistischen Begründungsmustern, gegen die er in seiner Moralphilosophie polemisiert, wenn er sich gegen die Vorstellung wehrt, die Idee Gottes impliziere, den Menschen zur »Marionette« oder zu einem »denkenden Automate« (7/227, KpV) zu machen.

<sup>118</sup> Die Behauptung von Wittwer 1995/96: 190: »Die Naturabsicht verbürgt keinen Fortschritt«, beruht auf einer Ausblendung der soeben zitierten, eindeutig ihr widersprechenden Sätze Kants. Habermas 1995: 301, verkennt hingegen die Systematik der



Haltung, die eine solche Vorstellung evoziert, weil sie der Freiheit des Subjektes allenfalls eine hinreichende, aber keine notwendige Funktion mehr zuweisen kann<sup>119</sup>. Das Fortschreiten zum Besseren hängt nicht mehr entscheidend davon ab, »was wir tun (...), und nach welcher Methode wir verfahren sollen, um es zu bewirken; sondern von dem, was die menschliche Natur *in und mit uns tun wird*, um uns in ein Gleis zu nötigen, in welches wir uns selbst nicht leicht fügen würden« (11/169, Gemeinspruch). Nichts kann der Mensch erreichen, was die ›weise Natur‹<sup>120</sup> nicht will, sie wiederum verwirklicht all ihre Absichten, auch wenn der Mensch sich mit seinen ganzen Kräften dagegen wehren würde, weil ihre Mittel die Wirkung menschlicher Handlungsmöglichkeiten bei weitem überschreitet<sup>121</sup>.

Angesichts dieser systematischen Depotenzierung der Rolle des Menschen drängt sich die Einbettung dieses Natur- und Geschichtsmodells in schicksalsergeben-religiöse Weltdeutungsmuster geradezu auf. Kant legt nahe, die durchgehende Zweckmäßigkeit im Lauf der Welt als Resultat der Vorsehung Gottes zu betrachten, »als tief-liegende Weisheit einer höheren, auf den objektiven Endzweck des menschlichen Geschlechts gerichteten (...) Ursache« (11/217, Frie-

---

Argumentation an dieser Stelle, wenn er schreibt, Kants Theorie wäre auch ohne das Naturabsichtstheorem konsistent. Die gleiche Fehldeutung findet sich bei Langer 1986: 52. Richtig dagegen die Einschätzung von Weiper 1996: 70, daß die Naturabsicht »das einzig zum realen Erfolg führende Mittel« ist; vgl. ferner Mulholland 1990: 360.

<sup>119</sup> Bourgeois 1996: 19, meint in einer für weite Teile der Kantforschung charakteristischen Weise (vgl. z. B. noch Weyand 1964: 177; van der Linden 1988: 117 u. 145; Lutz-Bachmann 1988: 73f.; Cavallar 1992: 294; Wood 1995: 9; Anderson-Gold 1995: 690), daß die »als Werkzeug dienende Beihilfe seitens der Natur immer die Selbstbetätigung der Werkmeisterin Vernunft, die freie Selbstbetätigung der Freiheit« voraussetzt, Maus 1992: 184, sieht eine »Verbindung von normativen und systemischen Momenten unter Dominanz der ersteren« am Werk, und Howard 1988: 17, meint dementsprechend, Kant argumentiere »from the side of »politics first(,)««. Das aber stellt, wie gesehen, die Kantischen Hierarchisierungsstrukturen auf den Kopf. Das Supremat bei der Realisierung des Endzwecks liegt bei der Natur, während die Freiheit des Menschen von der Architektonik des Systems geschluckt wird. Allenfalls läßt sich konstatieren, daß die Konfrontation eines emphatischen Freiheitsbegriffs mit Kants Naturabsichtsideen in einer aporetischen Konstellation mündet. Keinesfalls aber erlauben es die ausführlich dokumentierten Textpassagen, der Freiheit im Verhältnis zur Natur eine dominierende und für den Fortschritt entscheidende Rolle zuzuschreiben. Die Willkürfreiheit des Individuums ist für Kants gegen die Tatsache der Kontingenz gerichtetes Theoriegebäude eine auszuschaltende Größe.

<sup>120</sup> S. AA XV, 2, 894.

<sup>121</sup> Vgl. dazu auch 8/674, Religion; 11/37, Idee; 11/99, Anfang; 11/226, Frieden; AA XV, 2, 647; AA XXIII, 179.

den). Von ihr allein »können wir einen Erfolg erwarten, der aufs Ganze und von da auf die Teile geht« (11/169, Gemeinspruch), so daß alles, was war, ist und sich ereignen wird immer schon im Lichte des Endziels und der Vorsehung zu betrachten und als funktional dienlich zu interpretieren ist.

In einer frühen Reflexion macht Kant deutlich, weshalb es so wichtig ist, Vertrauen in einen von Gott gefügten Weltenlauf zu haben. »Die Ursache, eine solche fügung anzunehmen, ist, daß man sich nicht vorstellen kan, wie sonst alle einzelne Begebenheiten in der Welt zwekmäßig ausfallen könnten, indem wir uns keinen Begriff davon machen können, wie Gott in den Zweken vom Gantzen (...) und dessen Zwek zu den Theilen gehe. Der Concursus Gottes zur Freyheit (...) um die Natur mit ihr und dem sittlichen Gesetze derselben einstimmig zu machen, kan auch als in der Ordnung der Natur liegend betrachtet werden und muß so betrachtet werden« (AA XVIII, 479). Erst die Annahme eines ›göttlichen Concursus‹ erlaubt es schließlich, »in der Entwikelung der Menschlichen Natur auch hintennach eine Weisheit (zu, F. Z.) bemerken, die nicht die Unsrige ist, die selbst durch unsere Thorheit ihre Zwecke befördert« (AA XV. 2, 636). So schließt sich der Kreis erneut: was auch immer geschieht, es ist entweder offensichtlich oder ›hintennach‹ zu deuten als zweckdienliches Ereignis im Kontext eines göttlichen Planes<sup>122</sup>. Dieses hermeneutische Zugeständnis an eine »Weisheit von oben herab« ist die »positive() Bedingung« (11/367, Streit), unter der der Lauf der Welt als lückenlose Fortschrittsgeschichte zu lesen ist. Vor dieser Folie verlieren alle scheinbar zweckwidrigen Ereignisse ihre theoriestedabilisierenden Implikationen.

Es ist von außerordentlicher Wichtigkeit, sich die in diesem geschichtsphilosophischen Gefüge fußenden Hierarchisierungsstrukturen zu vergegenwärtigen<sup>123</sup>. In diesem Fortschrittsmodell koinzidiere

<sup>122</sup> Vgl. zur Vorsehung im Kantischen Werk auch AA II, 39 ff.; X, 175 ff.; XXIII, 155 f.; 12/683 f., Anthropologie; falsch daher die gegenteilige Einschätzung von Höffe 1995: 14. Noch in der Schicksalsergebenheit neoliberaler Ökonomen, die den Markt als sakrales Gebilde bezeichnen, dessen Rhythmen und Imperativen man mit ›Demut‹ (F. v. Hayek) zu begegnen habe, findet sich ein säkularisiertes Moment des Vorsehungstheorems. Vgl. dazu Hinkelammert 1994: 89 ff.

<sup>123</sup> Verkennt man hingegen die innertheoretischen Motive für diese Konstruktion, dann werden selbst abwegige Erklärungsmuster zu ihrer Erläuterung herangezogen. So behauptet Unruh 1993: 55, Anm. 103, die Geschichtsphilosophie verfolge die Absicht, den Menschen zu zweckmäßigem Handeln anzuregen. Daß dieser Aspekt in Kants Texten »nicht klar herausgehoben wird und nur erschlossen werden kann, liegt (...) in einer

ren Vernunft und Natur lediglich deshalb, weil den supraindividuellen und von menschlichen Beeinflussungen nicht tangierbaren Naturprozessen die Macht zugesprochen wird, die verwirrende Vielfalt menschlicher Handlungsmöglichkeiten und die unberechenbaren Kräfte von Naturereignissen<sup>124</sup> so zu koordinieren, daß dieses im Grunde undurchschaubare Ensemble sich als teleologisch-stringenter Ablauf verstehen läßt. Nur wenn der Natur das Supremat bei der Steuerung der Geschichte gewährt wird, kann die Kantische Konstruktion aus dem Nebel bloß hypothetisch-fiktionaler Mutmaßungen heraustreten und sich als wirklichkeitskonstituierend gerieren; das, »was diese Gewähr (*Garantie*) leistet, ist *nichts Geringeres* als die große Künstlerin Natur« (11/217, Frieden)<sup>125</sup>. Wäre dieses Vorhaben hingegen primär angewiesen auf die zielgerichtete Zuarbeit des Menschen, stünden »das Widersinnische der Naturanlagen« ebenso wie »*selbstersonnene* Plagen« (10/388, KU, Hervorhebung im Original, F. Z.) als unüberbrückbare Hindernisse bei der Umsetzung in tatsächliche Abläufe im Wege<sup>126</sup>. Deshalb kommt die Natur

---

auch hier wohlbegründeten Rücksicht auf die Zensur begründet«. An die Stelle textnaher Interpretation tritt pure Spekulation, die zudem die von Kant selbst angebotenen Gründe für die Ausrichtung seiner Theorie zur bloßen Strategie degradiert. Ebenso unplausibel ist die von van der Linden 1988: 106, geäußerte Ansicht, Kants List der Vernunft, dergemäß durch das Böse das Gute entstehe, sei »with a touch of irony« zu betrachten, weil im Grunde die Grausamkeiten dieser Welt nicht wirklich gutzuheißen seien.

<sup>124</sup> Bezeichnenderweise unterscheidet Kant nicht zwischen bösen Leidenschaften der Menschen, gesellschaftlich produzierten Übeln und zerstörerischen Naturereignissen. Herrsch- und Habsucht werden ebenso wie Pest, Hunger, Erdbeben und Kriege zu Motoren des Fortschritts, zugleich sublimiert er durch diese Funktionszuweisung selbst die grausamsten Ereignisse zu prinzipiell sinnstiftenden Phänomenen (s. 10/388 ff., KU; 11/99 ff., Anfang; 11/219 ff., Frieden; AA XV. 2, 892 ff.; vgl. ferner Lempp 1910: 335; zur Lippe 1984a: 135 ff.). Es ist hier keine Rede davon, daß Kant diese Phänomene nur dann als Triebfedern akzeptiert, wenn sie sich in den Limits eines Rechtssystems ereignen, wie Wood 1995: 14, behauptet.

<sup>125</sup> S. auch 10/418, KU.

<sup>126</sup> Die Probleme, die diese Gedankenfigur vielen Interpreten bereitet, demonstriert symptomatisch Lutz-Bachmann 1988: 73 f. (vgl. ebenso van der Linden 1988: 145; Burzio 1996: 58 ff.). So behauptet er, das Endziel der Geschichte sei »nur durch den bewußten und freien Einsatz der Menschen erreichbar«, um dann fortzufahren: »Doch solange die Menschen noch nicht diesen Zustand herbeigeführt haben (...), ist Kant *veranlaßt*, die Geschichte der menschlichen Praxis unter der Perspektive der Naturteleologie zu betrachten. Das Telos ihrer Absicht erreicht die Natur nicht anders als vermittels eines blinden Mechanismus, *an dessen Ende* der Mensch sich selbst als mündig und vernünftig Handelnder konstituiert«. Zum einen ist das angeführte Zitat selbstwidersprüchlich.

dem Menschen »zu Hülfe«, und das so, daß der »Mechanism der Natur (...) an Menschen benutz(t)« (11/223 f., Frieden) wird, damit er gezwungen ist, sich den Naturabsichten angemessen zu verhalten. Wenn dieser es also »verabsäumt«, sich gemäß der Plan- und Zielerfordernisse zu betätigen, dann realisiert die teleologisch verankerte Natur ihre Zwecke »zuletzt selbst, obzwar mit viel Ungemächlichkeit« (11/225, Frieden) für den unwilligen oder unfähigen Menschen<sup>127</sup>. Kants Zugriff auf ein spezifisches Naturverständnis entspringt demnach nicht dem schlichten Wunsch, »einen weiteren realisierungsfreundlichen Gesichtspunkt«<sup>128</sup> ins Spiel zu bringen, sondern folgt konsequent den systematischen Erfordernissen, die seinem Modell entspringen. Kontingenzausschluß, Kants zentrales Anliegen, mündet notwendig in einem derartigen Naturverständnis.

Nun betont Kant wiederholt<sup>129</sup>, daß diese Erklärung lediglich ein

---

Käme es tatsächlich *nur* auf den freien Einsatz der Menschen an, wäre der Naturmechanismus völlig überflüssig. Desweiteren ist das hier zugrundeliegende Freiheitsverständnis gleich aus mehreren Gründen höchst problematisch. Wenn der blinde Naturmechanismus den Menschen präparieren muß, damit er das Telos der Geschichte erreichen kann, dann ist der Mensch so lange kein selbstbestimmt-mündiges Subjekt, so lange er bloß das Objekt dieses ihn vorantreibenden Hilfsmittels ist. Lutz-Bachmann unterstellt also einen evolutiven Freiheitsbegriff: der Mensch ist nicht a priori, sondern erst ab einem bestimmten historischen Stadium wirklich frei, d. i. autonom, denn zuvor bewegt er sich ja in den naturmechanistisch geprägten Bahnen. Nach Kant wäre der Mensch also nicht schon immer frei, sondern wird ohne eigenes Zutun irgendwann von der Natur in den Zustand der Freiheit *gesetzt* (und dieser Prozeß wäre damit nicht etwa, wie Lutz-Bachmann schreibt, ein aktiver, selbstkonstituierender Akt des Menschen). Ein derartiges Freiheitsverständnis steht im eklatanten Widerspruch zum gesamten moralphilosophischen Werk Kants! Daß, wie der Autor betont, Kant veranlaßt ist, der Natur die Funktion einer geschichtsgestaltenden Kraft zuzuschreiben, ist doch deutliches Indiz für die sich verselbständigende Architektonik des Kantischen Systems. Damit die Konstruktion als geschlossenes und nichtfiktionales Gebilde betrachtet werden kann, muß die Natur funktional eingebunden werden. Sie wird zu einer selbsttätigen und allmächtigen Instanz, die den Boden für die zutiefst zirkuläre Argumentationskette der Kantischen Lehre von Endzweck, Freiheit, Naturabsicht und Teleologie bereitet.

<sup>127</sup> S. dazu auch in den Vorarbeiten AA XXIII, 171, 179 f. u. 192. Ein Verhalten der Menschen, das der Bestimmung ihres Geschlechts gemäß wäre, bezeichnet Kant als »Weisheit, d. i. praktische Vernunft in der Angemessenheit ihrer dem Endzweck aller Dinge (...) völlig entsprechenden Maßregeln«. Zu einem solchen Verhalten ist aber nur der Welturheber fähig, deshalb trifft man Weisheit nicht bei den Menschen an; sie »wohnt *allein* bei Gott«, während bei den Angelegenheiten, die »durch der Menschen Hände gehen (...) Torheit« (11/185, Ende) regiert. Eine meiner Interpretation widersprechende Deutung des Naturabsichtstheorems findet sich u. a. bei Ludwig 1995a.

<sup>128</sup> Höffe 1995: 19.

<sup>129</sup> S. z. B. 11/101, Anfang; 11/168 ff., Gemeinschaft.

mögliches, regulatives Modell zur Ordnung der Weltwahrnehmung ist, daß mithin diese Theorie nur »ein Gedanke« (11/50, Idee), nur eine bloße Idee sei, die »zum Leitfaden dienen« könne, um »ein sonst planloses Aggregat menschlicher Handlungen, wenigstens im großen, als ein System darzustellen« (11/48, Idee). Derartige Äußerungen sind für den überwiegenden Teil der Kantforschung Veranlassung genug, erneut den bescheidenen Geltungsanspruch dieser heuristischen Verfahrensweise hervorzuheben und ihr den Status einer allenfalls nützlichen Perspektive zu attestieren, die auf den empirischen Gang der Geschichte applizierbar sei mit der Absicht, sich vom diesem nicht desillusionieren und zur Untätigkeit verleiten zu lassen<sup>130</sup>.

Doch auch diese Einschätzung beruht, in Analogie zu dem im Kontext der Debatte um den Status der Vernunftideen und des teleologischen Weltbegriffs diskutierten Vorgehen, auf einer Mißachtung des dogmatischen Anspruchs, mit dem Kant seine regulativen Deutungsstrategien versieht.

Ausgehend von der apodiktischen Behauptung, daß das, was aus Vernunftgründen für die Theorie gilt, auch für die Praxis gilt (s. 11/172, Gemeinspruch), verteidigt Kant sein Geschichtsmodell als einzig angemessene und zugleich durch empirische Fakten unirritierbare Sicht auf den Gang der Welt. Ließe sich die Geschichte nur als stagnierender Prozeß oder gar absurdes Trauerspiel begreifen, wäre dies unseren Begriffen »eines weisen Welturhebers und Regierers zuwider« (11/167, Gemeinspruch), der wiederum, wie gesehen, bereits als Vernunftdogma gesetzt worden war. Sowohl die theoretische als auch die praktische Vernunft verpflichten demnach das Erkenntnisvermögen zur Annahme einer Fortschrittsgeschichte, und deshalb sind die empirischen Befunde ausschließlich im Sinne dieser Verpflichtung zu interpretieren<sup>131</sup>. Die sich verselbständigende systema-

<sup>130</sup> Z. B. Wild 1970: 271 f.; Kaulbach 1975: 68 u. 76 f.; Lutz-Bachmann 1988: 103; van der Linden 1988: 5, 100, 117, 179; Castillo 1990: 232; Gerhardt 1991: 321; Kleingeld 1995: 123 f. u. 161. Bei Lehmann 1969a: 167 f., findet sich hingegen die nicht weiter explizierte Andeutung, dies sei »eine merkwürdige »blosse Idee«, die Absichten hat und Revolutionen veranlasst«, und er empfiehlt, diese Konstruktion »nicht von der »Idee«, sondern von der »Natur« aus« zu lesen – mithin das Verfahren, das in vorliegender Studie favorisiert wird.

<sup>131</sup> Kant meint sogar, es sei beweisbar und somit eine *Tatsache*, »daß das menschliche Geschlecht, im ganzen, wirklich in unserm Zeitalter, in Vergleichung mit allen vorigen, ansehnlich Moralisch- zum selbst Besseren fortgerückt sei (kurzdauernde Hemmungen können nichts dagegen beweisen)« (11/168, Gemeinspruch). Kaulbach 1975: 69, bestä-

tische Architektonik<sup>132</sup> der Kantischen Theorie erlaubt keinen anderen Blick auf die Empirie, sie zwingt, in einer vergleichbaren Argumentationsfigur wie bei der Begründung des Vernunftglaubens, zur alternativlosen Anwendung auch dieses Interpretationsschemas<sup>133</sup>. »Denn, man mag noch so schwergläubig sein wie man will, *so muß man doch*, wo es schlechterdings unmöglich ist, den Erfolg aus gewissen nach aller menschlichen Weisheit (...) genommenen Mitteln mit Gewißheit voraus zu sehen, eine Konkurrenz göttlicher Weisheit zum Laufe der Natur auf praktische Art glauben, wenn man seinen Endzweck nicht lieber gar aufgeben will« (11/186, Ende). Zufriedenheit mit seinem individuellen Schicksal kann der Mensch sich »*nur* dadurch, daß der Endzweck endlich einmal erreicht wird, denken« (11/184, Ende)<sup>134</sup>, so daß die zuvor skizzierte Pflicht, die Geschichte als unabwendbar progressive Bewegung zu begreifen, ein Vernunftimperativ ist. Auch Vergangenheit und Zukunft sind so zu deuten, daß sie »zum Behuf der moralischen, auf den Endzweck aller Dinge gerichteten, Grundsätze« (11/182, Ende) dienen, die Verfaßtheit der Erkenntnisvermögen ist von der Art, daß »*nichts übrig bleibt*, als sich eine ins unendliche (in der Zeit) fortgehende Veränderung, im beständigen Fortschreiten zum Endzweck, zu denken« (11/183, Ende). Die Menschen »*können und müssen*« die offensichtliche Zweckmäßigkeit im von der Naturabsicht strukturierten Geschichtsverlauf als »*tiefliegende Weisheit einer höheren, auf den objektiven Endzweck des menschlichen Geschlechts gerichteten, und diesen Weltenlauf prädeteminierenden Ursache*« betrachten, um sich überhaupt,

tigt, daß die Kantische Methodik zwingt, jedes historische Phänomen »durch ein notwendiges apriorisches Prinzip eines welthaften Geschichtszusammenhangs (zu)rechtfertig(en)«.

<sup>132</sup> Die von der Programmatik hervorgebrachte Verselbständigungstendenz dieses selbstreferentiellen Modells veranschaulicht Kant sehr klar in einer späten Reflexion zur Metaphysik: »Durch Erfahrung läßt sich nicht beweisen, daß diese Welt die beste sey, also daraus auch nicht auf höchste Vollkommenheit des Urhebers schließen. Man muß diese zum Grunde legen, um auf jene zu schließen; aber denn läßt sich dieser Satz durch Erfahrung, vornemlich teleologie, wohl rechtfertigen« (AA XVIII, 466).

<sup>133</sup> Sutter 1988: 175, bezeichnet in diesem Zusammenhang die in der KrV geschaffene Systematik aus Vernunftbedürfnis und ihm korrespondierenden regulativen Ideen plastisch als »Weltbildapparat« (...), an dem es nichts zu rütteln gibt, der vielmehr nur als Befehlsmaschine in Erscheinung tritt«. S. ferner Weyand 1964: 106.

<sup>134</sup> Die Vernunft sagt den Menschen, »daß die Dauer der Welt nur sofern einen Wert hat, als die vernünftigen Wesen in ihr dem Endzweck ihres Daseins gemäß sind, *wenn dieser aber nicht erreicht werden sollte, die Schöpfung selbst ihnen zwecklos erscheint*« (11/179, Ende).

»nach der Analogie menschlicher Kunsthandlungen, einen Begriff zu machen, deren Verhältnis und Zusammenstimmung aber zu dem Zwecke, den uns die Vernunft unmittelbar vorschreibt (dem moralischen), sich vorzustellen eine Idee ist, die zwar in theoretischer Absicht überschwenglich, in praktischer aber (...) *dogmatisch und ihrer Realität nach wohl begründet ist*« (11/217 ff., Frieden).

Diese Konstruktion ist, und darauf kommt es mir in diesem Zusammenhang vor allem an, nicht eine bloße Idee, gemäß derer die Welt theoretisch zu erfassen ist, *sondern sie impliziert eine Handlungstheorie*. Die Art und Weise, wie ich die Welt betrachte, bestimmt unmittelbar auch die Art und Weise, wie ich mich in und zu ihr verhalte; sie *»bindet für die Zukunft«*<sup>135</sup>. Aus dieser Perspektive, so viel sei hier nur angedeutet und in der noch folgenden 2. Annäherung an das Verhältnis von Zeit und Recht ausführlich erörtert, wird politisches Handeln bestimmt. Der Optimismus bei der Weltbetrachtung bedingt ja nicht nur eine gefühlsmäßige Haltung zur Welt, sondern zugleich schränkt er das Feld möglicher Handlungsoptionen stark ein.

Vor diesem Hintergrund gewinnt auch Kants Erwiderung auf die geschichtsphilosophischen Thesen des Moses Mendelssohn ihren eigentümlichen Charakter. Dieser hatte, so Kant, behauptet, daß das Menschengeschlecht »im ganzen kleine Schwingungen mach(t)«, so daß Fort- und Rückschritte sich beständig neutralisieren und die Menschheit »in allen Perioden der Zeit ungefähr dieselbe Stufe der Sittlichkeit, dasselbe Maß von Religion und Irreligion, von Tugend und Laster, von Glückseligkeit (...) und Elend« behält. Nun würde man vermuten, daß ein Gegner Mendelssohns dartun müßte, daß die historischen Phänomene, die dieser anführt, eine solche Zustandsbeschreibung nicht belegen können. Kant jedoch reagiert anders. Er diskutiert nicht auf der Phänomenebene, sondern kritisiert die Methode Mendelssohns und die ihr beiwohnenden Konsequenzen. Würde Geschichte tatsächlich so verlaufen, wie Mendelssohn sagt, wäre dies für einen »wohldenkenden Menschen (ein, F. Z.) höchst unwürdiger Anblick«, sie gliche einem »Possenspiel«, wäre »ein ewiges Einerlei« und wäre der Vorstellung einer von Gott gewollten Welt zuwider. Deshalb muß der Blickwinkel auf die Geschichte immer so sein, daß sie die »angeborene Pflicht« (11/166f., Gemeinspruch) zur positiv-hoffnungsvollen Weltbetrachtung befrie-

<sup>135</sup> Psychopædis 1980: 71.

digst. Damit aber wird diese Form des Zwangsoptimismus eine sowohl wirklichkeitskonstituierende als auch letztlich ontologische Macht. Weil reale Geschichte immer als Ausdruck sinnvoller Prozesse gesehen werden muß, kann die Kantische Theorie nie über ein bloß affirmatives Verhältnis zur Wirklichkeit hinauskommen, und zugleich, wie sich bei der Debatte um Reform und Revolution noch zeigen wird, verpflichtet sie den Menschen zur Passivität, zum Erdulden der listigen Naturprozesse und zum bedingungslosen Vertrauen in die Vorsehung. Insofern reden Mendelssohn und Kant aneinander vorbei. Während ersterer auf der Basis einer Art ›soziologischen Erhebung‹ ein dem Datenmaterial adäquates Urteil über die Geschichte abzugeben sucht, definiert letzterer ein Raster, gemäß dem Geschichte immer als Bestätigung einer vorab postulierten Stoßrichtung des Weltenlaufs zu deuten ist. Pointiert formuliert, kann man sagen: Kants Anliegen ist es nicht, die Ursachen für Leid und Elend zu verstehen, um sie dann gegebenenfalls abzuschaffen. Es geht ihm vielmehr darum, selbst das groteskeste Geschichtsereignis im Sinne einer Theodizee noch als Heilszeichen begreifen zu können. *Diese Argumentation gleicht einem umgekehrten naturalistischen Fehlschluß: Geschichte ist immer schon das, was sie sein soll.*

Aufgrund dieser Methode gibt es für Kant auch keinen Anlaß, ja nicht einmal die Möglichkeit, am Fortschritt zu zweifeln, weil weder apriorisch noch aposteriorisch irgend etwas als Indiz für eine anders geartete Stoßrichtung der Geschichte gedeutet werden kann<sup>136</sup>. Kants

<sup>136</sup> Vor dem Hintergrund ist die versuchte Differenzierung von Lutz-Bachmann 1988: 212, Kant gehe es in seiner Geschichtsphilosophie um die vernünftige »Begründung eines notwendigen Zieles, nicht Verlaufes, der Geschichte als ganzer« (s. auch 102 ff. u. 117 ff.; van der Linden 1988: 100), unhaltbar. Wer ein notwendiges Ziel der Geschichte *als ganzer* zu begründen sucht, der muß notwendig auch den Verlauf der Geschichte im Sinne einer »bereits im Vorhinein interpretierte(n) Geschichte« (Flores d'Arcais 1995: 12) betrachten, und der muß daher – und die diesbezüglichen Anstrengungen Kants sind folgerichtig unüberschaubar – gerade den faktischen Gang der Geschichte als genuin zielgerichtet betrachten. Daß diese Betrachtungen einen regulativen Status besitzen, kann aus den schon bekannten Gründen gerade keinen Unterschied etwa zu Hegelschen Geschichtsinterpretationen etablieren. Weil wir *philosophisch genötigt* sind, Geschichte als Fortschrittshistorie zu analysieren, wird es unmöglich, eine kritische Distanz zum faktischen Weltenlauf zu etablieren, zumal das Kantische Analyseinstrumentarium keine Kriterien benennen kann, die historischen Regreß als solchen erfassbar machen würde (vgl. dazu Psychopedis 1980: 68 ff.). Wer, wie Kant, gerade dort Sinn zu finden vorgibt, wo intuitiv Sinnlosigkeit vorherrscht, macht die Geschichte a priori und a posteriori zur Heilsgeschichte. Wer in Anbetracht dieser Methode sich verwundert darüber zeigt, daß Kant in seiner Geschichtsphilosophie »eigentlich nur nach Bestätigung, nach ›Spuren



Theorie gleicht einer allseits sinnstiftenden Apparatur, in der die Welt in ihrer formalen Beschaffenheit »*a priori als bestimmt*« (6/647, Leibniz) angesehen werden muß. Wenn weder die bösen Leidenschaften der Individuen, natur- und menschenverursachte Katastrophen, noch Schmerzen, Kriege<sup>137</sup> und Tod Wegmarken einer regressiven Geschichtstendenz sind<sup>138</sup>, dann ist ein solcher Regreß nicht mehr denkbar; er kann realiter gar nicht mehr stattfinden. Da Kontingenz und Sinnlosigkeit in diesem Modell der Welt<sup>139</sup> vollständig eliminiert sind und alles, was ist, war und sein wird im Rahmen der von der Natur garantierten und der Vorsehung prästrukturierten historischen Entwicklung immer schon notwendig als Fortschrittsindikator oder -motor zu sehen ist, ist jene eben auch immer schon Heilsgeschichte.

Die Endzweckhaftigkeit des Menschen, dem »die ganze Natur teleologisch untergeordnet ist« (10/395, KU) und der deshalb als »Günstling der Natur« zu betrachten ist (s. 10/329 f., KU), hat eben genau diesen ausschließlich heilsgeschichtlichen Blick auf die Welt und die sich in ihr ereignenden Prozesse zwingend zur Folge, den Kant auch auf die Vergangenheit ausdehnt (s. 11/357, Streit). Insofern leuchtet ein, daß die Geschichtsphilosophie keine wirklichen

---

der Annäherung« sucht und mögliche widerstreitende Fakten überhaupt nicht in Betracht zieht«, die bemerkt richtiges, um es falsch zu interpretieren. Kant hat es eben nicht »versäumt« (Kleingeld 1995: 115 f., s. auch 133), widerstreitende Fakten geschichtsphilosophisch zu behandeln. Vielmehr hat er ein Modell konzipiert, in dem sie nicht mehr widersprüchlich sind, da er *a priori* annimmt, daß die Vernunft »sich gewiß in der Geschichte durchsetzt« (Brandt 1993: 207).

<sup>137</sup> Weyand 1964: 157, Anm. 77, formuliert den Zusammenhang zwischen göttlichem Plan und der Notwendigkeit, die Empirie gemäß dieses Plans zu bewerten, sehr klar, wenn er mit Bezug auf den Krieg schreibt: »Kant toleriert den Krieg auch darum, weil sich hier die Andeutung einer Theodizee zeigt. Kant kann so die Güte Gottes und seinen weisen Plan in Einklang bringen mit der Duldung des Grauens und der Not der Kriege auf Erden«. In einer rechtsphilosophischen Reflexion geht Kant sogar so weit, Grad und Ausmaß der Kriegsgreuel in ein direkt proportionales Verhältnis zu ihrem Nutzen zu setzen. Danach können »Greuelthaten (...) nicht ausbleiben (...), weil (aus) der affectvollsten Mishelligkeit die leidenschaftlichste Einhelligkeit hervorgehen soll« (AA XIX, 608).

<sup>138</sup> Zwecks Garantierung des Fortschritts »bedient sich die Natur des Schmerzens und der Übel, die sie uns anthut, noch mehr: die wir uns selbst zuziehen. Dieser Bestimmung der Menschengattung müssen wir folgen« (AA XV. 2, 636).

<sup>139</sup> Wenn Kant einen »maschinenmäßigen Gang der Natur« (8/682, Religion, Anm.) am Werk sieht, dann ist das die zutreffende Metapher für diese mechanistisch-omnipotente Weltformel.

Rückschläge, sondern allenfalls Unterbrechungen kennt<sup>140</sup> – wobei selbst diese letzte Kategorie im Kontext des dargestellten Systems nur schwerlich inhaltlich zu fassen sein dürfte. Was könnte der Grund dafür sein, eine historische Periode als Unterbrechung des historischen Kontinuums zu begreifen? Schließlich kann Kant niemals ausschließen, daß *prima facie* destruktiv-widersinnige Phasen sich langfristig als Mittel der listigen Natur und Medium göttlicher Vorsehung erweisen – ja, er muß dies aus den bereits diskutierten systemimmanenten Imperativen generell gerade angesichts solcher Phasen voraussetzen (vgl. dazu die schon erwähnte, besonders drastische Formulierung in AA XIX, 608). Kant »muß also«, wie P. Kleingeld richtig schreibt, »auch das scheinbar Zweckwidrige in der Geschichte, d.h. diejenigen Ereignisse, die den Fortschritt zu leugnen scheinen, in seinen geschichtsphilosophischen Entwurf inkorporieren«<sup>141</sup>. Es ist seine Absicht, »der Situation so, wie sie ist, einen Sinn zu verleihen«, ebenso, wie er »dem Bösen und Übel einen Sinn zu verleihen« sucht. Dies ist aber nicht, wie die Autorin vermutet, der bloß »motivationale() Hintergrund«<sup>142</sup> der Geschichtsphilosophie Kants. Vielmehr folgen diese Absichten aus den dargelegten systemimmanenten Imperativen. Schon in den frühesten Veröffentlichungen antizipiert dieser in nuce die späteren geschichtsphilosophischen Motive. In der 1755 publizierten Schrift ›Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens an dem Ende des 1755sten Jahres‹ betrachtet er das Beben von Lissabon als sinnvolle Manifestation einer höchsten Weisheit, ebenso wie das menschliche Leben primär in der Perspektive der Gattung wahrgenommen wird (AA I, 460). Im gleichen Zeitraum fordert Kant entsprechend dieses Vertrauens in eine transzendente und weise Macht, man solle das »Auge an diese erschrecklichen Umstürzungen als an die gewöhnlichen Wege der Vorsehung gewöhnen, und sie sogar mit einer Art von Wohlgefallen ansehen« (1/340, Natur).

Derart ausgerichtet zahlt dieses Konzept aber einen hohen Preis. Systematische Geschlossenheit und Wirklichkeitsbezug werden erkaufte durch totalen Positivismus, der distanzlos alle empirischen Phänomene nur deshalb, weil sie sich ereignen, zu Etappen auf dem

<sup>140</sup> Vgl. z. B. 11/167, Gemeinspruch; s. auch Weyand 1964: 74, Anm. 133.

<sup>141</sup> Das verkennen Wild 1970: 274; Lutz-Bachmann 1988: 103.

<sup>142</sup> Kleingeld 1995: 23 u. 181.

Weg zum Ziel der geschichtlichen Entwicklungen erklären muß<sup>143</sup>, damit aber zugleich sowohl die Richtung der Geschichte als auch die in ihr wirkenden Kräfte als kritisch gesichertes Endergebnis vorstellen kann. Würde Kant ernstlich eine unüberwindbare Differenz zwischen sinnvollen und sinnlosen Phänomenen, zwischen Notwendigkeit und Zufälligkeit einräumen, dann stünde sein Entwurf ohnmächtig vor der Frage, ob er mehr sei als bloße Fiktion<sup>144</sup>.

So aber betrachtet er das Projekt einer »a priori möglichen Darstellung der Begebenheiten, die da kommen *sollen*« (11/351, Streit) als durchführbar, so daß die prognostische Aussage, »daß das menschliche Geschlecht im Fortschreiten zum Besseren *immer* gewesen sei, und so fernerhin fortgehen werde« in den Rang eines »auch für die strengste Theorie haltbare(n) Satz« (11/362, Streit) erhoben wird, ebenso, wie Kant es aufgrund der oben beschriebenen Mechanismen als *garantiert* ansieht, daß die Geschichte, selbst wenn sie ausschließlich von Teufeln bevölkert würde, jene progressive Tendenz aufweist und in einem ewigen Friedenszustand münden wird (s. 11/217 ff., Frieden)<sup>145</sup>.

<sup>143</sup> Brandt 1982a: 282, Anm. 46, resümiert diese methodische Vorgehensweise korrekt, wenn er schreibt, daß für Kant »letztlich *jede* Veranstaltung der Vorsehung oder Natur (...) ein public benefit der Weltgeschichte« ist. Für Klemme 1995: 525, ist deshalb die Naturabsichtslehre der »vielleicht schwächste Punkt in der Kantischen Systematik«.

<sup>144</sup> Von daher ist es für Kant von größter Wichtigkeit, daß er den in der Welt wahrnehmbaren Kontingenzphänomenen, die er bezeichnenderweise als empörende Unregelmäßigkeit qualifiziert, ihren systemsprengenden Charakter nimmt, indem er die unmittelbare Wahrnehmung und Bewertung zu einer vorläufigen und letztlich nicht haltbaren degradiert und zugleich eine kontingenzaufhebende Einschätzung in Aussicht stellt, die sich aus den systematischen Zwängen seines teleologischen Konzeptes ergeben. Weil für die Vernunft der Menschen »ein als Pflicht aufgelegener Endzweck in ihnen, und eine Natur ohne allen Endzweck, außer ihnen, in welcher gleichwohl jener Zweck wirklich werden soll, im Widerspruch stehen« (10/423, KU), muß im Sinne der Kontingenzbewältigung das Weltwahrnehmungsraster so ausgerichtet werden, daß Kontingenzen und Unzweckmäßigkeiten keine Rolle mehr spielen, daß sie in erwähnter Manier »weggeräumt« (10/420, KU) werden.

<sup>145</sup> Vgl. dazu Psychopedis 1980: 72; Mulholland 1990: 359 f. Laut Brandt 1995: 146, führen die Naturmechanismen innerhalb des Geschichtsprozesses »die Menschheit *in einer Parallelaktion* zum gesollten moralischen Ziel«. Dieses Bild (s. dazu auch die Metapher des »concurus« zwischen Gott/Natur und Mensch in AA XVIII, 474 ff.) verdeutlicht nochmals, daß schon die Aktivitäten der Natur allein genügen, um das Geschichtstelos zu erreichen. In den Vorarbeiten zur »Friedensschrift« ist dieser Gedanke noch klarer ausgedrückt (s. AA XXIII, 458). Der Boden für diese starke Behauptung findet sich, als weniger problematischer Konjunktiv formuliert, schon in 4/678 f., KrV, A 807 f., B 835 f.; vgl. weiterhin die mit eben dieser Einschränkung versehenen Passagen

Kants Projekt beabsichtigt demnach nichts weniger als eine »Rechtfertigung der Natur« (11/49, Idee)<sup>146</sup>, indem er zeigt, daß Mensch und Umwelt trotz ihrer vordergründig unangemessenen Ausstattung dennoch so, wie sie sind, die Fortschrittsidee und damit das teleologische Weltverständnis tragen können. Weder der Mensch noch die Umwelt sind per se (auch) kontingenzproduzierende Systeme. Vielmehr ist es, wie Kant mutmaßt, der »Wahl des Standpunkts« geschuldet, »aus dem wir den Lauf menschlicher Dinge ansehen, daß dieser uns so widersinnisch *scheint*« (11/355, Streit). Sein Bestreben ist also nicht, in naiver Weise kontrafaktisch historische Daten zu erfinden, die seine optimistische Geschichtsprognose bestätigen könnten. Stattdessen nimmt er einen Standpunkt ein, dessen methodische Implikationen es ihm ermöglichen, eine bruchlos affirmative Haltung zum Bestehenden einzunehmen durch eine Art Neujustierung der rezeptiven Kompetenzen, die ihm eine Synchronisation von Empirie und Vernunft erlauben<sup>147</sup>.

---

in 12/615 u. 683 f., Anthropologie. Die dieser Begründungsfigur inhärente Sehnsucht nach ›Sicherheit‹, die das Individuum bei Kant in Anbetracht der chaotischen Materie überkommt und die er im Terminus des ›Erhabenen‹ aufgreift, diskutiert Briese 1996; allgemeiner zum Topos der Sicherheit als Folge des Gewährwerdens der eigenen Hinfälligkeit Gronemeyer 1993: 26 ff.

<sup>146</sup> Andernorts bezeichnet er ein derartiges Projekt als Programm einer jeden Theodizee (11/115 f., Theodizee)! Daß die Natur überhaupt unter Rechtfertigungsdruck steht, ist alles andere als naheliegend. Die Natur wird erst in dem Augenblick begründungsbedürftig, in dem sie konfrontiert wird mit einem intrinsisch geschlossenen, apriorischen Schema, das auf sie aufgrund der eigentümlichen Beschaffenheit der menschlichen Vernunft appliziert werden muß. Kants Methode ist demnach nicht mimetisch; er zwingt die Natur in ein Vernunftmuster, so daß sie, betrachtet als an sich amorphe Verfügungsmasse, vollständig als funktionale Materie in dieses Raster integrierbar wird (das wird besonders klar 4/499, KrV, A 548, B 576). Diese Problematik ist umfassend behandelt bei Conrad 1992.

<sup>147</sup> Nicht, wie van der Linden 1988: 142, meint, »*although* exploitation, avarice, ambition, lust for power, war« sind wir »justified in hoping that sooner or later humanity will turn the skills and discipline acquired in this process toward higher ends«. Die Kantische Standpunktwahl ermöglicht es nicht nur, diesen Phänomenen ihre regressiven und kontraproduktiven Dimensionen zu nehmen, dieses ›katalytische Verfahren‹ verwandelt sie derart, daß sie nunmehr als *konstruktive* Elemente in den Geschichtsprozeß integriert sind. »Die Geschichte ist also ein bestimmter Anblick der antagonistischen Welt menschlicher Willkür. Dieser Anblick ist geleitet von der praktischen Vernunftabsicht, den Austrag der Antagonismen teleologisch als Hervorbringung einer Welt äußerlicher Freiheit zu verstehen« (Wild 1970: 270; s. dazu ferner von Sydow 1976). Es ist nicht fakultativ, die Geschichte durch dieses Prisma wahrzunehmen, sondern ein obligatorisches, praktisch-apodiktisches Vernunftgebot. Marramao 1989: 86 f. (Hervorhebungen im Original, F. Z.), bemerkt, daß ein derartiges vom Telos her sich speisende Vertrauen

Was sich bereits u.a. bei der Analyse der von Kant als heuristisch ausgewiesenen Vernunftideen gezeigt hat, findet sich nun in der Auseinandersetzung mit der Geschichtsphilosophie bestätigt. Sein Versuch, ein der transzendentalen Ausstattung des Menschen angemessenes Modell zum Verständnis historischer Abläufe zu entwerfen, ohne damit zugleich behaupten zu wollen, daß Mensch und Natur sich tatsächlich gemäß diesem Modell entwickeln, bietet keine Anknüpfungspunkte, um ihn gegen den Vorwurf des Hegels Theorie antizipierenden Geschichtsdogmatismus zu verteidigen. Wiederholt unterläuft Kant die bedeutsame Trennung zwischen Epistemologie und Ontologie, zwischen regulativen und konstitutiven Aussagen über die Welt gerade durch den rigorosen Absolutheits- und Ewigkeitsanspruch, mit dem er die regulativen Theorieelemente versieht<sup>148</sup>.

#### 2.3.4 Die Beziehung zwischen Individuum und Gattung

Die zuvor erörterte Notwendigkeit, Kontingenzen u.a. zugunsten systematischer Geschlossenheit zu eliminieren, läßt sich auch an einem weiteren zentralen Topos der Kantischen Geschichtsphilosophie demonstrieren: der Verhältnisbestimmung von Individuum und Gattung.

Da der Endzweck des Menschen in der umfassenden Entfaltung seiner Potentiale liegt<sup>149</sup>, angesichts der Endlichkeit des je einzelnen Individuums dieser grundsätzlich asymptotische Prozeß aber immer

---

in den Sinn der Geschichtszeit »ein Schema fortschreitender Ordnung und Sinnhaftigkeit bereitstellt, daß die antike Furcht vor *fatum* und *fortuna* überwinden konnte«. Derart erfüllt die Geschichtsphilosophie, wie zuvor angedeutet, »die Zeitdimension mit Sinngliederungen. Und nur mit dieser Erfüllung und Sinngebung erlangt die Zeitlichkeit einen Wert *an sich*: sie ist nicht mehr Szenerie oder Rahmen, sondern Weise der geschehenden Phänomene«. Der weitere Verlauf des Kapitels wird zeigen, inwiefern sich mit dieser Wesenhaftigkeit der Kantische Reformgedanke in unheiliger Allianz verschränkt.

<sup>148</sup> Daran scheitert auch der Versuch von Kaulbach 1965/66: 441 ff. u. 1975: 68 ff., durch Rückgriff auf die in der KrV verwandte Doppelperspektive *homo noumenon/homo phänomenon* eine Unterscheidung zwischen zwei unterschiedlichen Naturkonzeptionen (freie versus gefesselte Natur) zu etablieren, der letztendlich zwei Geschichtsphilosophien korrespondieren. Auch die auf der Basis einer nicht gefesselten Natur entwickelte Geschichtsphilosophie bedarf einer zwecktätigen Natur, d.i. eine externe und geschichtskonstituierende Größe, die dem Menschen als eigenmächtiger Akteur gegenübertritt.

<sup>149</sup> Vgl. 10/418, KU.

wieder unterbrochen wird, bedarf es zur Vollziehung des Naturplans einer anderen korrespondierenden Größe als die »Klasse vernünftiger Wesen, die insgesamt sterben«. Kant findet sie in der Vorstellung der Menschengattung, die »unsterblich ist« und somit der Menschheit erlaubt, »dennoch zu einer Vollständigkeit der Entwicklung ihrer Anlagen (zu, F. Z.) gelangen« (11/37, Idee)<sup>150</sup>.

Kant wird nicht müde, zu betonen, daß *nur* in dieser »teleologischen Beurteilung unseres Daseins« (10/426, KU) dem endlichen Individuum, seinem Wesen angemessen, eine dem Plan der Natur entsprechende Sinnhaftigkeit zukommt. Erst die Verortung des Menschen als Glied in der Kette der Gattungsfortschritte<sup>151</sup> hebt die Perspektivlosigkeit des durch den Tod limitierten Lebenshorizonts kreatürlicher Existenz auf und eröffnet seinen ansonsten vergeblichen und kontingenten Bemühungen neue Sinnareale<sup>152</sup>, d. h. sie können nun »als Beitrag zum einen Endzweck«<sup>153</sup> begriffen werden. Das Individuum, diese »Kleinigkeit« (11/362, Streit) in Anbetracht der allgewaltigen Natur, soll »durch die Idee des Ganzen (...), seiner Stelle und Funktion nach, bestimmt sein« (10/323, KU, Anm.). Was für Kant bedeutet, daß die Qualität des Daseins allein dadurch bestimmt wird, daß der Einzelne sich als Teil dieses Naturzwecks begreift, und lernt, ihn zum einzigen Maßstab der Bewertung des je eigenen Lebens zu machen. Der Mensch muß sich also »bearbeiten«, um anschließend den Lebenshorizont »über die Privatbestimmung zur Absicht der Spezies erweitern« (AA XV. 2, 646) zu können, so

<sup>150</sup> Brakemeier 1985: 56, merkt zu Recht an, daß der Rekurs auf die Idee der Menschheit als »Produkt dieses göttlichen Heilsplanes« zu sehen ist.

<sup>151</sup> Laut Weyand 1964: 74, Anm. 133, ist innerhalb dieser Konstruktion »der Einzelne für den Fortschritt des Ganzen nur dienendes Glied«, so daß schließlich »die einzelnen Generationen nur für die letzte existieren sollen« (73). »(E)mpirische Gestalten« werden so, wie Kittsteiner 1980: 63 in Anlehnung an ein Diktum von Marx ausführt, »zu »Gefäßen« der Verwirklichung der Vernunft«.

<sup>152</sup> Das menschliche Geschöpf »würde auch das verachtungswürdigste unter allen, zum wenigsten in den Augen der wahren Weisheit, sein, wenn die Hoffnung des Künftigen ihn nicht erhöbe, und denen in ihm verschlossenen Kräfte nicht die Periode einer völligen Auswickelung bevorstünde« (1/383, Natur). Vgl. aus dieser Perspektive zudem 7/238 f., KpV. Auch Gallinger 1955: 164, bestätigt, daß der Naturplan die Vorstellung erzwingt, dergemäß »die Gattung erreicht, was das Individuum nicht schaffen kann« (s. zudem Arendt 1985: 80). Durch diesen Kunstgriff entdramatisiert Kant jedoch, wie am Ende dieses Kapitels ausführlicher zu erörtern ist, die paradoxe und substantielle Beschaffenheit der menschlichen Existenz, die sich ja gerade aus dem Umstand ergibt, daß der Tod unvermeidbarer Fluchtpunkt des individuellen Lebensvollzugs ist.

<sup>153</sup> Kleingeld 1995: 139.

daß der »Naturmensch alsdenn mit dem Vernunftmenschen stimmt« (AA XV. 2, 888)<sup>154</sup> durch Reduzierung des Individuums auf die »Gattung am Menschen« (AA XV. 2, 887), oder, wie mit einem auf Hegel gemünzten Diktum von Marx gesagt werden kann, wenn das Individuum »zu einer bestimmten Inkorporation eines Lebensmoments der Idee«<sup>155</sup>, d. i. hier der Spezies, geworden ist.

Der Wert des Lebens ist laut Kant »nach dem Zwecke, den die Natur mit uns hat«, zu beurteilen, und es »bleibt also wohl nichts übrig, als der Wert, den wir unserem Leben selbst geben, durch das, was wir nicht allein tun, sondern auch so unabhängig von der Natur zweckmäßig tun« (10/393, KU), zu bestimmen. Auf diese Weise löscht diese Theorie alle Spuren von Individualität. Leben wird zur austauschbaren Chiffre einer Existenz im Allgemeinen, ist nicht mehr als völlige Verkörperung der Spezies im Individuum. Es ist bezeichnend, daß Kant den Einzelnen dazu verpflichtet, diese radikale Ersetzung seiner Existenz durch die Gattung als parteiloses Urteil zu betrachten, »gleich als von einem Fremden gefällt, doch zugleich für das seine anzuerkennen sich durch die Vernunft genötigt fühlen(d)« (8/652, Religion). Zufriedenheit mit dem Dasein ist ausgeschlossen, denn »die Vorstellung eines unendlichen Fortschreitens zum Endzweck ist doch zugleich ein Prospekt in eine unendliche Reihe von Übeln, die (...) doch die Zufriedenheit nicht Statt finden lassen« (11/184, Ende). Und dennoch (oder besser: gerade deshalb) muß die ersatzlose Substitution der eigenen Lebens- durch die Gattungsperspektive verstanden werden als »unentbehrliches Ergänzungsstück der Unvollkommenheit der menschlichen Natur« (11/188, Ende)<sup>156</sup>. Damit aber verliert Kant alle Spezifika einer leiblichen und endlichen Existenz aus dem Blick. Die Kategorie der Individualität ist für ihn

<sup>154</sup> Wortreihenfolge des Originals verändert, F. Z. In 12/685, Anthropologie, formuliert Kant dementsprechend, daß sich die Menschen als Teil der Spezies »veredelt fühlen, nämlich zu einer Gattung zu gehören, die der Bestimmung des Menschen (...) angemessen ist«. Andernorts bringt Kant das auf die Formel von der »Erkenntnis der Gattung« (AA XVIII, 478). Vgl. dazu auch Burg 1974: 79; Arendt 1985: 71 ff.; Briele 1996: 346 f.

<sup>155</sup> Marx 1983a: 241. Die obigem Verdikt innewohnende strikte Unterscheidung zwischen einem noumenalen und einem phänomenalen Wesen blendet aus, daß ohne den Leib auch die Rede vom intelligiblen Substrat des Menschen im wahrsten Sinne des Wortes haltlos würde. Vgl. dazu den ausgezeichneten Aufsatz von Böhme 1995; ferner Castoriadis 1990: 74.

<sup>156</sup> Vgl. auch die apokalyptische Vision, mit der Kant ein derartiges Selbstverständnis in 8/576, MS identifiziert.

eine nicht mehr konkretisierbare, eine leere Größe, weil er alle paradoxalen Spannungen zwischen dem Menschen und der Menschheit durch die totale Identifizierung dieser beiden Spannungspole ausblendet<sup>157</sup>. Zugleich nötigt dieser Synchronisationsakt, alle asynchronen und inkommensurablen Phänomene, die noch als Indiz für die fehlende Deckungsgleichheit von Mensch und Gattung zu begreifen sind und sich somatisch als Schmerz äußern, konsequent abzuwerten oder ihr Auftreten gar sublimierend der Habenseite dieses Substitutionsprozesses zuzuschlagen. Derartige Leiderfahrungen, die der Mensch als »Verlust« erlebt, sind nämlich »für die Natur, die ihren Zweck mit dem Menschen auf die Gattung richtet, (...) Gewinn.« Das Individuum »hat daher Ursache, alle Übel die es erduldet (...) seiner eigenen Schuld zuzuschreiben, zugleich aber auch als ein Glied des Ganzen (...) (einer Gattung) die Weisheit und Zweckmäßigkeit der Anordnung zu bewundern und zu preisen« (11/93, Anfang)<sup>158</sup>. Die menschliche Natur habe somit auf dem Weg zu ihrer finalen Bestimmung »die härtesten Übel« (11/44, Idee)<sup>159</sup> zu ertragen, wobei der Einzelne nicht erwarten darf, diesen Endzweck als realistisches Ziel seines eigenen Lebens zu betrachten. »Zuvörderst muß man anmerken: daß bei allen übrigen sich selbst überlassenen Tieren jedes Individuum seine ganze Bestimmung erreicht, bei den Menschen aber allenfalls nur die Gattung: so, daß sich das menschliche Ge-

<sup>157</sup> Lacorte 1989: 66, macht auf das latente Motiv christlicher Religiösität dieses Theorems aufmerksam.

<sup>158</sup> »Der einzelne Mensch«, erkennt Kant entsprechend in einer Nachlaßreflexion, »verliert, aber gewinnt als ein Glied im Ganzen, ist jetzt im Fortschritt zur Vollkommenheit« (AA XV. 2, 783; vgl. auch 11/171, Gemeinspruch; im vergleichbaren Duktus 10/328ff., KU). Will man ein prägnantes Bild der Autorin R. Rossanda auf diese Argumentationsstrategie anwenden, so kann man sagen, daß für Kant die Menschen fungieren als »Reservearmee der großen Initiativen und als die Blutbank, bei der der Fortschritt seine schwindenden Kräfte erneuert« (Rossanda 1982: 55). Weyand 1964: 183, konstatiert, daß der Wert des Individuums in der Geschichtsphilosophie »eine empfindliche Einbuße« erleidet, »da das Schwergewicht nicht mehr auf der Personalität des in der Geschichte Handelnden, sondern auf der Anonymität der Gattung liegt. Das Individuum ist nur noch insofern beachtenswert, als es die weltbürgerliche Entwicklung weitertreibt« (vgl. auch Galston 1975: 228ff.; Erdmann 1986: 7; konträr dazu Ritter 1977: 260f.). Im Opus postumum bezeichnet Kant in Analogie zum zuvor skizzierten Bild der Natur und ihrer Absichten Gott wiederholt als Despoten, der bei der Realisierung seiner Pläne keine Rücksicht auf die individuelle Glückseligkeit nimmt und genommen hat. S. dazu Förster 1992: 179.

<sup>159</sup> S. zur positiven Rolle der Übel im Sinne einer gerechten und anspruchsvollen Strafe 8/728ff., Religion.



schlecht nur durch Fortschreiten, in einer Reihe unabsehlich vieler Generationen, zu seiner Bestimmung empor arbeiten kann; wo das Ziel ihm doch immer noch im Prospekte bleibt, gleichwohl aber die Tendenz zu diesem Endzwecke zwar wohl öfters gehemmt, aber nie ganz rückläufig werden kann« (12/676, Anthropologie). Man könne deshalb, so Kant, »die Geschichte der Menschengattung im Großen als die Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur ansehen, um eine innerlich- und, zu diesem Zwecke, auch äußerlich-vollkommene Staatsverfassung zu Stande zu bringen, als den einzigen Zustand, in welchem sie alle ihre Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln kann« (11/45, Idee), wobei dieser Fortschritt »nicht vom Individuum, sondern nur (von, F. Z.) der Gattung geleistet werden« (AA XIV, 887) kann<sup>160</sup>.

Zweifel an diesem Modell der endlosen Progression der Spezies sind nicht erlaubt, da die empirischen Daten im Sinne »erwünschter Bestätigung« (10/448, KU) nur so weit zur Kenntnis genommen werden, »als nötig ist, an diesem ihrem Fortschreiten zum Besseren nicht zu verzweifeln« (12/683, Anthropologie)<sup>161</sup>. Kant betrachtet also »das Daseyn eines jeden« als »eine Stufe in der Leiter der Fortschritte« (AA XXI, 345)<sup>162</sup>, nur als »Werkzeug« (10/390, KU), »copula« oder »Medius Terminus« (AA XXI, 27) zwischen Ausgangs- und anvisiertem Endpunkt des Naturplans gerät der Mensch in den Blick<sup>163</sup>.

<sup>160</sup> Das Moment der selbstzerstörerischen Gewalt, welches der Argumentation eigen ist, benennt Kant explizit. So nennt er die »Zusammenstimmung des Willens eines Wesen zum Endzweck« den Anfang »aller menschlichen Weisheit«, doch er betont, daß für diesen Synchronisationsakt »zu allererst die Wegräumung der inneren Hindernisse« erforderlich ist. Diese Selbstreinigung versinnbildlicht Kant in einem apokalyptischen Motiv: »nur die Höllenfahrt des Selbsterkenntnisses bahnt den Weg zur Vergötterung« (8/576, MS).

<sup>161</sup> In 12/689 f., Anthropologie schreibt Kant entsprechend, es sei »eine angeborene Aufforderung der Vernunft (...) die Menschengattung nicht als böse, sondern als eine aus dem Bösen zum Guten in beständigem Fortschreiten unter Hindernissen emporstrebende Gattung vernünftiger Wesen darzustellen«. Im gleichen Duktus AA XV. 2, 628. Dieses methodische Vorgehen ist bezüglich ihrer Selbstreferentialität schon bei der Deduktion der Vernunftfideen zu beobachten gewesen; vgl. Lempp 1910: 274 f.

<sup>162</sup> »Ganze lange Reihen von generationen haben ihren werth in der Weltveränderung nur durch die Beförderung der künftigen vollständigen entwicklung« (AA XV. 2, 891; vgl. auch 782 f.), und der Mensch ist »jederzeit nur ein Theil zum vollkommenen Ganzen« (AA XXIII, 151). Vgl. ferner die Ausführungen zum Wesen eines Naturzwecks in 10/320 ff., KU.

<sup>163</sup> In diesem Zusammenhang bezeichnend ist eine schon teilweise zitierte Stelle in der »Idee«-Schrift. »Befremdend (!) bleibt es immer hiebei: daß die älteren Generationen nur

Der Bedeutungsgehalt der Geschichte keimt auf amorphem Boden, da jedes »somatische Moment«<sup>164</sup> bei der Formulierung von Bedürfnissen, Erwartungshaltungen und Sinn durch die Identifizierung des

---

scheinen um der späteren willen ihr mühseliges Geschäft zu treiben, um nämlich diesen eine Stufe zu bereiten, von der diese das Bauwerk, welches die Natur zur Absicht hat, höher bringen könnten; und das doch nur die spätesten das Glück haben sollen, in dem Gebäude zu wohnen, woran eine lange Reihe ihrer Vorfahren (zwar freilich ohne ihre Absicht) gearbeitet hatten, ohne das selbst an dem Glück, das sie vorbereiteten, Anteil nehmen zu können. *Allein so rätselhaft dies auch ist, so notwendig ist es doch zugleich, wenn man einmal annimmt: eine Tiergattung soll Vernunft haben, und als Klasse vernünftiger Wesen, die allesamt sterben, deren Gattung aber unsterblich ist, dennoch zu einer Vollständigkeit der Entwicklung ihrer Anlagen gelangen*« (11/37, Idee). In dieser kurzen Passage finden in nuce alle Elemente der Kantischen Geschichtsphilosophie inklusive der bereits im Ansatz aporetisch-selbstreferentiellen zentralen Gedankenfigur. Der Mensch wird bestimmt als vernunftbegabtes Gattungswesen, das der Verpflichtung unterliegt, seine Anlagen vollständig zu entfalten, aufgrund seiner Kreatürlichkeit und der Schwäche des Charakters jedoch prinzipiell nicht dazu in der Lage ist. Diese Bestimmung aber, die Kant axiomatisch setzt, zwingt nun zu einer Deduktion, die die Bedingungen entwickelt, die dieses Axiom mit sich führt. Das Resultat dieser logischen Ableitung wird schließlich mit den historischen und anthropologischen Realitäten konfrontiert. Die hierbei konstatierten Widersprüche, die Kant ja ausdrücklich als befremdlich und rätselhaft charakterisiert, verlieren ihre systemsprengende Aura, weil die einzig relevante Perspektive zur Beurteilung des Daseins und des menschlichen Schicksals diejenige ist, die mit jenem deduktiven Verfahren und seinen Implikationen vereinbar ist. In diesem Sublimierungsakt verschwindet somit der endliche Mensch vollständig. Besonders deutlich wird der fundamentale Paradigmenwechsel, den diese bruchlose Ersetzung des leibhaftigen Individuums durch die Gattung und die primär als Bewußtseinsakt konzipierte Betrachtung des Daseins darstellt, in einer Stelle aus dem *Opus postumum*. »Es ist ein Leben der Menschen nach dem Tode. Den die Natur hat als organisirt ein Gesetz der Beharrlichkeit der menschlichen Species so daß diese bleibt obgleich die Individuen durch Zeugungen wechseln, (...) zum Theil in Vollkommenheit weiter fortrücken (der Species nach) und so auch nach jedes seinem Tode dennoch das Bewußtsein der Species übrig bleibt« (AA XXI, 346).

<sup>164</sup> Adorno 1992: 203; s. zu Adornos expliziter Kritik an Kants Leibvergessenheit 225–30, insb. 228 f. Laut Marramao 1989: 41 ist die genuine Unsicherheit, die die vielschichtige und heterogene Kreatürlichkeit des Menschen für den Versuch einer klar und eindeutig strukturierten politischen Theoriebildung im Sinne einer stetigen Provokation birgt, nicht zu beseitigen, »sondern nur (zu, F. Z.) kontrollieren«. Die Kontrolle wird, wie an Kant exemplarisch nachweisbar ist, durch die ›Erfindung‹ eines den konzeptionellen Uniformitätserfordernissen angemessenen, aber eben auch lebensfernen Theorems ermöglicht: zum Handlungssubjekt wird anstelle des im Kern nicht fixierbaren Individuums die von jeglicher kreatürlicher Dimension ›befreite‹ und damit substantiell reduzierte Spezies erhoben. Diese auf der »Idee der Künstlichkeit« basierende Vorstellung steht aber letztlich »im umgekehrten Verhältnis zur Idee der sinnlichen Evidenz und der körperlichen Erfahrung«.

leiblich-endlichen Individuums mit der Gattung ausgetrieben ist<sup>165</sup> und stattdessen die Bestimmung des Menschen »so wie die Vernunft sie ihm im Ideal vorstellt« (12/685, Anthropologie), d. i. unter Ausblendung aller kreatürlichen Dimensionen, entworfen wird<sup>166</sup>. Wenn Kant das Leben in augenfällig distanzierter Metaphorik als *Spiel* bezeichnet, dem er gleich einem interessierten, aber im Grunde unbeteiligten Forscher beiwohnt<sup>167</sup>, dann indiziert auch diese Wortwahl, daß Kant die Dramatik einer endlichen Existenz durch den Primat der gattungsgeschichtlichen Perspektive um den Preis eines nur noch beiläufig gelebten Lebens aufhebt.

### 2.3.5 Die Funktion des Staates in geschichtsphilosophischer Perspektive

Dies ist nun der Punkt, an dem die Rechtsphilosophie ihren systematischen Ort hat. Ich hatte bereits angedeutet, daß es zur Entwicklung

<sup>165</sup> Kant betont ausdrücklich, daß auf seine Konstruktion »das Gesetz des Gebahrenwerdens und Sterbens nicht paßt« (AA XXI, 346), sein Bestreben gilt einer »Zeit für die *kein* Maasstab ist« (AA XXIII, 151). Galston 1975: 190, kritisiert, daß der Körper in Kants Geschichtsphilosophie »as entirely nonhuman« betrachtet und »in an accidental relation to the mind« gesetzt wird. Vgl. zur generellen Geringschätzung lebensweltlicher Kontexte in Kants Philosophie Kersting 1994: 95 f.

<sup>166</sup> Das Vorwort zu AA XIX hat zu Beginn den Charakter eines Nachrufes auf E. Adickes, der sich um die Edition des Kantischen Werkes verdient gemacht hat. Die dort von F. Berger gewählten Worte zur Würdigung dieser Verdienste weisen eine eigentümlich-befremdliche Nähe zum Duktus der zuvor erörterten Topoi der Kantischen Philosophie auf, der sich der Autor durchaus bewußt ist. So lobt Berger, daß Adickes für die Editionsarbeit »in mehr als dreißig Jahren seine beste Kraft geopfert hat. In *rücksichtsloser Härte gegen sich selbst* vollendete sich hier ein heroisches Leben im Dienste der Wissenschaft. Wer Erich Adickes kannte, wer insbesondere die letzten Monate seines schweren Leidens miterlebte, der verspürte etwas von der Kraft Kantschen Geistes und der Macht Kantscher Pflichtgesinnung, die auch das schwerste körperliche Gebrechen *siegreich* überwinden hilft. Kantscher Geist der Lebensmeisterung war es, der die Kleinarbeit seines Alltags adelte und der auch seinem Sterben eine erhabene Würde verlieh. *Hingabe an die Sache war ihm alles*« (AA XIX, V). Man mag ein derartiges »Kantisches Lebensverständnis«, wie Berger oder auch van der Linden 1988: 18, als idealtypisch betrachten – man kann aber ebenso, wie etwa Böhme/Böhme 1983: 427–95, seine genuin autodestruktiven Momente herausarbeiten und Kant wegen einer solchen Lebensführung bedauern (469). Man kann – was ich allerdings nicht glaube – in den gesamten geschichtsphilosophischen Ausführungen Kants zum Verhältnis Individuum/Gattung einen Widerspruch zu seiner Moralphilosophie sehen (vgl. dazu z. B. Arendt 1985: 46 u. 102 f.; Klemme 1995: 525 ff., einen solchen Widerspruch bestreitet hingegen Anderson-Gold 1995).

<sup>167</sup> Vgl. 11/243, Frieden; 11/357, Streit.

der menschlichen Anlagen eines speziellen, von ihm selbst geschaffenen ›Biotops‹ bedarf, welches die Konditionen bereithält, unter denen dieser Prozeß sich ereignen kann. Kant schreibt: »Die formale Bedingung, unter welcher die Natur diese ihre Endabsicht *allein* erreichen kann, ist diejenige Verfassung (...), welche() bürgerliche Gesellschaft heißt (...); denn *nur in ihr* kann die größte Entwicklung der Naturanlagen geschehen« (10/391, KU)<sup>168</sup>. Im Kontext der teleologischen Mensch- und Naturbetrachtung wird der Rechtsstaat zum unverzichtbaren Medium, der die Menschen zu immer höheren Stufen der Vergesellschaftung führt<sup>169</sup>. Er wird zur zentralen Nahtstelle zwischen den geschichtsphilosophischen Vorhersagen<sup>170</sup> und den empirischen Bedingungen, die dem prognostizierten Verlauf den als notwendig erachteten institutionellen Unterbau verleihen. Der Staat ist eine unentbehrliche »Kunsteinrichtung«, er ist die »Triebfeder« und das »Schwungrad (...), welches alles in Ordnung hält« (AA XIX, 513 f.). Die Verwirklichung einer bürgerlichen Rechtsordnung ist, wie L. Siep bemerkt, somit »ein kategorischer Imperativ, und die Geschichte muß also zumindest bis zum Beweis des Gegenteils als mögliche Vorbereitung dieses Ziels betrachtet werden«<sup>171</sup>.

Vor dem Hintergrund ist nun im Folgenden Kants Widerstandsverbot und die unmittelbar damit zusammenhängende Option für eine reformorientierte Politik zu thematisieren, um abschließend in einer kritischen Auseinandersetzung mit seinem prozeduralistischen Reformkonzept die charakteristischen Zeitstrukturen der Rechtslehre herauszustellen. Zuvor aber soll im 1. Exkurs spezifiziert werden, inwiefern die erörterten geschichtsphilosophischen Theoreme in Kants Vorstellungen über bestimmte Konstituenzen menschlichen Daseins – Geburt, Leib und Tod – ihren Niederschlag gefunden haben. Zugleich veranschaulicht der Exkurs besonders drastisch, mit welchem geradezu pathologischen Eifer Kant die Kreatürlichkeit des Menschen bekämpft, weil sie in ihrer unsystematisierbaren Inkommensurabilität all das in sich birgt, was seinem geschichtsphilosophi-

<sup>168</sup> Ebenso AA XV, 2, 608; 647; 779.

<sup>169</sup> Diese Argumentationskette bestätigt die These von Reinalter 1988: 189 (ebenso schon Erdmann 1970: 186): »Geschichtsphilosophie bei Kant bedeutet demnach primär Staatsphilosophie«.

<sup>170</sup> Zum Terminus ›Vorhersage‹ s. 11/361 f., Streit.

<sup>171</sup> Siep 1995: 360. Ich habe bereits ausgeführt, welche innertheoretischen Schwierigkeiten sich ergeben, aus Kantischer Perspektive ›Beweise des Gegenteils‹ überhaupt feststellen zu können.

schem Systemdenken zuwiderläuft. Dieses System erwirbt somit seine hermetische Geschlossenheit durch die umfassende Degradierung und Mißachtung der Leibhaftigkeit des Humanen.

### 1. Exkurs: Geburt, Leib und Tod bei Kant

Schon die Leiblichkeit, die die Quelle der Erzeugung menschlichen Lebens ist, verstört Kants »aseptische« Begrifflichkeit vom Menschen. So schreibt er am 30.3.1795 mit einem deutlichen Unterton des Bedauerns in einem Brief an F. Schiller: »So ist mir nämlich die Natureinrichtung: daß alle Besaamung in beyden organischen Reichen zwey Geschlechter bedarf, um ihre Art fortzupflanzen, jederzeit als erstaunlich und wie ein Abgrund des Denkens für die menschliche Vernunft aufgefallen, weil man doch die Vorsehung hiebey nicht, als ob sie diese Ordnung gleichsam spielend, der Abwechslung halber, beliebt habe, annehmen wird, sondern Ursache hat zu glauben, daß sie nicht anders möglich sey« (AA XII, 11)<sup>172</sup>.

Bereitet ihm der Zeugungsakt offenbar u. a. aufgrund seiner körperlich-geschlechtlichen »Krudität« schon Akzeptanzprobleme, so steigern sich Kants Aversionen gegen das Phänomen des Todes als wesentlichem Moment der menschlichen Kreativität hin zur völligen Verweigerung, es überhaupt als naturgegebenes Element zu betrachten. Schon früh charakterisiert er den Tod, d. i. die Zurückwerfung in den »Schlund des zwecklosen Chaos der Materie« (10/416, KU), als Unregelmäßigkeit im Plan der Natur, die irritierend ins Auge falle (vgl. 2/944 ff., Träume). Ein analoger Gedanke findet sich später in der »Idee«-Schrift. Dort bezeichnet er es als »(b)efremdend« und »rätselhaft« (11/37, Idee), daß im Naturplan, der doch angelegt ist auf eine unendliche Progression und dem daher »die Zeitbedingung nichts ist« (7/253, KpV), der Tod des Menschen überhaupt vorkommt<sup>173</sup>. Er gelangt daher zur Einsicht, daß ange-

<sup>172</sup> Kants diesbezüglicher Unmut hat ihre Ursache letztlich erneut in seiner Furcht vor unkontrollierbaren, kontingenten Prozessen. Wäre nämlich diese Natureinrichtung unabänderlich und alternativlos, dann würde dadurch »eine Aussicht ins Unabsehbliche eröffnet, woraus man aber schlechterdings nichts machen kann« (AA XII, 11).

<sup>173</sup> Kleingeld 1995: 172, betont die Ausrichtung der Kantischen Geschichtsphilosophie am Entwicklungsbegriff der Biologie unter Verzicht auf »die Periode der Verlang-

sichts der inneren Struktur dieses Plans die anthropologische Beschaffenheit des Menschen sehr künstlich (11/41, Idee, Anm.), weil unangemessen im Hinblick auf den Auftrag der Natur sei<sup>174</sup>. Denn schließlich ist diese der Sinnlichkeit geschuldete Dimension »der Vernunft (...) in ihrem Glauben an die Zukunft sehr lästig« (8/793, Religion, Anm.). Auch eine Bemerkung im 3. Abschnitt der Schrift ›Streit der Fakultäten‹ verdeutlicht, daß Kant den Tod aus der Perspektive intelligibler Vernünftigkeit nur als absurden, extravaganten Einfall der Schöpfung betrachten kann. Dort bezeichnet er die Sterblichkeit des Menschen als »demütigendsten Ausspruch, der über ein vernünftiges Wesen nur gefällt werden kann«. Und apodiktisch stellt er fest, daß man die »Ursache eines natürlichen (!) Todes (...) nicht anders als Krankheit nennen« (11/374, Streit) kann. Der Tod ist somit aus dem Kanon der das humane Leben bestimmenden Phänomene exiliert und in das Feld der Abnormalität, des Jenseits der Anthropologie verbannt. Stattdessen wird »das intelligibele Substrat in uns« (7/225, KpV), verstanden als die Kreatürlichkeit und damit »den Tod überdauernde Substantialität des Ich«<sup>175</sup> zum Pendant der reinen Vernunft, die sich nunmehr als entbunden von allen als Restriktion begriffenen Leibmomenten versteht<sup>176</sup>. Der sinnliche Mensch wird letztlich

---

samung, oder gar des Verfalls, auf den der Tod folgt«. Diese für Kant spezifische Form der Todesverdrängung mißdeutet Puder 1973: 24 ff. u. 37 ff. Zur Todesverdrängung als gängigem Topos der Aufklärungsepoche vgl. Briese 1996: 335 f.

<sup>174</sup> Daß in Kants Theorie u.a. die Negation des Todes Bedingung der Möglichkeit ist, Vernunft und Natur zur Deckung zu bringen, betont ebenfalls Galston 1975: 230 f.; vgl. zudem Böhme/Böhme 1983: 477 ff. Andernorts (11/168, Gemeinspruch) scheint Kant sich hingegen mit der Absurdität des Todes, d.i. die »schlecht angemessene Kürze des Lebens« in »Rücksicht auf die vortreffliche Ausstattung der menschlichen Natur« (4/692, KrV, A 827, B 855), arrangiert zu haben und hält die Uneigennützigkeit der Haltung, sich trotz des Todes tugendhaft zu verhalten, für besonders ehrenwert. In 11/100, Anfang, bewertet er den Tod schließlich als sinnvolles Detail des Naturplans. Weitere Äußerungen Kants zum Tod finden sich in Malter 1990: 346 f., 416, 445; Jachmann 1993: 151 f., 171; Wasianski 1993: 208 f.

<sup>175</sup> Schulte 1994: 45. Laut Briese 1996: 343 f. (Hervorhebung im Original, F. Z.), betreibt Kant hier primär keine Todesverdrängung, sondern vielmehr seine bewußte »direkte Suspension«, die schließlich »den Tod praktisch besiegt«.

<sup>176</sup> Schulte 1994: 21, bemerkt, daß dieser Blickwinkel bei Kant »zur Verkürzung und auch Verfälschung der menschlichen Situation« führt, insofern die »sinnliche Dimension des Lebens als die des Todes erscheint, der wir durch den reinen Geist oder durch die reine Vernunft entkommen können sollen« (vgl. dazu weiterhin 41–63 u. 108 ff.).

»ersetzt durch das reine Wesen, daß die Existenz verschluckt«<sup>177</sup>, oder, wie Kant in einer Anmerkung zur Religionsschrift bemerkt, »dem Geiste nach« (8/793, Religion, Anm.) gedacht.

Diese Motive sind im Grunde rückführbar auf Kants spezifisches Verständnis dessen, was menschliche Natur bedeutet und welche Rolle für sie der Leib, der sogenannte »Ursprung des Übels« (AA XV. 2, 675), spielt<sup>178</sup>. Das Physische des Lebens ist, so Kant, »von keiner Bedeutung, weil es nur die zufällige Verbindung mit der Körperwelt betrifft, welche nicht (!) unser natürliche Zustand ist« (AA XVII, 473). Der Körper in seiner Gesamtheit scheint für Kant eine derart vernachlässigbare Größe zu sein, daß er ihn reduziert auf eine Ansammlung von amputierbaren Teilen, die wiederum in keinem substantiellen Verhältnis zum intelligiblen Substrat stehen. Drastisch formuliert er in einer Vorlesung über Metaphysik: »Es kann ein Mensch, dem sein Leib aufgerissen worden ist, seine Eingeweide und alle seine inneren Theile sehen; also ist dieses Innere bloß ein körperliches Wesen, und von dem denkenden Wesen ganz unterschieden. Es kann ein Mensch viele von seinen Gliedern verlieren, deswegen bleibt er doch, und kann sagen: Ich bin. Der Fuß gehört ihm. Ist er aber abgesäget, so sieht er ihn ebenso an, als jede andere Sache, die er nicht mehr gebrauchen kann, wie einen alten Stiefel, den er wegwerfen muß. *Er selbst aber bleibt immer unverändert, und sein denkendes Ich verliert nichts.* Es sieht also jeder leicht ein, auch durch den gemeinsten Verstand: daß er eine Seele habe, die vom Körper unterschieden ist«<sup>179</sup>. Die »körperliche Maschine«, die das Proprium des Menschen gefangen hält<sup>180</sup>, ist charakterisiert durch »die Grobheit

---

Daß Kant im Sinne der vorgenannten selektiven Perspektive meint, man müsse sich als Mensch qua Vernünftigkeit wesentlich als Teil einer intelligiblen Welt begreifen (s. 4/681, KrV, A 811, B 839), kommentiert Schulte mit dem Satz, Kant habe damit »ein anderes Leben erfunden« (21) als das, was Menschen führen.

<sup>177</sup> Adorno 1992: 119.

<sup>178</sup> Daß Kant das menschliche Dasein primär als intellektuelles begreift, bezeugt er indirekt auch, wenn er Leben als »Vermögen eines Wesens, seinen Vorstellungen gemäß zu handeln« (8/315, MS; vgl. ferner 7/114, KpV, Anm. u. sehr klar 2/934, Träume, Anm.), definiert.

<sup>179</sup> I. Kant: Vorlesungen über die Metaphysik, Darmstadt 1975, 132 f., zit. n. Schulte 1994: 41.

<sup>180</sup> S. auch AA XV. 2, 619. Zur Maschinenmetapher bei Kant vgl. grundsätzlich Sutter 1988: 163–216; zur Identifizierung von Organismus und Maschine vor allem in der KU

der Materie« und deshalb zugleich »die Ursache der Hindernisse«, die »die menschliche Natur in einer so tiefen Erniedrigung halten« (1/383, Natur)<sup>181</sup>. Geburt und Tod sind »Anfang und Ende eines auftrittes, in dem nur die moralitaet erheblich ist«. Das irdische Leben gehört »blos zu dem flüchtigen Zustande«, daß »nach seiner kurzen Dauer allen Werth verliert. Daher müssen wir dieses Leben gringe schätzen«. Es ist bloß »eine Kleinigkeit« (AA XVII, 473). Folglich ist es »der Vernunft *günstiger*«, wenn sie sich von der Idee des »Materialism der Persönlichkeit des Menschen« verabschiedet und an seine Stelle »die Hypothese des Spiritualismus vernünftiger Weltwesen treten läßt, wo der Körper tot in der Erde bleiben, *und doch dieselbe Person lebend da sein*« (8/793 f., Religion, Anm.) kann. Auf diese Weise entledigt sich Kant der für ihn unerträglichen Vorstellung, es gäbe einen notwendigen Zusammenhang zwischen dem denkenden Substrat im Menschen und dem aus bloßer »Kalk-erde« bestehenden Körper, die ihn gar dazu zwingen würde, diesen »gewissen Klumpen() Materie« bis »in Ewigkeit mit zu schleppen« (8/794, Religion, Anm.). Daran aber kann die Vernunft (!), wie er in dieser Anmerkung weiter betont, unmöglich ein Interesse haben.

Kants Abneigung gegen den Leib, den er unverkennbar »im

---

und dem Opus postumum 194ff.; vgl. zudem Böhme/Böhme 1983: 335ff. Es mag angesichts dieser leibfeindlichen Einstellung zunächst verwundern, wenn ein enger Freund Kants feststellt: »Es hat vielleicht nie ein Mensch gelebt, der eine genauere Aufmerksamkeit auf seinen Körper und auf alles, was diesen betrifft, angewandt hat als Kant« (Jachmann 1993: 171). Die geradezu besessene Hinwendung zum Leib (s. Jachmann 1993: 164ff.) entspringt jedoch zum einen Beweggründen, die letztlich wohl nur psychologischen Deutungen zugänglich ist. Zum anderen entspricht sie auf einer anderen Ebene genau der dokumentierten Haltung, die den Leib ausschließlich als funktionale Apparatur und damit als Objekt der wissenschaftlichen Neugierde betrachtet. Jachmann schreibt: Kant »sah mit kaltem Beobachtungsgeiste den Experimenten zu, welche die Natur mit seinem körperlichen Organ anstellte« (171). Und er konstatiert, daß jener sich lebhaft freute »über sein glückliches Experimentieren mit seinem Körper und (er, F. Z.) setzte großen Wert in das Kunststück, was er in Erhaltung seiner Kräfte und Gesundheit an sich machte. Man muß doch sehen, sagte er bisweilen, *wie lange das Zeug hält*«.

<sup>181</sup> Vgl. unter dem Blickwinkel auch 7/300f., KpV; 8/568ff., MS; 8/793f., Religion, Anm.; 11/327f., Streit; s. zudem Antonopoulos 1991: 482ff. Auch wenn Kant sagt, er wolle nicht behaupten, das Gesagte entspreche der Wahrheit, findet man in der KrV einen längeren Absatz, der zahlreiche Elemente der Kantischen Position aufgreift; vgl. 4/658ff., KrV, A 778, B 806ff. Für diesen Hinweis danke ich Ch. Zeuch.



Leben nie recht lieb gewonnen hat« (8/794, Religion, Anm.), geht sogar so weit, Hunger- und Durstempfindungen »für ein krankhaftes Gefühl« zu halten. Dieser lästigen Beeinträchtigungen entledigt man sich »durch einen festen Vorsatz«, so daß man »Meister werden kann« über sie und damit letzten Endes »nicht mehr verspürt« (11/385, Streit)<sup>182</sup>. Es entbehrt nicht einer gewissen makabren Ironie, daß Kants eigener Tod durch Austrocknung eingetreten ist<sup>183</sup> – der Kampf gegen die als einengend empfundenen Bedingungen der eigenen Leiblichkeit hat in letzter Konsequenz die Selbstzerstörung zur Folge. Ist der Mensch, etwa durch die Gebrechlichkeiten des Alters, bloß noch in der Lage, sein Leben »nur in einer niedrigen Stufe (als vegetierendes Wesen) zu leben (...), nämlich essen, gehen und schlafen zu können«, dann ist seine Existenz überflüssig, weil er zur Gattungsvervollkommenung nichts mehr beitragen kann. Sein Tod wird wünschenswert. Kant schreibt: »Dahin führt die Kunst, das menschliche Leben zu verlängern: daß man endlich unter den Lebenden nur so geduldet wird, welches eben nicht die ergötzlichste Lage ist. *Hieran aber habe ich selber schuld.* Denn warum will ich auch der hinanstrebenden jüngeren Welt nicht Platz machen, und, um zu leben, mir den gewohnten Genuß des Lebens schmälern: warum ein schwächliches Leben durch Entsaugungen in ungewöhnliche Länge ziehen, die Sterbelisten, in denen doch auf den Zuschnitt der von Natur Schwächeren, und ihre mutmaßliche Lebensdauer mit gerechnet ist, durch mein Beispiel in Verwirrung bringen, und das alles, was man sonst Schicksal nannte (dem man sich demütig und andächtig unterwarf), dem eigenen festen Vorsatze unterwerfen« (11/391, Streit)<sup>184</sup>.

Zwar verabscheue jeder Mensch den Tod, »aber das Gemei-

<sup>182</sup> Insofern ist es konsequent, daß Kant, wie bereits erwähnt, das klaglose Ertragen körperlichen Schmerzes fordert und das Leiden an einem solchen Zustand für »weichlich oder thörigt« (AA XVII, 474) hält.

<sup>183</sup> S. Wasianski 1993: 270. Es fügt sich in das zuvor gezeichnete Bild, daß Kants enger Freund und Biograph Jachmann Kants Tod als die »Trennung von seinem körperlichen Organ« oder als »gänzliche Auflösung seiner körperlichen Hülle« (Jachmann 1993: 178f.) beschreibt.

<sup>184</sup> In den Vorarbeiten zu dieser Schrift bezeichnet Kant das Alter, zumal, wenn es von Krankheiten, d. i. Dasein ohne Nutzenvorteil für das Geschlecht, begleitet wird, als »eine große Sünde, die daher auch unerläßlich mit dem Tode bestraft wird« (AA XXIII, 463).

ne Wesen, welches sich erhalten will, hat doch Ursach, der einzelnen Tod zu wünschen«, so daß »das besondere Übel« gemäß der bereits hinlänglich erörterten Gedankenfigur »ein Gut im Ganzen« (AA XV. 2, 611) wird.

### 2.4 Naturzustand, Rechtsunsicherheit, Gewaltmonopol

Um die Begründungsfigur für das Verbot eines rechtmäßigen Widerstandes gegen die Obrigkeit<sup>185</sup> in ihrer Genese transparent zu machen, ist es hilfreich, sich nochmals die wesentlichen Merkmale des Kantischen Naturzustandstheorems<sup>186</sup> zu vergegenwärtigen.

Kant konzipiert den *status naturalis* als bloße Idee ohne jede Absicht auf die korrekte Nachzeichnung historischer Prozesse. Er stellt eine rechtstheoretische Konstruktion dar, die den Anspruch erhebt, frei von allen empirischen und anthropologischen Setzungen<sup>187</sup> aus der Analyse des Rechts unter vorstaatlichen Bedingungen die Notwendigkeit der Herbeiführung bürgerlicher Zustände mittels Unterwerfung aller unter zwangsbewehrte öffentliche Gesetze zu begründen<sup>188</sup>. Kants Naturzustandstheorem ist ein bloßes Gedanken-

<sup>185</sup> Im weiteren werde ich auf eine Unterscheidung zwischen dem Widerstands- und Revolutionsverbot verzichten, da Kant selber nicht generell die beiden Ebenen trennt, was im wesentlichen daher rührt, daß die jeweiligen Begründungen im Kern koinzidieren.

<sup>186</sup> Zur Funktion des Naturzustands in Kants Rechtsphilosophie s., trotz einiger Mängel bei der Interpretation der MS, Harzer 1994: 81–111. Außerdem Ritter 1971: 136–54; Hofmann 1982: 24 ff.; Brakemeier 1985: 14–30; Diesselhorst 1988: 55–79; Römpf 1988; Herb/Ludwig 1993: 292 ff.; Kersting 1994: 185 ff.

<sup>187</sup> Daß Kant dem Anspruch nicht genügt, habe ich bereits im 1. Kapitel zu demonstrieren versucht. S. dazu auch Zotta 1994: 21 ff.

<sup>188</sup> Herb/Ludwig 1993: 295, meinen hingegen, das Naturzustandstheorem habe eine weitaus geringere Bedeutung bei der Begründung des Übergangs zum *status civilis* und werde begründungstechnisch durch eine privatrechtlich fundierte, am äußeren Mein und Dein orientierte Argumentationsfigur ersetzt (s. 307, Anm. 54). Meines Erachtens überzeugt diese Rekonstruktion des Kantischen Gedankengangs nicht, weil die Autoren irritierenderweise die Eigentumstheorie von der Naturzustandslehre abkoppeln und so den Eindruck erwecken, es gäbe keine systematisch notwendige Beziehung zwischen ihnen (s. 307 ff.). Es macht keinen Sinn, ein privatrechtliches gegen ein naturzustandstheoretisches Modell bei der Begründung des »*ex eundem est e statu naturali*« gegeneinander auszuspielen. Das Privatrecht in der MS ist vorstaatliche Theoriebildung, d. i. Recht im Naturzustand, und im Mittelpunkt dieses Rechts befindet sich die Lehre vom äußeren Mein und Dein.

experiment, das die Aufgabe zu lösen sucht, die Realisationsbedingungen der bereits erwähnten Definition des Rechts<sup>189</sup> zu bestimmen. Wodurch nun ist dieser status naturalis charakterisiert?

Für Kant ist er ein latenter Kriegszustand<sup>190</sup>, weil er, selbst wenn er nur von Engeln bevölkert würde, strukturell anarchisch, oder, wie Kant formuliert, mit dem Makel der »Regierungslosigkeit« (11/299, Streit, Anm.) behaftet ist<sup>191</sup>. Das Fehlen eines Gewaltmonopols, das im Streitfall, und sei er nur hypothetisch anzunehmen<sup>192</sup>, allein in der Lage wäre, den Konflikt rechtsförmig einer Lösung zuzuführen, macht den Naturzustand, »in dem jedermann wider jedermann beständig gerüstet sein muß« (8/756, Religion, Anm.), zu einem Gebilde »völliger Gesetzlosigkeit« (11/158, Gemeinspruch). Er ist, schreibt Kant, »der Zustand der Anarchie mit all ihren Greueln« (11/159, Gemeinspruch, Anm.). Im Kontext der Kantischen Rechtslehre nimmt der status naturalis »die summum-malum-Funktion«<sup>193</sup> ein, weil die Form des Zusammenlebens in diesem Zustand der völligen Negation jeder Vorstellung von Recht gleichkommt.

Insofern ist es ein unbedingtes Vernunftgebot, dieses anarchische Gebilde zu verlassen und eine Vergesellschaftungsstruktur zu finden, in der die Rechtsförmigkeit des Zusammenlebens erst gesichert werden kann. Kants Naturzustand ist (das unterscheidet ihn

<sup>189</sup> »Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann« (8/337, MS).

<sup>190</sup> »Im Zustande des Friedens bin ich sicher durch mein Recht. Im natürlichen durch nichts als meine Gewalt; ich muß iederzeit in der Kriegsrüstung seyn, bin jederzeit bedroht durch andere; also ist dieses ein Zustand des Krieges« (AA XIX, 476). Inwiefern in diese Bestimmung des Naturzustandes unausgewiesen mittels der rechtstheoretischen Figur des Eigentümers subtile anthropologische Voraussetzungen integriert wurden, habe ich im 1. Kapitel diskutiert.

<sup>191</sup> In dem Sinne definiert Kant sehr klar den status naturalis als Kriegszustand. »Der Zustand, wenn iedermann nur nach seinem eigenen Urtheil und durch eigne Gewalt sein vermeintlich recht Sucht, ist der status belli« (AA XIX, 476).

<sup>192</sup> Daß die Beschreibung des status naturalis als status belli in völliger Unabhängigkeit von tatsächlichen Konflikten erfolgt, erhellt eindrucklich eine weitere rechtsphilosophische Reflexion. »Ich bin von andern Menschen, die im natürlichen Zustande sind, *laesus per statum*. Denn ich habe keine Sicherheit und das Eigentum ist immer in Gefahr« (AA XIX, 476/77). Das betonen auch Herb/Ludwig 1993: 304: »Der Naturzustand ist für Kant allein ein *rechtlicher Notstand*, nicht aber auch, wie für Hobbes, ein *civilisatorischer Tiefstand*«.

<sup>193</sup> Kersting 1993: 483.

z. B. wesentlich von Hobbes' Vorstellungen<sup>194</sup>) – und das ist bedeutsam für sein Verständnis des staatlichen Gewaltmonopols – trotz der status belli-Bewertung primär kein status »iniustus«, sondern ein »status iustitia vacuus« (8/430, MS)<sup>195</sup>. Ähnlich wie Locke betrachtet Kant den Naturzustand als Gesellschaft mit gültigen privatrechtlichen Strukturen, die jedoch aufgrund der mangelnden Rechtssicherheit als Vereinigung »in Erwartung« (8/366, MS) des staatlichen Gewaltmonopols beschreibbar ist.

### 2.4.1 *Das unbedingte Verbot aktiven Widerstands*

Da Kant den bürgerlichen Rechtsstaat strukturell aus den Mangelerscheinungen des Naturzustandes erwachsen läßt, kann man seine Staatstheorie als Idee eines Nicht-Naturzustandes lesen. Zentrales Merkmal des status naturalis war, wie erwähnt, das Fehlen einer vernunftrechtlichen Instanz zur Lösung von Konfliktsituationen. Also ist der bürgerliche Rechtsstaat wesentlich durch das Vorhandensein einer »mit Macht begleiteten Gesetzgebung« (8/366, MS) gekennzeichnet, die in der Lage ist, die Befolgung von vernünftigen Gesetzen im Notfall durch Zwangsmaßnahmen erwirken zu können. Ausgehend von diesem Gedankengang erschließt es sich von selbst, wieso Kant keinen rechtmäßigen Widerstand gegen die Staatsgewalt akzeptieren kann<sup>196</sup>. Aus dem Begriff des Gewaltmonopols folgt schon analytisch die Unmöglichkeit einer durch die Verfassung garantierten Befugnis zum Widerstand<sup>197</sup>. Für Kant liegt das Prinzip der »Macht-

<sup>194</sup> Zu Hobbes' Naturzustandstheorie vgl. u. a. Macpherson 1973: 30–61; Diesselhorst 1988: 3–54; Kersting 1994: 64–83; Harzer 1994: 19–79.

<sup>195</sup> In einer Reflexion findet sich dementsprechend: »Der status naturalis ist der Zustand der (...) Freyheit ohne Rechtszwang« (AA XIX, 477). S. dazu auch Hofmann 1982: 25.

<sup>196</sup> Über die Genese der Kantischen Widerstandstheorie informieren u. a. Ritter 1971: 304 ff.; Berkemann 1972; Burg 1974: 201 ff.

<sup>197</sup> Unruh 1993: 199 ff.; Nagler 1991: 45–64 und Deggau 1983: 268–73, geben eine Übersicht über die diversen Argumente gegen das Recht auf Widerstand und ihre rechtstheoretische Genese, in deren Mittelpunkt aber ohne Zweifel die Frage des »Quis iudicabit« steht. Die gründlichste Studie zur Widerstandslehre stammt von Berkemann 1972. Gerade weil er seine erschöpfende Analyse der Argumentation in den Druckschriften und im handschriftlichen Nachlaß darauf »beschränkt«, die in der Tat vorhandenen »staatsrechtlich theoretische(n) Schwächen« (Berkemann 1972: 235) des Widerstandsverbots herauszuarbeiten, gelangt er beim Versuch, Kants Haltung nachzuvollziehen, letztlich nur zu psychologisierenden Deutungsmustern. Es ist »(j)ener ungreifbare Rest der Irrationalität jeder Person«, der den »Niveauperlust« (232, s. auch 201 ff.; ähnlich auch Burg 1974: 208 f.) in Kants Auseinandersetzung mit der Wider-

vollkommenheit« schon »a priori in der Idee einer Staatsverfassung überhaupt« (8/498f., MS), so daß zwingend daraus folgt: »Es ist keine Möglichkeit, sich eine Constitution zu denken, worin das Volk gesetzmäßig ein Recht bekäme, den Souverain zu beurteilen, zu richten und ihn abzusetzen, ja auch nur ihn im Mindesten einzuschränken. Denn da mußten sie auch dazu eine Gewalt haben, und da nur ein Souverain seyn kann, so wäre der erstere nicht souverain« (AA XIX, 575).

Wer über das Recht auf Ausrufung des Ausnahmezustandes herrscht, ist für Kant die »unwiderstehliche Obergewalt« (11/246, Frieden), der Souverän. Die vernunftrechtliche Notwendigkeit, den Naturzustand zu verlassen, setzt auch die rechtsförmige Autorisierung zum Widerstand außer Kraft<sup>198</sup>. Der rechtliche Zustand verlangt eine irresistible »Allgewalt« (AA XIX, 593), jede auch nur formale Relativierung der »heilige(n) Pflicht« (AA XIX, 513) zum unbedingten Gehorsam ist gleichbedeutend mit dem Rückfall in die Anarchie. »Quis judicabit«, also die Frage, »wer denn in diesem Streit zwischen Volk und Souverän Richter sein sollte« (8/440, MS) und entscheiden kann, »auf wessen Seite das Recht sei« (11/156, Gemeinspruch), wird zum neuralgischen Punkt der gesamten Konstruktion.

Kant löst das Problem auf formale Weise. Die Zubilligung eines Rechtes auf Widerstand würde zwangsläufig in den anarchischen Regreß einer ewig unentscheidbaren, aporetischen Pattsituation münden, die nur durch die Einführung eines »Oberhaupt(es) über dem

---

standsfrage bedingt. Damit versperrt sich der Autor jedoch z.B. den Blick für die Interferenzen zwischen Kants Behandlung der Widerstandsfrage und seinen geschichtsphilosophischen Ausführungen (vgl. 234), die es prima facie ermöglichen, dem Widerstandsverbot durch Einordnung in die geschichtsphilosophisch geprägte Zukunftsperspektive die apodiktische Härte zu nehmen – ohne daß damit die Theorie an dem Punkt akzeptabler würde.

<sup>198</sup> Dieses formal-vernunftrechtliche Argument verdeutlicht nochmals, warum der Staatsvertrag in Kants Rechtsdenken keine wirkliche Vereinbarung zwischen Souverän und Untertanen ist (»nicht als Faktum«), sondern eine als regulative Idee konzipierte, »nur als Vernunftprinzip der Bewertung aller öffentlichen rechtlichen Verfassung« (11/159, Gemeinspruch) zu betrachtende Vernunftsurkunde, die dem obersten Befehlshaber keine justitiablen Bindungsverpflichtungen auferlegt (vgl. dazu z.B. AA XIX, 583). Deshalb ist mittels Rekurs auf etwaige Verstöße gegen den Inhalt des Sozialkontrakts kein Widerstand der Bürger legitimierbar. »Zwischen dem Souverain und dem Volk findet kein pactum statt, welches eine Bedingung enthielte, deren Nichthaltung einen theil berechtigten, dasselbe aufzuheben. *Denn in der Überlassung der Allgewalt ist schon die renunciation auf alle Befugnisse der Wiedersetzung enthalten*« (AA XIX, 593).

Oberhauptes« aufzuheben wäre, »welches zwischen diesem und dem Volk entschiede; welches sich widerspricht« (11/156, Gemeinspruch), weil die Widerstandsbefugnis des Volkes erneut den Status des omnipotenten Oberhauptes unterlaufen würde. Also kann das Souveränitätsvakuum nur durch die vernunftrechtlich geforderte Installation einer unwiderstehlichen Rechtsentscheidungsinstanz gefüllt werden, was allein mittels Eliminierung eines Widerstandsrechts erfolgen kann. Das ist der Hintergrund, vor dem Kant sagen kann: »Der Herrscher im Staat hat gegen den Untertan lauter Rechte und keine (Zwangs-) Pflichten« (8/438, MS) und für das Volk ist »nichts zu tun, als zu gehorchen« (11/154, Gemeinspruch).

Schon unter formalen Gesichtspunkten ist es allerdings fraglich, ob Kants Modell tatsächlich eine *Lösung* der antinomischen Machtkonstellation des Naturzustandes sein kann, oder ob er nicht vielmehr, wie H. Mandt zu Bedenken gibt, »in der Frage des Widerstandsrechts ›den Knoten zerhauen‹ (habe, F.Z.) statt ihn zu lösen«<sup>199</sup>. Kant unterbindet den infiniten Regreß, den das Fehlen eines Machtmonopols in der Anarchie evoziert, indem er abrupt eine oberste Entscheidungsinstanz installiert und vernunftrechtlich sanktioniert. Ihre Legitimität beruht jedoch nicht auf einer der Naturzustandsbeschreibung immanenten Logik – was auch nicht möglich ist, da der beschriebene Regreß per definitionem keiner intrinsischen Aufhebung zuführbar ist. Somit löst Kant aber mit seiner Generalisierung des Widerstandsverbotes das Problem des Souveränitätsvakuums im Naturzustand nicht wirklich. Er transformiert den Konfliktgehalt in einen neuen, nicht minder problematischen Dualismus. Die dogmatische Setzung einer unwiderstehlichen obersten Gewalt durch die Negation des Widerstandsrechts läßt nun nämlich »das Problem zurück, wie das faktisch Gültige auf rechtlichem Wege in Übereinstimmung mit dem Normativen gebracht werden kann«<sup>200</sup>. Kants ›Aufhebung‹ des Anarchiedilemmas mündet also erneut in einem Dilemma. Die Lösung eines Konfliktes zwischen faktischer Macht und naturrechtlich-normativen Ansprüchen der Untertanen

<sup>199</sup> Mandt 1976: 314. Ebendas hatte auch schon der Kant-Schüler J. A. Bergk verbittert angemerkt (s. Garber 1980: 266).

<sup>200</sup> Burg 1974: 196. S. auch Köhler 1973: 42; Linares 1975: 139; Mandt 1976: 313; Fetscher 1976: 283. In der neoliberalen Wirtschaftstheorie findet sich eine augenfällig Kant-analog begründete und ebenso problematische Option für die Notwendigkeit der absoluten Staatsgewalt, s. dazu Hinkelammert 1994: 126 ff.

ist im Kantischen Modell nicht formulierbar<sup>201</sup> – es sei denn, man betrachtet die uneingeschränkte Gehorsampflcht des Volkes, die im Extremfall, wie im noch folgenden 2. Exkurs in extenso diskutiert, zu »ethisch und politisch unannehmbaren Konsequenzen () führt«<sup>202</sup>, tatsächlich als zufriedenstellende Antwort.

Da in Kants Theorie die Form und eben nicht die Qualität der Vergesellschaftung zum Maßstab für die Beurteilung wird<sup>203</sup> und somit der status naturalis aufgrund seiner genuin anarchischen Struktur die schlimmste aller vorstellbaren Vergesellschaftungsformen ist, ist für Kant innerhalb des einmal gebildeten Staatsgefüges keine Realität denkbar, die den status naturalis an Rechtlosigkeit übertrifft. Deshalb kann er schreiben, es sei falsch, »einen fehlerhaft und rechtswidrig eingerichteten Staat durch Revolution umformen zu wollen bei welcher gewaltsamen Operation derselbe gänzlich in Anarchie aufgelöset zu werden Gefahr läuft«, so daß es »für den Untertan Pflicht ist, sie so lange beharren zu lassen bis die Herrschergewalt sich selbst allmählich zu Reformen durch die Natur der Sachen und die Vorstellungen der Untertanen bewegen wird« (11/230, Frieden, Anm.)<sup>204</sup>. Reform, verstanden als allein legitime »Praxis des Staatsrechts« (AA XXIII, 163), ist somit der einzig rechtskonforme Weg, um gesellschaftliche Realitäten im Hinblick auf den Endzweck der Geschichte, eine »nach Rechtsgesetzen beste() Verfassung« (11/233, Frieden) zu verändern<sup>205</sup>.

<sup>201</sup> S. dazu die richtigen Einwände von Berkemann 1972: 106 ff.

<sup>202</sup> Vuillemin 1991: 45. Es wird im weiteren Verlauf der Arbeit zu zeigen sein, daß die Einfügung dieses letztgenannten Dilemmas in eine geschichtsphilosophische Perspektivierung in Kants Sicht tatsächlich systematisch notwendiger Bestandteil eines umfassenderen Lösungsversuches ist, der allerdings ebenfalls nicht überzeugt.

<sup>203</sup> »Der Souverain mag seyn, welcher er wolle, so ist es nicht die Materie sondern die Form des Willens (...), was Recht oder Unrecht ist« (AA XIX, 480).

<sup>204</sup> Im gleichen Tenor AA XIX, 591 u. 11/156, Gemeinspruch.

<sup>205</sup> Zudem ist die Reformpflicht auch dem bereits mehrfach behandelten systemimmanenten Kontingenzbewältigungsimperativ geschuldet. Eine andere Form der Praxis würde nämlich eine gute Verfassung »nur durch blinden Zufall zu Stande kommen« (8/498, MS) lassen. Weitere Thematisierungen der Reformoption finden sich u. a. in 8/441 u. 479, MS; 11/54 f., Aufklärung; 11/207 f. u. 234, Frieden, Anm.; 11/366 f., Streit. Der Versuch von Maus 1992, in Kants Rechtsidee eine Gleichrangigkeit von Revolution und Reform zu verankern (119) und die Option für reformorientierte Politik »rein pragmatischen Erwägungen« (118) entwachsen und mit Blick auf Preußen gar durch den geostrategischen »Hinweis auf die geographische Mittellage« (119) begründet zu sehen, geht, um einen Ausspruch der Autorin aufzunehmen, »um Lichtjahre an Kants wirklicher Auffassung vorbei« (113). Maus mißachtet den geltungstheoretischen und

Im weiteren Verlauf sollen die eingangs dieses Kapitels bereits erwähnten und danach wiederholt angedeuteten subkutanen Zeitstrukturen der Kantischen Rechtslehre durch die Konfrontation ihrer zuvor herausgearbeiteten Kategorien ›Reform‹, ›Revolution‹, ›Individuum‹ und ›Gattung‹ in zwei Annäherungsversuchen explizit gemacht werden. Zuvor jedoch möchte ich in dem schon angekündigten Exkurs die äußerst problematischen Implikationen des Widerstandsverbots vor dem Hintergrund des Nationalsozialismus diskutieren.

### 2. Exkurs: Extremismus der Mäßigung, oder: Widerstand und Despotismus. Ein Anwendungsfall für Kants Geschichtsphilosophie

*»To threaten a man with persecution unless he submits to a life in which he exercises no choices of his goals; to block before him every door but one, no matter how noble the prospect upon which he opens, or how benevolent the motives of those who arrange this, is to sin against the truth that he is a man, a being with a life of his own to live« (Berlin 1969: 127).*

Kants Negation eines Widerstandsrechts des Volkes gegen tyrannische Herrschaft<sup>206</sup> hat in der Literatur wiederholt die Frage aufgeworfen, ob dieses Verbot auch unter der Nazidiktatur

---

handlungskonstituierenden Status der Geschichtsphilosophie ebenso, wie sie der Vorstellung einer von Naturabsicht, natur- und menschenbedingten Antagonismen und Vorsehung strukturierten Geschichtsverlauf keine angemessene Beachtung schenkt und die vernunfttheoretischen Argumente für die Reformoption und gegen die Revolution durchgängig unterschätzt. In letzter Konsequenz muß der Interpretin rätselhaft bleiben, warum Kant überhaupt entsprechende theoretische Anstrengungen unternommen hat, wenn sein Verhältnis zu Reform und Revolution derart simpel zu erklären ist, wie Maus insinuiert. Die theoretischen und zeitgeschichtlichen Hintergründe von Kants ›reformkonservativen Konzept‹ erläutern anschaulich Fetscher 1971 u. Brandt 1982a: 249 ff.

<sup>206</sup> Gerhardt 1995a: 179, Anm. 39 (Hervorhebung im Original, F. Z.), meint, Kant habe sich über ein verfassungsrechtlich abgesichertes Widerstandsrecht »nicht geäußert« und »nur das Recht auf Revolution bestritten«. In seine Rechtsauffassung sei jedoch »ohne Widerspruch« ein »(begrenztes) Recht auf Widerstand« integrierbar, verstanden als »Abwehr verfassungswidriger Akte«. Nach Lektüre der einschlägigen Passagen im Werk Kants muß ein solcher Leseindruck erstaunen. Die folgenden Ausführungen werden zeigen, daß Kant unter keinen Umständen ein aktives, von der Verfassung garantiertes Widerstandsrecht anerkennt, ausdrücklich (!) auch nicht im Falle des Verfassungsbruchs. Für ihn ist schon der Wunsch nach einer Verfassungsänderung hochgradig



wirksam gewesen wäre und ob damit z.B. die nationalkonservativen Widerständler des 20. Juli 1944 aus Kantischer Sicht zu verurteilen seien<sup>207</sup>. W. Kerstings Hinweis, es sei »müßig, Kants Widerstandslehre auf den Hintergrund des Hitlerstaates zu projizieren«, weil die geschichtlichen Erfahrungen, die seine Haltung reflektierten, »der aufgeklärte Wohlfahrtsabsolutismus der heimischen Fürstenstaaten und zum anderen die französische Revolution«<sup>208</sup> seien, geht am Geltungsanspruch der vernunftrechtlichen Begründung des Widerstandsverbots vorbei. Kants mit apriorischer Dignität vorgetragenen Argumente basieren nicht auf historischen, sondern ausschließlich auf grundsätzlichen Überlegungen, die unabhängig von gegebenen Kontexten Relevanz reklamieren<sup>209</sup>.

Die Konfrontation dieses prinzipientreuen Verbots mit den Verhältnissen im Nationalsozialismus hat Kant den Vorwurf eingetragen, er habe Obrigkeitsgesinnung und Kadavergehoram gefördert und somit indirekt das intellektuelle und moralische Versagen der Deutschen im 3. Reich vorbereitet<sup>210</sup>. Gegen diese Kritik ist er wiederholt und auf unterschiedliche Weise in Schutz genommen worden. Ich möchte im Folgenden die gängigsten zur Verteidigung vorgebrachten Argumentationsstrate-

---

verwerflich (vgl. 10/358, Streit, Anm.), so daß, ausgehend von dieser Einschätzung, sowohl ein Widerstands- als auch ein Revolutionsrecht konsequenterweise diesem Verdikt zum Opfer fallen. Wie Gerhard zu der Einsicht gelangt, Kant habe zu einem rechtlich garantierten *Widerstandsrecht* nichts gesagt, bleibt allerdings rätselhaft, zumal er an anderer Stelle feststellt, dieser habe aus seinem Revolutionsverbot »ein Verbot des Widerstandsrechts ab(ge)leitet« (Gerhardt 1988: 47; vgl. auch 25 u. 36).

<sup>207</sup> Das Kantische Widerstandsverbot thematisieren u. a. vor dem Hintergrund der Nazidiktatur z. B. Murphy 1970: 136 f.; Atwell 1971: 435 f.; Berkemann 1972: 110; Gerhardt/Kaulbach 1979: 94 f.; Scheffel 1982: 212, Anm. 10, 214 f., Anm. 20, 217, Anm. 29; Losurdo 1983: 34; Schmidt 1985: 315 f.; Dreier 1986: 27 f.; Wetzel 1987: 139 ff.; Kersting 1988: 129 f., 1988a: 169, 1992: 163, 1993: 488 ff.; van der Linden 1988: 184 f.; Kriele 1988: 136 ff.; Burg 1988: 23; Reiss 1989: 301 f.; Mulholland 1990: 385; Nagler 1991: 63, Anm. 70; Rückert 1991: 183 f.; Vuillemin 1991: 46 f.; Silber 1991; Cavallar 1992: 423 ff., 1992a: 275; Maus 1992: 112 f.; Unruh 1993: 208; Arntzen 1996: 422.

<sup>208</sup> Kersting 1993: 490, Anm. 253; s. ders. 1988: 130; ebenso Losurdo 1983: 24 ff.; Wetzel 1987: 139; kritisch dazu Westphal 1993: 277 f.

<sup>209</sup> Das bestätigt auch Höffe 1992: 232.

<sup>210</sup> Kersting 1993: 489 f., Anm. 253, dokumentiert die entsprechenden Thesen in der Literatur. Cavallar 1992: 423 f., verweist auf Autoren, die vergleichbare Urteile formulieren, ebenso Losurdo 1983: 22. S. auch Wetzel 1987: 125, Anm. 2. Insofern ist die Anmerkung von Dreier 1981a: 316: »zu keiner Zeit stand der Kantianismus unter Totalitarismusverdacht«, nicht zutreffend.

gien im Hinblick auf ihren Rückhalt in der Kantischen Theorie überprüfen.

Es ist zweifellos richtig, daß Kants rechtstheoretisches Werk nicht zur Affirmation von Despoten und Diktaturen dienen kann. Insofern wäre es unsinnig, seine Philosophie im Sinne einer Präfiguration faschistischer Ideologien zu lesen<sup>211</sup>. Die zu erörternde Frage hat jedoch einen anderen Schwerpunkt. Kann eine oppositionelle Bewegung ihre gegebenenfalls militanten Handlungen unter einem derartigem Regime durch Rückgriff auf Kants Lehre rechtfertigen?

Diejenigen Kommentatoren, die eine solche Legitimation aus seinen Ausführungen herauslesen, setzen das unbedingte Widerstandsverbot außer Kraft, indem sie, etwa am Beispiel der Akteure des 20. Juli zeigen, daß deren Taten gar nicht von diesem Verdikt erfaßt werden. Insofern die nationalsozialistische Herrschaft nicht einmal als perversierter Rechtsstaat, sondern nur noch als Rückfall in den vorstaatlichen Naturzustand zu erfassen sei, finde das Kantische Verbot keine Anwendung. Im status naturalis erübrige sich die Frage nach der Rechtmäßigkeit des Widerstands, da er »gegenüber der Billigung oder Mißbilligung eines Widerstandsrechts indifferent ist«<sup>212</sup>. In dieser Sicht sind die Vorbereitung und Durchführung des Attentats auf Hitler nicht als militante Oppositionshandlung gegen die staatliche Obergewalt, sondern vielmehr als Versuch der Beendigung eines rechtlosen Naturzustandes zu verstehen – ein Un-

---

<sup>211</sup> S. dazu Silber 1991: 192 f. u. 194, Anm. 27. Und dies gilt, obwohl Kants Werk nicht arm an rassistischen, antisemitischen und auch sexistischen Elementen ist. Über seine frauenfeindliche Haltung informieren Mendus 1992; Unruh 1993: 147 ff. (mit Verweis auf eine einschlägige Monographie zur Geschlechterdifferenz bei Kant von U. P. Jauch); Kleingeld 1995: 32–35; vor dem Hintergrund der MS Maril 1995; allgemeiner im Kontext der Aufklärung Weigel 1987; Frevert 1988, insb. 20 ff.; vgl. auch AA XV, 2, 555–84. Zu Kants zumindest grob verzeichnender und in der Tradition des christlichen Antisemitismus stehenden Charakterisierung des Judentums s. Kleingeld 1995: 201 f.; zudem AA XXIII, 440 f. In der Anthropologie-Schrift erörtert und bekräftigt er das altbekannte Vorurteil, Juden, »eine Nation von lauter Kaufleuten«, seien »durch ihren Wuchergeist (...) in den nicht unbegründeten Ruf des Betrugers gekommen« (12/517 f., Anthropologie, Anm.). Kants Rassismus (insb. mit Blick auf dunkelhäutige Menschen) und Europazentrität erhellen Sutter 1989 u. Serequeberhan 1996. In dem letztgenannten Text finden sich weitere einschlägige Literaturhinweise (351, Anm. 5).

<sup>212</sup> Sandermann 1989: 322.

terfangen, das Kant unter ausdrücklicher Billigung der damit einhergehenden Gewalt explizit rechtfertigt<sup>213</sup>.

Die Schwierigkeit dieser Deutung<sup>214</sup> beruht darauf, daß Kants Rechtslehre keine Anknüpfungspunkte dafür bietet, den

<sup>213</sup> S. 8/430, MS; 11/203, Frieden, Anm. Für Kant ist sogar »der Krieg in dieser Absicht allein gerecht« (AA XIX, 503). Rosen 1993: 122, bemerkt, diese Befugnis »implied only that it is not wrong in the state of nature to force others to enter civil society«. Kants Argument ist aber stärker. Will man nicht allem Rechtsbegriff entsagen, muß der Naturzustand unter zwingendem Einsatz aller notwendigen Mittel verlassen und der bürgerliche Rechtszustand gegründet werden.

<sup>214</sup> Eine andere Auslegung findet sich bei Kersting 1993: 493 ff. Er versucht, über den Rekurs auf ein, so der Autor, bei Kant angelegtes »Menschenrecht auf Staat« (ein derartiges Recht bei Kant bestreitet König 1994: 246) zu zeigen, daß die Gehorsamspflicht des Untertans da aufhört, wo ein Staat, etwa in Form der Diktatur, gegen dieses Menschenrecht verstößt (so auch schon Kersting 1981b: 32 ff.). Die Unhaltbarkeit dieses Unterfangens, eine Ausnahme zum Unbedingtheitsanspruch des Widerstandsverbots zu formulieren, endet spätestens in Kerstings eigener Feststellung, daß, sobald »ein durch Rechtssetzungs- und Gewaltmonopol ausgezeichneter Herrschaftsverband entsteht, (...) dieser als Darstellung der Vernunftidee einer Verfassung zu akzeptieren« ist, und das »ohne jeden Vorbehalt« (498). In einem späteren Text gelangt der Autor zu einer kritischeren Einschätzung dieser Kantischen Theorie, insofern er sie, trotz konstatiertter Konsistenz bezüglich der vernunftrechtlichen Argumentation, als »naiv und hausbacken« (Kersting 1988: 130; ähnlich 1992: 163) bezeichnet. Eine überzeugende Kritik an Kersting findet sich bei Sandermann 1989: 324–30. Andere Kommentatoren möchten belegen, daß das Widerstandsverbot unvereinbar ist mit anderen, vor allem moralphilosophischen Theoremen des Königsbergers (z. B. Axinn 1971: 424; Dreier 1986: 27 f.; Höffe 1989: 101, 1992: 233; Atkinson 1992: 242 f.; Arntzen 1995; innerrechtstheoretische Widersprüche konstatieren Westphal 1993, Rosen 1993: 143 f.), daß die gesamte Konstruktion einem Dualismus zwischen liberalen und absolutistischen Elementen geschuldet ist (z. B. Williams 1983: 52 ff. u. 201 ff.; Rosen 1993: 116 ff.), daß er Widerstand und Revolution nur als Rechts-, nicht aber als Geschichtsphilosoph abgelehnt hat (etwa Erdmann 1970: 190 ff.; Klenner 1974: 228, 1988: 583; Nicholson 1992; Cavallar 1995a: 82 f.; vorsichtiger wertet Garber 1980: 284, Anm. 24; vgl. auch Weyand 1964: 191), oder daß seine Argumentation z. T. gewissen psychischen Dispositionen ihres Urhebers geschuldet ist (s. Burg 1974: 208 ff. u. 1981: 904 f.). Eine gänzlich andere Interpretation stammt von D. Losurdo (Losurdo 1983). Er möchte zeigen, daß die Widerstandslehre von einer »ambiguità« und »doppiezza« (72) gekennzeichnet sei, die primär strategisch motiviert und aus der »necessità dell'autocensura« (250) angesichts möglicher Repressionsmaßnahmen durch die preußischen Behörden zu erklären sei (die gleiche These vertritt Westphal 1991: 361 ff.; vgl. zudem Unruh 1993: 36). Betrachte man Kants Schriften durch das Prisma von »persecuzione e arte dello scrivere« (252), so werde deutlich, daß Kant in Wirklichkeit als geradezu militanter Revolutionstheoretiker zu bezeichnen ist (123 ff.; ähnlich Puder 1973: 28 ff.; Dietzsch 1990: 75 u. 80 ff.; vgl. ferner van der Linden 1988: 138 u. 168). Zwar behauptet Losurdo, daß seine Studie »non ha inteso scoprire un Kant »segreto«« (250), doch führt der gewählte Blickwinkel dazu, alle Aussagen Kants in suggestiver Weise als verschlüsselte Botschaften zu lesen,

›Hitlerstaat‹ als Naturzustand zu beschreiben<sup>215</sup>. Die Charakterisierungen des Nationalsozialismus als »institutionalisierte(r) Bürgerkrieg«<sup>216</sup>, als totalitäre Herrschaft, die »die Gesellschaft mit Krieg überzieht«<sup>217</sup> und »in den Naturzustand zurückgekehrt«<sup>218</sup> sei, in der demnach »gar kein Recht herrscht«<sup>219</sup> und die einem Erdbeben oder anderen Naturkatastrophen gleich über Deutschland hereingebrochen sei<sup>220</sup>, sind nicht nur irreführend, weil sie den Nationalsozialismus in bedenklicher Weise und unter Mißachtung seiner Entstehungsgeschichte zu einem vollständig irrationalen Ereignis erklären<sup>221</sup>. Diese Beschreibun-

---

die nicht das intendieren, was prima facie ihnen zu entnehmen ist. Zudem entwertet der Autor ohne überzeugenden Grund permanent den rechtstheoretischen Geltungsanspruch der Kantischen Texte, wertet stattdessen aber u. a. Aussagen von Zeitgenossen, Freunden und Biographen in nicht nachvollziehbarer Weise auf (z. B. 203 ff.), indem er sie als unmittelbare Abbildung authentischer Kantischer Positionen liest. Schon Haensel 1926: 74–78, widerspricht überzeugend der These, Kants Lehre sei Zensureinflüssen und damit strategischen Überlegungen geschuldet.

<sup>215</sup> Interessanterweise gelangt Reiss 1989: 302, bei der Erörterung des Widerstandsrechts vor dem Hintergrund der nationalsozialistischen Greuel zur Einsicht, man müsse, *gegen Kant*, ein Recht auf »Rückkehr in den Naturzustand, in dem Gewaltanwendung durch den Einzelnen erlaubt ist, postulieren«, um diese Barbarei, etwa durch Tyrannenmord, beenden zu können. Damit aber bestätigt der Autor indirekt die These, daß der Nationalsozialismus mit Kant nicht als Naturzustand zu fassen ist.

<sup>216</sup> Kriele 1991: 206. Im übrigen ist anzumerken, daß Kant den Bürgerkrieg explizit rechtfertigt, insofern er einem abgesetzten Monarchen das Recht (!) zubilligt, mit Gewalt seine ursprüngliche Position wiederzuerlangen, mithin die Befugnis zur Konterrevolution einräumt (8/443, MS). Zwar lehnt er an anderer Stelle ein solches Recht ab (8/442, MS; 11/233 f., Frieden), aber der Kontext legt nahe, daß das Verbot konterrevolutionärer Aktivitäten nur für die Untertanen, nicht aber für den gestürzten Monarchen gilt (vgl. dazu Burg 1974: 200 f.). Daher irrt Klenner 1974: 228, mit seiner Feststellung, Kant habe Konterrevolution generell für unrechtmäßig angesehen. In diesem Punkt mißverständlich auch Fetscher 1971: 76 u. 78, 1976: 284; Reiss 1989: 299.

<sup>217</sup> Kersting 1993: 489.

<sup>218</sup> Maus 1992: 113. So auch Scheffel 1982; Kriele 1988: 140 f.; Sandermann 1989: 322 ff.; Cavallar 1992: 424; Kersting 1993: 486. Vgl. ferner Bartuschat 1987a: 46 u. 48; Mulholland 1990: 343 ff. u. 385; Klemme 1995: 530, Anm. 18.

<sup>219</sup> Cavallar 1992: 424.

<sup>220</sup> So Kriele 1988: 118 f.

<sup>221</sup> Die Nazidiktatur als Regime zu bezeichnen, das einen Bürgerkrieg institutionalisiert und das eigene Land mit Krieg überzogen hat, blendet den Umstand aus, daß Hitler zum Reichskanzler gewählt wurde, sich während der gesamten Zeit auf eine überwältigende Unterstützung durch die Bevölkerung verlassen konnte (das streicht Silber 1991: 191 ff., deutlich hervor, und diese Zustimmung beruhte nicht, wie Kriele 1988: 67 f., nahelegt, auf dem beinahe debil zu nennenden Geisteszustand der überzeugten Nazis) und primär das Ausland überfallen und terrorisiert hat. Wäre Nazideutschland eine Nation im

gen negieren vielmehr, daß Kants Widerstandsverbot ausdrücklich auch angesichts extremster Rechtsverstöße durch die herrschende Autorität Geltung beansprucht. Weder »wenn Verfassungen verunartet« (8/477, MS), und »mit großen Mängeln und groben Fehlern« (8/498, MS) behaftet sind, die »drückende Gewalt eines so genannten Tyrannen« (11/245, Frieden), die willkürliche Aufhebung der Gewaltenteilung durch einen Staatsstreich des obersten Befehlshabers<sup>222</sup>, noch der Ver-

---

Bürgerkrieg gewesen, hätte es kaum einen Weltkrieg führen und die systematische Vernichtung des europäischen Judentums mit derartiger Akribie betreiben können, und es wäre auch nicht notwendig gewesen, Deutschland durch externe Intervention zur Aufgabe zu zwingen. Die Einschätzung, diese Diktatur sei ein Rückfall in den status naturalis, suggeriert zu Unrecht, es hätte keine rechtlichen Strukturen in diesem Staat gegeben. »Quis judicabit«, für Kant neuralgischer Punkt bei der Bestimmung eines Naturzustandes, war in Nazideutschland zweifellos zu beantworten. An einem Souveränitätsvakuum, das einer Anarchie im Kantischen Sinne entspräche, litt diese Diktatur wahrlich nicht, und die Namen des Staatsrechtslehrers Th. Maunz und des Richters H. Filbinger stehen nicht für die anarchische Legislative und Judikative des 3. Reiches. Die Rassengesetze waren nunmal Gesetze, die Mitarbeit an der Vernichtung der politischen Opposition und der Juden verdankt sich nicht irrationalen Leidenschaften oder unkontrollierbaren Bürgerkriegswirren, sondern die Verpflichtung dazu war Rechtsgebot eines jeden Untertans. Dabei soll hier nicht bestritten werden, daß die nationalsozialistische Herrschaft mit zunehmender Dauer durchaus anarchische Züge aufwies, die in der Forschung z. B. unter dem Stichwort »Polykratie der Ressorts« diskutiert worden ist (s. dazu Saage 1983: 148 ff. u. 1987) – ohne allerdings jemals eine Anarchie im Kantischen Verständnis dieses Begriffs gewesen zu sein. Zum Verhältnis von Recht, Rechtsphilosophie und Nazionalsozialismus vgl. Rottleuthner 1983; Müller 1987 veranschaulicht das Verhalten der Justiz während des 3. Reiches und das Ausbleiben einer Aufarbeitung in der Nachkriegszeit.

<sup>222</sup> »Es kan aber der, so die Oberste Gewalt hat, Unrecht thun, indem er sie ganz an sich reißt, aber, weil er nun das Oberhaupt der Gerechtigkeit ist, so thut jedermann unrecht, der wieder ihn Gewalt braucht. Also hat er als Staatsoberhaupt immer recht, obzwar als Mensch unrecht« (AA XIX, 574; s. auch AA XIX, 523 u. 575). Maus 1992: 98 ff., glaubt durch eine von Kant vorgegebene Binnendifferenzierung zeigen zu können, daß für ihn unter bestimmten Umständen Revolution »gegen die Exekutive erlaubt ist, was gegen die Legislative verboten ist«, weil das aktive Opponieren gegen den Gesetzgeber eine im Kantischen Verständnis prinzipiell »gesellschaftsauflösende Gewalt« darstellt. Kommt es, wie oben von Kant diskutiert, zu einer Aufhebung der Gewaltenteilung, so ist der aktive Widerstand gegen einen solchen Despoten nicht erlaubt, weil in letzterem eine »realexistierende() Personalunion von gesetzgebender Souveränität und exekutivischer Spitzenposition« vorliegt. Daraus folgert Maus, Kants Argumentation paraphrasierend: »Insofern ergibt sich die Unangreifbarkeit des monarchischen Regenten nur aus seiner gleichzeitigen Funktion als Gesetzgeber«. Diese rein formale Deduktion ist jedoch offensichtlich kontraintuitiv und -produktiv: in dem Augenblick, wo der Regent die Trennung der Gewalten und so die Grundlage der Republik zerstört, wird er mit einer recht-

fassungsbruch des Potentaten infolge »der Übertretung der Konstitutionalgesetze« (8/438, MS) sind Anwendungsfälle für ein Recht auf aktive Opposition gegen eine derart sich gebärende Obergewalt<sup>223</sup>. Selbst wenn der Ursurpator »jederzeit Unrecht« hat, besitzt »das Volk kein Recht gegen ihn« (AA XIX, 509). Willkürherrschaft, Diktaturen und Tyrannen<sup>224</sup>, Mißachtung der »Fundamentalgesetz(e)« (11/246, Frieden)<sup>225</sup>, Erlasse, die »den Gesetzen zuwider verführe(n)« (8/438, MS)<sup>226</sup>, »für unerträglich ausgegebene(r) Mißbrauch der obersten Gewalt« (8/440, MS) – all das sind keine Gründe, aus dem »bloß passiv(en) Verhältnisse (zur Obrigkeit)« (8/436, MS)<sup>227</sup> herauszutreten und dieser mehr als »negative(n) Widerstand, d. i. Wei-

---

mäßigen »Immunität« in bezug auf die ihrer Rechte beraubten Untertanen ausgestattet. Der Akt der Regression erfährt eine Absolution, an die Stelle der rechtlichen Verurteilung des Aggressors tritt schließlich die Verdammung der Opfer zur Passio.

<sup>223</sup> Das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland sieht, ebenso wie die Verfassungen einiger US-Bundesstaaten (s. Rosen 1993: 167, Anm. 160), im Artikel 20, Abs. 4, im Gegensatz zur Kantischen Position im Falle des Verfassungsbruchs ausdrücklich ein Widerstandsrecht vor. Eine dem Verfassungsgericht vergleichbare Institution lehnt Kant ab (8/438 f., MS; AA XIX, 594; vgl. dazu Henrich 1976; s. auch Haensel 1926: 70 f.). Westphal 1993: 272 ff. sieht hierin eine zentrale systematische Lücke in Kants Theoriegebäude (ebenso Unruh 1993: 180). Er glaubt aber, ohne daß die vorgetragene Argumentation überzeugen könnte, daß Kant auch gemäß seiner eigenen Prämissen einen »constitutional court« akzeptiert hätte. Ebenso hält Rosen 1993: 146 ff., Kants Argumentation für »defective« (148), weil sie seinem eigenen Konstitutionalismus widerspreche, insofern sich mit ihm, wie der Autor meint, nur ein »limited sovereign« (148, s. auch 167 f.) vereinbaren läßt.

<sup>224</sup> Ebenso AA XIX, 523. Kant räumt sogar ein: »die dictatur kann in Nothfällen wohl statt finden« (AA XIX, 516).

<sup>225</sup> Vgl. auch AA XIX, 590 f.

<sup>226</sup> Selbst bei despotischen Eingriffen in religiöse Fragen hinsichtlich der Freiheit der Religionsmeinungen – laut Kant Probleme, in »Ansehung welches Zustandes man nicht passiv seyn soll« – gilt unmißverständlich: »Wenn nun aber gleichwohl summus imperans alle die Schranken überschreitet, so ist kein Widerstand erlaubt« (AA XIX, 569). Diesen Zusammenhang übersieht Wetzel 1987: 144 f. bei ihrer Auseinandersetzung mit Kants Widerstandsverbot, wenn sie davon ausgeht, dieser betrachte bei der Diskussion des Widerstandsrechts Gesetze immer als Ausdruck vernunftrechtlicher und moralischer Überlegungen. Ausdrücklich bemerkt Kant, daß es »lächerlich wäre, sich dem Gehorsam gegen einen äußeren und obersten Willen, darum, weil dieser, angeblich, nicht mit der Vernunft übereinstimmt, entziehen zu wollen. Denn darin besteht eben das Ansehen der Regierung, daß sie den Untertanen nicht die Freiheit läßt, nach ihren eigenen Begriffen, sondern nach Vorschrift der gesetzgebenden Gewalt über Recht und Unrecht zu urteilen« (11/287, Streit; ebenso 8/437 f., MS).

<sup>227</sup> Wortreihenfolge des Originals geändert.

gerung des Volks (im Parlament)« (8/441, MS)<sup>228</sup> entgegenzubringen. Selbst wenn »kein Zweifel« daran besteht, daß dem Tyrannen »kein Unrecht durch die Enthronung« geschieht und die Rechte der Untertanen durch die Tyrannei »gekränkt« werden, ist es »im höchsten Maße unrecht«, wenn sie durch aktives Opponieren beabsichtigen, »ihr Recht zu suchen« (11/245, Frieden).

Da Kant Rebellion für das »höchste und strafbarste Verbrechen im gemeinen Wesen« (11/156, Gemeinspruch) hält, selbst wenn die Herrschaftsausübung außerordentlich ungerecht wäre und aufgrunddessen ein ganzes Volk sich erheben würde, ist die Todesstrafe für alle Rebellen zu verhängen. Folgerichtig schreibt Kant, daß in einem solchen Extremfall gemäß der Idee der prinzipiellen Strafgleichheit die gesamte rebellische Bevölkerung hinzurichten sei! Aber weil das aus der Sicht des Herrschers die Konsequenz hätte, »keine Untertanen mehr zu haben« und so der Staat aufgelöst würde, muß der Souverän, damit »die Volksmenge noch erhalten wird« (8/456, MS), die Möglichkeit haben, per Notdekret die Todesurteile in mildere Strafen zu verwandeln. Die vollständige Vernichtung des Volkes wäre demnach zwar gerecht, aber aus pragmatischen Überlegungen unklug.

Zwar konzidiert Kant, daß das Volk »seine unverlierbaren Rechte gegen das Staatsoberhaupt habe«, allerdings unter der entscheidenden Einschränkung, daß »diese keine Zwangsrechte sein können« (11/161, Gemeinspruch)<sup>229</sup>, »nur eine Idee« (11/

<sup>228</sup> Schwarzschild 1985: 353, meint hingegen fälschlicherweise, das Widerstandsverbot beziehe sich »not only of revolution but even of popular reform-movements« (im gleichen Sinne mißverständlich Westphal 1993: 270). Kant legitimiert ausdrücklich Reformbestrebungen und räumt explizit ein passives Widerstandsrecht ein (s. dazu Kersting 1993: 81 f., Anm. 53). Allerdings findet sich in einer rechtsphilosophischen Reflexion die (singuläre) Bemerkung, daß das »Recht der remonstration (...) kein strenges Recht ist, und vom Souverain auch genommen werden kann« (AA XIX, 574).

<sup>229</sup> Vgl. auch 11/159 f., Gemeinspruch; AA XXIII, 128. In einem Brief an H. Jung-Stilling aus dem Jahr 1789 betont Kant, daß sich Recht nur dadurch aus dem Zustand, wo es »blos Idee war«, zu lösen vermag, indem es sich »als bloßes Befugnis zu zwingen (...) realisiert« (AA XXIII, 495). Nimmt man daher Kants eigene Definition von Recht zum Maßstab, in der also die Identität von Recht und Zwangsbefugnis postuliert wird (8/340, MS; s. auch AA XIX, 582 f.), dann wird der Euphemismus, den die Rede von den unverlierbaren Rechten des Volkes beinhaltet, überdeutlich. Im Grunde befinden sich die Untertanen in bezug auf ihre fundamentalen Grundrechte selbst in der demokratischen Republik strukturell im permanenten Naturzustand gegenüber dem *summus imperans*. Ein Recht ohne Zwangsbefugnis ist letztendlich eben kein Recht (»es ist *kein* Recht ohne

360, Streit, Anm.) darstellten und somit letztendlich »nicht wirkliche rechte« (AA XIX, 504)<sup>230</sup> sind, und umgekehrt gilt für den Regenten, daß er »gegen den Untertan lauter Rechte und keine (Zwangs-) Pflichten« (8/438, MS) hat<sup>231</sup>, d. h. daß »seine rechtliche Verbindlichkeit und Beobachtung frey« (AA XIX, 499) ist. Bezugnehmend auf dieses klare Diktum Kants meinen einige Autoren, dennoch festhalten zu können: »Herrschende und Beherrschte sind identisch«, weil das »normativ-staatsrechtliche Pendant der Gehorsamspflicht« des Volkes »die dem empirischen Souverän auferlegte Verpflichtung« sei, »seine Herrschaft den Prinzipien der reinen Republik zu unterwerfen«. Derart entspräche dem Gehorsamsgebot des Untertans die Reformverpflichtung des Souveräns, »wobei beiden Pflichten *entsprechende* Rechte auf der anderen Seite korrespondieren, das Herrschaftsrecht des Souveräns und das Recht der Bürger auf Gerechtigkeit«<sup>232</sup>. In dieser Deutung wird jedoch die entscheidende Pointe der Kantischen Position ausgeblendet. Es kann keine Rede davon sein, daß die Relation Herrschende und Beherrschte symmetrisch ist (s. 8/424, MS) und ihre Rechte und Pflichten einander entsprechen. Zwar spricht Kant von der »Pflicht des Monarchen« (11/364, Streit)<sup>233</sup>, im republika-

---

eine Unwiederstehliche Gewalt« [AA XIX, 482]), und der in diesem Sinne rechtlose Zustand ist der status naturalis. Folgerichtig definiert Kant den Untertanen als jemanden, der in Relation zum Oberherrn »kein Zwangsrecht gegen ihn hat u. *daher* seinen Befehlen gehorcht« (AA XXIII, 134). In ein derartiges Verständnis von »Volksrechten« fügen sich auch weitere Reflexionen. »Es ist keine Möglichkeit, sich eine Constitution zu denken, worin das Volk gesetzmäßig ein recht bekäme, den Souverain zu beurtheilen, zu richten und ihn abzusetzen, ja auch nur ihn im Mindesten einzuschränken. Denn da mußten sie auch dazu eine Gewalt haben, und da nur ein Souverain seyn kann, so wäre der erstere nicht souverain« (AA XIX, 575), und Kant stellt eigens fest: »Die Unterthanen haben Recht aber keine erlaubte Gewalt« (AA XIX, 487). Daher gründet sich die unbedingte Gehorsamspflicht darauf, »daß der Wille des Unterthanen an sich ohnmächtig und mithin vor sich selbst nichts ist. *Ein solcher Wille kan sich nicht entziehen*« (AA XIX, 484). Die Probleme dieser Position bemerkt auch Westphal 1993: 272, Anm. 49.

<sup>230</sup> Der Gedanke wird präzisiert im Fortgang der erwähnten Reflexion. »Es scheint nichts natürlicher, als daß, wenn das Volk rechte hat, es auch eine Gewalt habe; aber eben darum, weil es keine rechtmäßige Gewalt etabliren kann, *hat es auch kein strictes recht sondern nur ein ideales*.«.

<sup>231</sup> Ebenso AA XIX, 414; 445; 508; 518; 523 f.; 549.

<sup>232</sup> Kersting 1988a: 166 (so auch Kant in AA XIX, 505; 512). Analoge Einschätzungen finden sich bei Bien 1976: 83 f.; Castillo 1990: 196 f.; Arntzen 1995: 11 ff.

<sup>233</sup> Vgl. ebenso 11/233, Frieden u. 11/366, Streit, Anm.



nischen Geist zu regieren, doch ist eine Zuwiderhandlung gegen diese Obliegenheit gesetzlich nicht sanktionierbar. Der Souverän ist daher nur gehalten, sich durch »Selbstzwang«<sup>234</sup> um die Befolgung seiner Aufgaben zu bemühen, allein von »dem Willen des Souveräns« (AA XXIII, 134) ist abhängig, ob im Geiste des Republikanismus regiert wird oder nicht. *Der Unterschied zwischen hypothetischen und realen Befugnissen und Obliegenheiten ist an dieser Stelle der ums Ganze.* Verstößt der Untertan gegen seine Pflichten, verliert er seinen Kopf (»nicht minder als mit dem Tode bestraft«, 8/440, MS), der Souverän bei gleichem Vergehen hingegen allenfalls sein Gesicht<sup>235</sup>.

Die Konsequenzen dieser eindeutigen Ausführungen in bezug auf die zuvor erörterte Fragestellung sind offensichtlich. Mit Kantischen Kategorien ist der Nationalsozialismus zwar als »status iniustus«, hingegen nicht als »status iustitia vacuus« analysierbar. Aber nur, wenn letztgenannte Bedingung erfüllt ist, kann man mit Kant vom Naturzustand reden. Für ihn ist eine »noch viel ärgere, aller äußeren Gerechtigkeit entbehrende« (8/456, MS) Agglomeration von Menschen denkbar, die schlimmer ist als jede imaginierbare Form diktatorischer Herrschaft – die Anarchie<sup>236</sup>. Weil apodiktisch feststeht, daß »irgend ein obgleich durch viel willkürliche Gewalt verkümmertes Recht besser ist als gar keines« (11/230, Frieden), beraubt Kant sich der Möglichkeit, die Konsequenzen eines total regredierenden Herrschaftsapparates in Form eines Rechts auf Widerstand gegen ein solches Machtmonopol vernunftrechtlich einzuholen<sup>237</sup>. Vor dem dargestellten Hintergrund ist deshalb der Versuch von W. Kersting, Kants Widerstandsverbot in Konfrontation mit dem Nationalsozialismus durch den Hinweis zu verteidigen, ein Zustand, der von Massenmördern regiert würde, sei nicht rechtmäßig, zum Scheitern verurteilt. Das Analyseinstrumen-

<sup>234</sup> Ludwig 1988: 173.

<sup>235</sup> Das konstatieren auch Deggau 1983: 275 f.; Langer 1986: 73; Reinalter 1988: 189 f.; Ludwig 1993: 240 f.; Baumann 1994: 157.

<sup>236</sup> In diesem Punkt weicht z. B. Locke von Kant ab; vgl. dazu Fetscher 1991: 140 f. Zum wenig komplexen Anarchiebegriff Kants, der im übrigen allenfalls oberflächliche Parallelen zu den durchaus differenzierten Vorstellungen anarchistischer Theoretiker hat, s. Klug 1993; Joerden 1995, insb. 256 ff.; vgl. zudem allgemeiner Böhme/Böhme 1983: 339 ff.

<sup>237</sup> Vgl. auch 11/234, Frieden, Anm.; ferner Spaemann 1976: 348.

tarium Kants ermöglicht nicht, wie der Autor glaubt, entscheidend zu differenzieren zwischen »beträchtlichen Rechtmäßigkeitsmängeln« einer Verfassung und staatlichem »Terror, Gewalt und Massenmord«<sup>238</sup>. Da das deutsche Volk diese Massenmörder selber *gewählt* hat und Kant zudem weder Verfassungsbruch noch den Erlaß grob rechts- und sittenwidriger Gesetze zum Anlaß nimmt, aktiven Widerstand zu legitimieren, kann er innerhalb seines Gedankengebäudes keine systematisch verankerbaren Kriterien benennen, die Kerstings Unterscheidung zwischen »bloßen« Despoten und Staatsterroristen tragen würden. Schlichtweg alles, was ein Staatsterrorist tun kann, ist bereits der Form nach abgedeckt von den Fällen, an denen Kant die Unmöglichkeit eines Widerstandsrechts demonstriert<sup>239</sup>. Seine Argumentationsweise erlaubt es somit nicht, in den Handlungen eines Staatsterroristen einen qualitativen Sprung zu sehen, der für diese Argumentation eine völlig neue Situation schaffen würde.

Es liegt vielmehr in der Logik dieses theoretischen Entwurfs, anstelle des militanten Widerstandes, der für Kant »*jederzeit* ungerecht ist« (11/360, Streit, Anm.), ganz im Geiste eines »Extremisten der Mäßigung«<sup>240</sup> das bis zur völligen Selbstaufgabe gehende Martyrium zu fordern<sup>241</sup>, mithin trotz der massiven und willkürlichen Gewaltverhältnisse »*alles* (zu, F. Z.)

<sup>238</sup> Kersting 1988a: 169.

<sup>239</sup> Vermutlich konnte er sich das Aufkommen von Rassengesetzen nicht vorstellen – obwohl er immerhin keine Probleme damit hatte, Frauen wegen ihres Geschlechts alle aktiven Bürgerrechte abzusprechen und mit Blick auf Menschen mit schwarzer Hautfarbe sehr wohl rassistische und sogar eliminatorische Ideen entwickelte; s. dazu Sutter 1989 u. Serequeberhan 1996.

<sup>240</sup> Diese Formulierung entlehne ich dem Roman von Meneghello 1990: 206.

<sup>241</sup> Kants sterile Prinzipienreflexion führt ihn in der MS wiederholt zu einer Geringschätzung von Haltungen, denen ein somatisches, nicht der Apathie verpfichtetes Moment beiwohnt, zumal, wenn sich daraus »irrationale« Handlungsdiskpositionen und Bedürfnisse ergeben, die im Widerspruch zu den apriorisch gewonnen Einsichten stehen. So verlangt Kant im Strafrecht von den zum Tode Verurteilten eine geradezu emphatisch-heroische Zustimmung zur Todesstrafe, insofern sich darin die Überlegenheit des menschlichen Geistes über das Leibhafte dokumentiert (8/455 f., MS). In der Tugendlehre verhöhnt er, in Verlängerung dieser Haltung, Menschen, die ihr Schmerzempfinden nicht völlig unter Kontrolle haben (8/571, MS. Im gleichen Duktus 7/292 ff., KpV; 8/724 u. 730, Religion, Anm.; 10/392 f., KU; AA XV. 2, 625 f.; vgl. ferner die latent masochistische Figur, die Unterwerfung aller sinnlichen Neigungen unter das Pflichtgefühl als katharsisch-lustvollen Akt vorzustellen in 7/209, KpV).

erdulden« (AA XIX, 487) und »alles über sich ergehen zu lassen« (AA XIX, 569). Das Volk habe, so Kant, die Pflicht, im unerträglichen Unrechtszustand so lange zu beharren und ihn zu erleiden, bis die Herrschergewalt sich selbst dazu entschließt, ihn zu verändern<sup>242</sup>. Der »geduldige Gehorsam« (AA XIX, 487) wird zur unhintergehbaren Bürgerpflicht. Und nicht einmal angesichts der Gefahr, das eigene Leben zu verlieren, legitimiert Kant ein aktives Opponieren des potentiellen Opfers gegen den Despoten<sup>243</sup>. Vielmehr verkündet er in einer von G. Feyerabend überlieferten Naturrechtsvorlesung aus dem Jahr 1784: »Wenn

<sup>242</sup> S. 11/230, Frieden, Anm. u. 8/440, MS. In einer Reflexion formuliert er daher: »Der bloß passive Gehorsam geht auf das erdulden nicht auf das Thun« (AA XIX, 524; s. auch AA XIX, 523). Zu Recht stellt Grab 1989: 70, fest, daß Kants Betrachtungsweise »in ihrer Konsequenz nicht zum Handeln, sondern zur Kontemplation führen mußte« (vgl. ferner Rogoginski 1989: 370 ff.). In den Gedankengang fügt sich auch Kants Geringschätzung der Erfolge revolutionärer Maßnahmen. Durch sie könnte bloß ein »Abfall von persönlichem Despotismus und gewinnsüchtiger oder herrschsüchtiger Bedrückung, aber niemals wahre Reform der Denkungsart zu Stande kommen« (11/55, Aufklärung). Was für einen teleologischen Geschichtsphilosophen allerhöchstens ein nicht weiter zu beachtender Nebeneffekt menschlichen Handelns ist, ist für leidende Subjekte hingegen durchaus anstrengenswert – nämlich eine das individuelle Überleben ermöglichende Sphäre ohne »Despotismus« und »Bedrückung« !.

<sup>243</sup> »Der Casus necessitatis ist kein Recht sondern eine physische (subjectiv practische) Unmöglichkeit nach der regel des Rechts zu verfahren, weil man dadurch ganz unglücklich werden würde. Es ist aber unmöglich anzuzeigen, worin das gänzliche Unglück bestehen könne. *Der tod ist es nicht*« (AA XIX, 397; s. auch 11/156 f., Gemeinspruch). Ehe das Volk also, etwa durch Tyrannenmord, in den verderblichen status naturalis zurückgeworfen wird, ist das Ableben des leidenden Untertanen zu akzeptieren. Vgl. dazu auch Kersting 1993: 480 f., Anm. 238, der zur Illustration dieser Kantischen Haltung eine Passage aus »De jure naturae et gentium libri« von S. Pufendorf zitiert, in der dieser feststellt: »Wenn die Möglichkeit der Flucht nicht gegeben ist, soll der Bürger lieber sterben als den Herrscher töten, nicht wegen des Herrschers Person, sondern wegen des ganzen Staates, der bei der Gelegenheit in schwere Wirren gestürzt zu werden pflegt« (481; das Verbot des Tyrannenmords bei Kant, das dieser zumindest implizit in 11/157, Gemeinspruch, Anm. formuliert, bestätigen Beck 1971: 420; Atkinson 1992: 240). Trotzdem behauptet Kersting, Kant habe nicht die Idee des leidenden Gehorsams als Pflicht gedacht, sondern vielmehr die Rechtswidrigkeit einer Revolution aufzuzeigen versucht (481 f.). Es ist allerdings unmöglich, das eine zu wollen ohne das andere implizit (bei Kant sogar explizit) zu behaupten. Wer das Revolutionsrecht kategorisch verweigert, subordiniert in letzter Konsequenz auch das Lebensrecht des Individuums der Gehorsamspflicht unter (das übersieht auch Rosen 1993: 149 ff.). Der Beigeschmack des Skandalon, den diese extreme Passivitätsverpflichtung mit sich führt, verflüchtigt sich scheinbar, wenn man Kants Ausführungen zur Funktion der Naturabsicht und der Vorsehung in Erinnerung ruft. Freilich verlagert sich dadurch nur das Problem, weil die Futurisierung der Lebensperspektiven die der Widerstandsproblematik inhärente Ver-

der Mensch am höchsten das Recht der Menschheit schützt, so wird er lieber alle Tyranney erdulden, als sich widersetzen« (AA XXVII.2.2, 1392), und in der KpV findet sich nicht von ungefähr ein Lobpreis für die Gestalt des Märtyrers<sup>244</sup>. Da Kant seine paradigmatische Diagnose der Qualität von Vergesellschaftungstypen durchgängig und ausschließlich an ihrer formalen Erscheinungsform orientiert, ist für ihn das faktische Erleben der Individuen niemals ein verallgemeinerbares Bewertungskriterium. Im Gegenteil: wenn die Selbstaufopferung des Einzelnen der Stabilisierung einer noch so minimalistischen Rechtsförmigkeit dient, dann ist dieses Leiden »für nichts zu achten«, und folgerichtig ist grenzenloses Erdulden des Unrechts »verdienstlich wenn man hoffen darf daß eine solche Toleranz den Muthwillen zu beleidigen nicht noch verstärken dürfte« (AA XXII, 302)<sup>245</sup>.

Es ist deshalb irreführend, wenn etwa, stellvertretend für viele Interpreten, S. König betont, daß der Mensch für Kant »*nie* der Verwirklichung irgendwelcher Zwecke und Ziele untergeordnet oder gar geopfert werden darf«<sup>246</sup>. Zwar entspricht die Kantische Argumentationsstrategie der Figur eines frei gewählten und somit vernünftigen Selbstopfers. Doch käme es Sophisterei gleich, hierin ein Argument gegen den prinzipiellen Opferstatus des Individuums in diesem Kontext zu sehen. Schließlich wird der Revolutionär, auch wenn er nur in Gedanken ein solcher ist, Objekt der Strafverfolgung, sobald er sich gegen die Verpflichtung zum passiven Gehorsam erhebt. Die Abweisung des Martyriums hat für Kant notwendig und zu Recht die Hinrichtung des renitenten Bürgers zur Folge. Zur Aufrechterhaltung eines Minimalrechtszustandes im Kantischen Sinne darf sehr wohl ein solcher Mensch geopfert werden, oder, wie Kant

---

hältnisbestimmung von individuellen Ansprüchen und gesellschaftlich-strukturellen Zwängen ausblendet, nicht aber aufhebt.

<sup>244</sup> 7/295 f., KpV.

<sup>245</sup> Gallinger 1955: 168, irrt insofern mit seiner Bemerkung, Kant habe »die Frage nicht beantwortet, ob, falls alle Mittel, dem (Fehler im Original, F. Z.) Mißbrauch (der Macht, F. Z.) zu steuern, versagen, ein Bruch des formalen Rechts aus sittlichen Motiven notwendig werden könne«. Da Kant ein Notrecht kategorisch ablehnt und die Selbstaufopferung der Untertanen explizit fordert, ist obige Frage eindeutig beantwortet. Dieses Verdikt der Rechtslehre impliziert ganz offensichtlich, »Millionen zum Martyrium zu ermutigen« (Henrich 1976: 362; ebenso Beck 1971: 420).

<sup>246</sup> König 1994: 257.

es formulieren würde, muß jener sich im Dienst dieses Zustandes selbst opfern wollen und derart die gegebenenfalls daraus resultierenden »tödlichen Folgen in Kauf nehmen«<sup>247</sup>. Damit überbietet Kant in der Konsequenz den schon extrem etatistischen Leviathan des Hobbes. Dieser hatte alle Gehorsamsverpflichtungen des Untergebenen wenigstens dort enden lassen, wo sie den Motiven des Eintritts in die bürgerliche Gesellschaft zuwiderlaufen – der Sicherung der Unversehrtheit des Leibes und der Erhaltung des eigenen Lebens<sup>248</sup>.

Die systematische, im wahrsten Sinne des Wortes tödliche, »rigorous consistency«<sup>249</sup> dieser Begründungsfigur kann immanent nicht durchbrochen werden. Solange man bereit ist, die Kantische Trennung von Anarchie und Gewaltmonopol inklusive der damit einhergehenden rechtstheoretischen Beschreibung dieser Zustände als Bewertungsmaßstab zu akzeptieren, ist die logische Kohärenz dieses Argumentationsgangs unbestreitbar. Ihr notwendiges Fundament, auf der die gesamte Konstruktion letztlich ruht, gewinnt sie zudem aus geschichtsphilosophischen Theoremen, die im Kantischen Verständnis den Rigorismus als bloß scheinbaren entlarvt. Weil a priori feststeht, daß selbst die schlimmste Diktatur nur ein retardierendes Moment in einer in der Tendenz bereits vorab gewußten historischen Entwicklung zur rechtmäßigen Republik ist, kann Kant derartige Staatsgebilde immer als vernunftrechtlich legitimierbare Minimalrechtszustände betrachten, die deshalb, im Gegensatz zur Anarchie, trotz ihres »defiziente(n) Modus« allein durch Reformen »zum

<sup>247</sup> Brandt 1995a: 337. Dieses Selbstopfer ist für Kant mitnichten pejorativ besetzt. Wie schon mehrmals angedeutet, ist dieser Theorie die vollständige Negation aller somatisch-lebensweltlichen Momente humanen Daseins zugunsten einer abstrakten Vernunftkohärenz derart inwendig, daß ihr Urheber in einer Reflexion wie selbstverständlich den absurden, mit Blick auf die Leiblichkeit des Menschen geradezu totalitären Satz formulieren kann: »Die Selbstzufriedenheit der Vernunft vergilt auch den Verlust der Sinne« (AA XIX, 283). In diesen Kontext fügt sich, daß Kant die Selbsterhaltung nur als bedingte Pflicht betrachtet, es hingegen als unbedingte Pflicht ansieht, sich freiwillig dem Tode zu überliefern, wenn das die Verteidigung des bedrohten Staates erforderlich macht (11/156 f., Gemeinpruch, Anm.). In bemerkenswertem Kontrast zu dieser emphatischen Märtyrerpose in der Theorie stehen Kants häufig devoten Verhaltensweisen in seiner eigenen sozialen Praxis (s. dazu Böhme/Böhme 1983: 86 ff.).

<sup>248</sup> Es führt zu einer Verwischung dieser bedeutenden Differenz, wenn man, wie Gerhard 1988: 36, die Identität der Kantischen und Hobbeschen Widerstandslehre betont.

<sup>249</sup> Hutchings 1996: 46.

Ausgangspunkt des Weges in die Republik«<sup>250</sup> gemacht werden können<sup>251</sup>. »In der größten Tyranney ist«, so Kant, »doch eine Gerechtigkeit« (AA XXVII.2, 1392). Und deshalb ist sie vor dem Hintergrund der jegliches Recht verschlingenden Anarchie immer schon ein Schritt in die richtige, vom Geschichtsoptimis-

<sup>250</sup> Unruh 1993: 201; vgl. auch Rosen 1993: 128 f.; falsch hingegen Luf 1978: 181, Anm. 157. Kant muß also, wie Kersting 1981b: 36, richtig bemerkt, »jeden Staat« als »Ermöglichungsbedingung« der anvisierten Republik anerkennen (s. dazu auch Burg 1974: 198 f.; Nagler 1991: 61 ff.). Die Anarchie gewinnt die »Bedeutung eines ausschließlich negativen Grenzbegriffs, gegen den sich jede Form staatlicher Herrschaft positiv abhebt. So defizitär sich faktischer staatlicher Zwang mit Blick auf die Idee des Rechts im einzelnen auch realisieren mag, so repräsentiert er doch *als solcher immer schon* ein Minimum an Rechtsgesetzlichkeit und realisiert damit, wenn auch noch so unvollkommen, die Idee des *status civilis*« (Herb/Ludwig 1993: 315. Hervorhebungen z. T. im Original, F. Z.), so daß Schmidt 1985, 315 f. folgerichtig bemerken kann: »Der faktische Staat, gegen den Kant konsequent kein Widerstandsrecht gestattet, behält damit die Aura als Instrument, ja Medium der Vernunft, unter der seine perennierende Gewalthaftigkeit und Rechtsursupation verschwindet. (...) *Noch der faschistische Staat der Schwarz- und Braunhemden partizipiert an diesem Glanz*«.

<sup>251</sup> Affirmativ dazu Langer 1986: 74 f.; vgl. ferner König 1994: 233 f. In ihr genaues Gegenteil verkehrt Maus 1992: 112, diese Kantische Logik, wenn sie schreibt, daß gerade seine Geschichtsphilosophie für den »Widerstand gegen konterrevolutionäre Systeme eine starke normative Rechtfertigung« bereithält, weil ihr zufolge »jede postdemokratische Regierung absolut ins Unrecht gesetzt« wird, da die in ihr herrschenden Zustände »einer historisch bereits erreichten Rechtserzeugungsregel widersprachen« und somit die gewaltsame Beseitigung dieses Atavismusses nach Kant gerechtfertigt ist. Maus' Deutung mag Rückhalt in den Theorien der revolutionären Kant Schüler E. G. Morgenbesser (s. Schild 1982), J. B. Erhard (Erhard 1976; zum Verhältnis Kant-Erhard s. Batscha 1981a: 77 ff.) oder J. A. Bergk (s. Garber 1980: 266–81 u. 1982: 131 ff.) finden, nicht aber in Kants Schriften. Seine Geschichtsphilosophie legitimiert eher den faktischen Gang der Geschichte, als daß sie ein normatives Raster vorgibt, demgemäß sie zu verlaufen habe, Abweichungen bestimmbar und revolutionär-aktive Handlungsanweisungen für die Geschichtssubjekte formulierbar sind. Der Clou dieser Konstruktion ist ja gerade Kants Bestreben, ob er »nicht eine Naturabsicht in diesem widersinnigen Gange menschlicher Dinge entdecken könne« (11/34, Idee) – und nicht etwa, die Torheit, kindische Eitelkeit, Bosheit und Zerstörungssucht (ebd.) als allererst zu beseitigende Wurzeln gesellschaftlicher Regression auszumachen. Kants Geschichtsphilosophie ist, wie Erdmann 1970: 194, richtig bemerkt, »ein Leitfaden zur Darstellung des *realen* Geschichtsverlaufs«. Auch Sandermanns Einwurf, das Widerstandsverbot kranke daran, daß es nicht genügend gesellschaftliche Zustände reflektiert habe, in denen historisch-evolutionäre Umsetzungen freiheitsgesetzlicher Bestimmungen »*endgültig* unterdrückt« und jeder »Reformismus *aussichtslos* blockiert« (Sandermann 1989: 326) seien, verkennt die geltungstheoretische Bedeutung der Geschichtsphilosophie. Für Kant ist es aus erkenntnistheoretischen und geschichtsphilosophischen Gründen unmöglich, einen historischen Zustand im Sinne des Abderitismus (vgl. 11/353 ff., Streit; dazu auch Roginski 1989) als definitiv blockiert anzusehen, zumal er die Bezugsgröße, vor der ein

mus geebnete Richtung<sup>252</sup>. Die »daurende Regierungsform« ist die *conditio sine qua non* des Rechts- und Gattungsfortschritts, und da »durch die Empörung ein *status naturalis* geschieht«, so »muß also der passive Gehorsam seyn« (AA XXVII 2.2, 1392), der zumindest den Kern einer Regierungsform sichert und als Garant der ungestörten Wandels auf dem endlosen Weg der Gattung zu ihrem Endzweck fungiert. Das Bild des Staates als eines »dünnen Mantels«, der die friedliche Koexistenz zwischen Menschen zu sichern hat, verselbständigt sich und mutiert zur Vorstellung eines »stahlharte(n) Gehäuse(s)«<sup>253</sup>, an dem jene sich den Kopf blutig schlagen.

Damit aber gewinnt die Geschichtsphilosophie auch in diesem Zusammenhang einen *geltungstheoretischen* Status. In letzter Konsequenz sind es ihre Postulate, die die Reform immer und in jeder Situation der revolutionären Veränderung gesellschaftlicher Mißstände überlegen machen<sup>254</sup>. Nur jenes geschichtsphilosophische Sediment dieses Politikmodells, durch Vorsehung und Naturabsicht mechanistisch abgestützt, rechtfertigt eine Argumentation, in der »eine Berufung auf Naturgesetzlichkeit erfolgt«<sup>255</sup>, und die damit das Feld relevanter Handlungsoptionen und -spielräume a priori engführt auf die eine Möglichkeit, die sich verschränkt mit diesen von der Vernunft vorgegebenen, naturgesetzanaloge Richtlinien.

---

derartiges Urteil Sinn machen würde, die endliche Lebenszeit der Individuen, ausdrücklich für irrelevant erklärt. Wenn jemand behauptet, eine Gesellschaft sei endgültig unreformierbar, »so sagt er mehr als er beweisen kann« (11/230, Frieden, Anm.). In seiner der endlosen Gattungsgeschichte verpflichteten Theorie kann eine aus subjektiver Sicht formulierte Perspektiv- und Hoffnungslosigkeit, etwa in Anbetracht diktatorischer Verhältnisse, keine Wirkung entfalten und keine revolutionären Taten legitimieren. »(R)ebellische Selbsthilfe« ist für Kant immer illegitim, denn sie »wirkt lediglich rechtsnegierend« (Garber 1980: 263 f.).

<sup>252</sup> Deshalb verfängt der Hinweis von Westphal 1991: 366, nicht, daß, wenn »a regime is so corrupt, that it degrades its citizen's character more than anarchy or the grave hazards of revolt, than Kant has *no* grounds for contending that anyone is obligated to obey it« (Hervorhebung im Original, F. Z.). Für Kant ist eben kein Regime denkbar, daß die Rechtlosigkeit einer Anarchie überbietet.

<sup>253</sup> Maramba 1989: 159, der diese Metapher M. Weber entlehnt.

<sup>254</sup> Richtig daher das Resümee von König 1994: 289: »Das Problem des ungerechten Staates wird so von Kant durch Geschichtsteleologie gelöst.« Den de facto konstitutiven und eben nicht bloß regulativen Status der Geschichtsphilosophie habe ich zuvor bereits erörtert.

<sup>255</sup> Burg 1974: 44.

Berücksichtigt man die zuvor erörterte Verzahnung von Rechts- und Geschichtsphilosophie, dann erübrigt es sich auch, Kant gegen den Vorwurf des Rechtspositivismus zu verteidigen<sup>256</sup>. Nur wenn man die geschichtsphilosophische Perspektive vernachlässigt, vor der die Option der unbedingten Gehorsamspflicht gegenüber dem Souverän sich entfaltet, gerät die Rechtslehre ins Fahrwasser eines Theoriestrangs, der die Geltung positiven Rechts ausschließlich an seine Durchsetzbarkeit bindet. Auf der rechtstheoretischen Begründungsebene sind Kants Vorstellungen nicht konform mit derartigen Positionen, aber auf dem Feld der praktischen Handlungskonsequenzen sind sie deklungsgleich<sup>257</sup>.

Auch der Versuch von Autoren wie I. Maus, D. Scheffel oder H. Arendt<sup>258</sup>, über Kants Publizitätsargument einen möglichen Fall rechtmäßigen aktiven Widerstands zu konstruieren, scheitert am eindeutig anders gearteten Textbefund. Zwar schreibt Kant unmißverständlich, daß jedem Bürger angesichts von Weisungen durch den Herrscher die Befugnis zustehen müsse, »seine Meinung über das, was von den Verfügungen desselben ihm ein Unrecht gegen das gemeine Wesen zu sein scheint, öffentlich bekannt zu machen«, und er bezeichnet diese

<sup>256</sup> S. z. B. Kersting 1981b: 34 ff. u. 1993: 502 ff. Dagegen argumentieren u. a. Fetscher 1976: 276; Langer 1986: 45 f. u. 74; Höffe 1992: 233.

<sup>257</sup> So Scheffel 1982: 202: »Im Ergebnis stimmt Kant daher mit dem Rechtspositivismus überein, in der Begründung weicht er aber von ihm ab« (vgl. dazu auch Burg 1974: 196 f.; Klenner 1974: 226; Dreier 1981: 312 f., Anm. 77 u. 1986: 25 ff.; Castillo 1990: 187 ff.; allgemeiner Kaehler 1993). Allerdings vermag Scheffel gerade in der Frage eines Rechtes auf Revolution auch im Ergebnis einen Unterschied zwischen Rechtspositivismus und Kant auszumachen (204). Aus den schon angeführten Gründen halte ich das nicht für überzeugend.

<sup>258</sup> Maus 1992: 96 f.; Scheffel 1982: 203 f.; Arendt 1985: 69. Auch Volkmann-Schluck 1974: 125, schreibt, die Meinungsfreiheit bei Kant sei ein »unentzifferbares Recht des Staatsbürgers« (vgl. auch Weyand 1964: 109; Luf 1978: 181 ff.; Busch 1979: 123 f.; Kühl 1984: 171; analoges deuten Mulholland 1990: 340 u. Selbach 1994: 35 f. an; s. auch den entsprechenden Hinweis auf den ebenso argumentierenden R. Hancock in Arntzen 1996: 410 f. u. 422 f., dem sich Arntzen schließlich tendenziell anschließt). Erdmann 1986: 4 u. Reinalter 1988: 193 verweisen darauf, daß Kant sie in den Rang eines Verfassungsgrundsatzes heben wollte. Aus dem zuvor Gesagten ist jedoch eindeutig zu entnehmen, daß damit für das Problem eines möglichen Widerstandsrechts nichts gewonnen wäre. Verfassungsbruch ist kein Widerstandsgrund. Blesenkemper 1987: 215 ff. u. insb. 334 ff. erläutert Wichtigkeit und Funktion der Publizität bei Kant, thematisiert aber nicht die hier interessierende Frage, ob Zensur aktives Opponieren legitimieren würde.



Publizitätsfreiheit außerdem als »das einzige Palladium der Volksrechte«. Aber zum einen dürfen die Untertanen sie ausdrücklich nur »mit Vergünstigung des Oberherrn selbst« (11/161, Gemeinspruch) beanspruchen. Zum anderen findet sich nirgends der Hinweis, daß ein Verbot der Ausübung dieses Freiheitsrechts die unbedingte Gehorsamspflicht aufheben würde<sup>259</sup>. Obwohl Kant schreibt, daß ein Vertrag, der die Verhinderung der Aufklärung des Menschengeschlechts – etwa durch eine totale Zensur – zum Inhalt habe, »schlechterdings null und nichtig« sei, auch wenn er »durch die oberste Gewalt, durch Reichstäge und die feierlichsten Friedensschlüsse bestätigt sein« (11/57, Aufklärung)<sup>260</sup> sollte, ist dieser Passus gerade nicht als Indiz für die Berechtigung zum aktiven Opponieren gegen rechtswidrige Verträge, Gesetze oder Befehle zu lesen. Denn Kant bezeichnet auch die zuvor diskutierten Verstöße gegen die Verfassung unmißverständlich als grobe Unrechtsakte<sup>261</sup>, ohne daß daraus mehr als ein passives Widerstandsrecht erwächst. Insofern zeichnet die Unterdrückung der freien Meinungsäußerung

<sup>259</sup> So Unruh 1993: 211. Vgl. auch Vuillemin 1991: 45 u. Burg 1991: 900. Höffe 1992: 233, gibt zu bedenken, daß das Widerstandsverbot in Aporien gerät, wenn es sich mit zensierenden Regierungen konfrontiert sieht. Nicholson 1992: 252, behauptet sogar: »If a state abuses his authority and refuses to permit freedom of speech and publication, none the less the subjects must obey; they should not resist, and they should not protest publicly«. Obwohl dies der Kantischen Haltung sicherlich nahe kommt, findet sich in seinen Schriften nicht, wie Nicholson meint (s. 263, Anm. 10; ähnlich Silber 1991: 191, Anm. 23), eine direkte Diskussion der Gehorsamspflicht angesichts von Zensurmaßnahmen, sondern nur (z. B. 11/162 f., Gemeinspruch) eine Gehorsamsverpflichtung des Untertanen trotz offensichtlich rechtswidriger Gesetzgebung.

<sup>260</sup> S. auch schon 3/13, KrV, A XI, Anm. und 4/640, KrV; A 752 f., B 780 f.

<sup>261</sup> Sehr klar 11/245, Frieden; AA XIX, 486 f., 523, 533, 574 f., 590 f., 593 f. Zudem schränkt Kant die Meinungsfreiheit durch den Hinweis ein, sie dürfe nicht »der öffentlichen Ruhe nachteilig sein« (8/448, MS) und müsse sich »in den Schranken der Hochachtung und Liebe für die Verfassung« bewegen. Kant meint damit jedoch nicht einen Verfassungspatriotismus im Sinne Habermas'. Denn der geforderte Respekt gebührt nicht etwa einer idealen Staatsordnungsidee, sondern ausdrücklich der Verfassung, »worin man lebt« (11/161, Gemeinspruch, vgl. auch AA XXIII, 131). Folgerichtig plädiert Kant bei Verstößen der öffentlichen Meinungsäußerung gegen erwähnte Hochachtungs- und Liebespflichten ausdrücklich für Zensurmaßnahmen (s. 8/653, Religion. Vgl. auch Kants Bemerkungen über Toleranz in AA XXVII.1, 76, sein *bedingtes* Plädoyer für Pressefreiheit in AA XV. 2, 626 u. die Zubilligung *grenzenloser* dirigistischer Befugnisse zugunsten des Oberhauptes, wenn er glaubt, der Staat sei in den Grundfesten bedroht in 11/155, Gemeinspruch). Hier trägt die Theorie deutlich rechtspositivistisch-willkürliche Züge (s. dazu auch Linares 1975: 145 ff.; Busch 1979: 104).

sich nicht dadurch aus, daß sie aufgrund ihrer Widerrechtlichkeit die oben erwähnten prinzipiellen Argumente für die Gehorsamspflicht außer Kraft setzt. Die Möglichkeit des passiven Widerstands inklusive der damit einhergehenden Konsequenzen des persönlichen Märtyrertums werden den Untertanen durch ein Publizitätsverbot nicht genommen<sup>262</sup>, denn auch in der durch die Zensur erzwungenen Passivität »kann man über sich disponiren« (AA XIX, 569).

Zum anderen legen vor allem die weiteren Ausführungen der ›Aufklärungs‹-Schrift nahe, daß angesichts einer Einschränkung der Meinungsfreiheit durch den Potentaten kein aktiver Widerstand zu leisten, sondern grundsätzlich an dessen »Ehrbegierde« (AA XV, 2, 629) und »eigenen Vorteil« (11/47, Idee) zu appellieren ist<sup>263</sup>. Kant schreibt: »Es tut selbst seiner Majestät Abbruch, wenn er sich hierin mischt, indem er die Schriften, wodurch seine Untertanen ihre Einsichten ins reine zu bringen suchen, seiner Regierungsaufsicht würdigt, sowohl wenn er dieses aus eigener höchsten Einsicht tut, wo er sich dem Vorwurfe aussetzt: Caesar non est supra grammaticos, als auch und noch

<sup>262</sup> Die kategorische Gehorsamsverpflichtung: »Gehorchet der Obrigkeit« hat ihre Grenze »in allem, was nicht dem inneren Moralischen widerstreitet« (8/497, MS). Sollten die Gesetzgeber dem Untertanen etwas gebieten, »was an sich böse (dem Sittengesetz unmittelbar zuwider) ist«, so darf und soll »ihnen nicht gehorcht werden« (8/758, Religion, Anm.; s. auch AA XIX, 487) – was eben bedeutet, daß die positiv-rechtlichen Folgen der Gehorsamsverweigerung vom einzelnen zu tragen sind. Auf Schwierigkeiten, selbst ein passives Widerstandsrecht im Kontext der Kantischen Theorie zu begründen, verweist Ludwig 1988: 175; s. auch Mulholland 1990: 338 ff. Es kann auch kein ethisch begründetes Revolutions- oder Widerstandsrecht geben, weil die Ethik keine äußeren Zwangsmechanismen kennt, vgl. dazu Rosen 1993: 169f. u. 170, Anm. 170. An der fehlenden Berücksichtigung dieses Zusammenhanges scheitert der Versuch von Arntzen 1996, aus Kants moralphilosophischer Lehre der Pflicht gegen sich selbst einen rechtmäßigen Widerstandsfall zu extrahieren. Zudem übersieht Arntzen, daß gerade im passiven Martyrium für Kant die Pflicht gegen sich selbst erfüllt wird und somit die einzig angemessene Haltung in einer Despotie sein kann.

<sup>263</sup> S. auch AA XIX, 534, 580; AA XV, 2, 629. Das entspricht ja partiell auch Kants eigenem Verhalten angesichts seiner Konflikte mit der Preußischen Zensurbehörde. Über diese Auseinandersetzung informieren Müller 1954: 43–47; Burg 1974: 213 f.; Gulyga 1985: 262–72; Höffe 1992: 37–40; Cavallar 1992: 13–15; Unruh 1993: 34–36; Borowski 1993: 59; weitere Literaturhinweise finden sich bei Ritter 1971: 199, Anm. 536; Reinalter 1988: 196, Anm. 1. Daß Kant immer großen Wert darauf gelegt hat, nicht einmal in den entfernten Verdacht zu geraten, er und seine theoretischen Erwägungen würden Untertanen zur Widersetzlichkeit anregen, belegen u. a. 11/358 f., Streit, Anm.; AA XXIII, 127. Vgl. auch Jachmann 1993: 154f.

weit mehr, wenn er seine oberste Gewalt so weit erniedrigt, den geistlichen Despotism einiger Tyrannen in seinem Staate gegen seine übrigen Untertanen zu unterstützen« (11/59, Aufklärung). Die Aufgabe des Volksaufklärers ist es, sich »ehrerbietig an den Staat« zu wenden in der Absicht, daß dieser des Volkes »rechtliches Bedürfnis zu beherzigen angeflehet wird« (11/363, Streit). Auch wenn es »ihrer Selbstsucht Aufopferungen kosten« sollte, ist den Staatsoberhäuptern beständig in Erinnerung zu rufen, darauf bedacht zu sein, »sobald wie möglich« die Verfassung der Idee der Vernunft angemessen zu machen. Zumindest aber soll der Untertan darauf vertrauen, »daß wenigstens die Maxime der Notwendigkeit einer solchen Abänderung dem Machthabenden innigst beiwohne« (11/233, Frieden). Es ist demnach dem Selbstverständnis eines aufgeklärten Herrschers unwürdig, wenn er die Volksrechte mißachtet und z. B. zu Zensurmaßnahmen greifen oder gebotene Reformen unterlassen würde, nicht aber ein justitiables Vergehen. Das Volk kann die Achtung seiner Rechte nur erbetteln, nicht aber vor Gericht einklagen. Selbst wenn man konzidiert, daß der paternalistisch-devote Unterton dieser Zeilen angesichts möglicher Zensurdrohungen strategisch motiviert ist, verdeutlichen sie dennoch, daß sich selbst im Falle einer potentiellen Unterdrückung der ›Freiheit der Feder‹ Kants hoffnungsvoller Blick paradoxerweise dem zensurverhängenden Regenten und nicht den derart ihrer Elementarrechte beraubten Untertanen zuwendet<sup>264</sup>. Auch ein

<sup>264</sup> Zudem beschränkt er die Möglichkeiten der öffentlichen Kritik ausdrücklich nur auf die ›Freiheit der Feder‹ (11/161, Gemeinspruch), so daß des Lesens und Schreibens nicht Mächtige von vornherein aus dem Kanon möglicher Reformträger ausgeschlossen sind. Maus 1992: 97 hingegen meint durch Hinweis auf 11/154, Gemeinspruch, Anm., wo Kant davon spricht, ein ganzes Volk habe unter Umständen das Recht, gegen unrechte Anweisungen des Staatsoberhauptes »wenigstens Vorstellungen zu tun«, belegen zu können, daß Kants Option für die ›Freiheit der Feder‹ »keineswegs (...) als elitäre Negation massenhafter Kritik gelesen werden könne« (so auch Unruh 1993: 130). Nebst der Tatsache, daß Kants Formulierung an erwähnter singulärer Stelle in bezug auf die tatsächlichen Publizitätsrechte des ganzen Volkes eher nebulös bleibt, ist Maus entgegenzuhalten, daß er wiederholt sehr deutlich macht, daß das Recht der freien Meinungsäußerung denjenigen vorbehalten bleibt, die ihren Unmut schriftlich niederlegen können. So betont er, daß gegen Verfügungen der obersten Gesetzgebung »nie (...) wörtlicher oder tätlicher Widerstand (...) aufgeboten werden« (11/162, Gemeinspruch) dürfe. Und unter dem öffentlichen Gebrauch der Vernunft versteht er unmißverständlich »denjenigen, den jemand als Gelehrter von ihr vor dem ganzen Publikum der Leserwelt macht« (11/55, Aufklärung; s. auch 11/362f., Streit). Und wenn Kant in einem

Verbot der Meinungsfreiheit begründet kein Recht auf aktiven Widerstand<sup>265</sup>. Vielmehr hat sich das Volk letzten Endes grundsätzlich »dem Guten Willen ihrer Oberherrschaft (zu, F. Z.) überlassen« (AA XIX, 591), im Vertrauen darauf, daß stetige Aufklärungsarbeit, wie schon der junge Kant schreibt, irgendwann dazu führen werde, »den Fürsten auch gut zu machen« (AA XX, 41), um dann schließlich »alles von seiner Gnade erwarten« (AA XIX, 520) zu können. Eindeutig stellt Kant fest, daß »gute Regirungen durch eigne Bewegungen der guten Fürsten entspringen« (AA XV. 2, 627)<sup>266</sup>. Dieses geschichtsphi-

---

bekannten Verdikt apodiktisch festhält: »Die Weisheit muß den Höfen aus den Studierzimmern kommen« (AA XV. 2, 628), dann wird deutlich, daß er wohl nicht als Theoretiker der breiten Volksmasse zu reklamieren ist. Vorsichtiger und damit angemessener als Maus ist die Wertung von Brandt 1993: 40; s. ferner Weyand 1964: 111 f.; Ludwig 1995a: 82 f. u. 87, Anm. 25.

<sup>265</sup> Zu diesem Ergebnis kommen ebenfalls Burg 1974: 197, 1988: 16 f. u. 20; Linares 1975: 148; Reiss 1989: 301; Fetscher 1991: 139; Vuillemin 1991: 45; vgl. auch zur Lippe 1984a: 151; Kersting 1992: 162.

<sup>266</sup> Ebenso 11/46 f., Idee; 11/366 f., Streit; 8/441 u. 463 f., MS; AA XV. 2, 628; AA XXII, 620 f.; AA XXIII, 134 u. 140 f. Diese bedingungslose Fixierung auf den guten Willen des Potentaten als Verfassungsgaranten und Motor der Reformen ist verwunderlich, insofern Kant durchaus um die Korrumptierbarkeit der Machthabenden wußte. In einer Nachlaßreflexion stellt er gar fest, daß die Greuel des Verfalls der Moralität und des Staates »nicht von unten nach oben sondern von oben [herab abwärts] herabkommen und die Kriegssucht der Beherrscher, nicht die Widerspenstigkeit des Unterthans, sie herbey führte« (AA XIX, 611). Daß die optimistischen geschichtsphilosophischen Prämissen die Realitätswahrnehmung strukturieren und somit geltungstheoretische und handlungsrelevante Bedeutung entfalten, betont Burg 1988: 20: »Die Republikanisierung des preußischen Staates war in der Perspektive dieser Geschichtsphilosophie nur eine Frage der Zeit – für Kant ein Argument mehr, sich mit den gegenwärtigen Verhältnissen zu arrangieren«. Wenn Gerhardt 1988: 27, feststellt, Kant sei »nicht der Theoretiker des Obrigkeitsstaates, für den ihn viele halten, sondern ein Reformist aus politischer Überzeugung«, dann konstruiert er eine unglückliche Antinomie. Ganz offensichtlich ist Kant Theoretiker des Obrigkeitsstaates, aber u. a. gerade deshalb, weil er sich als politischer Reformist begreift, und sein spezifisches Reformverständnis sein Komplement in jenem Staatsmodell findet. Ebenso bezeichnend wie kurios mutet in diesem Kontext Kants Bemerkung an, daß die Unrechtmäßigkeit aktiven Widerstands sich u. a. daran zeige, daß seine Akteure kein öffentliches Bekenntnis zu ihren Absichten ablegen würden und heimlich im Untergrund agierten (s. 11/246, Frieden). Diese formalistische Prinzipienreflexion vermag weder ein angemessenes Verständnis konkreter Machtverhältnisse in Diktaturen, geschweige denn ein realistisches Bild der Beweggründe für politisches Handeln zu entwickeln. So unsinnig es ist, auf gute Herrscher zu hoffen, so naiv ist es, die Bedingungen der Möglichkeit, Widerstand in repressiven Systemen zu leisten, an der Frage der Klandestinität aufzuhängen. Diese Herangehensweise findet ihre gelungene Karikierung in dem bonmot, demgemäß die Deutschen, ehe

losophisch unterlegte Votum birgt letztlich die fatale Konsequenz, daß dem Gros der Gesellschaftsmitglieder zugemutet wird, Rechtsfortschritt im Grunde als kontingentes Ereignis, zumindest aber als primär von Eliten gemachten Prozeß zu betrachten, der zudem generell wesentlich von Komponenten determiniert wird, die sich außerhalb der Einflußmöglichkeiten menschlicher Praxis befinden<sup>267</sup>.

So verbindet sich auch mit der Behandlung der Widerstandsfrage im Kontext der Zensurdebatte eine Begründungsfigur, die in diesem Kapitel wiederholt aufgetaucht ist. Am Ende seines Aufsatzes formuliert Kant die geschichtsphilosophisch unterlegte Gewißheit, daß sich der »Geist der Freiheit«, allen Zensurmaßnahmen zum Trotz, ausbreitet, »selbst da, wo er mit äußeren Hindernissen einer sich selbst mißverstehenden Regierung zu ringen hat« (11/60, Aufklärung)<sup>268</sup>. Erneut sind es die Verheißungen der Geschichtsphilosophie, die es ihm erlauben, die Realitäten einer Despotie durch eine Art Futurisierung der gesellschaftlichen Zustände perspektivisch zu durchbrechen<sup>269</sup> – und die zugleich verhindern, eine realistische Sicht der individuellen Schicksale zu erlangen, die eine auf das Martyrium hinauslaufende Durchhaltengesinnung hervorbringt<sup>270</sup>. Durch die

---

sie in revolutionärer Absicht den Bahnhof stürmen, eine Bahnsteigkarte kaufen würden. Kant hat, nebenbei bemerkt, diese Obrigkeitsfixierung als charakteristische Geisteshaltung der Deutschen bezeichnet (s. 12/667, Anthropologie).

<sup>267</sup> Es ist daher nicht vollständig, wenn Selbach 1994: 21, sagt, daß Kants Option für reformerische Veränderung im Staat diesen »zu einer sicheren und inkontingenten Entwicklung befähigt«, denn erst durch die Hinzunahme der geschichtsphilosophischen Prämissen ist die Kontingenzbewältigung umfassend.

<sup>268</sup> Im gleichen Duktus 11/46 f., Idee. Zur Rolle der Geschichtsphilosophie in diesem Kontext s. ebenfalls Habermas 1976: 180 f. u. 186 ff.

<sup>269</sup> Diesen Zusammenhang betonen ebenfalls Williams 1983: 207 f. u. Burg 1991: 900 f.; vgl. ferner Klemme 1995: 524 f. Daß Kant reale gesellschaftliche Verhältnisse vor dem Hintergrund einer optimistischen Geschichtsprognose und der Hoffnung auf gute Herrscher betrachtet und jene damit tendenziell »entschärft«, verdeutlicht auch folgende Bemerkung, die zudem die Unterfütterung dieser Haltung mit Motiven christlicher Naherwartungslehren deutlich macht. »Wenn drey wohlgesinnete und gut instruirte (mächtige) Regenten zugleich in Europa herrschen werden, wenn ihre Regierung von eben solchen nur ein paar Zeugungen durch gefolgt wird, welcher Fall sich einmal eräugnen kan: so ist die Erfüllung da. Vorietzt leben wir in der Unsichtbaren Kirche, und das Reich Gottes ist gleichwohl in uns. Die Zurückhaltung ist ietzt noch nothig; alsdenn aber offenherzigkeit, die aber gütig ist und davor aufgenommen wird« (AA XV, 2, 614).

<sup>270</sup> Cavallar 1992: 283 f., erwidert auf den plausiblen Einwand von A. Rosen, demgemäß

Deutung der empirischen Wirklichkeit *in Funktion* des anvisierten Ziels werden mittels dieses geschichtsphilosophischen Interpretationsrasters die gegenwärtigen diktatorischen Zustände funktional legitimiert. In letzter Konsequenz ist es allein Kants »feste(r) Glaube an die innere Reformfähigkeit von Rechts- und Staatssystemen«, die ihn »ein Widerstandsrecht ablehnen«<sup>271</sup> lassen, wobei, wie im Anschluß genauer zu erläutern ist, der geschichtsphilosophisch getränkte Reformbegriff, den Kant zugrundelegt, weder einen materialen noch einen temporalen Index besitzt.

Fokussiert man die Argumentationsmuster der Kantischen Widerstandslehre auf die zu Beginn dieses Exkurses formulierte Fragestellung, so läßt sich sagen, daß mit Hilfe dieser Theorie weder unter nationalsozialistischer noch unter irgend einer an-

---

Kants geschichtsphilosophisch unterlegte Hoffnung auf einen gut- und reformwilligen Fürsten blauäugig sei und nicht das Problem löse, wie die Republikanisierung der Gesellschaft tatsächlich gedacht werden könne, daß Kant diesem Problem durch den Hinweis begegnet sei, auch aufgeklärte Despoten würden von Dynamiken überrollt und letztlich entmachtet, die sie mit ihren Reformansätzen nicht beabsichtigt hätten. Ungeachtet der Frage, wie überzeugend es ist, diese ›List des Schicksals‹ als geschichtskonstituierende Größe zu betrachten, verfehlt diese Konstruktion zumindest eine wesentliche Facette des Einwandes von Rosen. Indem die Veränderung gesellschaftlicher Realitäten in entscheidende Abhängigkeit von derartigen Triebfedern gebracht wird, löst sich der Reformprozeß im Kern vom Lebenshorizont menschlicher Subjekte und konstituiert sich als supraindividuelle und durch bewußte Entscheidungen politischer Akteure im Grunde nicht mehr tangierbare Bewegung. Kant richtet vor diesem Hintergrund sein Rechtsverständnis, wie dargelegt, innertheoretisch durchaus konsequent an der von Naturabsicht und Vorsehung getriebenen Gattung aus. In den noch folgenden zwei Annäherungen an das Verhältnis von Recht und Zeit in der MS wird dieses Theorem unter dem Blickwinkel der ihm innewohnenden Zeitverständnis nochmals problematisiert.

<sup>271</sup> Sandermann 1989: 330; ebenso Unruh 1993: 211 f. Für van der Linden 1988: 179, ist die Hoffnung, »that progress in general can take place through reform from above (...) a hope again all odds. Kants condemnation of revolution and active resistance and his thesis of progress are at loggerheads, if not textually, then certainly in effect«. Das aber ist genau eines der grundsätzlichen Probleme der gesamten Kantischen Rechtsphilosophie. Wie im 1. Kapitel, so zeigt sich auch hier, daß die konsequente Nichtbeachtung der Empirie im Rahmen strikt apriorischer Theoriebildung zu inakzeptablen, aber mit der Dignität reiner Vernünftigkeit versehenen Ergebnissen führt. Infolge dieses methodischen Vorgehens entstehen Antinomien, die nicht zu vermitteln sind, weil sie nicht mehr als lebensweltlich konstatierbare Friktionen zwischen Theorie und Praxis auftreten, sondern als falsche Umsetzung einer konsistenten theoretischen Deduktion erfaßt werden. Derart immunisiert sich der theoretische Entwurf gegen alle lebensweltlich ermittelten Infragestellungen.

deren Form despotischer oder diktatorischer Herrschaft ein rechtmäßiger Widerstandsfall bestimmbar ist. Dieser fatale Defekt ist innertheoretisch zu erklären und verdankt sich nicht etwa der Tatsache, daß Kant die desaströsen Ereignisse des 20. Jahrhunderts nicht vorhersehen konnte. Schon die bis in Kants Zeitalter an entsetzlichen Unrechtszuständen wahrlich nicht arme Geschichte ist mit seinen rechtsphilosophischen Kategorien nicht zu erfassen, so daß nicht erst vor dem Hintergrund der Nazibarbarei diesem uneingeschränkten Widerstandsverbot eine obszöne Facette eigen ist.

### 2.5 Erste Annäherung an das Verhältnis von Zeit und Recht – Temporalität, Gattung und der endliche Mensch

*»Diese Entfernungen, die irgendwo in Lichtjahre übergehen, schaffe ich nie« (Duden 1995: 14).*

*»Die Uhren stimmen nicht überein, die innere jagt in einer teuflischen oder dämonischen oder jedenfalls unmenschlichen Art, die äußere geht stockend ihren gewöhnlichen Gang« (Kafka 1994: 285).*

*»Betrachten wir den Menschen nur auf dieser Welt, so ist er ein object zum Lachen« (AA XV. 2, 622).*

Die für Kants geschichtsphilosophischen Darlegungen so zentralen Gedanken eines kontinuierlichen Gattungsfortschritts, der eingebunden ist in eine teleologisch vorgeprägte Natur- und Menschheitsgeschichte<sup>272</sup>, gründen nicht zufällig auf temporalen Vorstellungen, die menschliches Zeitempfinden überformen. Die weiteren Ausführungen beabsichtigen, sowohl die Widersprüchlichkeit als auch die äußerst heiklen Implikationen dieses rechtsphilosophischen Modells im Hinblick auf eben diese Zeitstrukturen darzustellen. Dabei wird sich zeigen, daß Kants weitergehender Versuch, die Rechtstheo-

---

<sup>272</sup> Daß diese Motive über das Kantische Werk hinaus zentrale Topoi des ausgehenden 18. Jahrhunderts sind, legt u. a. Kodalle 1995 nahe, der in Fichtes Geschichtsphilosophie Argumentationsfiguren findet, die den zuvor an Kants Texten eruierten z. T. bis in die Details frappierend ähneln. Vgl. ferner die an Hegels Rechts- und Geschichtsphilosophie geübte Kritik von Siep 1979: 278 ff.

rie im engen Sinne durch eine geschichtsphilosophische ›Zeitstreckung‹ von ihren formalistisch-rigorosen Zügen zu befreien, sie nicht rettet, sondern umso tiefer in Aporien verstrickt, die sich aus seiner signifikanten Behandlung der Verhältnisbestimmung Individuum – Gattung und damit der Relation von individueller und objektiver Zeit speisen.

Kants Rechtsphilosophie richtet ihre Grundsätze, so ist im Laufe der vorstehenden Abschnitte deutlich geworden, offenkundig am Ideal der homogenen und leeren Zeit aus<sup>273</sup>. Die ungebrochene Linearität seiner Geschichtsphilosophie, der es um die Zukunft der Spezies geht und die deshalb die Interessen- und Bedürfnislagen einzelner Menschen, Gruppen oder Generationen unterdrücken muß, ist radikal antiindividualistisch. Sie basiert auf der methodisch erzwungenen Negation menschlichen Zeiterlebens, für das ein Anfang und ein Endpunkt, d. h. Endlichkeitserfahrungen konstitutiv sind<sup>274</sup>. Da Kant durch den Rekurs auf die Geschichte als zeitlosem System eine ›Futurisierung‹<sup>275</sup> seines Konzeptes betreibt, die auf jener Negation beruht, hebt er die ›irreduzible Dyskrasie von Existenz und Entwurf‹<sup>276</sup> auf. Er entzerzt das agonale Spannungsverhältnis zwischen der Logik der evolutionär entfristeten Geschichtszeit und der ›Heilserwartung‹ eines ›Seins zum Tode‹, indem er die empirische Existenz durch die Neutralisierung ihrer finalen Grundverfaßtheit<sup>277</sup> entsubstantialisiert, indem er also, wie K. Psychopedis richtig bemerkt, ›zeitliche Verhältnisse intellektualisiert‹<sup>278</sup>.

*Reform erscheint nun deshalb als einzig möglicher Umgang mit*

<sup>273</sup> Noch im Urteil von Lutz-Bachmann 1988: 69: »Das Paradigma dieser systematischen Geschichte liegt in Linearität, zielstrebigem Fortschritt und Entwicklung zum Besseren beschlossen«, schimmert dieses ›temporale Gewebe‹ hervor. Das wird ebenfalls deutlich bei Kaulbach 1975: 82 ff.

<sup>274</sup> Vgl. dazu Marquard 1993: 366 f. Obwohl Sassenbach 1992 die entsprechenden Passagen Kants zum Verhältnis von Individuum und Gattung zur Kenntnis nimmt (77 ff.), gelangt er zur nicht nachvollziehbaren Einschätzung, Kants Rechtsphilosophie sei eine mit Blick auf die Implikationen der begrenzten Lebenszeit des Individuums sensible Theorie (157 ff.). Er reproduziert damit nur die Fehleinschätzung seines Lehrers V. Gerhardt (s. z. B. Gerhardt 1991: 321). An Guzzoni 1988: 64–70 läßt sich ablesen, daß Kants Überlegungen zur Sterblichkeit maßgeblich Hegels spätere Positionen antizipieren; vgl. auch Siep 1979: Kap. V.

<sup>275</sup> Marramao 1989: 112. Kaulbach 1975: 78 ff. thematisiert die Geschichtsphilosophie unter dem Aspekt der ihr inhärenten »Futurologie« (78).

<sup>276</sup> Marramao 1989: 109.

<sup>277</sup> Vgl. dazu Guzzoni 1988: 71 ff.; Siep 1988: 91 f.; Ströker 1993: 211.

<sup>278</sup> Psychopedis 1980: 113, Wortreihenfolge des Originals verändert.



*gesellschaftlichen Strukturen, weil der Reformgedanke nicht einmal mehr den Anspruch erhebt, Veränderungen überhaupt noch in menschlichen Zeitvorstellungen buchstabieren zu können.* Das »Maas« der Geschichtsphilosophie ist, wie Kant bestätigt, »nicht die Zeit, nach Jahren gemessen« (AA XV. 2, 633), das ihr korrespondierende Handlungssubjekt entsprechend »ein Daseyn ohne Ende«, also eines, das »von den Zeitbedingungen abstrahirt«, wo »mithin Anfang und Ende wegfällt« (AA XXIII, 460). Diese Entbindung von jeder existentiellen temporalen Eingrenzung ist in ihrem Selbstverständnis ein Akt der Emanzipation von zeitlichen Restriktionen, versteht sich als selbstbewußte Demonstration der souveränen Beherrschung der Zeit, ohne zu realisieren, daß ihre Maßlosigkeit das Individuum der zernichtenden Fatalität der Ewigkeit preis gibt, es der »schlechten Unendlichkeit« überantwortet.

Kants Rechtsphilosophie »entsorgt« nicht nur, wie W. Kersting konstatiert, »das Problem der Realisierbarkeit ihres höchsten Gegenstandes (gemeint sind innerstaatliche Gerechtigkeits- und zwischenstaatliche Friedensordnung, F. Z.), indem sie geschichtsphilosophisch wird«<sup>279</sup>, auf diese Weise gibt sie es außerdem auf, Gerechtigkeit, Freiheit und Gleichheit als Bedingungen der Möglichkeit *menschlichen* Zusammenlebens und damit als Themen individueller oder kollektiver Handlungsvollzüge zu denken. Das, was zumindest als Moment im Mittelpunkt revolutionären Pathos steht – der Verweis auf das schmerzliche Paradoxon, daß das Individuum seine Lebensspanne im Verhältnis zur Zeit des Universums als asymmetrisch erfährt, so daß die Frage nach Sinn und Qualität des eigenen Daseins existentielle Bedeutung bekommt<sup>280</sup> – ist in Kants Konzeption nicht

<sup>279</sup> Kersting 1993: 86.

<sup>280</sup> Burg 1974: 50 u. 62, deutet das Glücksstreben der Revolutionäre von 1789 als emphatischen Wunsch, die Diskrepanz zwischen Anspruch und Wirklichkeit in der Lebenswelt auszugleichen. Sie waren geleitet von der Erwartung, daß die Schaffung der rechtlichen Neuordnung es ermögliche, die materiellen menschlichen Interessen angemessener zu befriedigen (in diesen Dispositionen hat im übrigen Kant selber die Triebfedern für revolutionäres Handeln gesehen; s. dazu Linares 1975: 134 ff.). Kant hingegen versteht, wie Burg anmerkt, eine derartiges »Glücksstreben immer mit einem negativen Akzent und sieht in der Rechtsordnung lediglich ein Mittel der Disziplinierung des Strebens. Ein aner kennenswertes Motiv zur Verfassungsänderung ist das Streben nach Kant nicht« (120). Auch Bohrer 1989 thematisiert im Werk der Dichter Schlegel und Heine deren revolutionären Pathos im Sinne einer »Absage an die Teleologie«, an deren Stelle »statt dessen eine emphatische Hermeneutik der Gegenwart« (152) tritt, die sich ganz wesentlich speist aus einem kreatürlichen, d. i. eminent gegenwartsbezogenen

mehr zugegen, verschwindet in den Untiefen einer theoretischen Konstruktion, die allenfalls denkbar, aber nicht mehr lebbar ist. An die Stelle eines »Eingedenkens der Natur im Subjekt«<sup>281</sup> im Sinne einer Vergegenwärtigung des Menschen als hinfälligem Wesen<sup>282</sup> tritt seine Ersetzung durch die unsinnliche und deshalb unsterbliche, aller existentiellen Paradoxien entledigte Gattung. Derart vollendet sich der diesem Rechtsdenken substantielle Prozeß »der Formalisierung-Depersonalisierung«<sup>283</sup>, der quasi nach eben jenen Kategorien der Reform und Gattung verlangt.

Der Preis der Kantischen ›Harmonisierung‹ von Eigen- und Weltzeit ist hoch. Es ist in letzter Konsequenz der Verlust des realen Menschen als Bezugsgröße und Bedeutungszentrum von Politik und Recht durch die Fixierung auf den transindividuellen Geschichtsgang, zu dem die Subjekte bloß mittelbar »als Rest, als Schlacke des kollektiven Prozesses«<sup>284</sup> wahrgenommen werden. Das ist die Konsequenz eines Denkens, welches aus Gründen der Selbstlegitimie-

---

Zeitverständnis, und einem ihm entsprechenden Begriff vom Leben, der sich »aus dem Schema geschichtsphilosophischer Determination« (142 f.) zu lösen sucht. Sehr deutlich wird dieses Moment revolutionären Selbstverständnisses in einem Heinezitat: »das Leben ist ein Recht. Das Leben will dieses Recht geltend machen gegen den erstarrten Tod, gegen die Vergangenheit, und dieses Geltendmachen ist die Revolution« (zit. n. 143; vergleichbares findet sich auch in den Dramen und Revolutionsaufrufen von G. Büchner). Vgl. auch die diesbezüglich aufschlußreiche Selbstbeschreibung des hingeworfenen Jakobiners G. Babeuf (Babeuf 1988: 54 ff., 68, 70, 84 f., 96, 98) und die Ausführungen des revolutionären Kantianers J. B. Erhard (Erhard 1976: 40 ff.; dazu auch Batscha 1981a: 80 f.); ferner Moore 1985 (zur Zeitproblematik Kap. 14, insb. 654 ff.; dazu auch Fachinelli 1981: 128–30). Der semantischen Polyvalenz und kulturellen Polysemie des Revolutionsbegriffs geht Marramao 1989: 59 ff. nach. Die politiktheoretischen Begründungsfiguren militanter Oppositioneller, die das Gemeinwesen radikal vom Individuum her denken, erläutern am Beispiel der Englischen Revolution Saage 1981: 137 ff., 254–58; Hill 1990, am Beispiel eines anarchistischen Theoretikers und Aktivisten der mexikanischen Revolution Hinkelammert 1994: 108 ff. Freilich ist in diesem Zusammenhang auch auf die Schattenseiten zu verweisen, die sich aus der Anbindung der Sinnerfüllung an die beschränkte Lebenszeit ergeben und zu einer Pathologie der Beschleunigung führen können (s. dazu Blumenberg 1986, insb. 80 ff.; Nowotny 1990: 135 ff.; Gronemeyer 1993).

<sup>281</sup> Horkheimer/Adorno 1988: 47.

<sup>282</sup> »Nichts anders« als diese Selbstvergewisserung, so wird Adorno an anderer Stelle bemerken, »aber heißt Humanität« (zit. n. Schmid Noerr 1990: 230; vgl. ferner Schwepenhäuser 1993: 102 f. u. Kap. 6).

<sup>283</sup> Marramao 1989: 76.

<sup>284</sup> Fachinelli 1981: 120; vgl. dazu auch Sollbach 1995: 924 f. u. allgemeiner Adorno 1993: 90 f.

nung gezwungen ist, in erster Linie *an der Richtung* des Geschichtsverlaufs zu arbeiten und deshalb aufgegeben hat, die paradoxe Abgründigkeit zwischen den Anforderungen, die sich aus »jener alltäglichen Existenz des hic et nunc«<sup>285</sup> speisen, und der normierenden Eigendynamik gesellschaftlicher Institutionen und Regeln zum immer wieder neu zu gestaltenden hermeneutischen Ausgangspunkt rechts- und politiktheoretischer Erwägungen zu machen. Kants Geschichtsphilosophie ist eine Art »Opium der Vernunft«<sup>286</sup>. Der endliche Mensch muß sich mit diesem lebensfernen Surrogat betäuben, um die Entsubjektivierung seiner Wünsche und theoretische »Entleibung«<sup>287</sup>, d.i. Degradierung der Kreatürlichkeit zum bloßen Appendix des Daseins, ertragen zu können. Zugleich bereitet dies den Boden für eine passgenaue Rekonstruktion eines Bildes menschlicher Existenz, das die Imperative, die die gattungsgeschichtliche Strategie aufdrängt, inkorporiert<sup>288</sup> und auf diese Weise Raum, Zeit und

<sup>285</sup> Marramao 1989: 146.

<sup>286</sup> In einer Rezension zu Kersting 1993 mutmaßt Hüning 1995: 477, daß der Autor Kants Geschichtsphilosophie im Sinne eines »geschichtsphilosophische(n) Opium(s)« interpretiert habe.

<sup>287</sup> Die Verschmelzung von Vernunft und Weltzeit basiert auf dem »Abschneiden des Inkommensurablen« (Marramao 1989: 91), d.i. die sinnlich-endliche Dimension jedes Einzelnen, und der Fixierung auf die Gattung, die »nicht sterben kann, weil (sie, F. Z.) von der individuellen Existenz unabhängig gemacht wurde« (104). Vgl. dazu ferner Pleines 1991a: 178 ff.

<sup>288</sup> Diese Gedankenfigur läßt sich mit Marramao 1992: 121, als »Pathogenese der Modernität« bezeichnen, verstanden »als symbolische Umkehrung des Verhältnisses zwischen perspektivischer Dimension (oder »Erwartungshorizont«) und »Erfahrungsraum« (...). Die Folge dieser Umkehrung ist, daß die Perspektive zunehmend dazu tendiert, die Erfahrung aufzusaugen. Bedienten wir uns eines Rückgriffs in Analogie zum Perspektive-Begriff, wären wir also geneigt zu sagen, daß in den Entwicklungen des modernen Projekts, das Sich-Ausdehnen und -Verdichten der perspektivischen »Wechselbeziehungen«, sich zum Nachteil der konkreten Physiognomie und »Körperlichkeit« der Figuren ereignet, die zu reinen Stellungsmarken reduziert werden«. Zugleich, so ein weiterer dem Gesagten korrespondierender pathologischer Befund, legt diese Entmachtung des Menschen, wie gezeigt, den Rechtsfortschritt in den Schoß der allgewaltigen Natur. Jener »ist naturbewirkt, nicht der Mensch ist der Protagonist der Kantischen Geschichte, sondern eine absichtsvolle Natur« (Kersting 1993: 85). Es ist daher nur konsequent, wenn Kant explizit behauptet, daß der Mensch als handelndes, beghehrendes und endliches Individuum mit seinen Bedürfnissen und Hoffnungen nur insoweit Berücksichtigung findet, wie sie sich in den kategorialen Vorgaben des Naturplans entfalten, und jede Rebellion gegen diese Determinierung und Verweckung ist absurd (s. etwa 10/391, KU).

Körper einer an der Ewigkeit orientierten rhythmischen Neuordnung unterzieht.

»(N)ur die Beziehung auf die Zukunft rettet«, wie R. Brandt schreibt, »den Gegenwartsanspruch«<sup>289</sup> der Kantischen Theorie. Doch meines Erachtens verhält es sich umgekehrt. Dadurch, daß Kant die Inhalte seiner Rechtstheorie durch die Anbindung an eine Idee des evolutionären Rechtsfortschritts von der individuellen Lebensspanne entkoppelt, rettet er nicht, sondern vernichtet er vielmehr jeden Gegenwartsanspruch. Seine Rechts- und Staatsvorstellungen sind nur noch in Kategorien formulierbar, die die Eckpfeiler des Lebens kreatürlicher Existenzen völlig übersteigen. Die beabsichtigte Kontinuität der Rechtsordnung fußt auf der Subordination des lebendigen Menschen unter seine bloße Form, das Gattungswesen<sup>290</sup>. »Der Vorrang des Begriffs ›Mensch‹«, schreibt G. Marramao mit Blick auf derartige Konzepte, ist »nichts anderes als *der Vorrang des Menschen als Begriff*«<sup>291</sup>.

Derart werden zwar die *formalen* Systembestandteile, d.h. staatliches Ordnungssystem und Gattung zueinander in Harmonie gebracht. Das Individuum aber wird gezwungen, seinen Platz im Weltlauf zwischen diesen ihn transzendierenden und in letzter Konsequenz negierenden Polen zu suchen. Diese entanthropomorphisierte Argumentationsfigur durchweht ein ›Todeshauch von Ewigkeit‹<sup>292</sup>. Sie verhindert das Denken einer legitimen, d.i. anthropologisch sensiblen Ordnung, weil sie sich aller Anknüpfungspunkte an die Lebenswelt beraubt hat. Insofern dieses Konzept Legitimität als vollständige Verinnerlichung des Paradigmas des »unendlichen Fortschreitens zum Endzweck« (11/184, Ende) und damit seiner entfristeten Bewegungsmomente begreift, ersetzt es die klassische Legitimitätsidee, die sich als Gestaltung eines existentiell eingegrenzten sozialen Raums und einer sozialen Zeit verstand. Dieser

<sup>289</sup> Brandt 1982a: 269.

<sup>290</sup> Dieses Modell der Ich-Negation findet sich auch in der Kantischen Moralphilosophie. »Das moralische Gefühl ist kein ursprüngliches Gefühl. Es beruht auf einem notwendigen inneren Gesetz, sich selber aus einem äußerlichen Standpunkt zu betrachten und zu empfinden. Gleichsam in der Persönlichkeit der Vernunft: *das man sich im Allgemeinen fühlt und sein Individuum als ein zufälliges Subjekt wie eine accidens des Allgemeinen ansieht*« (AA XIX, 103; vgl. auch Gerhardt 1995: 596 u. 603).

<sup>291</sup> Marramao 1989: 81.

<sup>292</sup> Ich entlehne diese Metapher Kleinschmidt 1995: ZB 3, der sie mit Blick auf die Zeitan-schauung Kafkas verwendet.

fundamentale Paradigmenwechsel im Begriff der Legitimität geht notwendig einher mit den schon genannten temporalen Mustern, die das Individuum nunmehr nötigen, Leben als »Opfer der Gegenwart ohne Gegenleistung«, als »Verlustzeit, Zeit der reinen Substraktion«<sup>293</sup> zu betrachten, die »die Gegenwart verbrennt«<sup>294</sup>. Die wesentlich zukunftsfixierte Ausrichtung erweist sich »nicht mehr als befreiende Perspektive, sondern dagegen als nötiger und restriktiver Faktor«<sup>295</sup>, da mit dem evolutionären Rechtsfortschritt und dem ihn hervorbringenden Topos »einer *aggressiven* Zuversicht«<sup>296</sup> die Degradierung ganzer Generationen und Epochen zur bloßen Etappe auf dem Weg zum »Heil des Staats« (8/437, MS), zur »Idee einer reinen Republik« (8/464, MS) einher geht. Brüche zwischen Fortschritt der Spezies und individueller Entwicklung kann es nicht geben, weil jede historische Begebenheit, wie ausführlich dargelegt, durch eine quasi metaphysische Neuinterpretation mit Geschichtssinn gefüllt werden kann.

In letzter Konsequenz muß Kants Rechtslehre philosophisch kollabieren, weil sie nicht verhindern kann, daß sich ihre elementaren Topoi Reform, Kontinuität, Gattung, evolutionärer Rechtsfortschritt in der Konfrontation mit der anthropologischen Grundbefindlichkeit realer Menschen in Aporien verstricken<sup>297</sup>.

<sup>293</sup> Marramao 1989: 141.

<sup>294</sup> Marramao 1989: 248.

<sup>295</sup> Marramao 1992: 122.

<sup>296</sup> Gronemeyer 1993: 25.

<sup>297</sup> Insofern steht vorliegende Studie mit ihrer Kritik an Kant in der Tradition der Kritischen Theorie, da sie sich in einem negativen Bezug zu Entwürfen bewegt, die »die Verneinung individueller Lebensansprüche zum Angelpunkt der Sinngebung erklären« (Schmid Noerr 1990: 233). Die Postulierung von Sinn, verstanden als Legitimität und Notwendigkeit gesellschaftlicher Strukturen, hat meines Erachtens daher bei ihrer Begründung die »Perspektive der Endlichkeit« als »eine notwendige Bedingung der Konstitution von Sinn« (267 f.) zu berücksichtigen. Dabei streite ich reformerischer Politik keineswegs ihre Legitimität ab, aber ausgehend von dem Diktum: »Immanenter Reformismus ist nur dort angemessen, wo die Verhältnisse im großen und ganzen akzeptabel sind« (Reese-Schäfer 1995: 38), möchte ich, wo letzteres nicht der Fall ist, andere Formen der gesellschaftlichen Veränderung in ihrer Rechtmäßigkeit verteidigen (ein analoges Anliegen formuliert van der Linden 1988: 187. Im Unterschied zu ihm glaube ich aber nicht, daß in Kants Werk hierfür Rückhalt zu finden ist).

## 2.6 Zweite Annäherung an das Verhältnis von Zeit und Recht – Kritik am Prozeduralismus

*»(I)n der Tat zeugt der Glaube, daß eine Kultur sich auf der Grundlage einer rein linearen Zeitauffassung konzipieren und fortpflanzen könne, von purem Wahnsinn. Dieser Vorstellung von Zeit ist die Idee der Befreiung als endloser Prozeß eigen, die das Opfer der Gegenwart in der Funktion einer von der Figur des Projekts/Entwurfs geprägten »Perspektive« legitimiert« (Marramao 1992: 116).*

*»Nur in einer Perspektive, wo die Zeit auf die Ewigkeit bezogen ist, können sich Gesellschaften verabsolutieren. Die Gesellschaft zu verabsolutieren ist ein Synonym dafür, sie auf die Ewigkeit zu beziehen« (Hinkelammert 1985: 209).*

*»Die Tyrannei einer zeitlosen Betrachtung des eigenen Lebens kann objektiv alles andere als weise sein« (Nagel 1992: 229).*

*»(...) der Schmerz hat ein feineres Zeitmaß, er zerlegt eine Tertia« (Büchner 1990: 59).*

Vor dem Hintergrund der in der ersten Annäherung erarbeiteten aporetischen Konstellationen der Kantischen Rechtsphilosophie erscheinen die zahlreichen Versuche der einschlägigen Forschung, konstruktiv an Kants Rechtsmethodik festzuhalten, in eigentümlichem Licht.

Gemäß der dominierenden Interpretation ist Kants originärer rechtsphilosophischer Beitrag vor allem in der Option für eine prozedural verfaßte Rechtsmethodik zu veranschlagen<sup>298</sup>, deren Geltung auch nicht von den partiell problematischen inhaltlichen Ausformungen, die er ihr in der MS verleiht, beeinträchtigt werde. Kant habe somit eine »Theorie der Verwirklichung der Rechtsvernunft«<sup>299</sup> formuliert, die, »reformistisch domestiziert()«<sup>300</sup>, es erlaube, »die klassischen Staatsformen zu historischen Durchgangsstadien, zu zeitbedingten Hüllen des voranschreitenden, auf die Emanzipation von jeder personengebundenen Herrschaft zielenden republikanischen Gedankens«<sup>301</sup> zu machen. Der elementarste Ertrag dieser

<sup>298</sup> So Maus 1992: 10 u. Unruh 1993: 214; vgl. ferner Langer 1986: 70 ff.

<sup>299</sup> Kersting 1993: 431.

<sup>300</sup> Kersting 1994: 203.

<sup>301</sup> Kersting 1993: 431.

»prozedurale(n) Regulierung«<sup>302</sup> des evolutionär-progressiv verlaufenden Zu-sich-Kommens der Rechtsvernunft liege in der ihr innewohnenden (Denk-)Möglichkeit, »das Spannungsverhältnis zwischen nicht legitimierbarer Wirklichkeit und legitimer ›Republik« (...) (als, F. Z.) verzeitlicht und so *auflösbar*«<sup>303</sup> betrachten zu können.

Kants Konzept einer ›Reform nach Prinzipien«<sup>304</sup> hebt somit aus der Sicht dieser Interpreten »den Gegensatz zwischen der reinen Republik und der geschichtlichen Herrschaftsordnung reformistisch in einen zielgerichteten Prozeß der Realisierung der freiheitsgesetzlichen Ordnung menschlichen Zusammenlebens auf«<sup>305</sup>, so daß am Ende die »Reformpolitik die Staatsklugheit mit der Staatsweisheit versöhnt«<sup>306</sup> und sich ein »kritisch-*entspanntes* Verhältnis«<sup>307</sup> zwischen Recht und Geschichte einstellt<sup>308</sup>.

Hinter dieser harmonisierenden Rezeption der Rechtslehre, für die oben beschriebenes Prozeduralismusverständnis zum universalen Vermittlungsbegriff wird<sup>309</sup>, verschwinden zum wiederholten Male alle basalen Dichotomien und Paradoxien, anhand derer in diesem Kapitel Kants Theorie kritisiert worden ist. Daß der evolutive Rechtsfortschritt auf dem Ideal der linearen und endlosen zeitlichen Erstreckung des geschichtlichen Prozesses fußt, aber eben dieser von

<sup>302</sup> Lyotard 1988: 85.

<sup>303</sup> Maus 1992: 23.

<sup>304</sup> So der programmatische Titel der Studie von C. Langer.

<sup>305</sup> Kersting 1993: 431; ebenso Kersting 1988a: 153 f.

<sup>306</sup> Castillo 1995: 218; vgl. ferner Gerhardt 1995a: 181 ff.

<sup>307</sup> Herb/Ludwig 1994: 477, der gleiche Wortlaut findet sich schon bei Kersting 1992: 150 u. 1993: 363; vgl. ferner Gerhardt 1988: 47 f.; Castillo 1990: 45.

<sup>308</sup> Vor dem Hintergrund wird Kant auch als ein dem prozeduralen Naturrecht sich verpflichtend wissender Diskursethiker reklamiert, so z. B. Blesenkemper 1987, insb. 279 ff. u. Maus 1992, insb. 148 f.. Auch Kersting 1994: 209, betont die genuine Verwandtschaft zwischen Kants Rechtstheorie, dem »demokratischen Prozeduralismus« und der »Kommunikations- und Diskursethik«, und an anderer Stelle resümiert er: »Die Diskursethik bietet die zeitgenössische Variante eines kantischen Verfassungspatriotismus« (Kersting 1994a: 102, Anm. 33; vgl. ferner Unruh 1993: 214). Daß mit K.-O. Apel ausgerechnet einer der profiliertesten Diskursethiker in der Kantischen Theorie das Fehlen einer eben solchen Diskursethik als wesentlichen Defekt ausmacht und deshalb glaubt, daß »eine postkantische Diskursethik die Lücke« (Apel 1987: 63) schließen muß, ist bekannt. Zur Debatte um Kant und die Diskursethik s. weiterhin Wellmer 1986: 211 ff.; Sandermann 1989; Brandt 1993; Pawlik 1995; Apel 1996; Kuhlmann 1996; Höffe 1990: 331 ff. u. 1996; Unruh 1993: 169 ff. u. 1996.

<sup>309</sup> Das betont mit Nachdruck Kersting 1991: 133.

geradezu göttlicher Elastizität zeugende temporale Index es bedingt, daß Kants »dynamische(r) Reformismus«<sup>310</sup>, für den die historische Zeit ebenso wie der Raum *immer* von derselben Qualität sind, von einer »starren Leblosigkeit« überformt wird, gerät völlig aus dem Blick, wenn man einseitig auf den allseits versöhnlichen Impetus des Reformprozesses rekurriert.

Kants Prozeduralismus, konzipiert als strukturierender Ausblick auf eine Zukunft gänzlich »*unbestimmt in Ansehung der Zeit*« (11/357, Streit), beinhaltet und legitimiert zugleich aufgrund der Orientierung am endlosen evolutiven Gattungsfortschritt, um die eingangs dieser zweiten Annäherung zitierten Worte G. Marramaos aufzunehmen, »das Opfer der räumlich-leiblich geprägten Gegenwart in der Funktion einer von der Figur des Projekts geprägten Perspektive«. Die prozedurale Eschatologie der Rechtslehre sakralisiert die bürgerliche Vergesellschaftungsform, insofern sie jede noch so minimale Ausformung dieses Gesellschaftstypus als embryonale Vergegenständlichung der einzig guten Sozietät ansieht. Dieses »heilig(e) und unwiderstehlich(e)« (8/498, MS) Fundament, dessen völlige Ausbildung nur als allmählicher Transformationsprozeß hin zur »Ordnung der Vernunft« (AA XXIII, 169) vorstellbar ist, impliziert notwendig, daß die Bedingungen menschenwürdigen Lebens nur soweit berücksichtigt werden, soweit sie sich als kompatibel mit dieser keimhaften Anlage und der ihr inhärenten Entwicklungsschritte und -geschwindigkeiten erweisen<sup>311</sup>. Wo dies nicht möglich ist, erwartet den Menschen im Extremfall das Martyrium. Darin verbirgt sich der totalitäre Zug des entanthropomorphisierten und »leibvergesenen« Prozeduralismus.

Wenn V. Gerhardt daher mit Blick auf Kants Revolutions- und Widerstandsverbot schreibt, »daß Kant selbst eine *politische Interpretation* dieses Verbots gibt, nach der es zwar strikt eingehalten werden muß und dennoch dynamisch *überspielt* werden kann« durch

<sup>310</sup> Müller 1991: 102.

<sup>311</sup> Aus diesem Blickwinkel wären auch Luhmanns Rede von »Gerechtigkeit als Verfahrenslegitimität« oder Habermas' Option für ein prozeduralistisches Rechtsparadigma (s. Kap. IX in Habermas 1992) kritisch bezüglich ihrer temporalen Rhythmik zu befragen. Das Problem, weshalb prozedurale Gerechtigkeitsprinzipien für konkrete, sozial situierte Subjekte verbindlich sein sollen, bleibt in diesen rechtstheoretischen Entwürfen ebenfalls in vielsagender Weise unbehandelt. Zur Bedeutung des Leibes und der Endlichkeit bei der Bestimmung der Kriterien richtigen Handelns vgl. Siep 1988: 91 f.



die »implizite Reformprogrammatik der Kritischen Philosophie«<sup>312</sup>, dann erkennt er genau den zuvor erörterten Zusammenhang. Kants Reformidee »spielt« vielmehr mit dem Leben der Rechtssubjekte, nicht mit den politischen Strukturen. Auch die ihr inhärente Dynamik kann leidende Kreaturen vor dem Martyrium nicht retten. Im Spiel der Gattung sind jene als »vetoberechtigte« Teilnehmer eliminiert. Nicht die humane Kreatur ist das Subjekt der Kantischen Rechtslehre, sondern die fetischisierte Struktur und die ihr innewohnenden Systemimperative. Der evolutiv ablaufende Prozeß wird zum Selbstzweck; Leben in Freiheit und Gleichheit wird nicht als Bedürfnis konkreter Individuen, sondern als Resultat eines endlosen Flusses historischer Ereignisse konzipiert<sup>313</sup>.

Die dieser Theorie innewohnende »prozedurale Ewigkeitsklausel«<sup>314</sup> ist nicht vereinbar mit einer sinnstiftenden, qualitativen Zeitvorstellung, weil die Kategorien »Qualität« und »Sinn« in ihrer Substanz auf limitierte und durch Irreversibilität gekennzeichnete Zeitspannen verweisen, innerhalb derer sie sich allererst abgrenzen und entfalten können<sup>315</sup>. Durch die Fixierung auf den unendlichen Prozeß der Realisierung der Rechtsvernunft nimmt sich jener Prozeduralismus jede Möglichkeit der existentiellen Einbindung in menschliche Handlungsvollzüge. In der Perspektive der Ewigkeit verliert die Rede vom Sinn jeden Sinn<sup>316</sup>, weil sie sich eines Geschichtsbildes von solch schrankenloser Großräumigkeit bedient, daß das einzelne Leben darin nichts mehr zu bedeuten hat<sup>317</sup>.

Die mit dieser teleologischen Strukturierung einhergehende Verzeitlichung des Geschichtsverlaufs und das damit verbundene Votum für eine ausschließlich prozedural-reformorientierte politische Praxis können folglich *nicht* als adäquate Aufhebung des Hiatus zwischen faktischen gesellschaftlichen Strukturen und dem anvisierten Ideal der demokratischen Republik verstanden werden. Kants

<sup>312</sup> Gerhardt 1995a: 180; Hervorhebungen z. T. im Original, F. Z.

<sup>313</sup> In den Theorien neoliberaler Ökonomen wie F. v. Hayek oder M. Friedman kehrt exakt diese Argumentationsfigur bei der bedingungslosen Verteidigung des Ideals des totalen Marktes wieder; s. dazu Hinkelammert 1994: 101 f.

<sup>314</sup> Maus 1992: 163.

<sup>315</sup> Vgl. dazu Wulf 1987, insb. 272–74; Hinkelammert 1994: 170, 222 ff., 235 f.; Günther 1995; insb. 23. Vgl. auch AA XXI, 37, wo Kant einen »Zeitbegriff, der auf Phänomene abgestellt ist«, ablehnt.

<sup>316</sup> Vgl. zu diesem Problem Braun 1996: 12 f.

<sup>317</sup> Ich entlehne dieses Bild Blumenberg 1986: 225.

Rechts- und Geschichtsphilosophie ist keine prozedurale (Auf-)Lösung, sondern eine immanente Ausblendung und Nichtwahrnehmung strukturell-anthropologisch gegebener Dualismen. Der dieser Konstruktion zugrundeliegende Zeitbegriff, der glaubt, »eine Aussicht in eine *unabsehbliche Zeit*« (11/362, Streit) eröffnen zu können und so einen »verewigte(n) transitorische(n) Kompromiß«<sup>318</sup>, eine »unendliche() Transformation«<sup>319</sup> bezeichnet, der sich aus jener unablässigen Orientierung an der auf die Zukunft ausgerichteten Zeitlichkeit ergibt, mißachtet die schlichte, aber fundamentale Wahrheit, daß »bis zur Ewigkeit die uns gegebene Zeit nicht reicht«<sup>320</sup>, mithin »das Individuum sich die Geduld der Gattung nicht leisten kann«<sup>321</sup>. Die Umstellung der »Legitimationsprinzipien auf einen prozessualen Typus«<sup>322</sup> ermöglicht gerade keine angemessene Berücksichtigung kreatürlicher Lebenshorizonte innerhalb des institutionellen Gefüges des Staates. Prozeduralismus ohne anthropozentrischen Zeitindex fördert, wie Kants Theorie demonstriert, die Emigration aus der Gegenwart und führt zur Ewigkeit als unpassender Projektionsfläche für menschliche Lebensvollzüge<sup>323</sup>. Im temporalen Raster der »unabsehblichen Zeit« aber ist Legitimität kein operationalisierbare Größe. Stattdessen liegt in der Unendlichkeit »allein die Aufopferung«<sup>324</sup>, insofern sie das Individuum degradiert zum bloßen »Funk-

<sup>318</sup> Kersting 1989: 187.

<sup>319</sup> Langer 1986: 169.

<sup>320</sup> Poser 1993: 43.

<sup>321</sup> Blumenberg 1986: 175.

<sup>322</sup> Maus 1992: 23.

<sup>323</sup> In ähnlichen Motiven sieht Siep 1979: Kap. V den Grund dafür, daß Hegels Anerkennungslehre eine empfindliche Einbuße erleidet. Wenn Maus 1992: 119, schreibt, Kants Favourisierung der reformerischen Langsamkeit sei mit Blick auf die Rechtsidee »ganz ephemere«, dann ist dies, auch wenn die Autorin mit diesem Hinweis die aussichtslose Intention verfolgt, Kants Rechtslehre für revolutionäre Ideen anknüpfungsfähig zu machen, sogar noch untertrieben: Zeit in subjektiv relevanten Dimensionen spielt für Kant schlichtweg gar keine Rolle. Aus der gattungsgemäßen Perspektive des Ziels der Geschichte verlieren Zeitfragen jede Dringlichkeit. Es wäre interessant, die bemerkenswerten Parallelen zwischen Kants rechtstheoretischer Geschichtskonzeption und der Entwicklung des Parusiegedankens in der christlichen Tradition zu verfolgen. Wertvolle Orientierungshilfe für eine solche Untersuchung liefert, trotz einiger fragwürdiger religionsapologetischer Passagen, der ideengeschichtlich strukturierte Abschnitt in Hinkelammert 1994: 236 ff.; vgl. ferner Dux 1989 u. Nassehi 1993: 292 ff.

<sup>324</sup> Hinkelammert 1985: 220; vgl. ferner Braun 1996: 9 ff. Man kann mit resignativem Gestus die Kantische Relationierung von Geschichts- und Lebenszeit als geradezu fatalistische Konstante menschlichen Daseins betrachten, um dann als adäquate Verhaltensmaxime angesichts »der Herrschaft eines anonymen historischen Prozesses« (Kittstei-

tionär der Unmerklichkeit des Zugewinns«<sup>325</sup>. Die Verbindlichkeit einer gesellschaftlichen Ordnung und ihrer politischen Handlungsanweisungen und Sanktionen kann nur angesichts der Bedingungen der Möglichkeit leibhaftigen Daseins sinnvoll eingefordert werden. Das, was der unsterblichen Gattung die Ewigkeit ist, ist in der Rede von Legitimität der sinnliche Mensch.

Die Konsequenzen der Argumentation Kants lassen sich nicht eingrenzen auf innertheoretische Fragestellungen<sup>326</sup>. Spätestens bei der Diskussion der Widerstandslehre verliert diese rechts- und geschichtsphilosophische Konstruktion ihre »praktische Unschuld«, erweist sich vielmehr als eminent wirklichkeitsbestimmend. Entgegen dem gängigen Urteil, Kant »kennt keine Handlungsanforderungen, die die Geschichtsphilosophie selbst stellt«<sup>327</sup>, ist darauf zu insistieren, daß die Untersuchung dieses neuralgischen Punktes der Kantischen Rechtstheorie das Gegenteil belegt. Reformpflicht, Revolutions- und Widerstandsverbot sind *nur* vor dem Hintergrund teleologisch-geschichtsphilosophischer Paradigmen erklärbar, die die fatale, innertheoretisch jedoch erforderliche »Illusion eines formalrechtlichen Kontinuums«<sup>328</sup> erzeugen. Das aber heißt, daß der Geschichtsphilosophie, soweit sie der Rechtslehre Kants inhärent ist, aufgrund des ihr inkorporierten Zeitkonzepts eine explizite Hand-

---

ner 1987: 77) zu postulieren: »Nur eingepaßt in den neuesten Stand des Absterbens versetzen wir uns in die Lage, die im Rahmen des Möglichen erreichbaren Korrekturen am historischen Prozeß vorzunehmen« (80). Doch scheint mir diese einer Lebensweise gleichende intellektuelle Antizipation der Ohnmachtserfahrung angesichts »versteinert-morbide« gesellschaftlicher Strukturen weder theoretisch zwingend, historisch ohne Widerspruch beleg-, noch lebensweltlich ertragbar. Vgl. als intellektueller Gegenpol zu Kittsteiner Castoriadis 1990.

<sup>325</sup> Blumenberg 1986: 225.

<sup>326</sup> Laut Wünsche 1987 nimmt im 19. Jahrhundert die Pädagogik als Wissenschaft ihren Ausgang in einem derartigen philosophischen Weltbild, das auf eine »permanente Reform« (100) hin angelegt ist, sich teleologisch »in Richtung Menschheit« (104) bewegt und so den »Verlust der Gegenwart« als »Preis für die erwünschte Zukunft« (112) verrechnet. Es ist nach dem bisher Gesagten naheliegend, daß Kants explizit pädagogischen Positionen genau diese Gedanken transportieren, s. 12/695 ff., Pädagogik; vgl. dazu Thien 1984: 43–51.

<sup>327</sup> Cavallar 1992: 269; vgl. ferner 1992a: 276; Spaemann 1976: 355. Auch die Behauptung von Kersting 1988a: 169, Kant halte ein bloßes »Plädoyer für einen geschichtsphilosophisch ermutigten Rechtsreformismus«, reduziert dieses Theorieelement auf ein nur dekorativ-motivationales Niveau (s. auch 189).

<sup>328</sup> Klenner 1974: 228. Die innige Verknüpfung zwischen den regulativen Vernunftideen und der Rechtsphilosophie übersieht Horkheimer 1987: 146.

lungstheorie eigen ist, die spezifisches reformerisches Handeln gebietet und Zuwiderhandlungen grundsätzlich verbietet<sup>329</sup>. *Sie formuliert folglich in einem enormen Ausmaß Handlungsanforderungen.* Sie zwingt, wie zuvor schon ausführlich diskutiert, in Diktaturen den Untertanen dazu, ›alles über sich ergehen zu lassen‹, sie legitimiert bei Verstößen gegen diese Pflicht zum Martyrium eine Sanktionierung ›nicht minder als mit dem Tode‹, sie verlangt kategorisch – inklusive aller damit einhergehenden und diskutierten exorbitanten Verzichtseleistungen bezüglich des individuellen Lebensvollzugs und aller moralischen Zumutungen mit Blick auf persönliche oder kollektive Leidenserfahrungen – eine Existenz als Gattungswesen. Der geschichtsphilosophische Leitfaden plädiert nicht nur für die Reform, er spricht ›damit zugleich eine Pflicht zu diesem Wirken‹<sup>330</sup> aus, d. h. er geriert sich eindeutig in einem strikten Sinne handlungsanweisend<sup>331</sup>. Am Anfang der geschichtsphilosophischen Reise steht mitnichten bloß die harmlose ›Hoffnung (auf, F. Z.) bessere() Zeiten‹ (11/170, Gemeinspruch). Sie nimmt vielmehr ihren Ausgang in der ebenso subtilen wie gewalttätigen Internalisierung des ›Opferstatus‹ als letztlich ›positiver Bedingung‹ (11/367, Streit) der gesamten Konstruktion. Wenn W. Bartuschat mit Blick auf Kant den entsetzli-

<sup>329</sup> Die folgende Reflexion verdeutlicht nochmals sehr klar den Zusammenhang zwischen Gehorsamspflicht, alternativlosem Reformgebot in Kombination mit der Bestätigung dieses Zusammenhangs in der Zukunft im Sinne des Rechtspositivismus. »Der Monarch hat Unrecht, manches zu befehlen, aber der Unterthan hat Unrecht, sich diesem (!) Befehl zu widersetzen. Denn der status civilis muß nicht aufhören. *Es ist aber im status civili keine Art sein Recht zu persequiren als durch processum. Und hier ist kein Richter. Der Erfolg macht hier ein neues Recht.* Man muß darum bey dem fürsten nicht alles Recht heissen, weil der Unterthan gehorchen muß« (AA XIX, 533). Die Ausschließlichkeit des Reformweges betont auch Gerhardt 1995b.

<sup>330</sup> Kaulbach 1975: 80.

<sup>331</sup> Diesen Aspekt der Geschichtsphilosophie streicht Kaulbach 1975: 80, klar heraus. »Vom Standpunkt der Praxis aus eröffnet sich für die Geschichtsphilosophie ein weiteres Aufgabenfeld, in welchem es darum geht, über die bisher betrachtete wissenschaftstheoretische Funktion der Geschichtsphilosophie hinauszusehen, um diejenige des *Orientierens* für das Handeln in den Blick zu bekommen. Das bedeutet, daß die Geschichtsphilosophie nicht nur geschichtliches Handeln zu ihrem Thema macht, sondern Orientierung für die Praxis selbst und eine Ausrichtung des politischen Tuns auf ein Ziel der Geschichte hin leistet«. Dieses Lehrstück stellt demnach, »vom Ziel her gesehen, ihre *kategorischen Forderungen an das Handeln der Einzelnen*« (Weyand 1964: 199), die Geschichtsphilosophie erhebt »den Anspruch auf nichts Geringeres als darauf, Anleitung für das gesamte sich in geschichtlichem Raum aktualisierende Handeln des Menschen zu sein« (103). Vgl. dazu weiterhin Terra 1993: 54; s. schon AA XX, 307.

chen Satz schreibt: »Daß der empirische Staat eine Darstellung des idealen Staates ist (...) muß angenommen werden, weil anders die Unrechtmäßigkeit des Staates nicht von den Untertanen ertragen werden könnte, denen ein Aufbegehren gegen die staatliche Ordnung, ohne die überhaupt kein Recht sein könnte, verwehrt ist«<sup>332</sup>, dann macht er transparent, inwiefern die Imperative dieser Theorie den Menschen unter Umständen das Martyrium aufoktroziert und wie die Systematik dieser Konzeption jene nötigt, ihr reales Erleben und Erleiden abzuwerten und an deren Stelle die Lüge in Form einer fiktionalen Illusion über den formalrechtlich kontinuierlichen Fortschritt treten zu lassen. Und wenn R. Spaemann, nachdem er die Handlungsirrelevanz der Geschichtsphilosophie Kants behauptet hat, ausführt: »Handlungsrelevant ist diese Lehre nur (!!), insofern sie keinem Handelnden erlaubt (!!), sich und die gegenwärtige Situation als gleichgültiges Abfallprodukt eines geschichtlichen Unfalls zu begreifen. Sie macht vielmehr die jeweilige Gegenwart für den Handelnden stets von neuem zum ›Tag des Heiles‹«<sup>333</sup>, dann reizt die fast saloppe Unbekümmertheit, mit der hier Opfern staatlicher Willkür Lebensmut zugefächelt wird, zum Widerspruch. Die Hoffnung allein, selbst wenn Kant das befiehlt, macht aus einer elenden Situation nunmal noch lange keinen ›Tag des Heiles‹, ebensowenig wie es primär eine Frage des richtigen Denkens ist, wie eine Diktatur von marginalisierten Individuen empfunden wird. Daß die Kantische Theorie an einem so zentralen Punkt eben nicht mehr zu bieten hat als eine christlich verbrämte »tröstende Aussicht in die Zukunft« (11/49, Idee; s. auch 11/168, Gemeinspruch), die flankiert wird von dem ohnmächtigen, um nicht zu sagen geschmacklosen Appell, sich bloß nicht hängen zu lassen, darin liegt wohl ihr eklatantester Defekt.

Ruft man sich zudem die Resultate des ersten Kapitels vorliegender Studie in Erinnerung, dann spätestens wird ersichtlich, daß der Kantische Prozeduralismus keineswegs, vergleichbar der Diskurstheorie Habermas', eine primär ›inhaltsleere‹ Option für die formalen Regeln friedvollen und gerechten Zusammenlebens formuliert<sup>334</sup>. Kants Rechtslehre ist in ihrem Kern eine Institutionentheorie. Sie erhebt die mit apriorischer Dignität ausgezeichneten Institu-

<sup>332</sup> Bartuschat 1987a: 46 f.; s. auch Herb/Ludwig 1994: 474.

<sup>333</sup> Spaemann 1976: 355.

<sup>334</sup> Dieser Irrtum aber durchzieht insbesondere die Studie von Maus 1992. Eine luzide Kritik an ihr formuliert Brandt 1993.

tionen des uneinschränkbaren Privateigentums inklusive der damit zusammenhängenden Einrichtungen des Minimalstaats und des von der ›invisible hand‹ dirigierte neoliberalen Marktmodells zu unverzichtbaren Bedingungen *jedes* Freiheits- und Rechtskonzepts. Sein Reformprogramm bezieht sich zweifellos auf eine konkrete und in weiten Teilen präfigurierte Gesellschaftsform, von der behauptet wird, daß sie die alternativlos-vernünftige *conditio sine qua non* jeder denkbaren Sozietät ist. Nur unter den strukturellen Vorgaben einer Eigentümermarktgesellschaft vollzieht sich der asymptotische Reformprozeß, nur unter diesen Vorgaben ist die Verwirklichung des Gattungsauftrages in unabsehbarer Zeit denkmöglich und praktikabel. Kant behauptet also nicht, daß der Reformismus als solcher im Sinne einer politischen Praxismethode der allein gangbare Weg hin zur wahren Republik ist, sondern er lehrt, daß der Reformismus sich ausschließlich unter den institutionellen Voraussetzungen einer minimalstaatlich flankierten Eigentümermarktgesellschaft zu entfalten habe. Kein Heil außerhalb bürgerlich-kapitalistischer Realitäten – das ist das mit apriorischer Würde vorgetragene, unerschütterliche Kredo des Kantischen Prozeduralismus!

Vor diesem Hintergrund geraten Interpretationen, die die nihilistische Tendenz prozeduraler Rechtskonzeptionen hinsichtlich der Zeitdimension und die illusorischen Vorstellungen über die Leistungsfähigkeiten eines Eigentümermarktmodells verkennen, zwangsläufig in den Verdacht, artifiziell-lebensferne und latent gewalthaltige Theorien zu propagieren. Wenn etwa E. Sandermann in seiner Studie der Kantischen Rechtslehre zugute hält, daß »auf die Formulierung ›wahrer‹ gesellschaftlicher Interessen und Bedürfnisse verzichtet werden kann«, gerade weil sie imstande sei, »*in the long run* ebenfalls zur Beseitigung entscheidender sozialer Ungleichheit und zu materieller Gerechtigkeit (zu, F. Z.) führen«, dann blendet der Autor eben jene aporetischen zeittheoretischen Implikationen für den lebensweltlichen Kontext realer Individuen ebenso aus wie er es unterläßt, die problematischen strukturellen Vorgaben der Kantischen Rechtslehre zu untersuchen. Diese mangelnde Sensibilität für die Paradoxien einer zukunftsorientierten und institutionell illusorischen Perspektive hat zur Folge, die *neuralgische Frage nach der Legitimität prozeduraler Rechtsprinzipien* aus dem Blickwinkel zu verlieren. Wieso sozial situierte konkrete Subjekte Kants Votum für »die *formalen* juristischen und politischen Teilhaberrechte an Entscheidungsprozessen«, das »selbst bei bestehender sozialer Ungleich-

heit« nur die Perspektive zu bieten hat, »in the long run«<sup>335</sup>, also irgendwann einen menschenwürdigen Zustand realisieren zu können, anerkennen sollen, ist innerhalb dieser anthropologiescheuen Konzeption nicht einmal mehr thematisierbar. Aufgrund ihrer Logozentrik berauscht sie sich an formaler Stringenz und geht dabei auf dem unendlichen und linear gedachten Weg in explizierter Weise des sinnlichen Menschen verlustig.

Man mache sich darüber keine falschen Vorstellungen. Der Verzicht auf die normativ besetzte Formulierung »wahrer« Bedürfnisse und Interessen und die Orientierung an formal-prozessualen Grundsätzen erleichtert die Suche nach Gerechtigkeits- und Rechtsprinzipien *nicht*. Ohne anthropologisches Prolegomenon, in dem zu erörtern wäre, *was es heißt, ein Mensch zu sein*<sup>336</sup>, und ohne gründliche Analysen sozioökonomischer Zusammenhänge kann philosophisch-praktische Theoriebildung keinen verbindlichen Begriff von Gerechtigkeit und Menschenwürde hervorbringen<sup>337</sup>. Diese Einsicht vereinfacht die Suche keineswegs – aber sie eröffnet ihr womöglich den Horizont, vor dem allein sie erfolgreich sich gestalten kann.

<sup>335</sup> Sandermann 1989: 288 ff., vgl. ferner Langer 1986, Maus 1992 und die affirmierend wirkende Darstellung Kants in Kersting 1994: 202 ff.

<sup>336</sup> Damit soll nicht behauptet werden, daß die Geschichtsphilosophien des deutschen Idealismus ohne Anthropologie ausgekommen wären. Der Topos, die Bestimmung des Menschen liege in der Aufopferung für die Gattung, birgt sogar starke anthropologische Festschreibungen. Wieso ich dieses anthropologische Modell für eine inakzeptable Zumutung halte, sollte das Kapitel am Beispiel Kants aufzeigen (Kodalle 1995 übt an Fichtes Rechts- und Geschichtsphilosophie vergleichbare Kritik). Insofern schließt die Forderung nach einer anthropologischen Ouvertüre derartige Konzeptionen aus. Der Abschluß dieses Kapitels soll darüber hinaus zumindest die Konturen einer angemessenen Auffassung vom Menschen skizzieren.

<sup>337</sup> Vgl. dazu die Anregungen von Siep 1988: 89 ff.

## 2. Recht und Zeit in der »Metaphysik der Sitten«

### 3. Exkurs: Geschichtsphilosophie und moderne politische Theoriebildung<sup>338</sup> – ein Schlaglicht auf R. Dahrendorf und M. Kriele

*»History is like a play, a world-drama to which we are spectators. And some plays produce no good disposition in us, they make the heart languid or frivolous. What matters, then, is how we view this spectacle, this seemingly purposeless, bloody chaos – and in this we have a choice« (Booth 1983: 70).*

*»(T)he spectator must reconstruct the human tragedy so that its progressive aspect become visible, watch the reconstructed drama, and encourage others to see it as well« (van der Linden 1988: 93).*

*»Ich weigere mich nur, daß wir allem, was einmal geschehen ist – weil es geschehen ist, weil es Geschichte geworden ist und somit unwiderruflich – einen Sinn unterstellen, der ihm nicht zukommt« (Frisch 1984: 70).*

Zentrale Topoi der Kantischen Geschichtsphilosophie lassen sich beinahe zwangsläufig in rechts- und politiktheoretischen Entwürfen finden, die zum hermeneutischen Ausgangspunkt ihrer Überlegungen eine überindividuelle, zeitlose und historischen Erfahrungen enthobene Zuschauerperspektive einnehmen<sup>339</sup>. In einer solchen Sichtweise wird es möglich, zu behaupten, »Hitlers Nationalsozialismus (war, F. Z.) nötig, um die Revolution der Modernität für Deutschland zu vollenden«<sup>340</sup>, ebenso wie zwecks Erreichung des Fortschritts in Deutschland eine »Dosis Klassenkampf (...) nichts geschadet«<sup>341</sup> hätte, oder der 2. Weltkrieg und »der Tod von Hunderttausenden in Hiroshima und Nagasaki« erforderlich waren, denn schließlich

---

<sup>338</sup> Der lateinamerikanische Wirtschaftswissenschaftler F. J. Hinkelammert bestimmt in den Gesellschaftstheorien des Neoliberalismus, Stalinismus, Marxismus-Leninismus, Anarchismus und im Werk von K. Popper die Ideologielastigkeit dieser Konzepte, indem er u. a. ihre Kontaminierung mit geschichtsphilosophischem Gedankengut im Geiste von Hegels Diktum der »schlechten Unendlichkeit« herausarbeitet. S. Hinkelammert 1985: 69–161 u. insb. 1994: 39–254.

<sup>339</sup> Exemplarisch demonstriert Kant diese Positionierung des urteilenden und unbeteiligten Betrachters am Beispiel der revolutionären Ereignisse in Frankreich; s. 11/357 ff., Streit; vgl. ferner Jachmann 1993: 154 u. Arendt 1985: 71 ff.

<sup>340</sup> Dahrendorf 1992: 109.

<sup>341</sup> Dahrendorf 1992: 110.



»mußten die Hindernisse auf dem Weg der Modernität, der Ausweitung der Bürgerrechte, der Erweiterung der Lebenschancen und Freiheit offenbar auf explosive und gewaltsame Weise beseitigt werden«<sup>342</sup>. All diese Tragödien sind für Dahrendorf – und da unterscheidet er sich keineswegs von Kant – unvermeidbare und notwendige »Ingridenzen des politischen Wandels«<sup>343</sup>. Derart gesonnene Denker haben aus Gründen der Theoriekohärenz grundsätzlich ein großes systematisches Interesse an der Existenz und Beibehaltung von Klassenkonflikten<sup>344</sup>, Gegensätzen<sup>345</sup>, Kriegen und Gewalt, die euphemistisch unter dem neu-

<sup>342</sup> Dahrendorf 1992: 114/15.

<sup>343</sup> Dahrendorf 1992: 86.

<sup>344</sup> Vor diesem Hintergrund findet sich in der Studie eine, wenn auch etwas zaghaft vorgetragene, pragmatisch begründete Option für die Herrschaft von Eliten (87f.). H. Kopper hingegen, Vorstandssprecher der Deutschen Bank AG, formuliert seinen Wunsch nach Elitenherrschaft unverblümt. In einem Beitrag für die »Frankfurter Rundschau« stellt er fest: »Die Träume, daß sich alle durch alle regieren und verwalten können, sind ausgeträumt, restlos«, so daß am Ende dieses basisdemokratischen Spuks die altbekannte »Notwendigkeit von Eliten« in neuem Glanz erstrahlt. Diese seien, so Kopper, immer schon »Vehikel gewesen für Veränderung, auch für *Anpassung* an neue Produktionsverhältnisse«, und, durchaus im Kantischen Geist, gesellt sich zu dieser ideologischen Triebfeder eine gewisse Zwietrachtdynamik zwischen »elitäre(r) und egalitäre(r) Tendenz«, die gemeinsam schließlich Fortschritt und systemadäquates Verhalten hervorbringen. Insbesondere die politische Elite sei »wichtiger als jede andere«, weil sie »vorzugeben und vorzuleben« habe, wie die Zukunft zu meistern sei, wobei diese sich gerade »nicht der jeweiligen politischen Korrektheit« unterwirft und stattdessen »nach eigenen Gesetzen« zu agieren habe. Die Summe dieser Fähigkeiten und Funktionen ist es, was Eliten, »jenseits ihrer Leistung und ihrer Eigenschaften zu dem macht, was sie sind – Vorbilder« (Kopper 1996: 8; zu diesem Elitenbild s. weiterhin den Bericht von Wiedemann 1995 bezüglich einer Tagung von Bankiers und Industriellen über die schwierige Suche nach wirklichen Eliten in Deutschland). In Zeiten gesellschaftlicher Krisen werden plötzlich erneut die problematischsten Paradigmen politischer Theoriebildung reaktiviert: Tabubruch als produktives und kreatives Verhalten, Erfolg als ausschlaggebender Bewertungsmaßstab politischer Handlungen, Bildung von Führungsschichten, deren Wert funktional im Hinblick auf ihre Gesinnungs- und Loyalitätsförderung innerhalb der Nicht-Elite bestimmt wird. Paradoxerweise sollen nun genau diese Optionen den seit Jahrhunderten geführten Kampf um gerechte Strukturen in kapitalistisch-demokratischen Staaten neu stimulieren, während mit einem apodiktischen Satz der (in der Tat gescheiterte) Versuch, eine andere Gesellschaftsordnung als jene zu etablieren, als endgültiger Beweis für die Alternativlosigkeit des Bestehenden interpretiert wird – gerade so, als lasteten auf Koppers Vorschlägen nicht ebenfalls schwärzeste historische Erfahrungen.

<sup>345</sup> So behauptet Dahrendorf, Kant geradezu paraphrasierend, »daß die Ungleichheit ein Medium der Freiheit ist, solange sie Ungleichheit des Angebots bleibt und sich nicht auf Anrechte erstreckt. Sie (!) füllt die Supermärkte« – nebenbei bemerkt, eine sehr eigen-

tralen Wort ›Antagonismen‹ zusammengefaßt werden. Es kann nicht mehr verwundern, daß Dahrendorf das Kantische Zwietrachtstheorem<sup>346</sup> als »geradlinig und plausibel« betrachtet, ebenso wie es ihm einleuchtet, »daß es in diesem Chaos eine verborgene ›Naturabsicht‹ gibt und daher Hinweise auf den Sinn des Ganzen«<sup>347</sup>. Diese geschichtsphilosophischen Fragmente, die Dahrendorfs Modell durchziehen, sind mehr als »eine kleine utopische Sünde«<sup>348</sup> eines modernen Gelehrten. Sie stellen vielmehr das notwendige Gerüst des gesamten Konzepts dar.

---

willige Erklärung der Warenproduktion – »und das ist höchst wünschenswert, solange alle zu ihnen Zugang haben« (67). War der Gedanke zu Zeiten Kants durchaus originell, so ist dieser urbürgerliche Topos mittlerweile doch arg ramponiert. Der freie Zugang zur Wurst- und Gemüsetheke ist eben in einem nur sehr eingeschränkten Sinn als Handlungs- und Wahlfreiheit bürgerlicher Individuen zu deuten. Denn erst beim Verlassen der Konsumstätte zeigt sich am Umfang der Einkaufstasche, welchen Grad dieser Form von Freiheit der Einzelne sich zu leisten vermag. Letztlich korrelieren, wie schon im ersten Kapitel bei der Debatte um die sozial- oder minimalstaatliche Ausrichtung der MS deutlich wurde, dieses Freiheitsverständnis und diese Lebenskonzeption mit den bekannten Parolen ›Leistung muß sich wieder lohnen‹ und ›Glückswürdigkeit durch Arbeit‹. Noch in der rabiaten Verurteilung friedliebend-einfacher Völker und arkadischer Schäfer als genußsüchtiger dummer Schafe (11/38, Idee; AA XV. 2, 887 u. 891; vgl. auch 12/613 f., Anthropologie), deren Ausrottung, sollten die Ursachen dieses Zustandes anthropologischer Natur sein, geradezu sinnvoll ist (12/805, Rezension; AA XV. 2, 785, vgl. zudem Sutter 1989: 249 ff.), spiegelt sich eben Kants bürgerlicher Glaube wieder, daß das Leben primär Mühsal zu sein habe (s. dazu auch die von Kant überlieferten Äußerungen in Malter 1990: 346 f.), Glück allenfalls als Resultat entbehrungsreicher Selbstkasteiung zu betrachten ist, der Verzicht auf die Annahme dieses bürgerlich-kapitalistisch-produktiven Schicksals nicht etwa klug, sondern geradezu entmenslichend ist, und solche minderwertigen Existenzen die geschichtsphilosophisch unterfütterte Menschenpflicht, dem gattungsfixierten Naturzweck zu fördern, »nicht ausfüllen« (11/38, Idee).

<sup>346</sup> Kant entwickelt den Gedanken ausführlich in der ›Idee‹-Schrift (11/37–39, Idee). Er kulminiert in einer bereits zitierten, für Kant ungewöhnlich pathetischen Passage: »Dank sei also der Natur für die Unvertragsamkeit, für die mißgünstig wetteifernde Eitelkeit, für die nicht zu befriedigende Begierde zum Haben, oder auch zum Herrschen! Ohne sie würden alle vortrefflichen Naturanlagen in der Menschheit ewig unterentwickelt schlummern. Der Mensch will Eintracht; aber die Natur weiß besser, was für seine Gattung gut ist: sie will Zwietracht« (11/38 f., Idee).

<sup>347</sup> Dahrendorf 1992: 282. Von daher liegt es nahe, daß Dahrendorf, ebenso wie Kant, gegen die bewußte menschliche Planung des Weltenlaufs und stattdessen für das Mittel der urwüchsigen Marktmechanismen (›invisible hand‹) optiert (187).

<sup>348</sup> Dahrendorf 1992: 291. In der Studie distanziert sich der Autor ausdrücklich von dogmatischem geschichtsphilosophischem Denken (76). Nicht nur erkennt er aber damit die dargestellte klare geschichtsphilosophische Kontaminierung des eigenen Ansatzes, seine Distanzierung ist zudem der Form nach vergleichbar mit Kants Option für

Die spezifische Pointe dieses geschichtsphilosophischen Perspektivismus ist es ja gerade, das Chaos auf der Welt selbst in seinen katastrophalsten Ausformungen nicht als Gegner, sondern im Sinne von public benefits der Weltgeschichte<sup>349</sup> geradezu als Garanten der Verrechtlichung und Rationalisierung gesellschaftlicher Zustände zu betrachten<sup>350</sup>. Theoretiker wie Kant und Dahrendorf fordern Kriege nicht direkt<sup>351</sup>, aber sie

---

eine regulative Geschichtsphilosophie – und unterliegt damit in paralleler Weise eben den Problemen, die anhand Kants Theorie bereits hinlänglich diskutiert wurden.

<sup>349</sup> Interessanterweise kritisiert Dahrendorf analoge Argumentationsketten im Lager linker und stalinistischer Autoren, die mein(t)en, noch den Archipel Gulag als notwendige Etappe auf dem Weg zur klassenlosen Gesellschaft betrachten zu müssen (128 ff.).

<sup>350</sup> Damit sind derartige theoretische Modelle klassische Theodizeen, insoweit sie die Sinnhaftigkeit der Schöpfung im Anbetracht von Leidens- und (scheinbaren) Absurditätserfahrungen verteidigen. Richtig formuliert Kersting in bezug auf Kants Konzept: »Um ihre Ohnmachtsbefürchtungen zu betäuben, wird die Rechtsvernunft geschichtsphilosophisch und entziffert voll hermeneutischem Vertrauen das Wirken der oppositionellen Natur als zweckbestimmt und rechtsdienlich« (Kersting 1993: 87). Schon der vorkritische Kant hat sich der Theodizeefrage gestellt, besonders augenfällig in einem Kondolenzschreiben aus dem Jahre 1760. Dort bekennt er, es sei weise, »mit einer christlichen Resignation sich in den Befehl des Höchsten zu ergeben«, denn: »Wir finden die Wege der Vorsehung allemal weise und anbetungswürdig in den Stücken, wo wir sie einigermaßen einsehen können; sollten sie es da nicht noch weit mehr sein, wo wir es nicht können?« (AA II, 42). Von dieser Gedankenfigur hat sich Kant im Grunde nie gelöst (s. z. B. exemplarisch in 7/235, KpV). Die Affinitäten in der Geisteshaltung zwischen Theodizee und Geschichtsphilosophie sind offensichtlich: Kants Geschichtsphilosophie ist säkularisierte Religion, sie ist der legitimierungstheoretische Humus für die absolute Pflicht zum Gehorsam im Staat und die Verurteilung des revolutionären Impetus. Die von Marquard 1965/66: 43, Anm. 33, formulierte These, daß die Transzendentalphilosophie als »eine Philosophie unterwegs von der Theodizee zur Geschichtsphilosophie« zu begreifen« sei, findet in diesem Sinn im Kantischen Projekt ihre Bestätigung; vgl. dazu ferner Baumann 1950: 94 u. 108 ff.; Weyand 1964: 60; Despland 1973; Burg 1974: 98 ff.; Cavallar 1992: 297 ff.; Kleingeld 1995: 179 ff. u. grundsätzlich Lacorte 1989.

<sup>351</sup> Zumindest für Kant ist diese Feststellung, wie zuvor bereits dargelegt, massiv einzuschränken. Er betrachtet den Krieg als prinzipiell sinnstiftendes Mittel des Rechtsfortschritts (s. 10/391 f., KU). Und an anderer Stelle konzidiert er: »Auf der Stufe der Kultur also, worauf das menschliche Geschlecht noch steht, ist der Krieg ein *unentbehrliches* Mittel, diese noch weiter zu bringen« (11/99 f., Anfang; s. ferner 11/42, Idee; 11/364, Streit; AA XV, 2, 779 ff., 791, 893; AA XIX, 612), denn »so ein großes Übel er auch ist, (ist er, F. Z.) doch zugleich die Triebfeder, aus dem rohen Naturzustande in den bürgerlichen überzugehen, als ein *Maschinenwesen der Vorsehung*, wo die einander entgegenstehende Kräfte zwar durch Reibung einander Abbruch tun, aber doch durch den Stoß oder Zug anderer Triebfedern lange Zeit im regelmäßigen Gange erhalten werden« (12/686, Anthropologie). Das meint Kant, wenn er vom »glänzenden (!) Elend« (10/391, KU) spricht: Kriege produzieren Elend, doch in gattungsgeschichtlicher

goutieren umstandslos ihre Effekte<sup>352</sup> und legen es sich als besondere Weisheit aus, daß sie diese ›Antagonismen‹ als Motoren des historischen Fortschritts ausgemacht haben<sup>353</sup>. Insofern es

Perspektive verbreiten sie Glanz. Zu den verschiedenen Funktionen des Krieges in Kants politischer Theorie vgl. Baumann 1950: 97 ff.; Erdmann 1986: 9 f.; Siep 1995: 361 f.; Gerhardt 1995a: 15 ff. u. 119 ff. Kritisch zu Kants Annahme, Kriege zeitigten tendenziell friedensstiftende Effekte, äußert sich Holz 1996. Mit Verweis auf die zahlreichen Stellen in Kants Werk, in denen er den Krieg als Geißel der Menschheit brandmarkt, entwickelte sich eine Debatte um seine Einstellung zum Krieg (vgl. dazu Cavallar 1992: 383 ff. u. 1995a: 83 f.), in der ihn einige Interpreten als grundsätzlichen Pazifisten zu charakterisieren suchten (so z. B. Baumann 1950: 87 u. 97; Bloch 1976: 369; mit Affinitäten zu diesem Urteil auch Weyand 1964: 153 f. u. Weiper 1996: 66, 72 f.) oder eine durch die französische Revolution »nachhaltig geändert(e)« Haltung ausmachen, die Kant von einem »militanten Saulus« zu einem »pazifistische(n) Paulus« (Gerhardt 1995a: 17 f.) haben werden lassen. Diese Urteile scheinen mir nicht haltbar. Zum einen billigt er noch in der Anthropologie-Schrift von 1798, wie oben dokumentiert, dem Krieg eine grundsätzlich positive Rolle als Triebfeder der Geschichte zu. Zum anderen ist Kants Haltung zum Krieg, wie generell zu allen Übeln, gerade nicht von einer durch Prinzipien geleitete Überzeugung bestimmt. Je nach Standpunkt (rechts-, geschichtsphilosophisch, ästhetisch) changiert auch sein Urteil über diese Phänomene. Diese bedenklliche, positivistisch gefärbte ›Beliebigkeit‹, die zudem tendenziell überformt wird von Kants Einschätzung, daß alle Übel sich in gattungsgeschichtlicher Perspektive als Quellen des Guten erweisen, muß vor jedem noch so blutigen historischem Ereignis kapitulieren (das erkennt z. B. Lutz-Bachmann 1988: 103 f.). Auch eine »saubere Trennung zwischen den verschiedenen Perspektiven« (Cavallar 1992: 391; s. ebenso 1995a: 83–89; kritisch dazu Williams 1995) kann die methodische Schwäche der Kantischen Position nicht aufheben (s. dazu den richtigen Einwand von Siep 1995a: 264). Vielmehr verstärkt dies nochmals den Eindruck, daß mit Kant die Ursachen von Leid und Tod fatalerweise *jederzeit* als sinnvolle Ingridenzien der Politik betrachtet werden können.

<sup>352</sup> Eine derartige Einstellung beruht in letzter Konsequenz auf einer positivistischen Haltung zur Geschichte: alles, was sich ereignet, ist schon deshalb, weil es sich ereignet hat, gut, weil notwendig. Dieses Motiv erklärt auch Kants paradoxes Verhältnis zur Revolution. Zwar lehnt er sie grundsätzlich als Mittel der Veränderung ab. Aber ist sie erfolgreich, dann ist sie »durch ihren Erfolg ja gerechtfertigt, denn der Erfolg ist zugleich der Erweis der Ohnmacht der bestehenden Herrschaft, Gewalt zu verhindern. Diese Ohnmacht aber allein (!) ist es, die die bestehende Herrschaft unrechtmäßig macht« (Spaemann 1976: 353). In diesen Zusammenhang fügt sich Kants These, Revolutionen seien als Naturereignisse zu beurteilen (s. 11/234, Frieden, Anm.).

<sup>353</sup> Nicht nur wegen ihres fragwürdigen Verhältnisses zu Krieg und Gewalt ruht die Kantische Geschichtsphilosophie auf ›blutigem‹ Untergrund. Ihr ist zudem, wie mehrfach angedeutet, *eine eurozentrisch geprägte, deutlich rassistisch gefärbte Dimension* eigen. So ist für Kant unbezweifelbar, daß sich sein Modell der völligen Entfaltung aller Naturanlagen in der Gattungsgeschichte ausschließlich auf die weiße Rasse anwenden läßt. Amerikaner, Neger und Indianer sind aufgrund ihres minderwertigen Charakters (s. 2/880 ff., BSE; 9/158 ff., Prinzipien; 12/648–72, Anthropologie; vgl. ferner AA XV, 2, 781 u. 788 f.; zudem in Bd. 9 der von K. Vorländer hrsg. Ausgabe der Werke Kants [Physische Geographie], 192–203) prinzipiell nicht in der Lage, innerhalb dieses gat-

beiden darum geht, den »Weg der Weltbürgergesellschaft«<sup>354</sup> zu skizzieren, impliziert diese Stoßrichtung eine fatale Neigung der Autoren, methodisch eine Symbiose zwischen realem Weltenlauf und dem anvisierten Ziel zu konstruieren, so daß am Ende der »Welt-Zuschauer« mit seiner »Idee vom Ganzen (...) entscheidet, ob in einem einzelnen, besonderen Ereignis Fortschritt erzielt wird«<sup>355</sup>. Vom Standpunkt des saturierten und un-

tungsgeschichtlichen Kontextes eine Rolle zu spielen, denn die Weißen »sind die einzigen, welche immer in Vollkommenheit fortschreiten.« Daraus folgt, daß die Gattungsgeschichte der Menschen »mit Zuverlässigkeit« nur von der »Race der Weißen« handelt. Da die Ursachen hierfür nicht kulturell, sondern biologisch bestimmt sind, zieht Kant die naheliegende Konsequenz: »Der Neger kann discipliniert und cultiviert, niemals aber echt civilisiert werden. Er verfällt von selbst in die Wildheit. Alle Racen werden ausgerottet werden (Americaner und Neger können sich nicht selbst regieren, dienen also nur zu Sklaven), nur nicht die Weißen« (AA XV. 2, 877 ff.). Es liegt auf der Linie dieser Billigung weltweiten Völkermords und Versklavung, daß Kant wenige Seiten zuvor feststellt: »die Welt würde gar nichts verlieren, wenn Otaheite (Tahiti) unterginge«, denn die dort lebenden Menschen sind aus geschichtsphilosophischer Sicht für die Perfektionierung der Spezies und damit für die Erfüllung des Naturplans schlichtweg »überflüssig« (785), und es bleibt, so bemerkt er an anderer Stelle, ein Rätsel, »warum sie denn gar existieren, und ob es nicht eben so gut gewesen wäre, daß diese Insel mit glücklichen Schafen und Rindern, als mit im bloßen Genusse glücklichen Menschen besetzt gewesen wäre« (12/805, Rezension). Angesichts der dokumentierten Äußerungen zu behaupten, es fehle an unzweideutigen Belegen, um in Kants Philosophie eine rassistische Komponente ausmachen zu können (so Kleingeld 1995: 33, Anm. 1), entbehrt nicht eines gewissen Zynismus. Wenn Kant z. B. schreibt: »Die Negers von Afrika haben von der Natur kein Gefühl, welches über das Läppische stiege« oder aus der Tatsache, daß ein Mensch »von Kopf bis auf die Füße ganz schwarz« ist, schließt, dies sei »ein deutlicher Beweis, daß das, was er sagte dumm war« (2/880 ff., BSE), dann sind dies, ebenso wie die zuvor angeführten Passagen und Verweise, eindeutig beschämende rassistische Aussagen, die noch einem Rassentheoretiker wie Gobineau zur Ehre gereichen würden und nicht durch Hinweis auf den damaligen Zeitgeist – der im übrigen weitaus weniger homogen rassistisch war, als derartige Hinweise in der Regel insinuierten wollen (s. dazu Sutter 1989: 242 u. 259, Anm. 5) – zu relativieren sind.

<sup>354</sup> Dahrendorf 1992: 141.

<sup>355</sup> Arendt 1985: 80; Wenn Gallinger 1955: 165 (vgl. auch die Zitate von Booth und van der Linden zu Beginn dieses Exkurses), mit Blick auf Kant bemerkt, er setze Rousseaus »schwächlichem ›zurück zur Natur‹ (...) ein mutiges ›vorwärts zur Kultur und hindurch (!) zur Humanität‹ entgegen«, dann deutet schon die Wortwahl an, wie die Theorie vom Ziel der Geschichte her den Weg dorthin zur Notwendigkeit stilisiert. »Vorwärts und hindurch« – ungegrübt von der Einsicht, daß durch geschichtliche Katastrophen hindurch Humanität nicht zu gewinnen ist. Eine solche Perspektive kennt weder Brüche noch Kontingenz, Sinnlosigkeit oder Tod, ebenso wenig, wie sie es ermöglicht, ein emphatisches Verständnis von Kreatürlichkeit, Leben und Freiheit endlicher Wesen zu entwickeln. In einer kurzen Passage faßt Adorno 1992: 104, die zentralen Kategorien, Einflüsse

beteiligten Weltbetrachters ist dann selbst Auschwitz eine notwendige Etappe im Hinblick auf das »Projekt der Weltbürgergesellschaft«<sup>356</sup>. Doch das Leiden des in diese Etappenereignisse existentiell involvierten Individuums wird zum deutlichsten Farnal für die unglaubliche Zumutung und Kälte, die ein derartiges geschichtsphilosophisches Denken Menschen abverlangt<sup>357</sup>.

Deutlicher noch als R. Dahrendorf reproduziert der Völkerrechtler M. Kriele alle zuvor genannten problematischen geschichtsphilosophischen Theoreme. Unter ausdrücklicher Bezugnahme auf Kant entwickelt er ein Geschichtsmodell, das als Abbild einer »natürliche(n) Tendenz«<sup>358</sup> zur Universalisierung der Demokratie über die ganze Menschheit konzipiert ist. Da laut Kriele »das Ideale die Tendenz hat, wirklich zu werden«<sup>359</sup>, sind historische Ereignisse gemäß dieser teleologischen Vorstrukturierung zu interpretieren. Der Autor stellt sich damit in die Tradition einer »christliche(n) Geschichtsauffassung«, in der »am Ende das Gute siegt«, weil sich letzteres, »auf das große Ganze gesehen«, als »mächtiger als das Böse« erweist<sup>360</sup>. So wird erneut der bekannte Antagonismus zwischen Gut und Böse zum Motor des Fortschritts erklärt<sup>361</sup>, ebenso wie menschen- oder naturverursachte Katastrophen aller Art katharsische Wirkung auf den Menschen und damit letztlich fortschrittsfördernde Ef-

---

und Methoden dieses Zuges Kantischen Philosophierens zusammen. »Noch die Sinnlosigkeit, deren Konstatierung den Positivismus zum Triumphgeschrei veranlaßt, *leuchtet geschichtsphilosophisch ein*. Weil die Säkularisation des einst als objektiv verpflichtend betrachteten theologischen Gehalts nicht sich widerrufen läßt, muß dessen Apologet ihn zu retten trachten *durch Subjektivität hindurch*. So verhielt sich virtuell bereits die Glaubenslehre der Reformation; sicherlich war es *die* Figur der Kantischen Philosophie«.

<sup>356</sup> Dahrendorf 1992: 286.

<sup>357</sup> Selbst im Denken eines Philosophen wie J. Habermas, moralisch über jeden Verdacht erhaben, historische Katastrophen zu sinnvollen Etappen der menschlichen Entwicklung zu verklären, finden sich zahlreiche Argumentationsfiguren und Theoreme, die in nicht unbedenklicher Weise auf geschichtsphilosophische Motive im zuvor erörterten Sinn rekurrieren und eine affirmative Haltung zur Geschichte bedingen (vgl. dazu die ausgezeichnete Studie Baumgartner 1972: 217–48; ferner Hutchings 1996: 71 f.; zudem die problematischen Formulierungen in Habermas 1995: 298 f. u. 302).

<sup>358</sup> Kriele 1988: 12. Zur Affinität von Natur und Demokratie s. ebenfalls 99 ff.; 118 f. u. 192.

<sup>359</sup> Kriele 1988: 111.

<sup>360</sup> Kriele 1988: 90.

<sup>361</sup> S. Kriele 1988: 11 f.; 69 u. 98.

fekte zugeschrieben werden<sup>362</sup>. Zwar müsse man »mit schweren Rückschlägen und Opfern rechnen«, die jedoch durch das Denken »in langfristigen Zeiträumen«<sup>363</sup> und im unerschütterlichen Vertrauen auf die »sanfte(), aber langfristige() Tiefenwirkung der Wahrheit«<sup>364</sup> keinen Niederschlag bei der Formulierung der »Erkenntnis« haben, daß »die Freiheit sich durchsetzen wird«<sup>365</sup> im Sinne »kontinuierlicher Fortentwicklung des schon Erreichten«<sup>366</sup>. In geradezu abenteuerlicher Verschiebung der Bewertungskategorien wird das Faktum, daß unser Jahrhundert ungeahnte Tragödien gezeitigt hat, umstandslos in die Logik eines permanenten und kontinuierlichen Prozeß des Rechtsprogresses integriert. Kriele schreibt: »Es gibt im 20. Jahrhundert zwar Rückfälle in die Barbarei, die wir aber eben als *Rückfälle* hinter einen schon erreichten Stand der Rechtskultur erleben«. Dies sei zweifellos ein Fortschritt, denn eine »Befreiung aus der Barbarei

<sup>362</sup> Kriele 1988: 118 ff.; vgl. auch 1991: 210f.

<sup>363</sup> Kriele 1988: 15. Dieser hermeneutische Zugang im Kontext einer Geschichtsphilosophie ist eigentlich nichts anderes als eine ex post stattfindende Idealisierung, die alle Momente der Diskontinuität und der Krise im Dienste einer »Siegergeschichtsschreibung« eliminiert hat.

<sup>364</sup> Kriele 1991: 210.

<sup>365</sup> Wie sehr die offenbar ideologisch bedingte, eingeschränkte Wahrnehmung der Geschichte bei Kriele geht, zeigt ein kurz nach dem Zusammenbruch der stalinistischen Diktaturen Osteuropas publizierter Aufsatz. Hatte der Autor der Studie von 1988 noch den wahrsagenden Untertitel »Warum sich die Freiheit durchsetzen wird« gegeben, so scheint die Geschichte durch die erwähnten Umbrüche zu ihrem Endziel gelangt zu sein, wie Kriele durch einen Tempuswechsel anzeigt. Der Aufsatz trägt nun den Untertitel »Warum sich die Freiheit durchsetzt« (Kriele 1991: 201; die Affinitäten zum 1989 veröffentlichten Aufsatz von F. Fukuyama, in der er die These vom »Ende der Geschichte« entwickelt, sind unübersehbar). Es ist bezeichnend für Krieles Weltbild, daß die katastrophalen historischen Ereignisse des 20. Jahrhunderts bruchlos und ausschließlich mit dem Stalinismus bzw. Sozialismus (für Kriele im übrigen offenbar weitgehend synonyme Begriffe) identifiziert werden. So habe der Sozialismus bisher »noch in keinem einzigen Fall die Lebenssituation der Menschen in irgendeiner Hinsicht verbessert, sondern im Gegenteil die Verelendung verschlimmert« (Kriele 1988: 96; ebenso 121; vgl. ferner 1991: 207 ff.), und es verwundert nun nicht mehr weiter, daß der Nationalsozialismus im Kern als Ausdruck marxistischen Gedankenguts gedeutet wird (90 f.), stattdessen aber als Gegenmodell das Christentum weltweit als Motor demokratischer, grundsätzlich gegen Diktaturen gerichteter Entwicklungen gepriesen wird (128 ff. u. 1991: 208 f.). Man muß weder Sozialist noch Atheist sein, um diese historischen Urteile wohlwollend als haarstreubenden Unsinn, schlimmstenfalls als ideologisch verblendet zu bezeichnen – zumal die weltgeschichtlichen Katastrophen mit dem Scheitern des realsozialistischen Projekts nicht geendet haben.

<sup>366</sup> Kriele 1988: 16.

## 2. Recht und Zeit in der »Metaphysik der Sitten«

früherer Zeiten hätten die jeweiligen Zeitgenossen schwerlich für möglich gehalten«<sup>367</sup>. Man reibt sich erstaunt die Augen. Nebst der schwer zu widerlegenden Vermutung, daß keine noch so primitive Epoche imaginierbar ist, die angesichts von Faschismus und Stalinismus nicht von einem Rückfall hinter bereits erreichte Standards reden würde, schenkt Kriele der Feststellung, daß eine so stark differenzierte Kultur wie die europäische überhaupt dazu fähig war, solche einmaligen Unrechtsakte zu begehen, keine maßgebliche Beachtung. Im Kontext dieser geradlinigen Fortschrittslogik richtet sich das Augenmerk selektiv auf die Empfindungen der endzielfixierten Beobachter, nicht aber auf die jedes lineare Denken zerbrechende Tat selbst oder das Erleben der Opfer. Möglicherweise, auch wenn mir dies eine wenig plausible Spekulation zu sein scheint, neigten die Menschen in der Vergangenheit dazu, die Befreiung aus barbarischen Verhältnissen für tendenziell unmöglich zu halten. Aber zweifellos fehlte ihnen die Phantasie, um sich ein Inferno wie die planmäßig organisierte Vernichtung des europäischen Judentums vorstellen zu können. Man mag wie Kriele das Schauern über dieses Ereignis als Indiz für gereifte moralische Haltungen interpretieren – doch wer darüber vergißt, daß dem entsetzlichen Ereignis selbst aber zugleich eine jede Rede über Moralität konterkarierende Dimension eigen ist, der löst diese strukturelle und inkommensurable Ambivalenz menschlicher Geschichte um den Preis der theoretischen und praktischen Unredlichkeit im Dienste einer linearen Fortschrittslogik auf.

### 2.7 Fazit

*»An Kant anknüpfen muß zugleich heißen, sich von ihm abstoßen«  
(Holz 1996: 48).*

In einer weit ausholenden gedanklichen Bewegung ist der zu Beginn des Kapitels skizzierte Gedankengang nun zu einem Abschluß gekommen. Die Geschichtsphilosophie Kants hat sich als integrierender Bestandteil seiner Rechts-theorie erwiesen. Ihr dogmatischer gel-

---

<sup>367</sup> Kriele 1988: 117, Hervorhebung im Original, F. Z.



tungstheoretischer Status wurde in Auseinandersetzung mit Kants spezifischer Verwendung des Terminus ›regulativ‹ belegt. Insofern jedes vernunftbegabte Wesen philosophisch *genötigt* ist, mittels der regulativen Vernunftideen und in ihrer Folge auch mittels der geschichtsphilosophischen Theoreme die Weltwahrnehmung zu strukturieren, kann kein Bild menschlicher Geschichte und ihrer Rechtsinstitutionen gezeichnet werden, das den regulativen Ideen widerspricht. In Kants Verwendung des Begriffs ist ›regulativ‹ ein Synonym für apodiktisch, da jene regulative Ideen universale und ewige Gültigkeit für sich reklamieren. Kant untergräbt damit in folgenschwerer Weise die Unterscheidung zwischen Epistemologie und Ontologie.

Darüber hinaus prästrukturiert dieses unbedingt verbindliche und alternativlose Weltwahrnehmungsmuster maßgeblich das Feld politischer Handlungsmöglichkeiten. Es hat sich gezeigt, daß die Option für den prozeduralistischen Reformismus im Recht ihre geltungstheoretische Verankerung in jenem geschichtsphilosophischen Fundament erfährt. Kants Reformismus inhäriert eine Zeittheorie, die sich am Ideal der homogenen und leeren Zeit ausrichtet. Die Aporien und Zumutungen, die einer solchen temporalen Konzeption eigen sind, wurden in zwei Annäherungen an die Beziehung zwischen Zeit und Recht thematisiert.

Sich aufgrund der Einsicht in diese Aporien und Zumutungen von Kants Geschichtsphilosophie zu lösen bedeutet zugleich, sich auch von den zuvor kritisierten Aspekten seiner Rechtsphilosophie zu trennen, soweit sie in unaufhebbarer Symbiose mit jenen geschichtsphilosophischen Theoremen verwachsen sind. Es gilt, in der Rechtstheorie zu berücksichtigen, was H.-D. Kittsteiner mit Blick auf die Geschichtsphilosophie bilanziert: »Man muß offenbar versuchen, sich bestimmten psychischen Dispositionen zu entziehen. Erst dann kann Geschichte illusionslos als das, was ist, begriffen werden; als ein fremder Prozeß, der in das individuelle Leben einschneidet, der nicht zum allegorischen Ausdruck eines geheimen Sinns gemacht werden kann und der nicht Bündnispartner für irgend jemanden ist. Was dann noch an bescheidenen humanen Zielsetzungen übrigbleibt, muß *gegen* die Geschichte erkämpft werden. Schlägt man sich die Vorstellung aus dem Kopf, ihres inhaltslosen Prozesses irgendwann Herr werden zu können, so kommt es auch nicht mehr auf die Aufgabenstellung an, sie durch ›gesellschaftliche Praxis‹ auf einen imaginären Kontrollzustand zu bringen, sondern man muß nach neuen

Bestimmungen suchen, was es heißen kann, ein Lebewesen zu sein, das seiner nichtmachbaren Geschichte nicht entrinnt«<sup>368</sup>.

Zugegeben, eine gewaltige Aufgabe, verwoben mit zahlreichen, geradezu »klassischen« Fragen der Philosophie. Wenn im abschließenden Ausblick versucht wird, zumindest einige zaghafte Schritte in die von dieser Problemstellung geebnete Richtung zu gehen, sollte das nicht als Anmaßung mißverstanden werden. Im Kontext der im bisherigen Argumentationsgang der vorliegenden Studie entwickelten Kritik an Kants Rechtsphilosophie kommt es mir nun vielmehr darauf an, eine sehr grobe Skizze zu entwerfen, die einige zentrale Grundsätze festhalten soll, an denen man sich in meinen Augen orientieren müßte, um ein Gesellschaftsmodell zu begründen, das sich eben nicht den Einwänden ausgesetzt sieht, die in vorliegender Arbeit gegen Kants Entwurf erhoben wurden. Der nun folgende »Essay« macht also die Folie transparent, vor der sich Kants Vorstellungen negativ abgehoben haben, bündelt demnach in aller Vorläufigkeit die Aspekte, die u. a. als positive Kriterien einer legitimierbaren Ordnung menschlicher Gemeinschaft anzusehen wären.

### 2.8 Zur Legitimität gesellschaftlicher Institutionen – eine Skizze<sup>369</sup>

*»(D)och, man soll Birnen von einer Ulme verlangen (...)« (Octavio Paz).*

*»Die Irreversibilität der Zeit gibt ein objektives moralisches Kriterium ab« (Adorno 1993: 97).*

#### 2.8.1 Anerkennung

Um ihren Widerstand gegen die kapitalistische Produktionsweise zu verdeutlichen, zerschlugen im 19. Jahrhundert englische Industrie-

---

<sup>368</sup> Kittsteiner 1980: 221, Hervorhebung im Original, F. Z.

<sup>369</sup> Diese abschließenden Ausführungen wurden nicht von ungefähr als Essay angekündigt. Ich werde im Folgenden die Positionen der Autoren, auf die Bezug genommen wird, weder umfassend darstellen oder kritisch diskutieren, noch den maßgeblichen Forschungsstand berücksichtigen. Der fragmentarische Charakter des Gedankengangs wird noch dadurch verstärkt, daß von jenen Autoren häufig Texte zitiert werden, die selbst wiederum Provisorien darstellen oder zumindest keine elaborierte Theorie im

arbeiter die Uhr, die über dem Fabrikeingang angebracht war<sup>370</sup>. Sie zerschlugen die Uhr – nicht aber die Maschinen, an denen sie arbeiteten! Der Protest richtete sich, so könnte man schließen, mehr noch als gegen die Arbeitszeiten gegen einen gesellschaftlichen Zustand, der die Arbeiter zum bloßen Anhängsel der Maschinerie degradierte. Das Zerschlagen der Uhr wäre demnach zu verstehen als Versuch, das eigene Menschsein und das darin implizit enthaltene Selbst-Verständnis gegen die temporal versteinerten und somit entanthropomorphisierten Strukturen eines kapitalismuszentrierten Gemeinwesens zur Geltung zu bringen. Die Weigerung, sich dem chronometrischen Diktat bedingungslos zu unterwerfen, ist zugleich der Auftakt eines Kampfes von Menschen gegen eine Gesellschaftsordnung, die sie in ihren lebensweltlichen Konsequenzen erfahren als »Höchstmaß an Vorenthaltung sozialer Anerkennung«<sup>371</sup>. Der Widerstand der Fabrikarbeiter gegen die als Unrecht erfahrene Mißachtung ihrer selbst ist in letzter Konsequenz *anthropologisch fundiert*, gründet »in Identitätsansprüchen, die zur Reproduktionsweise der gesamten menschlichen Gattung gehören«<sup>372</sup>. Mit der Vision eines erfüllten menschlichen Lebens, so wäre in aller Vorläufigkeit zu sagen, ist es nicht zu vereinbaren, Menschen zu nötigen, sich Bedingungen zu unterwerfen, die sie in wesentlichen Aspekten als Negation ihres Menschseins und als Verhinderung der Entfaltung ihrer Potentiale erleben. Betrachtet man die Zerschlagung der Fabrikuhr durch die in ihrer Würde verletzten Arbeiter vor dem Hintergrund der Kritik, die in den vorangegangenen Kapiteln an der Rechtsphilosophie Kants geübt wurde, bekommt diese Handlung eine geradezu parabolische Bedeutung.

---

Sinne der MS beinhalten (Interviews, Zeitungsartikel, Aufsätze) – wissend, daß von den Autoren in der Regel durchaus ausgearbeitete Werke vorliegen, deren angemessene Berücksichtigung jedoch an dieser Stelle nicht möglich war. Besonders anregend war die im Anschluß an einen Essay von P. Flores d'Arcais geführte Debatte über den Stellenwert des Individuums in der politischen Theoriebildung, die in der »Frankfurter Rundschau« geführt wurde (vgl. Flores d'Arcais 1995; Figal 1995; Metz 1995; Brunkhorst 1995; Honneth 1995; Marquard 1995; Gerhardt 1995c; Menke 1995; Willke 1996; Saage 1996).

<sup>370</sup> S. dazu Nowotny 1990: 49.

<sup>371</sup> Honneth 1994: 76. Zum Begriff der Anerkennung als Terminus der Rechts- u. praktischen Philosophie s. Siep 1974, 1975, 1979; zu seiner Bedeutung im Kontext eines Institutionensystems vgl. insb. 1979, Kap. IV u. V. Vgl. dazu auch die Teile 2–4 der ausgezeichneten Studie von Margalit 1997.

<sup>372</sup> Honneth 1994: 76.

### 2.8.2 Zeit und Synchronisation

*»O ja, es ist wahr, daß wir elend sind, und auf die Frage ›Dann sind wir also nicht notwendig?‹ kann keine andere Antwort kommen als ›Nein, das bist Du nicht‹, die wir alle uns selber geben können müßten. Was uns am Leben hält und was das ironische Lächeln der Götter provoziert, ist die Annahme unserer Endlichkeit als Wert« (Rossanda 1982: 126).*

Ich möchte im weiteren für die These plädieren, daß sich die Legitimität eines säkularen Staates<sup>373</sup>, seiner Institutionen und der von ihm geschützten sozioökonomischen Strukturen vor allem am Verhältnis zum Phänomen der Zeit entscheidet. Genauer gesagt: Die Art und Weise, wie die von der Kreatürlichkeit des Menschen veranlaßten temporalen Rhythmen und in ihrer Folge seiner existentiellen Bedürfnisse seitens des Staatsartefakts integriert und respektiert werden, gibt den Ausschlag über die Rechtmäßigkeit des staatlichen Anspruchs, von diesen Menschen anerkannt zu werden<sup>374</sup>.

Insbesondere die beiden Annäherungen an das Verhältnis von Zeit und Recht haben transparent gemacht, daß die prozedurale Auflösung des Dualismus Endlichkeit/Unendlichkeit abzulehnen ist, insoweit sie auf der Negation des ersten Poles dieses Spannungsverhältnisses beruht. Auch eine prozessual zu realisierende Rechtsordnung hat sich den Ansprüchen zu stellen, die sich aus der kreatürlichen Endlichkeit der Rechtssubjekte ergeben, auch ein evolutiver Rechtsfortschritt muß die »Anbindung der Zeit an die realen Vorgaben des Organismus«<sup>375</sup> suchen, kann die Anerkennungswürdigkeit ihrer Entwicklungsschritte und -geschwindigkeit nicht gegen dieses anthropologische Fundament einfordern<sup>376</sup>. Ein Begriff von Legitimität, der das berücksichtigt, muß »die im verstandesmäßigen

---

<sup>373</sup> Die weiteren Ausführungen basieren also auf der Voraussetzung, daß religiöse oder mythologische Überlegungen keine Rolle spielen bei der Suche nach den Legitimitätsgründen staatlicher Strukturen.

<sup>374</sup> Vgl. zu diesem Legitimitätsverständnis Nagel 1994: 51 ff. u. Gimmler 1997: 186 ff. Ich richte mein Augenmerk aus den bekannten Gründen primär auf den Zeitaspekt. Daß Legitimität ein politischer Begriff ist, der noch weiteren Kriterien genügen muß, soll dabei nicht bestritten werden.

<sup>375</sup> Dux 1989: 60, s. auch 370. Wingert 1996: 16, schreibt in analoger Weise, es gehe darum, »daß Eigenzeiten von Akteuren und Systemen koordiniert statt isoliert werden«. S. auch Marramao 1989: 103; Nowotny 1990: 42 ff.

<sup>376</sup> Entsprechend konstatiert Nagel 1994: 35: »Wenn wirkliche Menschen es psychisch als höchst schwierig empfinden, den Forderungen einer bestimmten Lehre im konkreten Leben nachzukommen und sich ihren Institutionen tätig anzuschließen, muß anerkannt

Urteil auseinandergetretenen und als Gegensatz fixierten Bestimmungen wie Endlichkeit und Unendlichkeit wieder in einem vollends entfalteten, konkreten Vernunft-Begriff in der Einsicht zusammen()bringen, daß erst auf dieser Grundlage eine in sich gegliederte Gestalt oder ein in sich verständlicher Prozeß in seiner inneren Notwendigkeit wahrgenommen und begriffen wird«<sup>377</sup>.

Es liegt in der Logik des Institutionalitätsgedankens, daß er sich zu immunisieren sucht gegen die Lebensvorgänge der Subjekte, deren Koexistenz er zu reglementieren trachtet. Institutionalität, so kann man in Anlehnung an H. Blumenberg sagen<sup>378</sup>, ist gerade dadurch charakterisiert, daß ihr die Pluralität der Subjekte gleichgültig ist und sie von deren individuellen Motiven und Zielen nicht tangiert wird. Der Reifungsprozeß von Institutionen verläuft, als sei er rückgebunden an ein ewiges identisches Subjekt, so daß der Primat der mit Objektivitätsanspruch versehenen institutionellen Ausdifferenzierung die realen Subjekte zur Askese nötigt. Diese manifestiert sich vor allem als erzwungener Verzicht auf das Selbstverständnis, die Dimension der individuellen Lebenszeit als Maß der Sinnerwartung aufrechtzuerhalten. Die damit zugleich postulierte Verhältnisbestimmung zwischen Individuum und Gattung ist eine konsequente, aber einseitige Auflösung der *ständigen* Spannung zwischen dem Einzelnen und der Allgemeinheit und sieht sich den Abschnitten zuvor formulierten Anfragen ausgesetzt. Wenn Institutionen »notwendig über das Dasein des einzelnen Menschen hinaus(greifen)« und »von ihrem Anspruch her auf eine Dauer gerichtet (sind, F. Z.), die Generationen überspannt«<sup>379</sup>, dann mag das eine angemessene Beschreibung der Institutionenlogik sein, doch wäre es fatal, darüber die fundamentale Paradoxie aus den Augen zu verlieren, die der Beziehung zwischen Individuum und Gesellschaft immer schon, quasi *konstitutiv* zugrundeliegt, und die von jener Logik gerade nicht sublimiert werden kann. Es kränkt das Individuum, diese »an die Oberfläche der Säkularisierungsdynamik gedrängte() Existenz

---

werden, daß dieser Gesichtspunkt auch mit nennenswertem empirischem Gewicht gegen das betreffende Ideal spricht«.

<sup>377</sup> Pleines 1991: 146. Unter Rückgriff auf eine Formulierung von Blumenberg 1986: 239 läßt sich ein solches Projekt als Versuch umreißen, die »unbestimmte offene Zeit in lebenszeitliche Proportionen zurückzuholen«.

<sup>378</sup> Blumenberg 1986: 173.

<sup>379</sup> Gerhardt 1995c: 8. Politik ist folglich, so der Autor, »a priori auf die Kompensation der Hinfälligkeit des individuellen Lebens gerichtet«.

tenz«<sup>380</sup>, sein emphatisches Sinnbedürfnis reduziert zu sehen auf die Zustimmungsfähigkeit eines prozeduralen Verfahrens, in dem seine Einmaligkeit und Endlichkeit unberücksichtigt bleiben und das sich zudem perspektivisch vor der Folie der seine Lebenszeit vollständig transzendierenden Unendlichkeit der Zukunft realisiert. Diese Kränkung, die der Anbindung der Anerkennungswürdigkeit der bürokratisch-administrativen Maschinerie an das Verfahren seiner Genese innewohnt, kann weder durch eine formal-kohärente Verständigungsmethode aufgehoben, noch durch den Rekurs auf eine generationengemäße Erwartungshaltung und Sinnausrichtung abgegolten werden. Eine derartig einseitige Orientierung des Legitimitätsbegriffs schrumpft ihn auf das Niveau einer »vernünftigen Ideologie«, weil sie sich darauf beschränkt, den immerwährenden Wettstreit zwischen Individualität und Gemeinschaft entstellend zugunsten der Gemeinschaft, d. h. zugunsten der erwähnten Maschinerie im Sinne einer Transformation von Legitimität in Verfahrensrationalität aufzulösen. Die Rationalisierung der Staatsmaschinerie ist aber kein Synonym für Legitimität. Diesem prozeduralen Modell fehlt die Sensibilität für die Leidensphänomene, *die es selbst*, die seinem »Verständigungsapriori«<sup>381</sup> inhärenten temporalen Muster und die Imperative der Institutionalisierungsprozesse in Konfrontation mit der anthropologischen Konstitution endlicher Wesen notwendig hervorbringen. Jene Leiden hingegen (auch) als Ausdruck der Krise des Prozeduralismus begreifen würde bedeuten, sie als *chronische* Krise einer Verfahrenslogik zu interpretieren, die die Verwirklichung politischer Entscheidungen unter rein verfahrenstechnischen Gesichtspunkten betrachtet, und, insofern sie Legitimität identifiziert mit dem Schema evolutiv fortschreitender Ordnung und kumulierter Sinnhaftigkeit, die Legitimationskrisen politischer Herrschaft nicht mehr als ihr ureigenstes Produkt zu analysieren vermag<sup>382</sup>. Derart auf dem »Triumphwagen der objektiven Tendenz«<sup>383</sup> thronend, dient philosophische Theoriebildung allein der blinden Affirmation des Bestehenden, ohne jedes Gespür für die gewaltigen aporetischen Implikationen dieses Entwurfs.

Ein solches strukturfixiertes Gesellschaftsmodell ist permanent

<sup>380</sup> Marramao 1989: 112.

<sup>381</sup> Metz 1995: ZB 1.

<sup>382</sup> S. dazu vor allem den Schlußabschnitt von Punkt II in Metz 1995.

<sup>383</sup> Adorno 1993: 10.

der Gefahr des Verlustes seines eigentlichen Bedeutungszentrums ausgesetzt, d.i. der Mensch, der einst die Institutionen schuf, um seine Bedürfnisbefriedigung adäquat zu sichern und der nun von deren immanenten Sachzwängen und Verselbständigungstendenzen überrollt zu werden droht<sup>384</sup>. Die Zerstörung der Fabrikuhr birgt also zugleich den Appell, sich dieser ursprünglich *subsidiären* Funktion der institutionellen Apparatur mit Blick auf das Individuum zu erinnern, mit anderen Worten die Eingangsfrage zu reformulieren, die da lautet: Was heißt es, ein Mensch zu sein und als solcher mit anderen Menschen in Gemeinschaft angemessen und würdig zu leben?

»(D)as steife Rückgrat der deutschen Metaphysik geschmeidiger zu machen«<sup>385</sup> hieße mit bezug auf die eben gestellte Frage, die Unaffizierbarkeit der bürokratisch-administrativen Staatsmaschinerie durch die individuelle Existenz aufzubrechen zugunsten einer anthropologisch sensiblen Ordnung, die die agonale Spannung zwischen dem endlichen Individuum und seinen lebenszeitlich durchtränkten Sinnerwartungen und der generationenüberspannenden Verfahrens- und Institutionenlogik aufgreift und gerade nicht einseitig aufhebt. Das hätte zur Konsequenz, an die Stelle des evolutiv-kumulativen Sinn- und Legitimitätsbegriffs des Prozeduralismus eine konstitutiv-agonale Auffassung jener Termini treten zu lassen. Diese Auffassung würde auf ein starres Kantisches Theorie- und Praxisverständnis (im Sinne der Orientierung an systematischer Einheit und Geschlossenheit) und auf die geschichtsphilosophisch durchgezogene linear-prozedurale Aufhebung aller agonalen Spannungen verzichten, und sich stattdessen auf der Basis jener neuen Sinn- und Legitimitätsdefinitionen vertikal-asymmetrisch ausrichten, sich demnach in der Lebenswelt sozial situierter Subjekte verankern. Die *unaufhebbar*en Differenzen, zu denen vor allem das prekäre Verhältnis zwischen Lebens- und Systemzeit zählt, gesellschaftlich so zu synchronisieren, daß zu diesem Zweck nicht auf ein Kantisches Sinnverständnis rekuriert werden muß, und wo zudem »die Gewalt der Synchronisation«<sup>386</sup> möglichst gering gehalten wird, wäre die Aufgabe, deren Bewältigung im Zentrum einer anthropologisch sensiblen Rechts- und Institutionentheorie stände. Wie kann eine derarti-

<sup>384</sup> Vgl. dazu die Kritik an den Theorien von R. Dahrendorf u. M. Kriele im 3. Exkurs dieses Kapitels.

<sup>385</sup> Barber 1994: 24.

<sup>386</sup> Weiss 1995: 94.

ge »Synchronisation mit anderen Eigenzeiten«<sup>387</sup> aussehen? Anders gefragt: Wie müssen Institutionen geschaffen sein, »welche die Suche nach gemeinsamen Zwecken erleichtern, ohne die Individualität der Suchenden zu zerstören«<sup>388</sup>, die also die agonalen Spannungen zwischen Individuum und Gemeinschaft als *Grundstruktur* begreifen, als Bezugsfeld mit eigener, nichtlinearer Prozeßlogik? Die Beantwortung dieser Fragen käme dem Versuch gleich, eine »Transformation zu inauguriere[n], die sich nicht mehr um die Zukunft sorgt, sondern um die Gegenwart, nicht mehr um *den* Menschen, sondern um das Dasein des Einzelnen; die Passage zu eröffnen für eine Politik, die endlich das im Verlust des Sinns der Geschichte eingeschlossene Befreiungspotential zu interpretieren weiß«<sup>389</sup>.

### 2.9 Der Geist der Revolution

*»Die einzige Revolution, die mich beunruhigt, ist die der Zeit, die vergeht und damit unsere Aussichten, endlich glücklich zu sein, immer geringer werden läßt« (Tomeo 1991: 50).*

*»Ich träume von einer Revolution ohne Ideologie, in der das Schicksal des Menschen, sein Recht zu essen, zu arbeiten, zu leben, das Leben vollkommen zu leben, nicht einem von welcher Ideologie auch immer ausgedrückten und aufgezwungenen Konzept unterworfen ist. Ein absurder Traum?« (Amado 1994: 46).*

Ausgehend von der Problembeschreibung lassen sich nun wenigstens die Konturen einer Rechtsphilosophie andeuten, die die Aporien und Zumutungen der Kantischen Lehre zu umgehen sucht.

Ein konstruktiver Umgang mit der oben ausgeführten Diagnose hat nicht zwangsläufig das Plädoyer für eine »auf Überstürzung an-

---

<sup>387</sup> Nassehi 1993: 343, Anm. 99. Nassehi formuliert die Problemstellung in Anbetracht der Feststellung, daß sich im Kontext moderner Gesellschaften Institutionalisierungsprozesse zunehmend als »soziale Zumutung für das Individuum« (355) entpuppen, zumal das Festhalten an Einheit, Linearität und prozeduraler Sinnakkumulation zur apodiktischen »Semantik der Selbstbeschreibung der modernen Gesellschaft« (368) geworden ist. Interessante Anregungen zu diesem Komplex finden sich laut Würtenberger 1998 in einer Studie von G. Winkler.

<sup>388</sup> Barber 1994: 153.

<sup>389</sup> Marramao 1989: 113.



gelegte() Erfüllungsversessenheit des Individuums«<sup>390</sup> zur Folge. Moderne Gesellschaftsdiagnosen, die in der Panik des mit einer begrenzten Lebensspanne geschlagenen Menschen die Ursache dafür sehen, daß der neuzeitliche Erdenbewohner in seinem unersättlichen »Welthunger«<sup>391</sup> durch enorme Beschleunigungen des Lebenstempos gleichzeitig einen dramatischen Verlust an Lebenssinn erleidet, mögen ein beachtliches prognostisches Potential haben<sup>392</sup>. Allerdings bleiben auch derartige Lebensentwürfe und Gesellschaftsmodelle ex negativo dem gleichen Schema verhaftet, auf dem Kants Konzept basiert. Das Problem einer Rechts- und Gesellschaftstheorie, die sich davon zu lösen trachtet, besteht demnach gerade darin, die Spannung zwischen Existenz und Welt in ihrer irreduziblen Agonie zu erhalten und nicht zu betäuben.

Zu dem Zweck möchte ich nochmals an den Begriff »Revolution« anknüpfen, wie er bereits in der zweiten Annäherung an das Verhältnis von Zeit und Recht kurz eingeführt wurde<sup>393</sup>. Darunter möchte

<sup>390</sup> Blumenberg 1986: 175.

<sup>391</sup> Gronemeyer 1993: 103.

<sup>392</sup> Ich möchte nicht bestreiten, daß Beschreibungen, die davon ausgehen, daß sich moderne Lebewesen angesichts »einer verlockenden Fülle von Weltmöglichkeiten« (Gronemeyer 1993: 103) in die erwähnten Lebensentwürfe flüchten und »Versäumnisangst« (105) so zur primären Befindlichkeit wird, den »Zeitgeist« adäquat abbilden. Doch glaube ich, daß sie, verglichen mit den Lebensmöglichkeiten der meisten Menschen auf unserem Planeten, primär die Situation der »gesättigten Bäume« thematisieren. Für den überwiegenden Teil der Menschen geht es nicht darum, das Überangebot an Lebensmöglichkeiten mit der eigenen begrenzten Lebensspanne zu synchronisieren. Das Gegenteil ist der Fall: Ein empörender Mangel an elementaren, Leben in seiner rudimentärsten Form überhaupt erst ermöglichenden Strukturen kennzeichnet das Schicksal vieler Erdenbewohner. Es klingt banal, wenn Hinkelammert 1994: 268 notiert: »Das Leben wird möglich, wenn die Grundbedürfnisse befriedigt sind; das Leben wird angenehm, wenn man sich Wünsche erfüllen kann. Um sich das Leben angenehm machen zu können, muß es zunächst einmal ermöglicht werden. Nur, wenn die Realisierung von Wünschen auf der Grundlage der Bedürfnisbefriedigung aufbaut, kann jeder Mensch sein Lebensprojekt nach eigenen Wünschen gestalten«. Doch schon der Umstand, daß die kursive Hervorhebung sich im Original findet, ist ein Indiz dafür, daß die Feststellung jede Banalität verliert, wenn man sie außerhalb der Metropolen äußert, deren Bewohner bloß an »Welthunger« leiden. Im globalen Maßstab gilt nach wie vor: »Zart wäre einzig das Größte: daß keiner mehr hungern soll« (Adorno 1993: 206).

<sup>393</sup> Auch hier knüpfe ich an bei Marramao 1989: 113: »Heute erscheint es noch deutlicher, daß die Entfaltung dieses Diskurses eine Neudefinition des Revolutionsbegriffs (mithin auch eine Neudefinition des Begriffs der Geschichtszeit) von einer innovativen Tragweite verlangt, die zumindest derjenigen gleichkommt, welche die Aufklärung mit der Distanzierung vom zyklischen Modell eingebracht hatte. Nichts vermag heute zu garantieren, daß eine solche Innovation gelingt. Warum aber einen Begriff verloren

ich in einer bewußt schillernden Annäherung Handlungen subsumieren, die einen Zustand bekämpfen, »der die Menschenrechte kränkt«<sup>394</sup>, einen Akt, der den kategorischen Imperativ, »(f)ür alle und sofort« die »Chance des zivilen Zusammenlebens« in »Würde«<sup>395</sup> zu ermöglichen, zu realisieren sucht, eine Tat, in dem sich ein »somatisches Moment« artikuliert, eine Maßnahme, um Verhältnisse herbeizuführen, die vom »Willen der jeweils lebenden Generation getragen und legitimiert«<sup>396</sup> werden können. Der Begriff der »Revolution« kann in dieser emblematischen Verwendung als emotional gefärbter und material ausgerichteter Gegenpol zum gattungsorientierten und formalen Rechtsbegriff Kants verstanden werden<sup>397</sup>. Er rekurriert weniger auf die revolutionäre Aktion als vielmehr auf ihren Geist, den es, um es mit Marx zu sagen, wiederzufinden gilt, ohne das Gespenst der Revolution selber wieder umgehen zu machen<sup>398</sup>.

Es ist folglich nicht meine Absicht, eine Revolutionstheorie zu entwerfen. Bezogen auf die Polarität von Lebens- und Systemzeit erfolgt die Bezugnahme auf die den revolutionären Akt speisenden Leidenschaften und Prinzipien im Sinne des Einklagens von lebenszeitlichen Postulaten<sup>399</sup> und Identitätsansprüchen, wie sie der symbolischen Aktion erwähnter Fabrikarbeiter inhärieren. Es geht darum, den der Revolution immanenten und konstituierenden Impuls einer »passionsfähige(n) Wahrnehmung«<sup>400</sup>, eines berechtigten »Sehnens«<sup>401</sup> nach menschenwürdigem Leben in seiner Radikalität zu bewahren, ohne ihn durch die Einbettung in eine rechtsstaatlich

---

geben, bevor man sich nicht dazu gezwungen hat, die Rückseite des Spiegels zu betrachten?».

<sup>394</sup> Haasis 1976: 212.

<sup>395</sup> Flores d'Arcais 1995: 12.

<sup>396</sup> Preuß 1994: 107. Der Historiker P. Steinbach sieht im Zentrum des revolutionären Akts »letztlich die Frage nach den Geltungsgründen eines Gemeinwesens artikuliert« (Steinbach 1995: 18).

<sup>397</sup> Preuß 1994: 105 sieht die Revolution charakterisiert durch »das Element der ungebändigten Wildheit, der Unberechenbarkeit, der Vitalität«.

<sup>398</sup> Marx 1973: 116.

<sup>399</sup> Die Postulierung von Sinn, verstanden als Legitimität und Notwendigkeit gesellschaftlicher Strukturen, hat daher bei ihrer Begründung die »Perspektive der Endlichkeit« als »eine notwendige Bedingung der Konstitution von Sinn« (Schmid Noerr 1990: 267 f.) zu berücksichtigen.

<sup>400</sup> Weiss 1995: 94.

<sup>401</sup> Preuß 1990: 11.

organisierte, zivile Vergesellschaftungsform zu paralysieren oder zu bürokratisieren. Diese Problemstellung läßt sich transformieren in die Frage, wie »der Geist der Revolution institutionalisiert werden«<sup>402</sup> kann. Sie zu beantworten käme dem Versuch gleich, in einer »Welt endlicher Bezüglichkeiten«<sup>403</sup> die Anerkennungswürdigkeit<sup>404</sup> der gesellschaftlichen Zustände inklusive ihres institutionellen Gerüsts, gemessen an jenen revolutionären »Maßstäben«, erweisen zu können.

Ein derartiger Zugang zur Struktur einer Gesellschaft grenzt sich bewußt ab von unserer bisherigen Verfassungsgeschichte, die davon gekennzeichnet ist, »daß Revolutionen die Macht erzeugt haben, zu deren Verstetigung Institutionen geschaffen wurden«. Einer anthropologisch sensiblen Ordnung geht es nicht um die Perpetuierung von Macht um ihrer selbst Willen, sondern darum, »daß sich der Geist der Revolution in Institutionen verkörpert (...), die zur Grundlage neuer Machtbildungen werden«<sup>405</sup>, wobei diese Macht sich permanent zu rechtfertigen hat vor den Inhalten des revolutionären Anspruchs. Die Legitimität der Macht speist sich allein aus ihrer Fähigkeit, den revolutionären Akt de facto überflüssig zu machen, das wiederum aber setzt aus den explizierten Gründen »ein anderes Verhältnis des Gesellschaftssystems zur Zeit voraus«<sup>406</sup>.

### 2.9.1 Mensch und Institution

*»Es gilt, eine grundlegende Frage aufzuwerfen, nämlich diejenige nach dem Verhältnis zwischen dem konkreten Menschen und der unvermeidlichen Institutionalisierung seiner gesellschaftlichen Beziehungen« (Hinkelammert 1994: 291).*

*»Was objektiv die Wahrheit sei, bleibt schwer genug auszumachen, aber im Umgang mit Menschen soll man sich davon nicht terrorisieren lassen. Es gibt da Kriterien, die fürs erste ausreichen« (Adorno 1993: 84).*

Wenn es menschliche Subjekte sind, die Gesellschaft konstituieren und zu deren »Ermöglichungshilfe« ein derartiger Zusammenschluß

<sup>402</sup> Preuß 1994: 103.

<sup>403</sup> Guzzoni 1988: 79.

<sup>404</sup> Vgl. zu dem Terminus in diesem Kontext Preuß 1990: 78 u. 1994: 107.

<sup>405</sup> Preuß 1994: 112.

<sup>406</sup> Marramao 1989: 155.

überhaupt nur erfolgt, dann liegt es nahe, vom Menschen ausgehend nach den Prinzipien zu suchen, die die Rahmenordnung einer Vereinigung von Individuen als menschenwürdig charakterisiert. Eine anthropologische Ouvertüre steht daher am Anfang einer Theorie, die in beschriebener Weise »democratic and revolutionary«<sup>407</sup> sein möchte. Wissend um die Schwierigkeiten, die das Unterfangen begleiten, universalisierbare anthropologische Charakteristika zu bestimmen, sollte vorliegende Studie zumindest angedeutet haben, daß der Verzicht auf eine derartige Bestimmung weitaus gravierendere Probleme aufwirft, als er ausräumt<sup>408</sup>.

Verallgemeinerbare Aussagen über die Natur des Menschen werden mindestens aus zwei bedeutsamen Quellen gespeist, die grundsätzlich als gewichtige Ressourcen für tragfähige Argumente überhaupt betrachtet werden können: das historisch geronnene Selbstverständnis von Menschen (hier mit Blick auf die Frage, was ein Leben zu einem menschlichen Leben macht), und das biologisch-kulturell unterfütterte Wissen um menschliche Grundfunktionen und -bedürfnisse.

Ausgehend von der Basis läßt sich zumindest ein weithin akzeptierter Konsens darüber erzielen, »daß das menschliche Leben bestimmte zentrale und universale Eigenschaften besitzt, die für es kennzeichnend sind«<sup>409</sup> und deren Preisgabe »das Ende einer menschlichen Lebensform bedeutet«<sup>410</sup>. M. Nussbaum hat wiederholt eine Liste von entsprechenden Eigenschaften vorgeschlagen, die berücksichtigt, geschützt und gefördert werden müssen, damit die Voraussetzungen einer gedeihlichen menschlichen Lebensentwicklung erfüllt sind<sup>411</sup>. Es wäre ein Mißverständnis, eine solche essentialistische Konzeption als doktrinäre Mißachtung des Umstands zu lesen, daß das Selbstbestimmungsrecht des Einzelnen es verbiete, ihn mit normativen Idealitätsvorstellungen zur Annahme einer bestimmten Lebensform zu nötigen<sup>412</sup>. Die Festschreibung essentieller

---

<sup>407</sup> Howard 1988: xii.

<sup>408</sup> Die Kriterien, denen die Anthropologie im Kontext einer politischen Theorie genügen muß, um universale Geltungsansprüche verteidigen zu können, diskutiert z. B. Rapp 1995.

<sup>409</sup> Nussbaum 1993: 326.

<sup>410</sup> Nussbaum 1993: 333.

<sup>411</sup> So z. B. Nussbaum 1993: 334 ff.; vgl. auch Hinkelammert 1994: 264 ff.

<sup>412</sup> Bei der Diskussion des Kantischen Staatsbürgermodells hatte sich zudem gezeigt, daß der Rekurs auf formale Rechtsgleichheit keineswegs neutral ist gegenüber indivi-

Eigenschaften beabsichtigt nicht, die Umsetzung abweichender Glückseligkeitsideale zu unterbinden. Jene Liste dient vielmehr dem zentralen Zweck, in einer Gesellschaft oder einem Gesellschaftsverband die sozioökonomischen Rahmenbedingungen und Fragen der Verteilungsgerechtigkeit zu prästrukturieren und zu fixieren. Die Institutionen des Staates sollen demnach sicherstellen, daß allen Menschen die notwendigen Bedingungen und Ressourcen zur Verfügung stehen, auf deren Grundlage ein gedeihliches menschliches Leben sich erst entfalten *kann*<sup>413</sup>. Ein solches Modell basiert im Ausgang vom Individuum auf einer »Hermeneutik des Überschusses«<sup>414</sup>, indem es sich an der *Fülle* menschlicher Handlungsoptionen und Lebensentwürfe orientiert und ihre Umsetzung zu ermöglichen sucht, ohne die materiellen Voraussetzungen und empirischen Interferenzen aus den Augen zu verlieren, die es zu beachten gilt, um *allen* Menschen die gleichen Chancen auf Selbstverwirklichung einzuräumen<sup>415</sup>. Der Luxus der Entscheidung, in einer derart ausgerichteten Gesellschaft verhungern zu *wollen* oder seine Gesundheit willentlich zu ruinieren, wird durch eine essentialistische Konzeption nicht genommen. Im Gegenteil: Sie erlaubt es erst, die Entscheidung tatsächlich zu einer *freien* Wahl zu machen.

Vor dieser anthropologischen Folie wären nun auch die mehrfach angedeuteten Richtlinien einer Institutionenlogik zu präzisieren, die die Anerkennung von Menschen verdient. Eines der wesentlichen Legitimitätskriterien bestünde darin, das lebendige Subjekt und die Sicherung seiner Grundbedürfnisse und -potentiale zum zentralen Definiens dessen zu erheben, was wirtschaftlich und gesellschaftlich möglich ist oder intendiert wird<sup>416</sup>. Nicht die funktionalen Sachzwänge der bürokratisch-administrativen »Megamaschine«<sup>417</sup>, sondern die Dynamik menschlichen Lebens gilt es ins Zentrum zu rücken, um die gesellschaftlichen Beziehungen und das ihr korrespondierende institutionelle Geflecht human einzurichten. Die Institutionalisierung hätte demnach die effektiv vorhandenen Möglich-

---

duellen Lebenskonzepten und den Inhalten der je eigenen Glückseligkeitsvorstellung. Vgl. dazu auch Kap. 2 in Barber 1994.

<sup>413</sup> Vgl. dazu Nussbaum 1993: 342 f.

<sup>414</sup> Marrao 1989: 146.

<sup>415</sup> Eine solche Konzeption weiß sich folglich einem strengen und universalen Egalitarismus verpflichtet; vgl. dazu Nagel 1994: 91 ff.

<sup>416</sup> Vgl. dazu den Hinweis in Nagel 1994: 68.

<sup>417</sup> Gorz 1994: 10.

keiten des Subjekts, wie sie zuvor unter Rückgriff auf den aristotelischen Essentialismus angedeutet wurden, zu fördern und sein Leben als menschliches Leben angemessen zu gestalten. Die Institutionalisierung intersubjektiver Relationen ist im Hinblick auf diese Erfordernisse unumgänglich, aber die Rolle der Institutionen selbst erschöpft sich in ihrer Subsidiarität und Funktionalität in bezug auf die Beziehung zwischen Menschen, die maximale Entfaltung ihrer Fähigkeiten und schließlich der Wahrung humaner Identitätsansprüche<sup>418</sup>.

Die bürgerliche Gesellschaft, wie sie sich in Kants Rechts-theorie dargestellt hat, widersteht einer solchen Interpretation ihres institutionellen Systems aufgrund der *transzendentalen Mystifizierung* des Staates und des Eigentümermarktmodells. Die apriorische Festschreibung von Privateigentum, Minimalstaat und Staatsbürgertheorie als unabdingbare Strukturprinzipien jeder vernünftigen Ordnung in Kombination mit Kants temporal indifferenten Futurozentrismus, der dann im Prinzip alle Mängel ›in the long run‹, irgendwann oder auch nie behebt, ist immun gegen jede lebensweltliche Kritik oder erfahrungsbelehrte Korrektur und blind gegenüber anthropologischen Grundkonstellationen. Sie legt vielmehr ein betonhartes Fundament für einen unpersönlichen und ausschließlich selbstreferentiellen Institutionendogmatismus, dem das sozial situierte, fragile und bedürftige Subjekt gleichgültig ist, in der die persönliche Perspektive endlicher Individuen jede systematische Relevanz verliert. Angesichts dieser lähmend-morbiden Starrheit der Kantischen Institutionenlehre wäre das angedeutete Bestreben, »Bruchstellen in der Syntax des *methodos* herbeizuführen, Bruchstellen im un-endlichen Weg«<sup>419</sup> zu orten, gleichbedeutend mit einer

<sup>418</sup> In diesem Sinne schreibt Gorz 1994: 10 (Hervorhebung im Original, F. Z.), es sei der Zentralkonflikt moderner Gesellschaften, das Individuum gegen die Herrschaft der sich selbstständigenden Institutionen zu verteidigen. Das Ringen um die Wiederaneignung humaner Selbstbestimmung ist »wesentlich ein Kampf darum, den (technischen, administrativen, finanziellen, kommerziellen, urbanen etc.) Apparaten Räume (...) zu entziehen und zu untersagen«, mithin sich der subsidiären Funktion jener Apparate zu erinnern. Vgl. dazu auch Margalit 1997: 221 ff.

<sup>419</sup> Marramao 1989: 147 (2. Hervorhebung im Original, F. Z.). Entsprechend bemerkt Flores d'Arcais 1995: 12, daß sich an der Frage, inwieweit politische Theoriebildung in der Lage ist, ein »Denken der Endlichkeit« zu integrieren, entscheidet, ob sie dem Einzelnen Wertschätzung entgegenbringt oder sich der individualitätsverneinenden »nostalgischen Sehnsucht nach Totalität« verschreibt.

radikalen und emphatischen Parteinahme für jene fragilen Existenzen und der Sorge um ihre Daseinsbedingungen.

Th. Nagel hat in einer vor wenigen Jahren publizierten Abhandlung über Gleichheit und Gerechtigkeit betont, daß der bürokratisch-administrative Rahmen einer Gesellschaft dann anerkennungswürdig wäre, wenn er dem Standpunkt der Individualität und jenem der überpersönlichen Perspektive »wirklich gleichermaßen gerecht würde«<sup>420</sup>. Da die Doppelperspektivität für Menschen konstitutiv ist, insofern die »überpersönliche Perspektive jederzeit mit der subjektiven koexistiert«<sup>421</sup>, setzen sich Institutionen und ihre theoretischen Legitimationsverfahren immer dann ins Unrecht, wenn sie die »Irreduzibilität subjektiver Perspektiven«<sup>422</sup> aus den Augen verlieren und stattdessen versuchen, den impersonalen Standpunkt »immer weiter auszudehn(en)«<sup>423</sup>. Ein ideales Gesellschaftsmodell muß daher, so Nagel, »in einem gesellschaftlichen Institutionensystem bestehen, innerhalb dessen Menschen ein kollektives Leben führen könnten, das den Anforderungen des impersonalen Standpunkts Genüge leistete, während sie sich zugleich nur Handlungsweisen abzuverlangen brauchten, die Individuen mit starken persönlichen Beweggründen wirklich mit Vernunft zugemutet werden können«<sup>424</sup>. Auch wenn Ideale, wie Nagel an selbiger Stelle einräumt, nur schwer zu verwirklichen sind, können sie dennoch einen positiven paradigmatischen Orientierungspunkt abgeben, der normative Kriterien abwirft, an der sich die Antwortversuche auf die zu Beginn dieses Kapitels formulierte zentrale Frage – was bedeutet es, ein Mensch zu sein – messen lassen müssen und die in Nagels Worten lautet: »Unter welchen Bedingungen wird es überhaupt erst möglich, so zu leben, wie wir leben sollen?«<sup>425</sup>. Mit U. K. Preuß kann ein derart anthropologisch rückbezügliches Gesellschaftskonzept, welches mißtrauisch<sup>426</sup>

<sup>420</sup> Nagel 1994: 84. Diese Doppelperspektive spiegelt sich ganz wesentlich in den eingangs erwähnten temporalen Rhythmen (Lebens- und Systemzeit) wieder, die eine legitime Ordnung zu synchronisieren und koordinieren hätte.

<sup>421</sup> Nagel 1994: 14.

<sup>422</sup> Nagel 1994: 31.

<sup>423</sup> Nagel 1994: 84.

<sup>424</sup> Nagel 1994: 31.

<sup>425</sup> Nagel 1994: 77.

<sup>426</sup> Mißtrauen gegenüber den Institutionen ist also gleichbedeutend mit der ständig zu wiederholenden Vergewisserung, daß jene »keine die Gesellschaft selbst transzendierende Grundlage haben, sondern ihre eigene Schöpfung sind, die sie wieder aufgreifen und verändern kann« (Castoriadis 1990: 80). Mit diesem Paradigma bewegt man sich in

darüber wacht, daß weder die Eigendynamik staatlicher Institutionen noch Sinn und Zweck politischer Richtungsentscheidungen gegen das ursprüngliche Gesellschaftsgründungsmotiv und die Erfordernisse eines gedeihlichen menschlichen Lebens verstoßen, als »*moralisch reflexive(r) Konstitutionalismus*«<sup>427</sup> bezeichnet werden.

Trotz des zugegebenermaßen starken Allgemeinheitsgrad der vorstehenden Skizze lassen sich mit Blick auf momentan virulente gesellschaftspolitische Debatten zumindest Positionen formulieren, die es erlauben, die vorgetragenen Argumente zu ordnen, gemessen an ihrer Zu- oder Abträglichkeit hinsichtlich erwähnter Idealvorstellung. Ich möchte das abschließend an zwei aktuellen Problemen kurz andeuten: Der Auseinandersetzung um a) den Sozialstaat und b) den Weltmarkt.

a) Der Sozialstaatsgedanke hat seine Wurzeln im Wissen um die katastrophalen Konsequenzen eines radikalen ökonomischen Liberalismus. Dem freien Spiel der Marktkräfte so zu begegnen, daß die ›benefits‹ maximalisiert, die Depravierung großer Teile der Bevölkerung eingedämmt und Chancengleichheit aktiv gefördert werden, stand im Mittelpunkt der sozialstaatlichen Flankierung der nackten ökonomischen Rationalität. So erfolgreich der Sozialstaat in einigen wenigen Ländern dieser Erde in der Nachkriegszeit war, so unbestreitbar ist, daß durch diesen Gesellschaftstyp die eigentliche Ursache der Depravierung nicht in Frage gestellt wurde. Der Sozialstaat hat, wie A. Gorz hervorhebt, »die Funktionsweise des Wirtschaftssystems und die hegemonische Dynamik seines Rationalitätstyps unangetastet gelassen. Die Eindämmung des Bereichs, in dem sich dieser entfalten darf, beruht ausschließlich auf der Verstärkung der Interventionsbefugnis des Staates. Diese Verstärkung führte nicht

---

einer in Deutschland nicht kultivierten demokratischen Tradition (vgl. dazu die Bemerkungen in Preuß 1994: 106 u. Vollrath 1994: 23 ff.). Laut P. Steinbach ist diese Form des Mißtrauens »ein Grundprinzip, das in bester demokratietheoretisch reflektierter Tradition steht. Nicht Vertrauen ist das Grundlelement der Demokratie, sondern Mißtrauen. Dieser Satz stammt aus der Geschichte der Gründung eines Staates, der nun wirklich aus einer Revolution entstanden und für uns vorbildlich ist, aus der amerikanischen Revolution. Das ist das Dilemma, das wir seit Tausenden von Jahren lösen müssen: daß wir die Verletzungen, die erträglich werden sollen, indem wir konstitutionelle Regeln konstruieren, nicht mehr hinnehmen wollen« (Steinbach 1995: 18). In Deutschland hat sich die Tradition eher an Kants Imperativ: »räsonniert, so viel ihr wollt, und worüber ihr wollt; nur gehorcht« (11/61, Aufklärung) gehalten.

<sup>427</sup> Preuß 1990: 78. Interessante Anregungen zu diesem Themenfeld finden sich bei Gimmler 1997.



zur Entstehung eines anderen öffentlichen Raums, anderer gesellschaftlicher Beziehungen, anderer Lebens- und Arbeitsweisen, in denen eine eigene Rationalität und eigenständige Werte bestimmend wären«<sup>428</sup>. Die Dimension der sozialen Zeit und des sozialen Raums sind unter dem Primat der ökonomischen Logik sekundäre Phänomene, der Sozialstaat kann sich nur dort entfalten, wo er den Eigengesetzlichkeiten der Marktmechanismen nicht zuwiderläuft. So effektiv ein derartiger Sozial-Etatismus in historischer Perspektive auch war, so fatalistisch und passiv verhält er sich gegenüber dem emanzipatorischen Idealanspruch, einen institutionellen Rahmen zu schaffen, in dem das menschliche Subjekt sich auf der Basis gesicherter Grundbedürfnisbefriedigung für alle selber entfalten kann und sein Lebensprojekt autonom entwirft. Anstatt selbstbewußt den Institutionen den Ort zuzuweisen, in der sie effizient ihre emanzipationsdienliche Funktion erfüllen können, unterwirft der konservative Sozialstaatsgedanke die Macht des Kollektivs und seine gesellschaftsgestaltenden Fähigkeiten den im Kapital verkörperten Imperativen der ökonomischen Rationalität und »raubt so den Individuen ihren Autonomieraum«<sup>429</sup>. Der Kampf um die »Wiederaneignung der Zeit, der Lebensumwelt, des Konsumtionsmodells und der sozialen Kooperationsweise durch die Individuen«<sup>430</sup> ist folglich nicht erfolgreich zu gestalten, wenn nicht die ökonomische Rationalität selbst hinterfragt und »die in der Produktionssphäre gegenwärtige *intensive* Politizität«<sup>431</sup> thematisiert wird. Gesellschaftliche Verhältnisse, die die Menschen in ihrem Lebensvollzug zu einer nihilistisch-fatalistischen »Bewegung des Nachfolgens«<sup>432</sup> zwingen und das Leben selbst dem Diktat der Institutionen- und Marktlogik unterwerfen, nehmen dem Menschen »immer mehr die Eigenschaften der Identität und des Inhalts«<sup>433</sup> und bringen ihn schließlich um die Möglichkeit, eine Antwort auf die Frage, was es bedeutet, ein Mensch zu sein, in einem ebenso substantiellen wie selbstbestimmten Sinn zu formulieren. Insofern decken die »Krise des Sozialstaats« und vor allem die Argumentationsstrategien seiner Kritiker und Verteidiger zugleich die Mängel eines Konzeptes auf, das sich grundsätzlich affirmativ auf

<sup>428</sup> Gorz 1994: 10.

<sup>429</sup> Gorz 1994: 10.

<sup>430</sup> Gorz 1994: 10.

<sup>431</sup> Marramao 1989: 160.

<sup>432</sup> Marramao 1989: 140.

<sup>433</sup> Marramao 1989: 109.

jene fatale Hierarchie zwischen Mensch und Institutionalität bezieht. Der Sozialstaat ist kein Modell, das sich dem zuvor skizzierten Ideal annähert. Es repräsentiert nicht den Gegenpol zur Idee des depravierenden totalen Marktgeschehens, sondern verbleibt in verhängnisvoller Abhängigkeit zur Rhythmik des Marktes.

b) Weit mehr noch als in nationalen Zusammenhängen erweist die ökonomische Rationalität ihre depravierenden Folgen im internationalen Kontext. Laut dem jüngsten ›Bericht über die menschliche Entwicklung‹ der Vereinten Nationen lebt ein Drittel der Weltbevölkerung in Armut, fast 800 Millionen Menschen haben nicht genug zu essen, etwa 500 Millionen Menschen sind chronisch unterernährt. 1991 erhielten über 85% der Weltbevölkerung 15% des Welteinkommens; zur Zeit entspricht der Nettowert des Vermögens der 358 reichsten Menschen der Welt dem Gesamteinkommen der ärmsten 45% der Weltbevölkerung, d. h. von 2,3 Milliarden Menschen. Betrachtet man diesbezüglich zudem langfristige Entwicklungen, so ist eine Tendenz zur Verschärfung der Gegensätze in fast allen Punkten zu verzeichnen<sup>434</sup>. Ganz offensichtlich sind die Institutionen einer Privateigentümermarktgesellschaft und die mit ihnen verwobenen Eigendynamiken, die ohne Zweifel das Fundament des Weltmarktes abgeben, nicht in der Lage, die Voraussetzungen hervorzubringen, derer es bedarf, um angemessene und anerkennenswürdige Lebenszusammenhänge für alle Menschen zu schaffen<sup>435</sup>. In

---

<sup>434</sup> Die Angaben entstammen der Dokumentation von Auszügen des erwähnten Berichts in der ›Frankfurter Rundschau‹ vom 5. 11. 1996, 12.

<sup>435</sup> Wenn Marquard 1995: 10 bemerkt, es stehe »nicht deswegen schlimm in der Welt, weil es zu viel, sondern deswegen, weil es zu wenig bürgerliche Gesellschaft in ihr gibt«, dann ist diese Feststellung korrekt, soweit man das ökonomische Prinzip einer privateigentumszentrierten Marktgesellschaft nicht zu den Konstituenzen der Bürgerlichkeit rechnet – eine Einschränkung, die der Autor aber sicherlich nicht teilt. Wenn Marquard vor diesem Hintergrund konstatiert, daß die Lebensvorteile der bürgerlichen Welt aufgrund ihrer Selbstverständlichkeit »nicht sehr aufregend, ein wenig langweilig und reichlich allzumenschlich« sind, und darin den Grund dafür verortet, daß »radikale() Weltverbesserer« ihr Verlangen nach »Außerordentlichkeitsbedarf« nicht befriedigt sehen und deshalb zu politischer »Radikalitätsschwärmerei« tendieren, dann dokumentiert er vor allem seine fehlende Sensibilität für die ökonomisch-politischen Voraussetzungen, die es ihm erlauben, sich auf hohem Niveau gelangweilter Selbstzufriedenheit hinzugeben. Diese ungetrübte Selbstgenügsamkeit gründet nicht in der urwüchsigen Menschlichkeit bürgerlich-kapitalistischer Verhältnisse, sondern in der Fähigkeit, die dramatischen *strukturellen* Probleme der Welt zu scheiden von einer solchen bürgerlichen Welt selbst. Was Marx mit Blick auf P. Proudhon und das 19. Jahrhundert notiert, hat offenbar an Geltung für unsere Zeit nicht verloren: »In Wirklichkeit tut er, was alle

genau diesem Sinn ist jenes Gesellschaftsmodell, das das Leben aller durch Sicherung der Grundbedürfnisse und lebenswerter Existenzbedingungen nicht garantieren kann, ein unmögliches Modell<sup>436</sup>. Es ist unmöglich nicht etwa deshalb, weil es empirisch nicht vorzufinden wäre, sondern es ist unmöglich, weil seine Institutionen und die Art ihrer Funktionslogik der Notwendigkeit der Befriedigung der Grundbedürfnisse, dem »entscheidende(n) Basiskriterium«<sup>437</sup> zur Überprüfung des Legalitätsanspruchs von Institutionen, strukturell nicht angemessen sind. Die Verteidiger des universalen freien Handels bestreiten angesichts der oben aufgeführten Fakten in der Regel nicht, daß momentan der Weltmarkt in den »globale(n) Handelsbeziehungen ein(em) archaische(n) Räuberkapitalismus«<sup>438</sup> gleicht. Doch weil sie Kritik an diesen Mißständen im Sinne des Sozialstaatsprinzips zumeist als Kritik an mangelnder sozialer Flankierung der grundsätzlich unhinterfragten ökonomischen Rationalität begreifen, arbeiten auch sie der transzendentalen Mystifizierung der Institutionen einer Eigentümermarktgesellschaft zu<sup>439</sup>.

Am Ende bleibt nicht mehr als das, was schon Kants Rechts- und Geschichtsphilosophie wie ein roter Faden durchzog. Die Verheißung, daß der unendliche Ausdifferenzierungsprozeß der von aprio-

---

guten Bourgeois tun. Sie sagen alle, daß die Konkurrenz, das Monopol etc. im Prinzip, d. h. als abstrakte Gedanken, die alleinigen Grundlagen des Lebens sind, in der Praxis aber viel zu wünschen lassen. Sie wollen alle die Konkurrenz ohne die unheilvollen Folgen der Konkurrenz. *Sie wollen alle das Unmögliche, d. h. bürgerliche Lebensbedingungen, ohne die notwendigen Konsequenzen dieser Bedingungen.* (...) Dieser Irrtum stammt daher, daß der Bourgeois-Mensch für sie die einzig mögliche Grundlage aller Gesellschaft ist, daß sie sich keine Gesellschaftsordnung denken können, in der der Mensch aufgehört hätte, Bourgeois zu sein« (Marx 1975a: 507). In diesem bürgerlichen Bewußtsein ist es bequem, den radikalen Kampf um gerechte Strukturen als »Appetit auf Außerordentlichkeitslagen« unverbesserlicher Weltverbesserer zu verhöhnen. In der Tat ist vernünftig, »wer den Ausnahmezustand vermeidet« (Marquard 1995: 10) – die Frage ist nur, wie man den Zustand definiert und wann man ihn als gegeben ansieht (vgl. dazu Marramao 1989: 233 f.).

<sup>436</sup> Vgl. dazu Hinkelammert 1994: 20.

<sup>437</sup> Hinkelammert 1994: 296.

<sup>438</sup> Willke 1996: 12.

<sup>439</sup> Vgl. dazu Willke 1996, dessen Argumentation geradezu idealtypisch diesem Schema folgt. Damit reduziert sich die Forderung nach gerechten Verhältnissen aufgrund der ihr eigentümlichen *Ökonomievergessenheit* in letzter Konsequenz auf einen mehr oder weniger wirkungsvollen Aufruf, ökonomisches Handeln ethisch zu fundieren. Vgl. dazu den Beitrag von Honneth 1995, der in der fehlenden Berücksichtigung sozialwissenschaftlich-ökonomischer Erkenntnisse die größte Schwäche moderner philosophischer Gesellschaftskonzepte erblickt.

rischer Dignität umrankten Eigentümermarktinstitutionen im Prinzip alle Probleme lösen wird, die die sozial situierten Subjekte in der Gegenwart plagen, führt zu einer infalliblen und hermetischen Theorie der schlechten Unendlichkeit, die sich der Verantwortung für die humane Gestaltung des *sozialen Raums* und der *sozialen Zeit* durch ›Futurisierung‹ entzieht und damit der Zukunft aufbürdet, ein Paradies zu schaffen, was sich bei unveränderten strukturellen Vorgaben allerdings niemals einstellen kann. Die Opferung der Gegenwart im Dienst einer zum Selbstzweck erhobenen gesellschaftlichen Entwicklung, an deren Ende wieder nur das Opfer wartet, das, um sinnvoll zu erscheinen, bereits nach dem nächsten fatalen Entwicklungsschritt auf dem eingeschlagenen Weg verlangt, kann keinen Begriff von Legitimität hervorbringen, der Menschen gerecht wird.