

Franco Zotta

## **Die Unausdenkbarkeit der Verzweiflung. Zumutungen der Geschichtsphilosophie Immanuel Kants**

Zusammenfassung: In seinen geschichtsphilosophischen Schriften entwirft Immanuel Kant die teleologische Vorstellung, dass die Menschheit „im Fortschreiten immer gewesen, und so fernerhin fortgehen werde“. Nur vordergründig scheint der von Kriegen und Katastrophen geprägte Weltenlauf dieser Vorstellung zu widersprechen. Denn die listige Natur vermag laut Kant den Progress zu garantieren, gerade weil sie sich der negativen Eigenschaften der Menschen bedient, um hinter ihrem Rücken den Fortschritt voran zu treiben. Der Beitrag zeigt, welche ungeheuren Zumutungen dieses mechanistische Geschichtsverständnis für endliche Subjekte mit sich bringt. Sie werden letzten Endes gezwungen, jedes Unrecht im Dienste einer höheren Logik passiv zu erdulden. Für ihre lebensweltliche Verzweiflung hat die Kantische Philosophie keinerlei Sensorium. Kants Geschichtsphilosophie ist demnach nicht, wie in der Sekundärliteratur zumeist behauptet, nur eine hoffnungsspendende gedankliche Lustreise. Ganz im Gegenteil propagiert sie ein Weltbild, an dessen Horizont das Martyrium droht. Und wer sich dagegen wehrt, verliert laut Kant zu Recht seinen Kopf.

Abstract: In his philosophy of history Immanuel Kant designs the teleological idea that humanity “always been in progress, and will go away so henceforth.” This idea seems to contradict only superficially with the historical reality, characterized by wars and other (human) disasters. According to Kant, the cunning of nature is able to guarantee progress, precisely because nature uses these antisocial propensities of human beings to promote the progress behind their back. The article shows that this mechanistic understanding of history holds enormous impositions for finite subjects. They are forced to endure passively every injustice in the service of a higher logic, guaranteed by nature herself. Kantian philosophy has no sensorium for the desperation of people who are victims of despotism and repression. His philosophy of history is therefore not, as often claimed in the secondary literature, only a hope-giving intellectual pleasure trip. Quite the contrary, it promotes a world view that propagates for victims the martyrdom. And anyone who fights against it, according to Kant rightly loses his head.

In einem Abschnitt der *Negativen Dialektik* befasst sich Theodor W. Adorno mit der „Kantische[n] Lehre vom Block“ (Adorno 1992, S. 382). Er legt dort auf wenigen Seiten das zentrale Konstruktionsprinzip des Kantischen Philosophierens frei. Als ihren „oberste[n] Ausdruck“ identifiziert er „das Prinzip der Einheit“ (Adorno 1992, S. 380). Darunter versteht er den in Kants Werk allgegenwärtigen „topologische[n] Eifer“ (Adorno 1992, S. 375), nämlich im Wissen um die eisernen Grenzen der Vernunft zu einer Weltsicht aus einem Guss zu gelangen, in der alles, was es zu verstehen gibt, verstanden ist, und selbst das, was dem Erkenntnisdrang nicht unmittelbar zugänglich ist, erkenntnistheoretisch bis ins Letzte durchdrungen und geordnet ist. In Kants Lehre vom Block hat alles seinen unverrückbaren Platz. Sie nimmt die Gestalt eines umfassenden einheitlichen Systems an, für deren faszinierende methodische Totalität<sup>1</sup> Kant jedoch einen hohen Preis zahlt. Adorno schreibt dazu: „Das Geheimnis seiner Philosophie ist die Unausdenkbarkeit der Verzweiflung“ (Adorno 1992, S. 378).

Dieser Satz stößt mitten hinein in die Herzkammer des Kantischen Werks. Er zerrt ans Licht, was die Lehre vom Block notwendig ins Dunkle verbannen muss, weil sie sonst die epistemologische Geschlossenheit verfehlt, um die herum Kant seine Theorie geradezu manisch gebaut hat. Im Folgenden soll am Beispiel der Geschichtsphilosophie Kants verdeutlicht werden, welche Zumutungen eine Philosophie mit sich führt, die die Verzweiflung nicht denken kann, die mithin zugunsten ihrer architektonischen Gestalt im wahrsten Sinne des Wortes unversöhnlich eliminieren muss, was daran erinnern könnte, dass das als allein vernünftig charakterisierte Gedankengebäude dem Ideologievorwurf auszusetzen wäre.

Der Beitrag gliedert sich in drei Abschnitte. Der erste Abschnitt möchte zeigen, auf welche systematische Herausforderung Kants Geschichtsphilosophie zu reagieren sucht. Im zweiten Teil wird

---

<sup>1</sup> Adornos Bild vom „Panzer der Methode“ (Adorno 1992, S. 385), der für Kants Werk charakteristisch sei, verweist auf eben diese Totalität.

das massive Gedankengebäude – der Block – skizziert, das sich im Lichte der Geschichtsphilosophie Bahn bricht. Der dritte Abschnitt schließlich widmet sich Kants geschichtsphilosophischen Zumutungen, also all dem, was dieser Block notwendig unter sich begräbt. Ein kurzer Exkurs deutet abschließend an, dass die Beschäftigung mit Geschichtsphilosophie nicht nur exegetischen Wert hat. Vielmehr finden sich die problematischen geschichtsphilosophischen Motive im Kantischen Duktus gehäuft in jenen Debatten wieder, die sich aktuell mit der Legitimität des kapitalistischen Wirtschaftssystems befassen.

## I. Kant fühlt sich unwohl

In der *Kritik der reinen Vernunft* finden sich die drei elementaren Fragen, auf die das Kantische Werk zu antworten sucht. „Was kann ich wissen?“ – darauf antwortet die Erkenntnistheorie – „Was soll ich tun?“ – darauf antwortet die Ethik – und „Was darf ich hoffen?“ (Kant 1990, S. 677, A 805/B 833).<sup>2</sup> Dass Philosophen erkenntnistheoretische und ethische Fragen umtreiben, verwundert nicht weiter. Aber warum muss sich die Philosophie laut Kant auch mit der Frage beschäftigen, was wir hoffen dürfen? Ist es nicht eher das aussichtslose Geschäft der bedauernswerten Theologen, unentwegt über das noch nicht Gewesene zu spekulieren? Erweitern wir mit dieser Frage nicht, wie Kant selbst zu bedenken gibt, „unsere Erkenntnis über das Feld möglicher Erfahrung?“ (Kant 1990, S. 601, A 698/B 726). Kurzum: Wie kommt Kant dazu, der Vernunft das Bedürfnis<sup>3</sup> zu attestieren, sie wolle wissen, was die Zukunft bringen möge?

Auf diese Frage kann man ausufernd oder schlicht antworten. Die umfassende Antwort bedürfte eines Exkurses in die Mikrostruktur der *Kritik der reinen Vernunft* und der dort zu findenden transzendentalen Elementar- und Methodenlehre, an deren Grund wir schließlich die drei berühmtesten regulativen Vernunftideen – „die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele, und das Dasein Gottes“ (Kant 1990, S. 672, A 798/B 826) – finden würden. Das ist im Rahmen dieses Textes nicht zu leisten.<sup>4</sup>

Bleibt an dieser Stelle also zunächst die schlichte Antwort. Sie lautet: Der Kantischen Vernunftarchitektur wohnt ein Zwang zum „große[n] Ganze[n]“ (Kant 1990, S. 684, B 843 f. / A 815 f.) inne, zum holistischen System<sup>5</sup>, der dazu führt, dass Kant letztlich nicht unbeantwortet lassen kann, „ob das Gesollte einmal Wirklichkeit sein wird“ (Höffe 1992, S. 240). Kants ganzes Werk lässt sich

---

<sup>2</sup> Die Werke Kants werden im Folgenden zitiert nach der von Wilhelm Weischedel (Frankfurt/M. 1977) herausgegebenen zwölfbändigen *Suhrkamp-Werksausgabe*. Bei der *Kritik der reinen Vernunft* wird zusätzlich die A/B-Paginierung angeführt. Soweit dort Texte nicht enthalten sind, erfolgt die Zitation nach der Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften (AA). Die Zitation erfolgt hier unter Angabe des Bandes in römischen und der Seitenzahl in arabischen Zahlzeichen (z.B. Kant AA XX, S. 66).

<sup>3</sup> Über die Bedeutung dieses Begriffs in Kants Werk informieren u.a. Pascher 1991 und Kleingeld 1995, S. 90-109.

<sup>4</sup> In der Kant-Literatur wird in aller Regel behauptet, dass den regulativen Ideen ein sympathisch bescheidener Geltungsanspruch beiwohne (vgl. die entsprechenden Literaturhinweise in Zotta 2000, S. 166 f.). Kant behauptete nicht, dass es die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele und Gott wirklich gäbe, er sage nur, dass man sie annehmen müsse, weil ohne ihre Annahme keine systematische Einheit aller Erkenntnisse möglich sei (Kant 1981, S. 582 ff, A 669 ff, B 697 ff). Freilich ist der damit verknüpfte Anspruch alles andere als bescheiden, denn es geht hier nicht bloß um *eine* mögliche, sondern um die *einzig mögliche* Sicht der Welt, so dass das Fürwahrhalten dieser Vernunftideen „dem Grade nach keinem Wissen nachsteht“ (Kant 1993, S. 277) – „nicht anders als so könne und müsse gedacht werden“ (Kant 1992, S. 354). Kants Geschichtsphilosophie ist Teil dieses Ideendogmatismus, insofern die Annahme Gottes verknüpft ist mit der Vorstellung einer zweckmäßigen, teleologisch ausgerichteten Einrichtung der gesamten Natur. Die menschliche Geschichte wird hier zum Realisationsmedium dieser teleologischen Naturanlage – und übernimmt damit zugleich auch den absoluten Geltungsanspruch, der auch schon die regulativen Vernunftideen charakterisiert. Die Probleme dieses Konzepts sind Thema des dritten Abschnitts dieses Beitrags (vgl. auch Zotta 2000, Kap. 2.2., 2.3.).

<sup>5</sup> Zum Systembegriff bei Kant vgl. Städtler 2011, S. 10 ff. Dass Theoretiker aller Couleur, die sich vor allem für das große Ganze interessieren, notwendig das kleinlich Menschliche aus den Augen verlieren, bemerkt Kittsteiner 2008, S. 39, Anm. 101. Wir werden sehen, dass das auf Kant geradezu idealtypisch zutrifft.

lesen als stetiger Versuch, „die zweckmäßige Einheit *aller* Dinge“ (Kant 1990, S. 684, B 843 f. / A 815 f.)<sup>6</sup> zu beweisen und damit den einen, den alles zersetzenden Verdacht zu entkräften, dass die Welt sich als sinnlos erweisen könnte, als willfähiges Objekt einer „zwecklos spielende[n] Natur“ (Kant 1977c, S. 35).

Sinnlos wäre die Welt aber, könnte der Mensch nicht das realisieren, was ihm das Sittengesetz gebietet. Die Welt wäre absurd, wenn die Naturanlagen und -kräfte es ihm gar nicht erlauben würden, die Welt vernünftig und zweckmäßig zu gestalten. Kurzum: Die Welt gliche einem geradezu grotesken Schauspiel, wenn die in ihr wirkenden Dynamiken es dem Menschen unmöglich machen würden, seine Ziele zu erreichen und damit der zu sein, der er sein soll.<sup>7</sup> Zur Idee einer vernünftigen Welt gehört für Kant zwingend, dass im Weltenlauf selbst und damit in der Geschichte Vernunft anzutreffen ist:

Denn was hilft's, die Herrlichkeit und Weisheit der Schöpfung im vernunftlosen Naturreiche zu preisen und der Betrachtung zu empfehlen, wenn der Teil des großen Schauplatzes der obersten Weisheit, der von allem diesem den Zweck enthält, – die Geschichte des menschlichen Geschlechts – ein unaufhörlicher Einwurf dagegen bleiben soll, dessen Anblick uns nötigt, unsere Augen von ihm mit Unwillen wegzuwenden, und, indem wir verzweifeln, jemals darin eine vollendete vernünftige Absicht anzutreffen, uns dahin bringt, sie nur in einer andern Welt zu hoffen? (Kant 1977c, S. 49).

Wenn man über die Zukunft nachdenkt, kann man das laut Kant auf drei verschiedene Weisen tun: terroristisch, eudämonistisch, abderitistisch. Terroristisch ist eine Vorstellungsart, wenn sie davon ausgeht, dass das Menschengeschlecht sich „im kontinuierlichen Rückgange zum Ärgeren“ (Kant 1977h, S. 352 f.) befindet. Als eudämonistisch bezeichnet Kant jene Perspektive, die die Menschheit „im beständigen Fortgange zum Besseren“ (Kant 1977h, S. 353) wähnt. Der Abderitismus schließlich sieht die Geschichte „im ewigen Stillstande“ (Kant 1977h, S. 353). Von oben auf das Menschengeschlecht blickend, sieht der Abderit durchaus „das Menschengeschlecht im ganzen kleine Schwingungen machen“, aber „es tat nie einige Schritte vorwärts, ohne bald nachher mit gedoppelter Geschwindigkeit in seinen vorigen Zustand zurück zu gleiten“ (Kant 1977e, S. 166).

Kant attestiert allen drei „Vorstellungsarten der Menschengeschichte“ (Kant 1977h, S. 353) gravierende Mängel. Die Argumente, die er dafür in Stellung bringt, sind zwar nicht durchweg überzeugend, aber in mehr als einer Hinsicht sehr vielsagend. Die terroristische Vorstellungsart fertigt er beispielsweise mit dem lapidaren Hinweis ab, dass in dieser Perspektive ja am Ende alle nur tot sein könnten und folglich die Geschichte vorzeitig beendet wäre, weil sich das Menschengeschlecht zwischenzeitlich selbst aufgerieben hätte. Nicht minder lapidar hat darauf der viel zu früh verstorbene Historiker Heinz Dieter Kittsteiner in seinem letzten Buch geantwortet: „Und wenn das Menschengeschlecht es tatsächlich täte? Boff, und aus die Maus“ (Kittsteiner 2008, S. 45).

Die eudämonistische Vorstellungsart hält Kant für weltfremd, weil sie verkenne, dass der Mensch neben seinen guten eben auch böse Anlagen in sich trage. Und da das Böse niemals gänzlich zu eliminieren sei, bestehe kein Anlass zur Hoffnung auf einen ununterbrochenen Fortschritt zum Guten. Das Argument ist plausibel. Wir werden aber später sehen, dass es gar so plausibel ist, dass Kant sich gezwungen sieht, zwecks Widerlegung seines eigenen Arguments eine extrem zumutungsreiche Variante des Eudämonismus zu entwickeln, in der mit der Absichten verfolgenden Natur plötzlich eine Art gutmeinender Megaterrorist auftauchen wird, der in der Lage ist, das Böse im Menschen zu überwinden.

---

<sup>6</sup> Vgl. auch Kant 1992, S. 375 und Kant AA XXII, S. 241, wo Kant in augenfällig biologistischer Metaphorik die These der Sinn- und Zweckhaftigkeit der Welt als naturgegebene Vorstellung präsentiert.

<sup>7</sup> Die Welt hat für Kant demnach „nur sofern einen Wert [...], als die vernünftigen Wesen in ihr dem Endzweck ihres Daseins gemäß sind, wenn dieser aber nicht erreicht werden sollte, die Schöpfung selbst ihnen zwecklos zu sein scheint; wie ein Schauspiel, das gar keinen Ausgang hat, und keine vernünftige Absicht zu erkennen ist“ (Kant 1977f, S. 179).

Kants Kritik am Abderitismus schließlich ist für Kants eigenes geschichtsphilosophisches Konzept so aufschlussreich, dass es sich lohnt, einen Augenblick länger bei ihr zu verweilen. Wenn Kant über den Abderitismus urteilt, dann urteilt er de facto über seinen Zeitgenossen Moses Mendelssohn.<sup>8</sup> In der 1783 veröffentlichten Schrift *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* hatte Mendelssohn dargelegt, dass die Menschheit, über lange Perioden betrachtet, hinsichtlich ihres sittlichen Status beständig auf und nieder schwanke und so in allen Perioden der Zeit ungefähr dasselbe Maß von Tugendhaftigkeit und Laster, von Glückseligkeit und Elend anzutreffen sei (vgl. Mendelssohn 1783, S. 148 f.).<sup>9</sup> Die Hypothese des Abderitismus lautet also: „Nichts Neues unter der Sonne. Es bleibt alles beim alten“ (Kittsteiner 2008, S. 248).

Nun sollte man spontan annehmen, dass ein Kritiker Mendelssohns zeigen müsste, dass die historischen Phänomene, die Mendelssohn zum Bild der ewigen Kreisbewegung verdichtet, ein solches Urteil nicht tragen können. Kant jedoch reagiert anders. Er widerspricht dem Abderitismus nicht auf der Ebene der Phänomene, sondern kritisiert die *Methode* Mendelssohns aufgrund der ihr beiwohnenden Konsequenzen. Würde Geschichte nämlich tatsächlich so verlaufen, wie Mendelssohn sagt, wäre dies für einen „wohldenkenden Menschen [ein] höchst unwürdiger Anblick“. Die Geschichte gliche einem „Trauerspiel“, wäre „ein ewiges Einerlei“ und der Vorstellung einer vernünftigen Weltordnung in geradezu anekdotischer Weise (vgl. Kant AA XIX, S. 608) völlig zuwider (vgl. Kant 1977e, S. 166 f.). Gäbe es tatsächlich nichts Neues unter der Sonne, herrschte also das „Prinzip des Stillstandes“ (Kant 1977f, S. 183), müsste „das ganze Spiel des Verkehrs unserer Gattung mit sich selbst auf diesem Glob als ein bloßes Possenspiel angesehen werden“, als letztlich „hoffnungslose Bemühung“, als „leere Geschäftigkeit“ (Kant 1977h, S. 354) und „kindische[s] Spiel“ (Kant 1977c, S. 36). Die Menschheit gliche einer Ansammlung von Sisyphus-Klonen (vgl. Kant 1977e, S. 166), auf ewig dazu verdammt, in „wilde[r] Verzweiflung“ (Kant 1977a, S. 726) ihre aussichtslosen Bemühungen den Berghang hinunterrollen zu sehen.

Man spürt in diesen Worten das Unwohlsein, ja die Empörung, die intellektuelle Beleidigung, die der Abderitismus für Kant bereithält. Wäre Geschichte so, wie Mendelssohn sagt, dann böte sie einen erbärmlichen Anblick, weil ihr keine Richtung, kein Plan und damit letztlich kein Sinn abzutrotzen wäre. In der Welt des Abderitismus regiert für Kant die totale Unvernunft, weil die Historie dort fortwährend vor Augen führt, dass von Mensch und Natur kein kontinuierlicher Beitrag zum Fortschritt im Zivilisierungsprozess zu erwarten ist. Für Kant ist das unerträglich, weil er die Welt, wie schon erwähnt, insgesamt als zweckmäßig denkt (vgl. Kant 1977c, S. 35; 1992, S. 393 ff.) und also auch die Geschichte der Menschengattung im Lichte dieses systemischen Konsistenzverlangens so zu betrachten sucht, dass sie im Großen als planvolles Geschehen gelesen werden kann, als Element auf dem Weg zur „Errichtung einer vollkommenen bürgerlichen Verfassung“ (Kant 1977c, S. 41), verstanden „als den einzigen Zustand, in welchem sie [die Menschengattung] alle ihre Anlagen [...] völlig entwickeln kann“ (Kant 1977c, S. 45).

Die Auseinandersetzung um die richtige Deutung von Vergangenheit und Zukunft ist demnach nicht bloß eine Frage des Gefühls oder der persönlichen Vorlieben. Vielmehr hängt in praktischer Perspektive das gesamte Kantische Weltbild am Tropf der Geschichtsphilosophie. Der Abderitismus ist deshalb so bedrohlich, weil er für wahrscheinlich hält, was Kant nicht einmal als Idee gelten lassen

---

<sup>8</sup> Zum Verhältnis von Kant und Mendelssohn vgl. Schulte 2007, der überdies (S. 102 ff.) ausführt, warum der Mendelssohnsche Aufklärungsbegriff für die neuzeitliche Debatte anschlussfähiger ist als derjenige Kants.

<sup>9</sup> Interessanterweise ist das von Mendelssohn keineswegs resignativ gemeint. Vielmehr sieht er in dieser historischen Konstante begründet, warum die Menschheit der erlösenden Gnade Gottes bedarf; im übrigen ein Motiv jüdischen Denkens, das in radikal säkularer Gestalt später in der Geschichtsphilosophie Walter Benjamins und Adornos wieder auftaucht (vgl. Adorno 1993, S. 199 f.; Honneth 2006, S. 126-128; Rosen 2011). Gleichzeitig verpflichtet es das Individuum aber zu einem sittlichen Leben, insofern ihm geboten ist, seine Fähigkeiten optimal zu entwickeln. „Nicht die Vervollkommnung des Menschengeschlechts ist die Absicht der Natur. Nein? die Vervollkommnung des Menschen, des Individui. Jeder einzelne Mensch soll seine Anlagen und Fähigkeiten entwickeln, und dadurch immer vollkommener werden, und eben deswegen weil jedes Individuum dieses soll, muss das ganze Geschlecht immer diesen Kreislauf wiederholen, darüber wir uns so sehr beschweren.“ Mendelssohn in einem Brief an August v. Hennings, Juni 1782, zitiert nach Pauen 2001, S. 43.

darf: Nämlich dass wir das Ziel der Geschichte nicht erreichen können, auf das hin alles in der Welt doch zweckmäßig ausgerichtet ist. Kant weiß, dass das „trostlose[] Ungefähr“ (Kant 1977c, S. 35), dem die Lehre des Abderitismus Gestalt verleiht, dem entspricht, was die meisten Menschen tatsächlich beim Anblick der Welt empfinden (vgl. Kant 1977h, S. 354)<sup>10</sup>. Um dieses allgegenwärtige Denken zu erschüttern, muss Kant gegen den Abderitismus daher zwei Motive stark machen und zeigen, dass es

a) Indizien dafür gibt, dass reale Fortschritte in der Geschichte auszumachen sind, und dass

b) das, was der Abderitismus als Regress deutet, kein objektiver Befund ist, sondern einer falschen Perspektive geschuldet.

Dass die Geschichte auch den Fortschritt kennt, ist schnell belegt. Das bekannteste und ruhmreichste Indiz, das Kant hierfür anführt, ist das Ereignis der Französischen Revolution, genauer seine stimulierenden Effekte auf die Denkungsart der Zuschauer, die Kant als Zeichen dafür liest, dass die Menschheit sich tendenziell zum Besseren hin entwickelt. Derart energetisch aufgeladene Geschichtszeichen<sup>11</sup> (vgl. Kant 1977e, S. 168) lösen im Gemüt der Zuschauer eine an Enthusiasmus grenzende Begeisterung aus, weil sie sich allein der (zweckmäßigen) Anlagen des Menschengeschlechts verdanken (vgl. Kant 1977h, S. 356 ff.). Im Geschichtszeichen tritt grell zutage, welch überwältigendes Potenzial im Menschengeschlecht schlummert. Und speziell die Französische Revolution ist gerade deshalb ein so leuchtendes Geschichtszeichen, weil sie auf eine bürgerliche Verfassung hin drängt, mithin die Pforte zu eben jenem Biotop aufstößt, in dem allein eine vollständige Entwicklung der menschlichen Anlagen denkbar wird.

Gegen den Abderitismus freilich ist mit der Lehre von den Geschichtszeichen noch nicht viel gewonnen. Mendelssohn bestreitet ja nicht, dass die Geschichte Ereignisse kennt, die Anlass zu Euphorie geben. Aber er behauptet, dass auf lange Sicht diese Hoffnungszeichen immer wieder eingeebnet werden durch die Tragödien, die das Böse im Menschen unweigerlich mit sich bringt. Das Geschichtszeichen allein trägt also nicht. Wenn man allerdings auf einer Zeitachse Geschichtszeichen so miteinander verbinden könnte, dass der fatale Kreislauf Mendelssohns durchbrochen wäre und an seiner Stelle eine stetig ansteigende Linie sichtbar würde, erst dann wäre der Abderitismus erkenntnistheoretisch ausgehebelt. Erst diese teleologische Linie, die einen unbeirrbar hoffnungsfrohen Blick in die Zukunft eröffnet, böte die Basis für einen, wie Kant sagt, „allen Ungläubigen zum Trotz auch für die strengste Theorie haltbare(n) Satz: daß das menschliche Geschlecht im Fortschreiten zum Besseren immer gewesen, und so fernerhin fortgehen werde“ (Kant 1977h, S. 362).

Bereits in diesen wenigen Worten schimmert durch, was im nächsten Abschnitt im Detail zu zeigen ist: Kants Geschichtsphilosophie ist in Beton gegossen. Denn sie muss einen für die strengste Theorie haltbaren Satz verteidigen gegen den so offensichtlich „widersinnigen Gange menschlicher Dinge“. Der Satz muss Bestand haben, obwohl auf der großen Weltbühne mit dem Menschen ein Akteur herumstolpert, der mit „Torheit, kindischer Eitelkeit, [...] kindischer Bosheit und Zerstörungssucht“ (Kant 1977c, S. 34) geschlagen ist. Mehr noch, Kants so strenger Satz muss sich behaupten können im Angesicht von Menschen, die sogar „einander widerwärtig“ (Kant 1977e, S. 169) sind – von Menschen also, die kaum Anlass zur Hoffnung geben, dass sie sich aus freiem Vorsatze zusammenfinden, um ihre Geschichte im Sinne Kants in eine Geschichte des Fortschritts zu verwandeln. Und doch muss Kant geradezu kontrafaktisch an der Vision eines nicht-abderitistischen

---

<sup>10</sup> Kittsteiner verweist darauf, dass schon die historische Wirklichkeit zu Lebzeiten Kants durchaus viel Anlass gab für die Annahme, dass Mendelssohns Geschichtsperspektive die Realitäten der Zeit angemessen auf den Begriff bringt (Kittsteiner 1980, S. 132 f.).

<sup>11</sup> Zu Kants Lehre vom Geschichtszeichen vgl. ausführlich Kittsteiner 1999, S. 81-115. Die für Kants Verhältnis zur Französischen Revolution charakteristische Urteilsweise, die ideellen Ziele der Revolutionäre zu loben und zugleich die sozialen, politischen und ökonomischen Faktoren der Revolution zu vernachlässigen, thematisiert ausführlich Burg 1988. Er zeigt zudem, dass diese Halbherzigkeit sich vor dem Horizont der Kantischen Geschichtsphilosophie erklärt, die das permanente Arrangement mit bestehenden Verhältnissen geradezu einfordert (S. 18 ff.).

Geschichtsverlaufs festhalten. Denn der Lehre vom Block ist die Idee eines „unentrinnbaren „Fortschritt[s]““ (Kittsteiner 1980, S. 212)<sup>12</sup> inhärent. Unentrinnbar wird der Fortschritt aber nur, wenn Kant zeigen kann, dass sich die Geschichte als Anordnung entpuppt, die ihren Zweck tatsächlich erreicht. Denn „eine Anordnung, die ihren Zweck nicht erreicht, ist ein Widerspruch in der teleologischen Naturlehre“ (Kant 1977c, S. 35), aus der sich Kants Geschichtsphilosophie notwendig ergibt.

Insofern also einerseits die Zweckhaftigkeit aller Natureinrichtungen von Kant gesetzt ist und die damit einhergehende teleologisch anvisierte Zielvorstellung postuliert wurde (vgl. Kant 1977c, S. 35, Kant 1992, S. 423), gilt es nun andererseits, diese Postulate gegen die auf den ersten Blick so widersinnige Empirie zu verteidigen.<sup>13</sup> Kant sieht sich mit dem Problem konfrontiert, wie sein Modell der Welt mit dem realen Lauf der Geschichte zur Deckung gebracht werden kann, mithin wie die Irregularien und Anomalien der empirischen Welt mit seiner von der Vernunft diktierten Idee von Welt korrespondieren können. Sehen wir uns nun im Detail an, wie Kant diesen Synchronisationsakt zwischen Idee und Wirklichkeit in seiner Lehre von der Geschichte vollzieht.

## II. Kant fühlt sich wohl<sup>14</sup>

In der schon mehrfach zitierten Schrift *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* von 1784 hat Kant sein geschichtsphilosophisches Konzept erstmals zusammenhängend entwickelt.<sup>15</sup> Der Gedankengang soll im Folgenden nur cursorisch skizziert werden, weil viele der für ihn charakteristischen Motive aus dem vorherigen Abschnitt schon sehr vertraut sind.

Kant behauptet dort, dass die Geschichte als Realisationsmedium eines „bestimmten Planes der Natur“ (Kant 1977c, S. 34) betrachtet werden könne. Dieser Plan intendiert die vollständige und zweckmäßige Ausbildung aller Naturanlagen, die sich wiederum nur im Kontext einer „äußerlich vollkommene[n] Staatsverfassung“ (Kant 1977c, S. 45, vgl. auch Kant 1992, S. 391) abspielen kann. Die Annahme dieses Plans ermöglicht es Kant nun, historische Fakten so zu begreifen, dass sie als funktionale Elemente eines geradlinigen Weltenlaufs aufzufassen sind. Aus dem zunächst widersinnig erscheinenden Gang wird so ein „regelmäßige[r] Gang“ (Kant 1977c, S. 33) der Geschichte.

Die Natur kann sich bei der Umsetzung ihrer Absicht aber nicht darauf verlassen, dass der Mensch ein zweckdienliches Verhalten an den Tag legt. Da der Mensch aus krummem Holz geschaffen ist,

---

<sup>12</sup> Vgl. dazu auch Kants Reflexion Nr. 1521 zur Anthropologie: „Die Absicht der Natur ist, daß alle Talente und zuletzt selbst die Moralität vermittelt der vollkommenen Cultur entwickelt und dauerhaft bevestigt werde, um ein system der Glückseligkeit und Vollkommenheit durch die Freyheit des Menschen, aber vermittelt eines Stachels des Bedürfnisses zu wege zu bringen.“ (Kant AA XV, S. 891, zitiert nach Kittsteiner 1980, S. 191). Ein Zweifel an dieser Vorstellung löst bei Menschen auf Dauer Kummer aus, der bis zur Sittenverderbnis führen kann (Kant 1977d, S. 98 f.).

<sup>13</sup> Kant betont ausdrücklich, dass aus der Annahme, der Mensch sei ein zweckmäßig eingerichtetes Wesen, sich notwendig Folgerungen für die Empirie ergeben (vgl. Kant 1977c, S. 35). 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>14</sup> Der folgende Gedankengang basiert im Kern auf Zotta 2000, S. 181 ff.

<sup>15</sup> Kant hat seine Geschichtslehre in mehreren Schriften in den 1780er und 90er Jahren entwickelt. Zentrale Bausteine dieser Lehre finden sich zudem in Kants Kritiken. Nimmt man Kants Beschäftigung mit dem Theodizeeproblem hinzu, lässt sich die Genese seines geschichtsphilosophischen Denkens bis ins Frühwerk zurück verfolgen. Es versteht sich von selbst, dass diese Theorie über die Jahrzehnte vielfältige Wandlungen durchlaufen hat. Nichtsdestotrotz werden die einschlägigen Schriften hier als Einheit behandelt, insofern aus den schon angedeuteten systemimmanenten Gründen allen Wandlungen zum Trotz keine Schrift auf die Vorstellung verzichten kann, Geschichte als fortwährende Heilsgeschichte zu deuten (s. dazu ausführlicher Zotta 2000, S. 152ff). Damit wird nicht behauptet, es ließen sich nicht Fragmente für eine alternative Interpretation der Geschichtsphilosophie in Kants Werk finden, wie Axel Honneth sie z.B. vorgelegt hat (Honneth 2006, S. 137ff). Aber der Autor schränkt selbst ein, dass es sich dabei um rare Bemerkungen (S. 138), um „Splitter“ (S. 143) handelt, dass seine Interpretation sich also mit dem Problem konfrontiert sieht, dass sie „natürlich ganz im Schatten des maßgeblichen Unternehmens“ Kants steht, „die menschliche Geschichte so zu rekonstruieren, als läge ihr der teleologische Plan einer Naturabsicht zugrunde“ (S. 138).

kann aus ihm laut Kant auch „nichts ganz Gerades gezimmert werden“ (Kant 1977c, S. 41), d. h. zur Verwirklichung des Naturplans muss auf die bewusste Mitarbeit des ungeselligen, törichten, bösen, eitlen und zerstörungssüchtigen Menschen weitgehend verzichtet werden.<sup>16</sup> Doch ist dieser Befund für Kant keineswegs Anlass, über die schlechte 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 Kontraproduktivität<sup>17</sup> zum ausschlaggebenden Fortschrittsmotor werden.

Krieg, Not, Gewalt, Elend – wo Mendelssohn und die ‚terroristischen‘ Weltinterpreten noch glaubten, in den Abgrund der Menschheitsgeschichte zu blicken, sieht Kant nun im Gegenteil Anlass zur Euphorie. Denn gerade die schlechtesten Eigenschaften des Menschen werden ihm nun zum Garanten dafür, dass Fortschritt entsteht, der fatalistische Kreis durchbrochen und die teleologische Linie sichtbar wird. Sowohl der Fortschritt der Menschheit als auch die Entfaltung der individuellen Anlagen werden dem Menschen nämlich „abgedrungen[...]“ (Kant 1977c, S. 43), indem die Natur ihren Willen quasi hinter dem Rücken der Menschen mit Hilfe der destruktiven menschlichen Naturanlagen durchsetzt. Das „Widersinnliche der Naturanlagen“, „selbstersonnene Plagen“, Schmerzen (vgl. Kant AA XV.2, S. 636) und Katastrophen wie „Pest, Hunger, Wassergefahr, Frost, Anfall von anderen großen und kleinen Tieren u.d.gl.“ (Kant 1992, S. 388), kurzum – und hier findet sich nun der erste, sehr wichtige Baustein zur Widerlegung des abderitistischen Weltbildes – das Böse, das Resultat böser Taten und das Tragische werden unisono zu einer unentbehrlichen, wirklichkeitsgestaltenden Kraft in Kants Geschichtskonzept. Auch ein „böser Baum“ kann so „gute Früchte bringen“ (Kant 1977e, S. 695).

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 sei es letztlich zu verdanken, dass sich die Menschheitsgeschichte zweckgemäß in den teleologisch strukturierten Bahnen bewegt (vgl. Brandt 2011)<sup>18</sup>. „Der Mensch“, schreibt Kant, „will Eintracht; aber die Natur weiß besser, was für seine Gattung gut ist: sie will Zwietracht“ (Kant 1977c, S. 38 f. Vgl. auch Kant 1988, S. 673 f.; AA XV.2, S. 647 f., S. 779 ff., S. 785 ff., S. 885, S. 894). Die im Rahmen des Naturplans gesetzten Zwecke werden gerade deshalb realisiert, weil ihre Verwirklichung nicht mehr entscheidend davon abhängt, ob der Mensch im Sinne des Guten handelt.

---

<sup>16</sup> Das bestätigt Kant immer wieder (vgl. z. B. Kant 1977c, S. 34; 1977e, S. 169; 1977a, S. 753; 1977g, S. 223 ff.; 1977h, S. 367). Samuel Klar geht der Frage nach, inwieweit Kants Setzung, dergemäß die *conditio humana* böse sei, vereinbar sei mit Kants Moralphilosophie, die ja in der Annahme gründet, dass die freie Willkür durch die reine praktische Vernunft bestimmbar sei. Klar zeigt, dass Kants eigene Versuche, diese Aporie logisch aufzulösen, scheitern (Klar 2007, Kap. 2). Er liest nun aber die Kantische Spätschrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* als (gelungenen) Versuch, diese Aporie letztlich doch aufzulösen, weil Kant erst dort darauf verzichte, moralische Fehlleistungen des Menschen auf seine boshafte Natur zurückzuführen, sondern vielmehr menschliche Freiheit als eine Freiheit zum Guten *und* zum Bösen denke. Dass „die Freiheit des Menschen die Grenze der Natur des Menschen ist“ (S. 121), sei die neue Erkenntnis der Religionsschrift, Menschsein bedeute also, das Böse tun zu können. Das Argument überzeugt nicht. Im dritten Hauptstück der *Kritik der praktischen Vernunft* erläutert Kant, dass die reine praktische Vernunft allein von der Achtung für das moralische Gesetz bestimmt wird. Die freie Willkür kann demnach nie zu einer bösen Handlung tendieren, es kann folglich keine Freiheit zum Bösen geben. Wieso es dennoch zu bösen Handlungen kommt, bleibt für Kant eine „unbegreifliche Eigenschaft der Freiheit“ (Kant 1977b, S. 509, Anm.). Das Dilemma rührt daher, dass Kant Willkürfreiheit nur unter der Dominanz des moralischen Gesetzes denkt und deshalb immer in „größte Turbulenzen“ (Brandt 2010, S. 79) gerät, sobald er auf dieser Basis erklären will, wie es zu bösen Handlungen kommen kann. Die Wendung im Kantischen Spätwerk, dergemäß der Mensch laut Faktum der Vernunft gut sein soll und deshalb auch gut sein können muss, hilft hier wenig weiter. Denn auch hier bleibt letztlich unklar, wie es überhaupt dazu kommt, dass der Mensch verkehrte Grundsätze befolgt und das Böse tut (vgl. ebd., S. 82).

<sup>17</sup> Brandt nennt das treffend „die paradoxe Kraft des Negativen, des Bösen und der Übel“ (Brandt 2010, S. 167).

<sup>18</sup> Es ist also nicht etwa so, wie van der Linden schreibt, dass Kant nur behaupten wolle, „that good *can* result from evil“ (van der Linden 1988, S. 177). Der Clou dieser Theorie ist ja gerade, dass das Böse als eine zentrale Quelle des Guten betrachtet werden *muss* (s. z. B. Kant 1988, S. 683 f.), denn ansonsten ließe sich mit Blick auf die menschlichen Naturanlagen keine linear-konsistente Fortschrittsperspektive entwickeln. Eine gute Darstellung dieser Argumentationslinie findet sich bei Weyand 1964, S. 83 ff.

Wenn er es tut, ist es nicht schädlich. Wenn er es aber *nicht* tut, verfügt die listige Natur selbst über ausreichend Potenz, um den Fortschritt zu garantieren. Die flüchtigen Vorsätze des Individuums werden nebensächlich, die anonymen Mechanismen der Natur sorgen wie eine unsichtbare Hand dafür, dass der Zweck der Natur, „wenn es gleich nicht unser Zweck ist, [...] doch hiebei erreicht [wird]“ (Kant 1992, S. 391).

Folgerichtig – und hier kommen wir nun zum zweiten wichtigen Baustein, mit dessen Hilfe Kant den Abderitismus auszuhebeln sucht – degradiert er den Menschen zur bloßen Marionette dieser allgewaltigen Macht.

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 (Kant 1977g, S. 223).

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“ (Kant 1991, S. 227) zu machen. Passive Überantwortung an die Weisheit der Natur wird zur Haltung, die einer solchen Vorstellung beiwohnt, weil sie der Freiheit des Subjektes allenfalls eine hinreichende, aber keine notwendige Funktion mehr zuweisen kann. Das Fortschreiten zum Besseren hängt nicht mehr entscheidend davon ab,

was wir tun [...] 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 (Kant 1977e, S. 169).

Nichts kann der Mensch erreichen, was die ‚weise Natur‘ (vgl. Kant AA XV.2, S. 894) 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>19</sup>

Die Natur und ihre Absicht – das ist der dritte und letzte wichtige Baustein im Gegenentwurf zum Abderitismus – werden somit zur allmächtigen Phantasmagorie der Kantischen Geschichtsphilosophie. Die Natur, „aus deren mechanistischem Laufe sichtbarlich Zweckmäßigkeit hervorleuchtet“, ist „die große Künstlerin“, die gewährleistet, dass der Verlauf der Geschichte „auf den objektiven Endzweck des menschlichen Geschlechts gerichtet“ (Kant 1977g, S. 217, vgl. auch 1992, S. 418)<sup>20</sup> bleibt. Diese große Künstlerin kommt dem Menschen „zu Hülfe“, und zwar so, dass der „Mechanism der Natur [...] an Menschen benutz[t]“ (Kant 1977g, S. 223 f.) wird und diese somit auf das Gleis eines unentrinnbaren Fortschritts zwingt. Kein Ausweg, nirgendwo. Denn wenn der Mensch es „verabsäumt“, sich aus freien Stücken gemäß der Plan- und Zielerfordernisse zu betätigen, dann realisiert die Natur ihre Zwecke „zuletzt selbst, obzwar mit viel Ungemächlichkeit“ (Kant 1977g, S. 225, vgl. auch 1977c, S. 34) für den unwilligen oder unfähigen Menschen.

Das Programm der Kantischen Geschichtsphilosophie ist damit abgeschlossen. Die wesentlichen Bausteine seien nochmals zusammengefasst:

- Damit Geschichte als kontinuierlicher Fortschritt lesbar wird, muss sie zum einen die Tragödien, die für den Abderitismus noch Wegmarken des Rückschritts waren, umdeuten und mit gänzlich anderem Sinn positiv aufladen.

---

<sup>19</sup> Vgl. dazu auch Kant 1977c, S. 37; 1977a, S. 674; 1977g, S. 226; AA XV.2, S. 647; AA XXIII, S. 179.

<sup>20</sup> Interessanterweise entwickelt sich Kants geschichtsphilosophischer Naturbegriff in einer Phase, in der er sich von der Pädagogik ab- und dem Studium der Naturwissenschaften zuwendet. Offenbar entlehnt er dort die Vorstellung anonym wirkender Naturkräfte und überträgt sie ins gesellschaftspolitische Feld (s. dazu Brandt 2007, S. 190ff). Womöglich ist Kant hier auch von der Theorie der *invisible hand* seines Zeitgenossen Adam Smith beeinflusst, den Kant zu seinen „Lieblingen“ gezählt hat (vgl. Batscha 1976, S. 17).



- Zum anderen muss Kant als Konsequenz dieser Umdeutung auch den Menschen selbst als Akteur seiner Geschichte entmachten. Denn es ist ja eben der Mensch, dessen unglücklichen Naturanlagen den Abderitismus zu seiner lakonischen Bilanz inspirierte, dass auf lange Sicht nichts Neues unter der Sonne zu entdecken sei.

- Und nicht zuletzt muss Kant an die Stelle des Menschen einen neuen, viel mächtigeren Akteur setzen. Er findet ihn in der absichtsvollen Natur, die letztlich garantiert, dass die Geschichte den Kurs nach oben auch auf lange Sicht und allen Widrigkeiten zum Trotz beibehält.<sup>21</sup>

Das nun ist die Welt, in der Kant sich, befreit vom Alpdruck des Abderitismus, endlich wohlfühlt. Es ist eine vor Sinn nur so strotzende Welt, regiert von einem „maschinenmäßigen Gang der Natur“ (Kant 1977a, S. 682, Anm.), in der auch „Greuelthaten“, weil sie nun einmal „nicht ausbleiben können“ (Kant AA XIX, S. 608), sublimiert werden. Und selbst der Krieg ist laut Kant „ein unentbehrliches Mittel“, die Menschheit „noch weiter zu bringen“ (Kant 1977d, S. 99 f.).<sup>22</sup> Es ist die philosophische Variation der christlichen Weltsicht, in der das göttliche Allmachtsversprechen danach verlangt, die reale Welt als Gottes Werk und damit als beste aller möglichen Welten zu betrachten.<sup>23</sup> Kurzum: die Vorstellung einer Welt, die für Menschen gewaltige Zumutungen bereithält.<sup>24</sup> Sie sind Thema des folgenden Abschnitts.

### III. Die Zumutungen der Kantischen Geschichtsphilosophie

Das Mantra der Kantischen Geschichtsphilosophie lautet: *Die Welt darf nicht sinnlos sein.*<sup>25</sup> In einer von der Vernunft vollständig geordneten Welt gibt es, wie Kant in der *Kritik der Urteilskraft* bemerkt, nicht einmal ein Gräschen, dem wir nicht Zweckmäßigkeit und damit letztlich Sinn attestieren können (vgl. Kant 1992, S. 364 u. S. 324).<sup>26</sup> Wer aber so denkt, ist am Ende auch gezwungen, noch im Angesicht des Elends im Dienste der fetischisierten Systemkonsistenz vor allem den Glanz der Zweckmäßigkeit zu preisen.<sup>27</sup> „Die Vernunft totalisiert die Zweckanlage: alles ist Mittel und Zweck“ (Brandt 2010, S. 155).<sup>28</sup> Die Skrupel eines Moses Mendelssohn kann sich eine solche Theorie nicht leisten. Sie muss vielmehr auch dann noch unbeirrt Hoffnung verbreiten, wo es Mendelssohn längst die Sprache verschlagen hat. Selbst das dunkelste Geschichtsereignis muss Kant im Sinne einer

---

<sup>21</sup> Das bemerkt auch Kielmansegg, wenn er feststellt, dass die Naturteleologie bei Kant so stark hervorgehoben werde, „daß man sich fragt, wozu es eigentlich noch der menschlichen Natur bedürfe, wenn die Natur doch ohnehin alles zum gewünschten Ziel bringe“ (Kielmansegg 2006, S. 115). Welche gedanklichen Kapriolen Kant-Interpreten zuweilen schlagen, um Kants mit mechanischer Kausalität wirkenden Naturabsicht und dessen Idee menschlicher Freiheit dennoch irgendwie in Einklang zu bringen, lässt sich exemplarisch bei Schattenmann 2000, 61 ff., und Pauen 2001, S. 40, nachlesen. Zur Kritik dieser Interpretationsansätze vgl. Zotta 2000, S. 185, Anm. 119 u. S. 187 f., Anm. 126.

<sup>22</sup> Vgl. dazu auch Kant AA XIX, S. 607 f. Es erstaunt daher, wenn Brandt bei Kant einen Unterschied zu sehen vermag zwischen produktiven Übeln und solchen, die sich wütenden Leidenschaften verdanken und in Trauerspielen mündeten. Bei Kant findet sich kein Anhaltspunkt dafür, dass wütende Leidenschaften per se geschichtsphilosophisch unproduktiv seien (Brandt 2007, S. 204). Zur Funktion des Krieges in Kants Geschichtsphilosophie vgl. Schmidt 2011, S. 168-179.

<sup>23</sup> Entsprechend sieht Emil Angehrn Kants Geschichtsphilosophie von dem „Motiv einer Versöhnung mit der Welt“ geleitet (Angehrn 2004, S. 347). Über die sakralen und profanen Versatzstücke der Kantischen Geschichtslehre informieren Herb/Nawrath 2009.

<sup>24</sup> Freilich, ein weniger existenzialistischer Blick auf Kants Geschichtsphilosophie erblickt hier womöglich weniger eine Zumutung als vielmehr eine (unfreiwillig?) komödienhafte Weltsicht (Kittsteiner 2007, S. 189).

<sup>25</sup> Vgl. dazu Höffe 2011, S. 21. Es spricht daher vieles dafür, Kants Geschichtsphilosophie als eine Art Opium der Vernunft zu betrachten, mit der die Vernunft ihre eigenen Ohnmachtsbefürchtungen angesichts des von Kontingenzen bedrohten Geschichtsverlaufs zu betäuben sucht (so Kersting 1993, S. 87).

<sup>26</sup> Vgl. auch im Opus postumum, Kant AA XXI, S. 567.

<sup>27</sup> In der *Kritik der Urteilskraft* spricht Kant entsprechend auch vom „glänzende[n] Elend“ (Kant 1992, S. 391).

<sup>28</sup> Zur Problematik dieses Denkens vgl. Brandt 2010, S. 160ff.

Theodizee<sup>29</sup> noch als Heilszeichen begreifen können. Der zweite Teil des Kantischen Geschichtsmantra lautet daher: *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 sich schlichtweg nichts ereignen kann, was mit Hilfe des Kantischen Interpretationsrasters als Rückschritt gedeutet werden *kann*.<sup>30</sup> Wenn weder die bösen Leidenschaften der Individuen, natur- und menschenverursachte Katastrophen, noch Schmerzen, Kriege<sup>31</sup> und Tod Wegmarken einer regressiven Geschichtstendenz sind<sup>32</sup>, dann ist ein solcher Regress nicht einmal mehr denkbar. Dieser Aspekt soll später nochmals aufgegriffen werden.

Kants Geschichtsphilosophie erwirbt somit ihre Originalität gerade im Angesicht der barbarischsten historischen Erfahrungen, die unterschiedslos zum *public benefit* der Weltgeschichte geadelt werden. In einer solchen Geschichtsphilosophie aber gebührt, wie Brandt bemerkt, „den Monstren ein besonderer Platz“: „[D]ie segensreichste Figur der neueren Rechtsgeschichte ist zweifellos Hitler, auf den die europäische Einigung, eine Friedensphase in Europa von bisher unbekannter Dauer und sogar die UNO zurückgehen“ (Brandt 2010, S. 166). Kants positivistische Geschichtsphilosophie ist damit unübersehbar ein Vorgriff auf jenen berühmten Satz, der sich nur wenige Jahrzehnte später in Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts* finden wird: „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig“ (Hegel 1995, S. 24).<sup>33</sup>

Spätestens an dieser Stelle regt sich gemeinhin der heftige Widerstand der Kantianer. Die Geschichtsphilosophie, sagen sie und verweisen auf entsprechende Aussagen Kants, sei doch bloß eine Motivationshilfe (vgl. Kleingeld 1995, S. 23 u. S. 181), „erheitert sich doch das Gemüt durch die Aussicht, es könne künftig besser werden“ (Kant 1977e, S. 16). Sie eröffne allenfalls „eine tröstende Aussicht in die Zukunft“ (Kant 1977c, S. 49). Sie sei „eine bloße Lustreise“ (Kant 1977d, S. 85), kaum mehr als „ein Gedanke“ (Kant 1977c, S. 50), „ersprießlich und dienlich zur Lehre und zur Besserung“ (Kant 1977d, S. 101), ein allenfalls bescheidener<sup>34</sup>, nützlicher Leitfaden, um „ein sonst planloses Aggregat menschlicher Handlungen, wenigstens im großen, als ein System darzustellen“ (Kant 1977c, S. 48).

Nun, ist es tatsächlich tröstend, wenn man den Monstern der Geschichte gedanklich die Ehre erweist? Was für eine Art von Motivation soll das für Menschen sein, wenn sie gezwungen sind, sich als ohnmächtiger Spielball, als „Werkzeug“ (Kant 1992, S. 390) einer selbstreferenziellen

---

<sup>29</sup> Wer sich also wie Kant einer „teleologischen Kulturgeschichte der Menschheit zuwendet, sieht sich nolens volens in der Lage, die negativen Kräfte des Bösen und der Übel als Mittel des Fortschritts zu erkennen und somit zu rechtfertigen. Die Tätigkeit des Geschichtsphilosophen ist eine wahre Theodizee“ (Brandt 2010, S. 167).

<sup>30</sup> Vor dem Hintergrund ist die versuchte Differenzierung von Lutz-Bachmann unhaltbar, Kant gehe es in seiner Geschichtsphilosophie um die vernünftige „Begründung eines notwendigen Zieles, nicht Verlaufes, der Geschichte als ganzer“ (Lutz-Bachmann 1988, S. 212, vgl. auch S. 102ff u. S. 117 ff., sowie van der Linden 1988, S. 100). Wer ein notwendiges Ziel der Geschichte *als ganzer* zu begründen sucht, der muss notwendig auch den Verlauf der Geschichte positivistisch im Sinne einer bereits im vorhinein „gewussten“ und interpretierten Geschichte betrachten, und der muss daher – und die diesbezüglichen Anstrengungen Kants sind folgerichtig unübersehbar – gerade den faktischen Gang der Geschichte als genuin zielgerichtet betrachten.

<sup>31</sup> Weyand 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“ (Weyand 1964, S. 157, Anm. 77).

<sup>32</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“ (Kant AA XV.2, S. 636).

<sup>33</sup> Laut Joseph Vogl entfalten sich die Debatten um das neuzeitliche Vernunft- und Naturrecht generell „auf dem Boden einer politischen Epistemologie, die hinter verstreuten Einzelphänomenen die Figur einer kohärenten und in sich bewegten Ordnung und gesetzmäßige Beziehungen zwischen scheinbar ungeordneten Bewegungen, Dingen und Wesen erkennt“ (Vogl 2010/2011, S. 32).

<sup>34</sup> In jüngerer Zeit z.B. Angehrn 2004, S. 336ff, Hamm 2005, S. 87f; Höffe 2011, S. 5, und Pollmann 2011, S. 84, ähnlich aber auch schon Lutz-Bachmann 1988, S. 103; van der Linden 1988, S. 5, S. 100, S. 117, S. 179; Kleingeld 1995, S. 123 f. u. S. 161.

Naturdynamik zu verstehen? Und worin genau besteht das Gemütsbehebende für endliche Subjekte, wenn die allmächtige Natur sie nur noch als „Kleinigkeit“ (Kant 1977h, S. 362) wahrzunehmen vermag, und wo von dieser Kleinigkeit auch noch erwartet wird, dass sie alle Übel, die ihr die Natur antut, nicht nur erduldet, sondern sogar bewundert und lobpreist, weil sich laut Kant darin die „Weisheit und Zweckmäßigkeit der Anordnung“ (Kant 1977d, S. 93) ausdrückt?

Nun könnte ein Kantianer aber noch immer einwenden, dass die gesamte Konstruktion doch als regulative *Idee* gedacht ist. Und wie es Ideen so an sich haben, enthält auch die Kantische Idee der Geschichte nur mehr oder weniger raffinierte Bilder (vgl. Pinzani 2011, S. 71) über die Welt, behauptet lediglich, die Zukunft müsse so betrachtet werden, *als ob* sie sich unter dem Regiment der Naturabsicht entfalten würde. Im Resultat verweise diese Als-ob-Hermeneutik, wie Georg Cavallar es stellvertretend für viele Kant-Interpreten ausdrückt, „immer nur auf Möglichkeiten und Hypothesen, nie auf Notwendigkeiten und Unvermeidlichkeiten“ (Cavallar 1992, S. 383, vgl. auch Kleingeld 1995, S. 133, Schattenmann 2000, S. 59 f.).

Ist Kants geschichtsphilosophisches Werk also systematisch richtig gedeutet, wenn man es in erster Linie als eine Art aufklärerischer Version mittelalterlicher Erbauungsliteratur begreift, die den abderitistischen Schwarzmalern mit einem hoffnungsfroh stimmenden Drehbuch für einen Film mit Happy End zu begegnen sucht? Lädt uns Kants Geschichtsphilosophie, da „essentially non-deterministic“ (Schattenmann 2000, S. 60), demnach nur ganz zurückhaltend dazu ein, die vordergründig trübsinnig stimmende Welt mit den Augen eines Optimisten zu sehen, auf dass die Menschheit nicht den Mut verliert?

Entgegen dieser Thesen soll im Folgenden gezeigt werden, dass Kants Geschichtsphilosophie keineswegs nur harmlose Bilder produziert, die den deprimierenden Gedanken der Sinnlosigkeit menschlichen Strebens zerstreuen.<sup>35</sup> Sie ist weit mehr als ein bloß bescheidene Geltungsansprüche formulierendes, nur Hoffnung spendendes Therapeutikum<sup>36</sup> für solche, die an der Aufgabe verzweifeln, wie die trostlose reale Welt mit der gewünschten idealen Welt in Deckung zu bringen sei. Kants Geschichtsphilosophie, so die Gegenthese, ist vielmehr eminent *wirklichkeitsgestaltend*.<sup>37</sup> Die Art und Weise, wie ich die Welt zu betrachten habe – und für Kant gibt es, wie wir gesehen haben, überhaupt keine vernünftige Alternative zu seiner singulären Weltsicht<sup>38</sup> – bestimmt sehr unmittelbar, wie ich mich praktisch in ihr und zu ihr verhalten soll. Der Kantische Zwangsoptimismus verpflichtet die Menschen zu einer *bestimmten* politischen Praxis in einer *bestimmten* institutionellen Struktur. Das soll am Beispiel des Kantischen Widerstandsverbots illustriert werden, weil man daran exemplarisch sehen kann, dass Verstöße gegen diese *bestimmten* Vorgaben extrem folgenreich – genauer: tödlich – sein können.

Die bisherigen Ausführungen haben deutlich gemacht, dass für Kant die Geschichtsphilosophie ohne die bürgerliche Gesellschaft nicht zu denken ist. Der bürgerliche Rechtsstaat ist das einzige Ambiente, im dem sich der Fortschritt zum Besseren entfalten kann. In der Spätschrift *Metaphysik der Sitten* von 1797 begründet Kant, auf welche zweckmäßige Inneneinrichtung eine bürgerliche Gesellschaft deshalb keinesfalls verzichten darf. Für Kant ist es a priori vernünftig, dass Menschen sich unter ein staatliches Gewaltmonopol begeben und dass dieses Gewaltmonopol das elementarste Freiheitsrecht des Menschen schützt: das Privateigentum oder, wie Kant es nennt, das äußere Mein und Dein. Da es die Privateigentümer sind, die sich unter dem Gewaltmonopol vereinigen, sind sie es auch, denen Kant das alleinige Wahlrecht zubilligt. Den Eigentümern obliegt dabei keinerlei Pflicht, für sozialen Ausgleich zu sorgen.<sup>39</sup> Wer rechtmäßig Privateigentum erworben hat, dem gehört es

---

<sup>35</sup> So argumentiert Höffe 1992, S. 245.

<sup>36</sup> So aber Pollmann 2011, der Kants Geschichtsphilosophie eine therapeutische Absicht attestiert.

<sup>37</sup> Oder wie es schon in einer Reflexion zur Anthropologie heißt: Es „muß ein Plan gemacht werden; der Erziehung, der Regierung, der Religion, darin Glückseligkeit und Moral den Beziehungspunct ausmachen.“ Kant AA, Bd. XV,2, S. 896, zit. nach Kittsteiner 2008, S. 48. Vgl. dazu auch Bielefeldt 2004, S. 73 ff.

<sup>38</sup> Vgl. dazu besonders eindrücklich Kant, *Frieden*, a.a.O. S. 218 f., wo Kant dogmatisch feststellt, dass die Welt in der Perspektive der Zweckmäßigkeit zu betrachten sei und dass dieses kategoriale „Hinzudenken“ zur Welt alternativlos ist.

<sup>39</sup> Vgl. dazu LeBar 1999.

uneingeschränkt. Der Staat sichert nur ab, was im vorstaatlichen Zustand bereits rechtmäßig erworben wurde. Gleichzeitig sichert die bürgerliche Verfassung jene vernünftigen Gesetze ab, die die Privateigentümer über sich selbst und damit auch für alle anderen beschließen. Dazu zählt Kant vor allem die Gesetze, die den freien Warenverkehr regeln bzw. die rechtskonforme Betätigung der Eigentümer als Marktteilnehmer betreffen.<sup>40</sup>

Kants Rechtslehre ist in ihrem Kern also eine Institutionentheorie. Sie erhebt das Privateigentum, den Minimalstaat und das damit korrespondierende Marktmodell zu unverzichtbaren Pfeilern *jedes* Freiheits- und Rechtskonzepts. Von dieser Eigentümermarktgesellschaft behauptet die *Metaphysik der Sitten* nun, sie sei die alternativlos-vernünftige Bedingung jeder denkbaren Vergesellschaftung von Menschen. Nur unter den strukturellen Vorgaben einer Eigentümermarktgesellschaft vollzieht sich der Fortschritt, von dem die Geschichtsphilosophie erzählt. Kein Heil außerhalb bürgerlich-kapitalistischer Realitäten – das ist das von apriorischer Würde umrankte Credo der Kantischen Rechtsphilosophie.

Was aber, wenn der Staat, in dem Menschen real leben, so gar nicht dem entspricht, was die *Metaphysik der Sitten* für vernünftig hält? Was bedeutet es für Menschen, wenn sie das staatliche Gewaltmonopol als gewalttätiges Monopol erleben, wenn sie das institutionelle Gefüge der Eigentümermarktgesellschaft als chronisch ungerecht empfinden oder wenn sie Opfer von himmelschreiender Repression werden? Kants Antwort fällt unmissverständlich aus: Untertanen haben unter keinen Umständen ein Recht auf Widerstand.

Weder wenn Verfassungen „mit großen Mängeln und groben Fehlern“ (Kant 1977b, S. 498) behaftet sind, noch die „drückende Gewalt eines so genannten Tyrannen“ (Kant 1977g, S. 245), auch nicht die willkürliche Aufhebung der Gewaltenteilung durch einen Staatsstreich, noch der Verfassungsbruch infolge „der Übertretung der Konstitutionalgesetze“ (Kant 1977b, S. 438) sind Anwendungsfälle für ein Recht auf Widerstand gegen eine derart sich gebärdende Staatsgewalt.<sup>41</sup> Selbst wenn der Herrscher „jederzeit Unrecht“ hat, besitzt „das Volk kein Recht gegen ihn“ (Kant AA XIX, S. 509). Willkürherrschaft, Diktaturen und Tyrannen<sup>42</sup>, Missachtung der „Fundamentalgesetz[e]“ (Kant 1977g, S. 246, vgl. auch Kant XIX, S. 590 f.), Erlasse, die „den Gesetzen zuwider verführe[n]“ (Kant 1977b, S. 438), „für unerträglich ausgegebene[r] Mißbrauch der obersten Gewalt“ (Kant 1977b, S. 440) – all das sind für Kant keine Gründe, dem Untertanen ein Widerstandsrecht einzuräumen. Selbst wenn „kein Zweifel“ daran besteht, dass dem Tyrannen „kein Unrecht durch die Entthronung“ geschieht, ist es „im höchsten Maße unrecht“, wenn die Untertanen durch aktives Opponieren beabsichtigen, „ihr Recht zu suchen“ (Kant 1977g, S. 245).<sup>43</sup>

---

<sup>40</sup> Eine ausführliche Kritik dieser hier nur cursorisch referierten Elemente der Kantischen Rechtsphilosophie, die Kant nicht aus der Analyse eines realen Geschichtsverlaufs entwickelt, sondern als apriorische Reflexion über die metaphysischen Anfangsgründe des Rechts konzipiert, findet sich in Zotta 2000. Speziell über die Aporien der Kantischen Eigentumstheorie informieren Deggau 1983, Kap.2, und Klar 2007, S. 151 ff.

<sup>41</sup> Das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland sieht, ebenso wie die Verfassungen einiger US-Bundesstaaten, im Gegensatz zur Kantischen Position im Falle des Verfassungsbruchs ausdrücklich ein Widerstandsrecht vor. Eine dem Verfassungsgericht vergleichbare Institution lehnt Kant ab (Kant 1977b, S. 438 f.; Kant AA XIX, S. 594). Offenbar fehlt es Kants formallogischer Prinzipienreflexion an einem Sensorium für die Eigendynamiken von Macht und Machtapparaten, die ihrerseits wiederum theoretisch zu reflektieren wären, womit sich ein Apriori-Philosoph wie Kant aber a priori schwertut (vgl. dazu Nitschke 2009, S. 90 f.).

<sup>42</sup> Ebenso Kant AA XIX, S. 523. Kant räumt in einer Reflexion sogar ein: "die dictatur kann in Nothfällen wohl statt finden" (Kant AA XIX, S. 516).

<sup>43</sup> Da Kant Rebellion für das „höchste und strafbarste Verbrechen im gemeinen Wesen“ (Kant 1977e, S. 156) hält, selbst wenn die Herrschaftsausübung außerordentlich ungerecht wäre und aufgrund dessen 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“ (Kant 1977b, S. 456), die Möglichkeit haben, per Notdekret die Todesurteile in mildere Strafen zu verwandeln. Die vollständige Vernichtung des Volkes wäre demnach gerecht, aber aus pragmatischen Überlegungen unklug, da es in dem Fall nichts mehr zu regieren gäbe.

Zwar spricht Kant von der Pflicht des Herrschers, im republikanischen Geist zu regieren, doch ist eine Zuwiderhandlung gegen diese Pflicht gesetzlich nicht sanktionierbar. Der Souverän ist daher nur gehalten, sich durch Selbstdisziplinierung um die Erfüllung seiner Aufgaben zu bemühen, allein vom Willen des Souveräns ist abhängig, ob im Geiste des Republikanismus regiert wird oder eben nicht. Der Unterschied zwischen hypothetischen und realen Befugnissen und Obliegenheiten ist an dieser Stelle der ums Ganze. Verstößt der Untertan gegen seine Gehorsamspflichten, verliert er seinen Kopf („nicht minder als mit dem Tode bestraft“, Kant 1977b, S. 440), der Souverän hingegen allenfalls sein Gesicht.

Warum ist Kant an dieser Stelle so unerbittlich? Darauf gibt es eine formallogische und eine geschichtsphilosophische Antwort. Die formallogische lautet: Es gibt für Kant Schlimmeres als das Gewaltmonopol des Tyrannen. Es gibt die Anarchie. Wenn man aber Untertanen ein Recht auf Widerstand gegen den Tyrannen einräumt, ebnet man damit aber zugleich den Weg zurück in eben diese Anarchie, also die Vergesellschaftungsform, die gar kein Gewaltmonopol kennt und damit „aller äußeren Gerechtigkeit entbehrt[...]“ (Kant 1977b, S. 456). Für Kant ist unbezweifelbar, dass „irgend ein obgleich durch viel willkürliche Gewalt verkümmertes Recht besser ist als gar keines“ (Kant 1977g, 230).<sup>44</sup> Den Opfern der Tyrannei freilich, denen Kant das Recht auf Widerstand abspricht, eröffnet dieser Rigorismus nur noch den Weg ins Martyrium.

Es liegt ganz in der Logik dieser Konstruktion, anstelle des militanten Widerstandes, der für Kant aus genannten formallogischen Gründen eben „jederzeit ungerecht ist“ (Kant 1977h, S. 360, Anm.), von den Untertanen die völlige Selbstaufgabe einzufordern. Der Untertan muss „alles erdulden“ (Kant AA XIX, S. 487) und „alles über sich ergehen [...] lassen“ (Kant XIX, S. 569). Das Volk habe die Pflicht, im unerträglichen Unrechtszustand so lange zu verharren und ihn zu erleiden, bis die Herrschergewalt sich selbst dazu entschließt, ihn zu verändern (vgl. Kant 1977g, S.230, Anm., und Kant 1977b, S. 440). Der „geduldige Gehorsam“ (Kant AA XIX, S. 487) wird zur unhintergehbaren Bürgerpflicht, und nicht einmal angesichts der Gefahr, das eigene Leben zu verlieren, legitimiert Kant ein aktives Opponieren des Opfers gegen den Despoten.<sup>45</sup> 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“ (Kant AA XXII, S. 302). Hitler hätte sich über solch tolerante und leidensfähige Untertanen sicherlich gefreut.<sup>46</sup> Aber das Augenmerk soll an dieser Stelle gar nicht so sehr auf die formallogische Kältherzigkeit gelenkt

---

<sup>44</sup> Ein Widerstandsrecht lehnt Kant aber nicht nur mit Blick auf die unbedingt zu vermeidende Anarchie ab. Er bemüht darüber hinaus das klassische *Quis-judicabit*-Argument (vgl. Kant 1977b, S. 440), demgemäß sich schon aus dem Begriff des Gewaltmonopols analytisch die Unmöglichkeit einer durch die Verfassung garantierten Befugnis zum Widerstand ergibt. „Es ist keine Möglichkeit, sich eine Constitution zu denken, worin das Volk gesetzmäßig das 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“ (Kant AA XIX, S. 575).

<sup>45</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!*“ (Kant AA XIX, S. 397; vgl. auch Kant 1977e, S. 156 f.). Ehe das Volk also, etwa durch Tyrannenmord, in den verderblichen *status naturalis* zurückgeworfen wird, ist das Ableben des leidenden Untertanen zu akzeptieren. S. dazu auch Kersting 1993, S. 480 f., Anm. 238, der zur Illustration dieser Kantischen Haltung eine Passage aus *'De jure naturae et gentium libri'* von 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“. Trotzdem behauptet Kersting, Kant habe nicht die Idee des leidenden Gehorsams als Pflicht gedacht, sondern vielmehr die Rechtswidrigkeit einer Revolution aufzuzeigen versucht (S. 481f). Es ist allerdings unmöglich, das eine zu wollen ohne das andere implizit (bei Kant sogar explizit) zu behaupten. Wer das Widerstandsrecht kategorisch verweigert, ordnet in letzter Konsequenz auch das Lebensrecht des Individuums der Gehorsamspflicht unter.

<sup>46</sup> Zur Debatte um das Kantische Widerstandsverbot vor dem Hintergrund des nationalsozialistischen Terrorregimes vgl. Zotta 2000, S. 216-239.

werden, mit der Kant hier, wie Dieter Henrich zu Recht bemerkt hat, „Millionen zum Martyrium ermutig(t)“ (Henrich 1976, S. 362).<sup>47</sup> An dieser Stelle zeigt sich vielmehr, dass die Frage, warum Kant hier so unerbittlich argumentiert, nicht nur formallogisch, sondern ganz wesentlich eben auch geschichtsphilosophisch begründet ist.

Ein kleines Gedankenexperiment, das das Gegenteil einer Lustreise ist, mag diesen Zusammenhang verdeutlichen. Stellen wir uns nur einen Moment lang vor, Hitler hätte die Weltherrschaft erlangt. Man hätte viel Anlass zu vermuten, dass diese Weltherrschaft dem gleichgekommen wäre, was die terroristische Lesart der Geschichte für wahrscheinlich gehalten hat. Nochmals zur Erinnerung: Gegen die terroristische Sicht der Welt hat Kant eingewandt, dass sie Zukunft gar nicht denken könne, weil die Menschheit in dieser Lesart gar keine Zukunft mehr habe, sondern vorzeitig dem Untergang geweiht sei – boff, und aus die Maus. Für den heilsgeschichtlich beseelten Kant ist diese Weltvorstellung absurd. Sie zernichtet jede Idee von einer vernünftigen, zweckmäßigen Welt. Bezogen auf unser Gedankenexperiment bedeutet das aber: Kant kann den Weltherrscher Hitler gar nicht denken, weil er in ihm nicht primär den terroristischen Weltvernichter sieht, sondern die Minimalverkörperung des unverzichtbaren Gewaltmonopols. Es ist genau dieser blinde Fleck, auf den Adorno hinweist, wenn er, wie eingangs zitiert, bemerkt, dass das Geheimnis der Kantischen Philosophie die Unausdenkbarkeit der Verzweiflung sei.

Die Verzweiflung ist für Kant unausdenkbar, weil seine Geschichtsphilosophie ihm gar keine Kategorien mehr lässt, totale Verzweiflung gedanklich zu fassen. Das Böse ist in jeder denkbaren Ausprägung in Kants Geschichtsphilosophie konstruktiv eingebunden, wird selbst zum Motor des Fortschritts, ist Teil der tröstlichen Aussicht auf die Zukunft. Der Geschichtsphilosoph Kant kann die Welt nur aus der Perspektive des für die strengste Theorie haltbaren Satzes wahrnehmen. In dieser Perspektive aber ist schon immer gewusst, dass der Weltregent Hitler irgendwann abtreten wird, und dass die listige Natur am Ende die Menschheit sogar mit Hilfe von Hitler auf eine höhere Stufe des menschlichen Fortschritts vorangetrieben haben wird. In dieser Weltsicht ist der militante Widerstand gegen Hitler nicht nur formallogisch, sondern auch geschichtsphilosophisch widersprüchlich. Diese Art der Geschichtsphilosophie erblickt selbst im schlimmsten Weltherrscher keine Zäsur, keinen Abbruch jeder Rede von Sinn, sondern allenfalls ein retardierendes Moment in einer in der Tendenz bereits vorab gewussten historischen Entwicklung. Und darum kann Kant auch derartig barbarische Staatsgebilde immer als vernunftrechtlich legitimierbare Minimalrechtszustände betrachten, die deshalb, im Gegensatz zur Anarchie, zum Ausgangspunkt der historischen Reise in die Republik gemacht werden können. „In der *größten* Tyranney ist“, sagt Kant, „doch eine Gerechtigkeit“ (Kant AA XXVII2.2, S. 1392),<sup>48</sup> und aus eben diesem Grund ist auch sie immer schon ein Schritt in die richtige, vom Geschichtsoptimismus geebnete Richtung.

Damit aber gewinnt die Geschichtsphilosophie die schon angekündigte handlungsrelevante Bedeutung. In letzter Konsequenz sind es ihre Versprechen, die die geduldige Reform immer und in jeder Situation der revolutionären Veränderung gesellschaftlicher Missstände überlegen machen. Erst dieses geschichtsphilosophische Fundament trägt eine Argumentation, die das Feld relevanter Handlungsoptionen a priori verengt auf die einzige Möglichkeit, die diese Sicht auf die Welt noch übrig lässt – und Verstöße gegen diese Weltsicht werden im Kantischen Rechtsstaat, wie erwähnt, sanktionierbar. Der Rebell nämlich verliert bei Zuwiderhandlung sein Leben. In der rechtmäßigen Hinrichtung des Rebells wird Kants regulative Geschichtsidee praktisch.

Das Widerstandsverbot versteht man in seinem Rigorismus daher nur, wenn man es vor dem Hintergrund der Geschichtsphilosophie Kants liest. Erst dieser Zusammenhang erhellt, warum es von Kant keineswegs zynisch gemeint ist, wenn er Opfer von Gewaltherrschaft dazu verpflichtet, alles Leid zu ertragen, damit bloß keine Anarchie eintritt. Ihr Leid ist nämlich, wie der Tyrann selbst, aus Sicht der planvollen Natur nur ein flüchtiger Schmerz. Der einzelne Mensch mag sterben, die Gattung

---

<sup>47</sup> Das bemerkt bereits Beck 1971, S. 420.

<sup>48</sup> Vor diesem Hintergrund bemerkt Schmidt folgerichtig: „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 Rechtsusurpation verschwindet. (...) Noch der faschistische Staat der Schwarz- und Braunhemden partizipiert an diesem Glanz“. (Schmidt 1985, S. 315 f.).

und der Staat – kurzum: die Ideen – aber überdauern, der Herrscher wird sich besinnen. Deshalb, so Kant, hat sich das Volk letzten Endes grundsätzlich „dem Guten Willen ihrer Oberherrschaft [zu] überlassen“ (Kant AA XIX, S. 591), im Vertrauen darauf, dass stetige Aufklärungsarbeit, wie schon der junge Kant schreibt, irgendwann dazu führen werde, „den Fürsten auch gut zu machen“ (Kant AA XX, S. 41), um dann schließlich „alles von seiner Gnade erwarten“ (Kant, AA XIX, S. 520)<sup>49</sup> zu können. Diese geschichtsphilosophisch unterlegte Handlungstheorie 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>50</sup>

Der Doppelcharakter der geschichtsphilosophischen Ideenlehre Kants tritt hier offen zutage. Sie durchbricht einerseits die lähmende Wirklichkeit der Despotie, indem sie die drückenden gesellschaftlichen Zustände zumindest in der Idee durch den hoffnungsfrohen Blick in die Zukunft dynamisiert. Doch zugleich verhindert dieser verträumte Blick, diese, wie Kant es nennt, „angeborene Pflicht“ (Kant 1977e, S. 166 f.) zur positiv-hoffnungsvollen Weltbetrachtung, ein realistisches Bild der Verzweiflung zu erlangen, die eine auf das Selbstopfer hinauslaufende Durchhaltegesinnung hervorbringt. Durch die Deutung der Wirklichkeit als Funktion des anvisierten Ziels verhält sich die Geschichtsphilosophie Kants letztlich affirmativ zu jeder Gegenwart und legitimiert so jede denkbare Wirklichkeit. Spätestens hier verliert diese rechts- und geschichtsphilosophische Konstruktion ihre ‚praktische Unschuld‘. Aus der vorgeblich bescheidenen Lustreise wird ein realer Alptraum.

Wenn etwa Wolfgang Bartuschat mit Blick auf Kant den entsetzlichen Satz schreiben kann: „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“ (Bartuschat 1987, S. 46 f.), dann macht er transparent, inwiefern die Imperative dieser Geschichtsidee eine selektive Weltwahrnehmung erzwingen und das Subjekt betäuben, damit es sein existenzielles Leiden an den gesellschaftlichen Verhältnissen ertragen kann. Kants Geschichtsphilosophie lässt nur so viel Wirklichkeit zu, wie nötig ist, um an den Paradoxien der Welt nicht zu verzweifeln. Sie lässt aber nicht so viel Wirklichkeit zu, wie nötig wäre, um die Welt zu verstehen und verändern zu können.<sup>51</sup> Und wenn Robert Spaemann, nachdem er zunächst 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‘“ (Spaemann 1976, S. 355), 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 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“ (Kant 1977c, S. 49, vgl. auch Kant 1977e, S.

---

<sup>49</sup> Eine erheblich kritischere Sicht der Obrigkeit und ihrer historischen Funktion findet sich allerdings in einer Vorlesungsmitschrift Kants aus den 1770er Jahren. Dort bemerkt er, dass es „auf keine Weise zu hoffen“ sei, dass der Fürst je einen Beitrag zum Rechtsfortschritt in der Welt leisten werde. Und er bilanziert unmissverständlich: „Anjetzo aber hat noch niemals ein Fürst was zur Vollkommenheit der Menschheit, der innern Glückseligkeit zum Wehrt der Menschheit was beygetragen, sondern immer nur auf den Flor seines Staats gesehen, welches bey ihnen die Hauptsache ist“ (Stark 2004, S. 366 f.).

<sup>50</sup> Ebenso Kant 1977c, S. 46 f.; 1977b, S. 441 u. S. 463 f.; 1977h, S. 366 f.; AA XV.2, S. 628; AA XXII, S. 620 f.; AA XXIII, S. 134 u. S. 140 f.

<sup>51</sup> Insofern ist das Leid der Opfer keine bloße Konstante menschlicher Existenz, sondern ganz wesentlich immer auch ein Verweis auf benennbare Zustände, die dieses Leid verursachen: „Das Bedürfnis, Leiden beredt werden zu lassen, ist Bedingung aller Wahrheit. Denn Leiden ist Objektivität, die auf dem Subjekt lastet; was es als sein Subjektives erfährt, sein Ausdruck, ist objektiv vermittelt“ (Adorno 1993, S. 29). Vgl. dazu auch Städtler 2011, S. 15 ff.

168), die flankiert wird von dem ohnmächtigen, um nicht zu sagen geschmacklosen Appell, sich bloß nicht hängen zu lassen, darin liegt wohl ihr größter Defekt.<sup>52</sup> Eine Philosophie, die die Verzweigung nicht denken kann, verliert am Ende auch den verzweifelten Menschen und die Gründe für sein Leiden aus dem Blick. Mehr noch, Kant muss den leidenden Menschen geradezu systematisch aus seiner Theorie eliminieren, weil sein gemartertes Antlitz<sup>53</sup> fortwährend in Erinnerung ruft, was die Kantische Lehre vom Block nicht ertragen kann: Dass nämlich die Geschichte Ereignisse und Verhältnisse kennt, denen schlicht kein Sinn mehr abzupressen ist. Es hätte keineswegs Auschwitz bedurft, um das zu verstehen.

Dass die Kritik derartiger geschichtsphilosophischer Systementwürfe weit mehr zum Verständnis der Moderne beiträgt, als obige textexegetische Debatten um das Werk eines Autors des 18. Jahrhunderts auf den ersten Blick vermuten lassen, hat jüngst Joseph Vogl in seinem brillanten Buch *Das Gespenst des Kapitals* vor Augen geführt. Vogl dechiffriert dort die Systemideen der Finanzökonomie als Versuch, „die Ansprüche älterer Versuche in der Theodizee [zu] wiederholen“ (Vogl 2010/2011, S. 112). Die zeitgenössischen Wirtschaftswissenschaften sind ganz im Geiste des beschriebenen Kantischen Modells für Vogl geschichtsphilosophische Erzählungen im Gewand der Wissenschaften. An die Stelle des positivistischen Kantischen Systemimperativs, der die Menschheit unbeirrt im beständigen Fortschreiten zum Besseren weiß, tritt die ebenfalls unbeirrbare *self-fulfilling prophecy* der ebenso kontingenzallergischen wie zukunftsstrunkenen Finanzmarkttheoretiker. Die von ihnen

„unterstellte Effizienz der Finanzmärkte bringt es mit sich, dass man sich deren Weltverhältnis nur als fortlaufende Optimierung von Weltverhältnissen vorstellen kann. Das bedeutet etwa, dass einzelne Anomalien und Krisen nicht als Einwände gegen die wohlthätige Funktionsweise des Ganzen gelten können“ (Vogl 2010/2011, S. 112).

Finanztheoretiker sind aus eben diesem Grund schnell zu empören, wenn man ihre rosigen Zukunftsphantasien im Geiste des Abderitismus konfrontiert mit den zahllosen Opfern, die die realen Finanzmärkte in der realen Welt tagtäglich produzieren. Unübersehbar daher auch ihr Bemühen, diese scheinbaren Irregularien und Anomalien in Einklang zu bringen mit jenem kapitalistischen System, in dem jedes Gräschen als zweckmäßig und vernünftig definiert ist (vgl. Vogl 2010/2011, S. 28).<sup>54</sup> Auch das kapitalistische Gesellschaftsmodell mit seiner idyllischen Vorstellung der freien Märkte denkt die Geschichte wie Kants Geschichtsphilosophie als das, was sie sein soll.<sup>55</sup> Und entsprechend ist ihre Geschichte „die Geschichte dieser Hoffnungsfigur“ (Vogl 2010/2011, S. 31),<sup>56</sup> die geradezu zwangsläufig die grausige Vorstellung eines „Systems fruchtbarer Schädlichkeiten“ (Vogl 2010/2011, S. 37) gebiert. Unter dem Diktat der Finanzmärkte sind es am Ende die Armen, denen dieses System ein Dasein im Elend beschert. Und wie, wenn nicht mit geschichtsphilosophischen Argumentationsfiguren, ist es letztlich zu verstehen, dass wir dem verzweifelten Elendspiraten vor der somalischen Küste im Namen des freien Marktgeschehens das Militär auf den Hals schicken, nur weil er es wagt, der Geschichte obiger Hoffnungsfigur keinen Glauben mehr zu schenken?

---

<sup>52</sup> Es finden sich nichtsdestotrotz auch Autoren, die darin eher eine der bleibenden Leistungen der Geschichtsphilosophie Kants zu erblicken vermögen (Angehrn 2004, S. 346 f.).

<sup>53</sup> In Adornos Worten: „Das perennierende Leiden hat so viel Recht auf Ausdruck wie der Gemarterte zu brüllen“ (Adorno 1993, S. 355).

<sup>54</sup> Ein vergleichbares Verhalten konstatiert der Wirtschaftshistoriker Philip Mirowski für weite Teile der neuzeitlichen wirtschaftswissenschaftlichen Theoriebildung (Mirowski 2013).

<sup>55</sup> Das schließt, wie schon bei Kant diskutiert, die Futurisierung der Verheißungen mit ein. Auch der Apologet des Kapitalismus behauptet mit dem Anspruch eines für die strengste Theorie haltbaren Satzes (und allen Ungläubigen und Erfahrungen zum Trotz), dass das menschliche Geschlecht spätestens im Zeitalter der freien Märkte im Fortschreiten zum Besseren immer gewesen, und so fernerhin fortgehen werde. „Ihr Realismus ist prospektiv, es geht stets darum, eine in den Dingen und Verhältnissen angelegte Virtualität zu vollenden“ (Vogl 2010/2011, S. 55).

<sup>56</sup> Eine brillante Dechiffrierung der religiösen Metaphysik des Kapitalismus findet sich in Hinkelammert 1985.



Der Beitrag endet, wie er begonnen hat: mit einem Zitat von Adorno aus der *'Negativen Dialektik'*. Darin ist in wenigen Worten das ausgedrückt, was dieser lange Beitrag so wortreich zeigen wollte: „Daß die endliche Welt der unendlichen Qual umfassen sei von einem göttlichen Weltplan, wird für jeden, der nicht die Geschäfte der Welt besorgt, zu jenem Irrsinn, der mit dem positiven Normalbewußtsein so gut sich verträgt. Die Unrettbarkeit der theologischen Konzeption des Paradoxen, einer letzten, ausgehungerten Bastion, wird ratifiziert vom Weltlauf, der das Skandalon [...] in die offene Lästerung übersetzt“ (Adorno 1992, S. 368).

#### Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W. (1992): *Negative Dialektik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp. 7. Aufl.
- Adorno, Theodor W. (1993): *Minima Moralia*. Frankfurt/M.: Suhrkamp. 21. Aufl.
- Angehrn, Emil (2004): „Kant und die gegenwärtige Geschichtsphilosophie“. In: Dietmar H. Heidemann /Kristina Engelhard (Hrsg.): *Warum Kant heute? Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart*. Berlin, New York: de Gruyter, S. 328-351.
- Bartuschat, Wolfgang (1987): „Apriorität und Empirie in Kants Rechtsphilosophie. In: *Philosophische Rundschau*, Band 34, S. 31-49.
- Batscha, Zwi (1976): „Einleitung“. In: Ders. (Hrsg.): *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 7-35.
- Beck, Lewis (1971): „Kant and the Right of Revolution“. In: *Journal of the History of Ideas*, Vol. XXXII, S. 411-422.
- Bielefeldt, Heiner (2004): „Verrechtlichung als Reformprozess. Kants Konstruktion der Rechtsentwicklung“ In: Herta Nagl-Docekal/Rudolf Langthaler (Hrsg.): *Recht – Geschichte – Religion. Die Bedeutung Kants für die Gegenwart*. Berlin: Akademie, S. 73-84.
- Brandt, Reinhard (2007): *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*. Hamburg: Meiner.
- Brandt, Reinhard (2010): *Immanuel Kant – was bleibt?* Hamburg: Meiner.
- Brandt, Reinhard (2011): „Die einheitliche Naturgeschichte der Menschheit (*Idee*, Achter Satz)“. In: Otfried Höffe (Hrsg.): *Immanuel Kant. Schriften zur Geschichtsphilosophie*. Berlin: Akademie, S. 91-101.
- Burg, Peter (1988): „Immanuel Kant, loyaler preußischer Staatsbürger und Anhänger der Französischen Revolution – ein Widerspruch?“ In: (o. Hrsg.): *Deutscher Idealismus und Französische Revolution*, Schriften aus dem Karl-Marx-Haus Bd. 37. Trier: Karl-Marx-Haus, S. 9-23.
- Cavallar, Georg (1992): *Pax Kantiana. Systematisch-historische Untersuchung des Entwurfs „Zum ewigen Frieden“ (1795) von Immanuel Kant*. Wien, Köln, Weimar: Böhlau.
- Deggau, Hans-Georg (1983): *Die Aporien der Rechtslehre Kants*. Stuttgart, Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Hamm, Christian (2005): *Sobre a sistematizabilidade da filosofia da história de Kant*, 2005, <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/viewFile/1791/1321> (Download 30.12.2012).
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1995): *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt/M.: Suhrkamp. 4. Aufl.
- Henrich, Dieter (1976): „Kant über die Revolution“. In: Zwi Batscha (Hrsg.): *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 359-365.
- Herb, Karlfriedrich/Nawrath, Thomas (2009): „Ausser der Republik kein Heil“. Profane und sakrale Deutungsmuster des Staats in Kants Geschichtsphilosophie. In: Henning Ottmann (Hrsg.): *Kants Lehre von Staat und Frieden*. Baden-Baden: Nomos, S. 28-41.
- Hinkelammert, Franz Josef (1985): *Die ideologischen Waffen des Todes. Zur Metaphysik des Kapitalismus*. Münster: Exodus.
- Höffe, Otfried (1992): *Immanuel Kant*. München: C.H. Beck.
- Höffe, Otfried (2011): „Einführung“. In: Ders. (Hrsg.): *Immanuel Kant. Schriften zur Geschichtsphilosophie*. Berlin: Akademie, S. 1-27.

- Honneth, Axel (2006): „Geschichte als Fortschritt? Kants Geschichtsphilosophie und die Gegenwart“. In: Birgit Recki/Sven Meyer /Ingmar Ahl (Hrsg.): *Kant lebt. Sieben Reden und ein Kolloquium zum 200. Todestag des Aufklärers*. Paderborn: Mentis, S. 126-145.
- Kant, Immanuel (1990): „Kritik der reinen Vernunft (1781)“. In: Immanuel Kant Werkausgabe in zwölf Bänden. Bd. 3/4. Wilhelm Weischedel (Hrsg.). Frankfurt/M.: Suhrkamp. 2.-11. Aufl.
- Kant, Immanuel (1993): „Was heißt: Sich im Denken orientieren? (1786)“. In: Immanuel Kant Werkausgabe in zwölf Bänden. Bd. 5. Wilhelm Weischedel (Hrsg.). Frankfurt/M.: Suhrkamp. 1.-8. Aufl., S. 265-283
- Kant, Immanuel (1991): „Kritik der praktischen Vernunft (1788)“. In: Immanuel Kant Werkausgabe in zwölf Bänden. Bd 7. Wilhelm Weischedel (Hrsg.). Frankfurt/M.: Suhrkamp. 11. Aufl.
- Kant, Immanuel (1977a): „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793)“. In: Immanuel Kant Werkausgabe in zwölf Bänden. Bd. 8. Wilhelm Weischedel (Hrsg.). Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 645-879
- Kant, Immanuel (1977b): „Die Metaphysik der Sitten (1797)“. In: Immanuel Kant Werkausgabe in zwölf Bänden. Bd. 8. Wilhelm Weischedel (Hrsg.). Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 303-634
- Kant, Immanuel (1790/1992): „Kritik der Urteilskraft (1790)“. In: Immanuel Kant Werkausgabe in zwölf Bänden. Bd. 10. Wilhelm Weischedel (Hrsg.). Frankfurt/M.: Suhrkamp. 12. Aufl.
- Kant, Immanuel (1977c): „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784)“. In: Immanuel Kant Werkausgabe in zwölf Bänden. Bd. 11. Wilhelm Weischedel (Hrsg.). Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 31-50
- Kant, Immanuel (1977d): „Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte (1786)“. In: Immanuel Kant Werkausgabe in zwölf Bänden. Bd. 11. Wilhelm Weischedel (Hrsg.). Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 83-102
- Kant, Immanuel (1793/1977e): „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (1793)“. In: Immanuel Kant Werkausgabe in zwölf Bänden. Bd. 11. Wilhelm Weischedel (Hrsg.). Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 125-172
- Kant, Immanuel (1977f): „Das Ende aller Dinge (1794)“. In: Immanuel Kant Werkausgabe in zwölf Bänden. Bd. 11. Wilhelm Weischedel (Hrsg.). Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 173-190
- Kant, Immanuel (1977g): „Zum ewigen Frieden (1795)“. In: Immanuel Kant Werkausgabe in zwölf Bänden. Bd. 11. Wilhelm Weischedel (Hrsg.). Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 191-251
- Kant, Immanuel (1798/1977h): Der Streit der Fakultäten, Band 11, S. 261-393
- Kant, Immanuel (1988): Anthropologie in pragmatischer Absicht (1798), In: Immanuel Kant Werkausgabe in zwölf Bänden. Bd. 12. Wilhelm Weischedel (Hrsg.). Frankfurt/M.: Suhrkamp. 7. Aufl., S. 395-690
- Kant, Immanuel (AA): *Kant's Gesammelte Schriften* (AA, „Akademieausgabe“), hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, seit Band XXIV hg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften der DDR und der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin: de Gruyter, 1900 ff.
- Kersting, Wolfgang (1993): *Wohlgeordnete Freiheit, Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Kielmansegg, Peter Graf (2006): „Kants Verheißung. Anfragen an Immanuel Kants Schrift 'Zum ewigen Frieden'“. In: Birgit Recki/Sven Meyer/Ingmar Ahl (Hrsg.): *Kant lebt. Sieben Reden und ein Kolloquium zum 200. Todestag des Aufklärers*. Paderborn: Mentis, S. 102-125.
- Kittsteiner, Heinz-Dieter (1980): *Naturabsicht und Unsichtbare Hand. Zur Kritik des geschichtsphilosophischen Denkens*. Frankfurt/M., Berlin, Wien: Ullstein.
- Kittsteiner, Heinz Dieter (1999): „Kants Theorie des Geschichtszeichens. Vorläufer und Nachfahren“. In: Ders. (Hrsg.): *Geschichtszeichen*. Köln, Weimar, Wien: Böhlau, S. 81-115.
- Kittsteiner, Heinz Dieter (2007): „Die Rückkehr der Geschichte und die Zeit der Erzählung“. In: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur*, Bd. 27, Heft 2, S. 185-207.
- Kittsteiner, Heinz Dieter (2008): *Weltgeist, Weltmarkt, Weltgericht*. München: Wilhelm Fink.

- Klar, Samuel (2007): *Moral und Politik bei Kant. Eine Untersuchung zu Kants praktischer und politischer Philosophie im Ausgang der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Kleingeld, Pauline (1995): *Fortschritt und Vernunft. Zur Geschichtsphilosophie Kants*. Würzburg: Königshausen&Neumann.
- LeBar, Mark (1999): „Kant on Welfare“. In: *Canadian Journal Of Philosophy*, Volume 29, No. 2, S. 225-250.
- Lutz-Bachmann, Matthias (1988): *Geschichte und Subjekt. Zum Begriff der Geschichtsphilosophie bei Immanuel Kant und Karl Marx*. Freiburg, München: Alber.
- Mendelssohn, Moses (1783): *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*, <http://www.deutschestextarchiv.de/mendelssohn/jerusalem/1783/viewer/image/0149/>, Download 30.12.2012.
- Mirowski, Philip (2013): „Die Ökonomen haben ihre Erzählung widerrufen (Interview von Jordan Mejias)“. In: FAZ, 16.2.2013, S. 40.
- Nitschke, Peter (2009): „Modernität und Antimodernität der kantischen Rechtslehre“. In: Henning Ottmann (Hrsg.): *Kants Lehre von Staat und Frieden*. Baden-Baden: Nomos, S. 64-97.
- Pascher, Manfred (1991): *Kants Begriff „Vernunftinteresse“*. Innsbruck: Verlag des Instituts für Sprachwissenschaft der Universität.
- Pauen, Michael (2001): „Zur Rolle des Individuums in Kants Geschichtsphilosophie“. In: Volker Gerhardt/Rolf-Peter Horstmann/Ralph Schumacher (Hrsg.): *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses, Bd. IV*. Berlin, New York: de Gruyter, S. 35-43.
- Pinzani, Alessandro (2011): „Botanische Anthropologie und physikalische Staatslehre. Zum fünften und sechsten Satz der *Idee*“. In: Otfried Höffe (Hrsg.): *Immanuel Kant. Schriften zur Geschichtsphilosophie*. Berlin: Akademie, S. 63-78.
- Pollmann, Arnd (2011): „Der Kummer der Vernunft. Zu Kants Idee einer allgemeinen Geschichtsphilosophie in therapeutischer Absicht“. In: *Kant-Studien* Heft 1, S. 69-88.
- Rosen, Zvi (2011): „Die Rettung des Menschlichen in der Unmenschlichkeit. Auschwitz als Schlüsselkategorie der Geschichtsphilosophie und Sozialtheorie Adornos“. In: *Zeitschrift für kritische Theorie* Heft 32/33, S. 9-35.
- Schattenmann, Marc (2000): „Rethinking Progress – A Kantian Perspective“. In: *The Harvard Review Of Philosophy Vol. VIII*, S. 53-68.
- Schmidt, Hajo (1985): „Durch Reform zu Republik und Frieden? Zur politischen Philosophie Immanuel Kants“. In: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Bd. 71, S. 297-318.
- Schmidt, Manuel (2011): *Legitime Gewalt in den Naturzuständen bei Kant*. Göttingen: V&R Unipress.
- Schulte, Christoph (2007): „Kant und Mendelssohn. Oder wie ein preußischer Professor und ein Jude die Aufklärung unterschiedlich verstehen“. In: Günther Lottes/Uwe Steiner (Hrsg.): *Immanuel Kant. German Professor and World-Philosopher/Deutscher Professor und Weltphilosoph*. (o.O.): Wehrhahn Verlag, S. 87-105.
- Spaemann, Robert (1976): „Kants Kritik des Widerstandsrechts“. In: Zwi Batscha (Hrsg.): *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 347-358.
- Städtler, Michael (2011): *Geschichte zwischen Natur und Begriff. Aporien und Perspektiven von Kants Versuchen, Geschichte zu denken*, unveröffentlichtes Manuskript.
- Stark, Werner (2004): *Kant, Vorlesungen zur Moralphilosophie*. Werner Stark (Hrsg.). Berlin: de Gruyter.
- van der Linden, Harry (1988): *Kantian Ethics and Socialism*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Vogl, Joseph (2010/2011): *Das Gespenst des Kapitals*. Zürich: Diaphanes.
- Weyand, Klaus (1964): *Kants Geschichtsphilosophie. Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung*. Köln: Kölner Universitäts-Verlag.
- Zotta, Franco (2000): *Immanuel Kant. Legitimität und Recht. Eine Kritik seiner Eigentumslehre, Staatslehre und seiner Geschichtsphilosophie*. Freiburg, München: Alber.