

# Die Funktion des Geschichtsbegriffs im politischen Denken Kants

Von CHRISTOPH WILD (München)

## I

Das historische Bewußtsein Kants ist nicht so ausgeprägt, daß für ihn die Geschichte ein ebenso selbstverständlicher Gegenstand des Wissens wäre wie die Natur. Er unterzieht deshalb das Geschichtswissen nicht einer ähnlichen Reflexion auf seine apriorischen Bedingungen der Möglichkeit, wie er es in bezug auf die Naturerfahrung tut. Die Prinzipien der Geschichte als eines eigentümlichen theoretischen Gegenstandsbereichs kommen für Kant schon deswegen nicht in den Blick, weil für ihn theoretische Gegenständlichkeit und Naturgegenständlichkeit schlechthin identisch sind. Darin liegt für ein Zeitalter, dem die Geschichte zur zweiten Natur geworden ist, die Grenze der kantischen „Kritik“. Gerade in diesem Fehlen des geschichtlichen Bewußtseins und seiner philosophischen Durchdringung scheint sich der geschichtliche Abstand der kantischen Philosophie zu unserem Problembewußtsein zu manifestieren. Selbst Neukantianer wie Wilhelm Windelband und Heinrich Rickert meinten darin über Kant hinausgehen zu müssen, daß sie das kritische Verfahren auch auf das Geschichtswissen und die inzwischen etablierten Geschichtswissenschaften ausdehnten. Neben die Logik der Naturwissenschaften stellten sie eine Logik der Geschichte, in der die konstitutiven Prinzipien des Geschichtswissens und der Geschichtswissenschaft erörtert wurden. Natur und Geschichte erschienen als zwei logisch verschiedenartige, aber gleichberechtigte Gegenstandsbereiche, wenn auch für den Gegenstand der Geschichte ein praktisches Moment, der Bezug auf bestimmte Kulturwerte, als konstitutiv erwiesen wurde.

Ohne Zweifel fehlt der Philosophie Kants das heute zur Selbstverständlichkeit gewordene geschichtliche Problembewußtsein. Wenn die Philosophie jedoch u. a. auch darin besteht, das Selbstverständliche, auch das in Problemstellungen verborgene Selbstverständliche, durch eine Reflexion auf seine Voraussetzungen in Frage zu stellen, dann könnte sie sich durch das, was zunächst als Mangel der kantischen Philosophie erscheint, zu der Frage provozieren lassen: Ist es tatsächlich ausgemacht, daß die Geschichte ein Gegenstand theoretischen Wissens ist? Die Antwort Kants zumindest ist eindeutig: Die Geschichte ist kein Gegenstand theoretischen Wissens, der Geschichtsbegriff ist kein Begriff, durch den etwas erkannt, sondern ein Begriff, durch den etwas gedacht wird. Dem Begriff der Geschichte kommt nicht theoretische, sondern ausschließlich praktische Realität zu; ihm liegt keine theoretische, auf Erkenntnis abzielende, sondern eine praktische, die Selbstbestimmung der Freiheit betreffende Absicht zugrunde. Der Begriff der Geschichte hat seinen Ursprung in der Moralität, und zwar genauer nicht innerhalb des im strikten Sinn ethischen, sondern im

juridisch-politischen Bereich der Moralität; er ist ein Erzeugnis der politisch-praktischen Vernunft.

Diese Auffassung Kants ist zunächst befremdlich, steht sie doch im eklatanten Gegensatz zum allgemeinen Geschichtsverständnis. Sie widerspricht sowohl der Meinung, daß die Geschichte die Totalität der objektivierbaren Erkenntnis bestimmter Vorgänge und Ereignisse sei, als auch der Vorstellung, daß Geschichte jener Zusammenhang der Wahrheitsfindung sei, in dem auch der die Geschichte Verstehende selbst wiederum nur ein Moment darstellt. Jedes Geschichtsverständnis, das Geschichte entweder als Objekt einer theoretischen Erkenntnis oder als den Prozeß theoretischer Erkenntnis überhaupt begreift, muß sich durch den kantischen Geschichtsbegriff irritiert fühlen. Dieser Irritation sollte man sich aber schon deswegen stellen, weil es, historisch gesehen, sehr wahrscheinlich ist, daß der Versuch der vergangenen Jahrzehnte, die Historie und die Geisteswissenschaften überhaupt wissenschaftlich zu rehabilitieren, trotz aller Abgrenzung gegen die Naturwissenschaft sich von der naturwissenschaftlich-scientistischen Gegenargumentation die Voraussetzung unreflektiert aufdrängen ließ, daß die Geschichte ein theoretischer Gegenstand sei. Noch ein anderes Argument spricht dafür, sich mit dem kantischen Geschichtsbegriff auseinanderzusetzen. Wenn es nämlich stimmt, daß, geistesgeschichtlich gesehen, das moderne Geschichtsbewußtsein und die moderne Geschichtsphilosophie auf die christliche Heilserwartung zurückzuführen sind, dann liegt das philosophisch Fragwürdige des Geschichtsdenkens nicht darin, daß es die Säkularisierung einer Glaubensidee darstellt, sondern darin, daß es eine ursprünglich praktische Idee theoretisiert hat. Gerade dieser praktische Ursprung des Geschichtsbegriffs ist dagegen bei Kant betont. Weshalb er von Kant allerdings wesentlich politisch-praktisch begriffen wird, kann nur durch eine Analyse seines Geschichtsbegriffs und der Prinzipien seiner praktischen Philosophie verständlich werden.

## II

Kant unterscheidet zumindest terminologisch nicht zwischen der Geschichte als der Erzählung von Geschehenem und der Geschichte als dem erzählten Geschehen selbst, zwischen Historie und ihrem Gegenstand. Diesem Unterschied kommt aber in der Tat auch nur sekundäre Bedeutung zu, weil das Geschehen erst dadurch, daß von ihm berichtet wird, Geschichte wird, und umgekehrt der Bericht erst dadurch Geschichte (im Sinne von Historie) wird, daß er sich auf ein bestimmtes Geschehen bezieht. Die Historie, d. h. die Erzählung und der Gegenstand, d. h. das Erzählte sind also gar nicht zwei verschiedene Dinge, sondern zwei notwendig zusammengehörende Momente ein und desselben; die Erzählung ist nämlich nur insofern Erzählung, als sie einen Gegenstand hat, und der Gegenstand ist nur insofern Gegenstand, als er erzählt wird. Die Geschichte als Geschehen und die Geschichte als Erzählung sind unabhängig voneinander gar nicht denkbar oder, anders ausgedrückt, sie sind unabhängig voneinander nicht mehr Geschichte.

Die Geschehnisse, die sich die Historie zum Gegenstand macht, sind „die Erscheinungen der Freiheit“, „die menschlichen Handlungen“ (IV, 151)<sup>1</sup>. Sofern diese Handlungen der Menschen Gegenstand der Historie sind, werden sie nicht als einzelne, sondern „im großen“ (IV, 151) und d. h. im Zusammenhang und letztlich im Zusammenhang aller menschlichen Handlungen betrachtet. Die Geschichte ist für Kant Geschichte der menschlichen Gattung als ganzer, ist Weltgeschichte. Der Zusammenhang der Handlungen des menschlichen Geschlechts kann, da er für den Gegenstand Geschichte konstitutiv ist, nicht aus der Geschichte erst abgelesen werden. Er stellt einen „Leitfaden a priori“ (IV, 165) dar, unter dem die Geschichte überhaupt konzipiert wird. Dieser Leitfaden verbindet die zeitlich aufeinander folgenden und aufeinander wirkenden menschlichen Handlungen zu einem selbst zeitlich geordneten Sinn-Ganzen. Er stellt einen bestimmten Plan für den Gang der Geschichte dar. „Da die Menschen in ihren Bestrebungen nicht bloß instinktmäßig wie Tiere und doch auch nicht, wie vernünftige Weltbürger, nach einem verabredeten Plane im Ganzen verfahren, so scheint auch keine planmäßige Geschichte (wie etwa von den Bienen oder den Bibern) von ihnen möglich zu sein. Man kann sich eines gewissen Unwillens nicht erwehren, wenn man ihr Tun und Lassen auf der großen Weltbühne aufgestellt sieht; und bei hin und wieder anscheinender Weisheit im einzelnen, doch endlich alles im großen aus Torheit, kindischer Eitelkeit, oft auch aus kindischer Bosheit und Zerstörungssucht zusammengewebt findet; wobei man am Ende nicht weiß, was man sich von unserer auf ihre Vorzüge so eingebildeten Gattung für einen Begriff machen soll. Es ist hier keine Auskunft für den Philosophen, als daß, da er bei Menschen und ihrem Spiele im großen gar keine vernünftige *eigene Absicht* voraussetzen kann, er versuche, ob er nicht eine *Naturabsicht* in diesem widersinnigen Gange menschlicher Dinge entdecken könne; aus welcher von Geschöpfen, die ohne eigenen Plan verfahren, dennoch eine Geschichte nach einem bestimmten Plane der Natur möglich sei“ (IV, 152). Kant findet diesen Leitfaden für die Geschichte der menschlichen Gattung in der fortschreitenden Auflösung des größten Problems, das der Menschengattung als solcher gestellt ist, nämlich der „Erreichung einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft“ (IV, 156). Die Geschichte wird als die Vollziehung eines verborgenen Planes der Natur angesehen, „um eine innerlich – und, zu diesem Zweck auch äußerlich – vollkommene Staatsverfassung zustande zu bringen“ (IV, 161). Die Geschichte, philosophisch, d. h. a priori betrachtet, fällt nach Kant unter eine politische Deutung. Sie ist als die fortschreitende Errichtung einer den dauerhaften Frieden gewährleistenden weltbürgerlichen Verfassung anzusehen. Es ist „ein nicht bloß gutgemeinter und in praktischer Absicht empfehlungswürdiger, sondern allen Ungläubigen zum Trotz auch für die strengste Theorie haltbarer Satz: daß das menschliche Geschlecht im Fortschreiten zum Besseren immer gewesen sei und so fernerhin fortgehen werde“ (VII, 401). Dieser Fortschritt bezieht sich nicht auf die morali-

<sup>1</sup> Dieses und die folgenden Kant-Zitate beziehen sich auf die Cassirer-Ausgabe. Die römische Ziffer nennt den Band, die arabische die Seitenzahl.

sche Gesinnung, sondern auf die Produkte der Legalität (vgl. VII, 404) und findet sein Endprodukt in der weltbürgerlichen Gesellschaft.

Aus den geschichtsphilosophischen Schriften Kants ergibt sich ganz eindeutig, daß sein Geschichtsbegriff politisch-teleologisch bestimmt ist. Wohl aufgrund des populären Charakters der geschichtsphilosophischen Schriften und aufgrund ihrer Isolation im Verhältnis zu den Hauptwerken der praktischen Philosophie und der „Kritik der Urteilskraft“ findet sich bei Kant allerdings nicht in derselben Eindeutigkeit und der nötigen Ausdrücklichkeit der Begründungsgang, der diesen Geschichtsbegriff „auch für die strengste Theorie“ als haltbar erweisen könnte. Man muß selbst auf die Prinzipien der praktischen Philosophie Kants und insbesondere seiner politischen Philosophie zurückgehen, um aus ihnen diesen Begründungsgang zu rekonstruieren.

### III

Kants praktische Philosophie ist eine Philosophie der Freiheit, d. h. ihr Thema sind allein jene Prinzipien des Handelns, die aus dem Begriff der Freiheit folgen. Die Frage nach dem Zusammenhang von praktischer Philosophie und Geschichtsphilosophie läßt sich somit neu formulieren: Inwiefern impliziert diese Freiheitsphilosophie eine Geschichtsphilosophie?

„Der Begriff der *Freiheit* ist ein reiner Vernunftbegriff, der eben darum für die theoretische Philosophie transzendent, d. i. ein solcher ist, dem kein angemessenes Beispiel in irgendeiner möglichen Erfahrung gegeben werden kann, welcher also keinen Gegenstand einer uns möglichen theoretischen Erkenntnis ausmacht und schlechterdings nicht für ein konstitutives, sondern lediglich als regulatives, und zwar bloß negatives Prinzip der spekulativen Vernunft gelten kann, im praktischen Gebrauch derselben aber seine Realität durch praktische Grundsätze beweist, die als Gesetze einer Kausalität der reinen Vernunft, unabhängig von allen empirischen Bedingungen (dem Sinnlichen überhaupt) die Willkür bestimmen und einen reinen Willen in uns beweisen, in welchem die sittlichen Begriffe und Gesetze ihren Ursprung haben“ (VII, 21).

In diesem Abschnitt sind die wesentlichen Momente des kantischen Freiheitsbegriffs genannt: Der Freiheitsbegriff ist ein *Vernunftbegriff*, d. h. ein Begriff, der die Totalität der Bedingungen zu einem Bedingten und das diese Totalität allein ermöglichende Unbedingte begreift. Unter Freiheit ist eine „unbedingte Kausalität“ zu verstehen, eine Ursache, die selbst nicht wieder Wirkung einer anderen Ursache ist, ein Vermögen, innerhalb des Naturzusammenhanges „eine Reihe von sukzessiven Dingen oder Zuständen von selbst anzufangen“ (III, 322). Die Realität dieses Begriffs kann durch theoretische Erkenntnis nicht ausgemacht werden. Er transzendiert jeden möglichen Gegenstand der Erkenntnis dadurch, daß er die Bedingung der Möglichkeit jeder Erfahrung, die durchgängige Kausalverbindung, gerade ausschließt. Dadurch, daß der Begriff der Freiheit nicht unter die Bedingungen der Möglichkeit theoretischer Erkenntnis fällt, kann die theoretische Philosophie, die gerade diese Bedingungen untersucht, weder seine Realität noch seine Unmöglichkeit beweisen. Für die speku-

lative Vernunft ist der Begriff der Freiheit nur ein *regulatives Prinzip*, durch das also nicht der Gegenstand erkannt wird, dem eine solche unbedingte Kausalität beigelegt wird, sondern das nur für die Erklärung der Naturerscheinungen die Regel an die Hand gibt, vom Bedingten zur Bedingung ins Unendliche zurückzugehen. Ein *negatives Prinzip* stellt der Begriff der Freiheit für die theoretische Vernunft insofern dar, als die theoretische Vernunft für das Unbedingte selbst nur einen „leeren Platz“ offenhalten kann. „Diesen leeren Platz füllt nun reine praktische Vernunft, durch ein bestimmtes Gesetz der Kausalität in einer intelligiblen Welt (durch Freiheit), nämlich das moralische Gesetz, aus“ (V, 55). Allein das Bewußtsein des moralischen Gesetzes, „das einzige Faktum der reinen Vernunft“ (V, 36), beweist die Realität des Freiheitsbegriffes. Es stellt nämlich einen von allen empirischen Bedingungen unabhängigen Bestimmungsgrund der Willkür vor und führt so auf den Begriff der Freiheit. Dieser durch das Sittengesetz in seiner Realität erwiesene Freiheitsbegriff hat einen negativen und einen positiven Aspekt. Einerseits beinhaltet er die Unabhängigkeit der Willkür von den Antrieben der Sinnlichkeit (negativer Begriff der Freiheit), andererseits „das Vermögen der reinen Vernunft für sich selbst praktisch zu sein“ (VII, 14) (positiver Begriff der Freiheit). Für sich selbst praktisch kann die reine Vernunft aber nur dadurch sein, daß sie „die Form der Tauglichkeit der Maxime der Willkür zum allgemeinen Gesetze selbst zum obersten Gesetz und Bestimmungsgrund der Willkür“ (VII, 14) macht. „Auf diesem (in praktischer Rücksicht) positiven Begriff der Freiheit gründen sich unbedingte praktische Gesetze“ (VII, 22). „Diese Gesetze der Freiheit heißen zum Unterschiede von Naturgesetzen moralisch“ (VII, 14). Sie sind „in Ansehung unser, deren Willkür sinnlich affiziert und so dem reinen Willen nicht von selbst angemessen, sondern oft widerstrebend ist, *Imperative* (Gebote oder Verbote), und zwar kategorische (unbedingte) Imperative“ (VII, 22).

Im imperativischen Charakter, den die Freiheitsgesetze „in Ansehung unser“ haben, darin, daß sie uns als „Pflichten“ erscheinen, manifestiert sich ein entscheidender Zug der kantischen Freiheitsphilosophie. Der Zwang, der im Begriff des Imperativs und der Pflicht zum Ausdruck kommt, macht deutlich, daß die Freiheitsgesetze „nicht auf vernünftige Wesen überhaupt (deren es etwa auch heilige geben könnte), sondern auf Menschen als vernünftige *Naturwesen*“ (VII, 188) gehen. Der Mensch als Adressat der Imperative und Pflichten ist zunächst ein „Naturwesen“. Dieses Naturwesen erfährt in seinem moralischen Bewußtsein die Möglichkeit eines intelligiblen Charakters, den zu verwirklichen es aufgerufen ist. Der Mensch *ist* nicht frei, er *soll* vielmehr frei sein. Die Freiheitsgesetze nennen die Bedingungen, unter denen sich die menschliche Willkür als Freiheit realisieren kann. Sie sind deshalb genauso gesollt, wie die Freiheit selbst. Im Begriff der „Autonomie des Willens“, dem alleinigen „Prinzip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemäßen Pflichten“ (V, 38), ist ebenfalls dieser Sachverhalt ausgesprochen, daß die menschliche Willkür sich erst dadurch zur Freiheit befreit, daß sie sich unter die Gesetze der Freiheit stellt.

Nachdem von Kant dargetan, daß „reine Vernunft zur Bestimmung des Willens für sich allein zulange“ (V, 16) und die Anmaßung der empirisch bedingten Ver-

nunft zurückgewiesen worden ist, „ausschließungsweise den Bestimmungsgrund des Willens allein abgeben zu wollen“ (V, 17), besteht das Hauptproblem der praktischen Philosophie Kants in der Frage: Unter welchen Bedingungen kann menschliche Willkür frei sein? Es ist die Frage nach den Gesetzen, in denen endliche Freiheit allein wirklich sein kann. Das Prinzip, aus dem diese Gesetze zu entwickeln sind, ist der Begriff der endlichen Freiheit selbst, wobei unter „endlicher Freiheit“ nicht eine irgendwie eingeschränkte Freiheit, sondern eine prekäre, innerlich und äußerlich gefährdete Freiheit zu verstehen ist. Die endliche Freiheit ist zunächst nichts anderes als ein Imperativ, eine Herausforderung eines natürlichen Wesens, seine Natürlichkeit zu überschreiten, und zwar so radikal zu überschreiten, daß es nur in diesem Überschritt sein Selbst findet, und die Natürlichkeit zum „Anderen“ herabsinkt, dessen Bestimmungsmacht „Heteronomie“ bedeutet. Entstanden in dieser Herausforderung zur Unabhängigkeit von aller Natur, erhält sich endliche Freiheit nur, indem sie sich diese Unabhängigkeit zu ihrem Gesetz macht. Das neue Gesetz, auf das hin das vorgegebene Gesetz der Natur überschritten werden soll, kann sich durch nichts anderes als durch seine reine Form der Gesetzmäßigkeit, durch seine Tauglichkeit als allgemeines Gesetz legitimieren. Endliche Freiheit realisiert sich nur dann als Freiheit, wenn sie sich dieses reine, von aller Naturbestimmtheit unabhängige Gesetz vorstellt und es allein zum Bestimmungsgrund ihres Vollzuges macht. Dieser freie Vollzug endlicher Freiheit heißt bei Kant „Moralität“.

Der Selbstvollzug der Freiheit ist aber nicht nur innerlich, in sich gefährdet, insofern er nämlich reiner Überschritt ist, sondern auch äußerlich. Er kann durch andere Willkür behindert werden. Wenn Kant auch, zumindest *expressis verbis*, nicht die intersubjektive Ermöglichung endlicher Freiheit reflektiert, so zieht er wohl ihre intersubjektive Gefährdung in Betracht. Dieses mögliche Hindernis der „Freiheit im äußeren Gebrauch“ durch andere Willkür gilt es wiederum zu verhindern. Die Autonomie, als welche Freiheit allein existieren kann, ist nicht nur durch „das Andere“ der Natur, sondern auch durch „den Anderen“ bedroht. Die Natürlichkeit, die endliche Freiheit zu überwinden hat, bezieht sich sowohl auf die innere Naturbestimmtheit menschlicher Willkür als auch auf die natürliche Geselligkeit menschlicher Willkür, die von Kant als „ungesellige Geselligkeit“ (IV, 155) charakterisiert wird. „Tugend“ bezeichnet die moralische Stärke des Menschen in „der Überwindung aller sinnlich entgegengesetzten Antriebe seiner Freiheit“ (VII, 207), „Recht“ den „Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann“ (VII, 31). Nur in der Form der Tugend und des Rechts ist endliche Freiheit möglich.

Damit ist die politische Dimension der kantischen Freiheitsproblematik von der (im engeren Sinn) ethischen Dimension abgehoben und gleichzeitig der systematische Ort bezeichnet, an dem der Geschichtsbegriff seinen Ursprung hat. Bevor jedoch diese Genese des Geschichtsbegriffs dargestellt werden kann, muß noch ein Gedankenschritt, der für die kantische Freiheitsphilosophie als ganzer bestimmend ist, entwickelt werden.

Die Überwindung der Natur, die im Begriff der Tugend wie des Rechts gedacht ist, ist keineswegs mit Ausrottung oder auch nur Unterdrückung der Natur gleichzusetzen. Sie besteht einzig und allein darin, daß diese Natur unter das Gesetz der Freiheit gestellt wird: die Willkür als solche unter das Gesetz der „inneren Freiheit“, die intersubjektive Willkür unter das Gesetz der „äußeren Freiheit“. Damit verwandelt sich aber das Hauptproblem der praktischen Philosophie Kants, das Problem der Möglichkeit endlicher Freiheit, zu der Frage: Wie läßt sich Natur und Freiheit gemäß dem Gesetz der Freiheit vereinigen?

Diese Frage wäre mißverstanden, wenn sie als allgemeine „metaphysische“ Frage gestellt würde. Sie ist vielmehr als Problem der praktischen Philosophie aufzufassen, d. h. die sich im kategorischen Imperativ ausdrückende Herausforderung der Freiheit wird selbst nicht in Frage gestellt, sondern ist Voraussetzung der Frage, die deshalb genauer folgendermaßen zu formulieren ist: Wie muß endliche Freiheit ihr Verhältnis zur Natur denken, damit sie die Forderung, Natur und Freiheit gemäß dem Gesetz der Freiheit in sich zu vereinigen, als realisierbar ansehen kann? Das Objekt sittlichen Handelns auch als realisierbar zu denken, ist nicht etwa eine spitzfindige Aufgabe für die Philosophie, sondern Ausdruck einer unausrottbaren Sinnforderung des handelnden Menschen; die Philosophie kann nur aufweisen, durch welche Gedanken sich die menschliche Freiheit dieser ihrer eigenen Sinnhaftigkeit versichert und sich vor dem Abgrund der Absurdität rettet, zu etwas prinzipiell Unerfüllbarem bestimmt zu sein. Kant hat in der „Kritik der praktischen Vernunft“ zu zeigen versucht, daß die Ideen „Gott“ und „Unsterblichkeit“ genau diese Funktion erfüllen und sie „Postulate der reinen praktischen Vernunft“ genannt.

Die Postulate der reinen praktischen Vernunft nennen die Bedingungen, unter denen allein das „höchste Gut“, d. h. „die unbedingte Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft“ (V, 118) als realisierbar gedacht werden kann. Wenn auch das moralische Gesetz alleiniger Bestimmungsgrund endlicher Freiheit und Tugend ihr *oberstes*, d. h. unbedingtes Gut ist, so ist Tugend allein jedoch nicht das *höchste*, d. h. „das ganze und vollendete Gut, als Gegenstand des Begehungsvermögens vernünftiger endlicher Wesen“ (V, 120). Endliche, d. h. von sinnlichen Neigungen affizierte Freiheit strebt nämlich notwendig nach Glückseligkeit: „eigene Glückseligkeit ist ein Zweck, den [...] alle Menschen (vermöge des Antriebes der Natur) haben“ (VII, 195). Der vollständige Gegenstand des Handelns endlicher Freiheit ist somit erst die Vereinigung von Natur und Freiheit gemäß dem Gesetz der Freiheit und d. h. die Vereinigung von Sittlichkeit und der dieser proportionierten Glückseligkeit. Die beiden im Begriff des höchsten Gutes enthaltenen Momente, Sittlichkeit und die ihr angemessene Glückseligkeit, führen, sofern sie als möglich gedacht werden sollen, einerseits auf das Postulat der Unsterblichkeit der Seele und andererseits auf das Postulat des Daseins Gottes<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Sittlichkeit nämlich, als „die völlige Angemessenheit der Gesinnungen zum moralischen Gesetz“ (V, 132) ist „eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt, in keinem Zeitpunkte seines Daseins, fähig ist“ (V, 132) und deshalb nur in einem unendlichen Progreß und d. h. wiederum nur unter der Voraussetzung der Unsterblichkeit möglich ist. „Also

Ein Postulat der reinen praktischen Vernunft ist ein theoretischer, als solcher nicht erweisbarer Satz, „sofern er einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt“ (V, 133)<sup>3</sup>. Die Postulate Gott und Unsterblichkeit haben insofern theoretischen Charakter, als sie die Behauptung eines Daseins beinhalten, die allerdings ausschließlich in einem Bedürfnis der praktischen Vernunft begründet ist. Endliche Freiheit muß, um ihren eigenen gefährdeten Selbstvollzug für möglich zu halten, das Dasein Gottes und einer unsterblichen Seele annehmen. Denn die Naturbestimmtheit endlicher Freiheit ist nur aufgrund der Annahme eines unendlichen moralischen Progresses und eines moralisch vollkommenen und mächtigen Gottes dem Gesetz der Freiheit ein- und unterzuordnen.

#### IV

Die Postulatenlehre, die Kant in der „Kritik der praktischen Vernunft“ entfaltet, bezieht sich jedoch nur auf das Problem der Vereinigung der *inneren* Naturbestimmtheit endlicher Willkür mit dem Gesetz der Freiheit. Die Naturbestimmtheit, die endliche Willkür für andere Willkür bedeutet, ist nicht in die Überlegung einbezogen. Die Postulatenlehre beantwortet zwar die Frage, unter welchen Bedingungen endliche Willkür ihre innere Freiheit für realisierbar halten kann. Nicht jedoch beantwortet sie die Frage, ob und unter welchen Bedingungen die vom moralischen Gesetz ebenso geforderte äußere Freiheit als realisierbar angenommen werden kann. Das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele sind Inhalt eines „reinen praktischen Vernunftglaubens“ (V, 155), durch den sich die ethisch-praktische Vernunft ihres Sinnes vergewissert; die Sinnfrage der juristisch- bzw. politisch-praktischen Vernunft jedoch, d. h. die Frage nach der Realisierbarkeit *ihres* Gegenstandes, ist noch ohne Antwort.

---

ist das höchste Gut, praktisch, nur unter der Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele möglich; mithin diese als unzertrennlich mit dem moralischen Gesetz verbunden, ein *Postulat* der reinen praktischen Vernunft“ (V, 133). Das zweite Element des höchsten Gutes, die der Sittlichkeit angemessene Glückseligkeit, ist nur möglich unter der Voraussetzung eines Wesens, das nicht nur, wie der Mensch, seinen eigenen Willen bestimmen kann und im übrigen von der Natur bestimmt ist, sondern das selbst Ursache der Natur ist und diese gemäß dem moralischen Gesetz und in Hinsicht auf das höchste Gut (als auf das notwendige Objekt eines durch das moralische Gesetz bestimmten Willens) bestimmt, d. h. das Gott ist.

<sup>3</sup> Diese Bestimmung des Postulates trifft auch auf den Begriff der Freiheit zu, den Kant neben Gott und Unsterblichkeit als weiteres Postulat in den entsprechenden Abschnitten der „Kritik der praktischen Vernunft“ aufführt. Das hindert aber nicht, daß sich die Idee der Freiheit von den Ideen Gott und Unsterblichkeit erheblich unterscheidet. Die Idee der Freiheit nämlich wird als Bedingung des moralischen Gesetzes unmittelbar postuliert. „Die Ideen von Gott und Unsterblichkeit sind aber nicht Bedingungen des moralischen Gesetzes, sondern nur Bedingungen des notwendigen Objekts eines durch dieses Gesetz bestimmten Willens“ (V, 4): als „Bedingungen der Anwendung des moralisch bestimmten Willens auf ein ihm a priori gegebenes Objekt (das höchste Gut)“ (V, 4) setzen sie die Realität des Begriffs der Freiheit voraus, d. h. ihre Realität kann nur mittels des Begriffs der Freiheit postuliert werden. – Im Zusammenhang der Problematik vom höchsten Gut kommen also allein die Postulate Gott und Unsterblichkeit in Betracht.

Diese Frage ist aber um so dringender, als die durch eine Rechtsordnung garantierte äußere Freiheit die reale Voraussetzung der Verwirklichung innerer Freiheit darstellt.

Die Natürlichkeit, die durch politisch-praktische Vernunft überwunden und d. h. mit dem Gesetz der Freiheit vereinigt werden soll, besteht darin, daß die Menschen als Naturwesen räumlich und zeitlich vereinzelte Wesen sind. Der Zustand, in dem sie nebeneinander leben, ist natürlicherweise kein Friedenszustand, sondern „ein Zustand des Krieges, d. i. wengleich nicht immer ein Ausbruch der Feindseligkeiten, doch immerwährende Bedrohung mit denselben“ (VI, 433). Die vereinzelte Willkür hat als das „Vermögen, nach Belieben zu tun oder zu lassen“ (VII, 13), den Hang, in dieser Vereinzelung zu persistieren und sich nur nach ihrem eigenen Sinn richten zu wollen; dabei muß sie mit dem Widerstand von anderer Willkür rechnen, so wie sie von sich selbst weiß, daß sie zum Widerstand gegen andere geneigt ist (vgl. VI, 155). Dadurch entsteht Unsicherheit, Mißtrauen und das Gefühl, daß ich durch den anderen lädiert sei „schon durch eben diesen Zustand, indem er neben mir ist, obgleich nicht tätig (facto) doch durch die Gesetzlosigkeit seines Zustandes (statu iniusto), wodurch ich beständig von ihm bedroht werde“ (VI, 434). Der Naturzustand der vereinzelten Willkür ist der des Eigensinns und der Beliebigkeit, damit der Gesetzlosigkeit, der Unsicherheit und des Mißtrauens und infolgedessen wiederum der drohenden oder der wirklichen Feindseligkeit. An die Stelle dieses Naturzustandes hat ein durch das Gesetz der Freiheit bestimmter Zustand zu treten, in dem die „Freiheit eines jeden auf die Bedingung ihrer Zusammenstimmung mit der Freiheit von jedermann, insofern diese nach einem allgemeinen Gesetz möglich ist“, eingeschränkt ist (VI, 373). Der Inbegriff dieser Bedingungen, „unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann“ (VII, 31), ist das *Recht*.

Das Recht betrifft erstens „nur das äußere, und zwar praktische Verhältnis einer Person gegen eine andere, sofern ihre Handlungen als Fakta aufeinander (unmittelbar oder mittelbar) Einfluß haben“ (VII, 31), zweitens nur das Verhältnis von Willkür zu Willkür und drittens wiederum nur die Form dieses Verhältnisses (vgl. VII, 31). Es schränkt nach einem allgemeinen Gesetz das Belieben des einzelnen auf die Bedingungen wechselseitiger äußerer Freiheit ein. Insofern das Recht nur die Wirkung von Willkür auf Willkür bestimmt, betrifft seine Gesetzgebung nur die wirkliche Handlung, nicht jedoch auch die Triebfeder dieser Handlung. Insofern weiterhin jede Einschränkung der Handlungsfreiheit Zwang bedeutet, sind die Rechtsgesetze, die die allgemeine äußere Freiheit ermöglichen, zugleich Zwangsgesetze. Der wechselseitige Zwang, der mit dem Nebeneinander vereinzelter Willkür unvermeidlich verbunden ist, verwandelt sich als Recht von der Gefährdung zur Garantie der Freiheit. Das Recht kann so auch „als die Möglichkeit eines mit jedermanns Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmenden durchgängigen wechselseitigen Zwanges vorgestellt werden“ (VII, 33). Wenn endliche Freiheit möglich sein soll, dann muß sie den unvermeidlichen wechselseitigen Zwang, in dem sie sich im Ver-

hältnis zu anderer Willkür befindet, aus dem Naturzustand in den Rechtszustand überführen. Diesen Rechtszustand herbeizuführen, ist das Objekt desjenigen Handelns, durch das endliche Freiheit sich als äußere Freiheit allererst verwirklicht. Es ist damit das notwendige Objekt des Handelns endlicher Willkür, die sich als Freiheit realisiert. Der Selbstvollzug endlicher Freiheit ist also auch im Fall der äußeren Freiheit nur möglich aufgrund der Vereinigung von Natur (wechselseitiger Zwang) und Freiheit (äußere Freiheit) gemäß dem Gesetz der Freiheit im Recht, d. h. in dem mit jedermanns Freiheit zusammenstimmenden wechselseitigen Zwang.

Wie Kant diesen Rechtszustand im einzelnen bestimmt, muß in diesem Zusammenhang nicht ausführlich dargestellt werden. Nur so viel ist wichtig: Der Rechtszustand ist erst dann vollständig erreicht, wenn das Privatrecht durch das öffentliche Recht garantiert ist und das öffentliche Recht selbst die Form des Staatsrechts, des Völkerrechts und des Weltbürgerrechts angenommen hat. Erst dann ist der Naturzustand des Krieges gänzlich überwunden und der Rechtszustand eines fortdauernden Friedens möglich. „Man kann sagen, daß diese allgemeine und fortdauernde Friedensstiftung nicht bloß einen Teil, sondern den ganzen Endzweck der Rechtslehre innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft ausmache“ (VII, 162) und daß alles dieser Vernunft gemäße Handeln den ewigen Frieden zum Objekt hat, der deshalb als „höchstes politisches Gut“ bezeichnet werden kann (vgl. VII, 162).

Wenn der Gegenstand des durch die politisch-praktische Vernunft bestimmten Handelns menschlicher Willkür letztlich die weltbürgerliche Verfassung und der allein in ihr mögliche ewige Friede ist, muß angenommen werden können, daß dieses Ziel auch erreichbar ist. Die Behauptung der Realisierbarkeit des ewigen Friedens muß zwar nicht theoretisch bewiesen werden, wohl aber gegen theoretische Einwände verteidigt werden können. Die Bedingungen, unter denen allein der ewige Friede als erreichbar gedacht werden kann, müssen ebenfalls angenommen werden können. Es ist ein Postulat, d. h. ein theoretischer, als solcher aber nicht erweisbarer Satz, der mit einem unbedingten praktischen Gesetz unzertrennlich verbunden ist (vgl. V, 133), daß der ewige Friede keine Schimäre, sondern ein realisierbarer Zweck ist und daß alle Bedingungen, unter denen dies allein als wahr behauptet werden kann, selbst für wahr gehalten werden müssen.

Welches sind nun die Bedingungen der Möglichkeit einer universalen Friedensstiftung oder, anders ausgedrückt, unter welchen Bedingungen ist der Übergang vom Naturzustand zum Rechtszustand in einer weltbürgerlichen Verfassung möglich? Der Ausgangspunkt ist der Zustand des drohenden oder des wirklichen Krieges im Nebeneinander der von Eigensinn und Selbstliebe bestimmten Willkür. Die Schwierigkeit, aus diesem Zustand herauszukommen, besteht darin, daß selbst unter der Voraussetzung, daß der Rechtszustand gewollt wird, das Wollen einiger, ja selbst „das Wollen aller einzelnen Menschen, in einer gesetzlichen Verfassung nach Freiheitsprinzipien zu leben (die distributive Einheit der Willkür aller), zu diesem Zweck nicht hinreichend“ ist (VI, 457); es ist vielmehr erforderlich, „daß alle zusammen diesen Zustand wollen (die kol-

lektive Einheit des vereinigten Willens)" (VI, 457). Dieser vereinigte Wille aber, der ja erst erzeugt werden soll, kann nicht schon vorausgesetzt werden. Dieselbe Schwierigkeit zeigt sich in der Idee des ursprünglichen Staatsvertrages, „nach welchem alle (omnes et singuli) im Volk ihre äußere Freiheit aufgeben, um sie als Glieder eines gemeinen Wesens, d. i. des Volks als Staat betrachtet (universi), sofort wieder aufzunehmen" (VII, 122): Die Übereinstimmung, die durch den Vertrag hergestellt werden soll, ist für den Akt des Vertragsschlusses selbst schon die Voraussetzung, so daß der ursprüngliche Staatsvertrag nicht eigentlich der Akt ist, wodurch realiter ein Staat konstituiert wird, sondern nur die Idee, „nach der die Rechtmäßigkeit desselben allein gedacht werden kann" (VII, 123; vgl. auch VI, 380/81). Der Übergang vom Natur- zum Rechtszustand ist also nicht aufgrund eines Entschlusses der individuellen Willkür möglich. Es scheint vielmehr, daß „auf keinen anderen Anfang des rechtlichen Zustandes zu rechnen ist, als den durch Gewalt" (VI, 458). Dann ist aber nicht einzusehen, wie die Herrschaft der Gewalt jemals durch die Herrschaft des Rechts abgelöst werden kann (vgl. VI, 458). Die gewalttätige Installierung des Rechtszustandes löst gerade das Problem nicht, das sie zu lösen vorgibt, nämlich den Übergang in den Rechtszustand.

Wenn aber die individuelle Überwindung des Naturzustandes den Übergang in den Rechtszustand nicht erklären kann, so bleibt nur die Möglichkeit, ihn so vorzustellen, daß er sich aus dem Naturzustand und seinen Prinzipien, dem Eigensinn und der Selbsthilfe, von selbst ergibt. Die Natur der menschlichen Geselligkeit, die durch das Freiheitsgesetz bestimmt werden soll, muß durch ihre eigene innere Gesetzmäßigkeit auf das Ziel hinführen, das die Freiheit in ihr realisieren soll. Die Natur selbst muß als Gewähr dafür gedacht werden, daß der Zweck der Freiheit in ihr verwirklicht werde. Nur dadurch ist die Möglichkeit des unbedingten Gegenstandes der politisch-praktischen Vernunft denkbar. Es ist also ein Postulat, d. h. ein theoretischer, als solcher aber nicht erweisbarer Satz, der mit dem unbedingten praktischen Gesetz unzertrennlich verbunden ist (V, 133), daß die Natur selbst den Zweck der wechselseitigen äußeren Freiheit in einer bürgerlichen bzw. weltbürgerlichen Gesellschaft hervorbringt. Unter „Natur" ist hier der Inbegriff der Erscheinungen menschlicher Handlungen zu verstehen, die als Erscheinungen von dem Gesetz der Selbstliebe bestimmt sind. Diese Natur wird durch die in praktischer Absicht reflektierende Urteilskraft als zweckmäßig in bezug auf die unbedingt geforderte Verwirklichung der äußeren Freiheitsgesetze gedacht. Die so durch die in praktischer Absicht reflektierende Urteilskraft teleologisch bestimmte Natur wird begrifflich als Geschichte gefaßt. 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 äußerer Freiheit zu verstehen.

Wie wird nun die Natur als Inbegriff der Erscheinungen menschlicher Willkür in ihrem teleologischen Zusammenhang, d. h. wie wird diese Natur als Geschichte gedacht? Anders ausgedrückt: Wie leistet die Natur Gewähr dafür, „daß dasjenige, was der Mensch nach Freiheitsgesetzen tun *sollte*, aber nicht tut,

dieser Freiheit unbeschadet auch durch einen Zwang der Natur, daß er es tun werde, gesichert sei“ (VI, 451/52)? Es ist nach Kant gerade der Mechanismus der sich widerstreitenden menschlichen Neigungen, der Antagonismus der ungeselligen Geselligkeit, der die Menschen dazu zwingt, in einen Zwangszustand der Gesellschaft einzutreten, in dem „Freiheit unter äußeren Gesetzen im größtmöglichen Grade mit unwiderstehlicher Gewalt verbunden angetroffen wird“ (IV, 156), d. h. sich eine vollkommen gerechte bürgerliche Verfassung zu geben. In diesen Zusammenhang gehört auch der bekannte Satz, daß das Problem der Staatserrichtung selbst für ein Volk von Teufeln (wenn sie nur Verstand haben) auflösbar sei (vgl. VI, 452). Er ist so zu verstehen, daß selbst in dem Fall, in dem keine moralische Gesinnung, sondern, ganz im Gegenteil, nur Eigensinn und Selbstsucht vorauszusetzen sind, der Widerstreit der selbstsüchtigen Neigungen die Menschen nötigt, sich unter Zwangsgesetze zu begeben, und der Mensch so, „wengleich nicht ein moralisch-guter Mensch, dennoch ein guter Bürger zu sein gezwungen wird“ (VI, 452). Ebenfalls in diesem Zusammenhang ist der unerwartete Ausruf des „Moralisten“ Kant zu hören: „Dank sei der Natur für die Unvertragsamkeit, für die mißgünstig eifernde Eitelkeit, für die nicht zu befriedigende Begierde zum Haben, oder auch zum Herrschen“ (IV, 156). Diese Eigenschaften des Menschen verraten nach Kant „die Anordnung eines weisen Schöpfers, und nicht etwa die Hand eines böartigen Geistes, der in seine herrliche Anstalt gepfuscht oder sie neidischerweise verderbt habe“ (IV, 156).

Ohne darauf einzugehen, wie sich Kant im einzelnen diesen zum ewigen Frieden führenden Mechanismus vorstellt, sei daran erinnert, daß nach Kant diese Naturteleologie theoretisch nicht – weder empirisch noch a priori – beweisbar ist. Ausgehend von dem Rechtsprinzip, wie das Verhältnis unter Menschen und Staaten sein soll, und weiterhin davon, daß das, was sein soll, auch realisierbar sei, wird diese Realisierbarkeit auf die einzig mögliche Art, nämlich in der Form der Naturteleologie, vorgestellt. Die Geschichte ist ein Denkprodukt der moralisch bestimmten Vernunft, die sich durch diese Konstruktion vor dem selbst unsittlichen Zweifel an der Mächtigkeit der praktischen Vernunft schützt<sup>4</sup>. Die Geschichtskonstruktion dient weder der Begründung sittlichen Handelns, noch hat sie in sich theoretische Gültigkeit. Der Geschichtsbegriff ist vielmehr als Idee, als Postulat der politisch praktischen Vernunft anzusprechen, insofern er nämlich die Bedingung der Möglichkeit des Gegenstandes dieser politischen Vernunft nennt. Endliche Willkür, die sich unter das Gesetz der Freiheit stellt, kann sich die Überwindung der „natürlichen Geselligkeit“ und die Errichtung eines Zustandes äußerer Freiheit nur aufgrund der Idee der Geschichte als möglich vorstellen. Die Gültigkeit des Geschichtsbegriffs liegt einzig und allein darin,

<sup>4</sup> Wenn die Geschichte hier als Denkprodukt der moralisch bestimmten Vernunft bezeichnet wird, dann gilt entsprechend, daß die (nicht teleologisch betrachtete) Natur menschlicher Geselligkeit ein Denkprodukt der bloß theoretischen Vernunft ist. D. h. die Natur als die sinnlose Welt der Antagonismen menschlicher Willkür ist nicht etwa die Realität, wie sie „an sich“ ist, sondern das Denkprodukt eines auf bloße Theorie eingeschränkten Vernunftgebrauchs, das Ergebnis einer bloß theoretischen Betrachtungsweise der Welt menschlicher Freiheit.

den Gedanken der Sinnlosigkeit des sich vernünftig bestimmenden politischen Willens abzuwehren. „Der denkende Mensch fühlt einen Kummer, der wohl gar Sittenverderbnis werden kann, von welchem der Gedankenlose nichts weiß: nämlich Unzufriedenheit mit der Vorsehung, die den Weltlauf im ganzen regiert, wenn er die Übel überschlägt, die das menschliche Geschlecht so sehr und (wie es scheint) ohne Hoffnung eines Besseren drücken. Es ist aber von der größten Wichtigkeit, mit der Vorsehung zufrieden zu sein (ob sie uns gleich auf unserer Erdenwelt eine so mühsame Bahn vorgezeichnet hat): teils um unter den Mühseligkeiten immer noch Mut zu fassen, teils um, indem wir die Schuld davon aufs Schicksal schieben, nicht unsere eigene, die vielleicht die einzige Ursache aller dieser Übel sein mag, darüber aus dem Auge zu setzen und in der Selbstbesserung die Hilfe dagegen zu versäumen“ (IV, 339/40). Die Geschichte ist jener vernünftige Anblick der Welt der menschlichen Erscheinungen, in der die politisch-praktische Vernunft ihre Zufriedenheit mit der Vorsehung, d. h. ihr Vertrauen zum Ausdruck bringt, daß das, was vernünftig ist, nicht so ohnmächtig sei, nie Realität zu werden.

Wenn man unter einer Geschichtsphilosophie weder eine spekulative Deutung der Weltgeschichte noch, ausgehend von der Voraussetzung, daß die Geschichte eine bestimmte theoretische Gegenständlichkeit sei, eine bloß logische Reflexion auf die Konstituentien dieser Gegenständlichkeit versteht, sondern wenn man die primäre Aufgabe einer Geschichtsphilosophie darin sieht, den Vernunftursprung des Geschichtsbegriffs zu klären, dann enthält die kantische Philosophie eine sehr pointierte und deshalb schon bemerkenswerte geschichtsphilosophische These. Der Ursprung des Geschichtsbegriffs liegt nach Kant in der praktischen Vernunft, d. h. in der Herausforderung eines Naturwesens, seine Natürlichkeit unter das Gesetz der Freiheit zu stellen; er liegt genauer in der politisch-praktischen Vernunft, d. h. in der Herausforderung eines Naturwesens, die Natürlichkeit seines vereinzelt und antagonistischen Nebeneinanders unter das Gesetz der wechselseitigen äußeren Freiheit zu stellen. Innerhalb dieser politisch-praktischen Vernunft fungiert der Begriff der Geschichte als Vermittlungsbegriff; er vermittelt die zu überschreitende Natur mit dem Vernunftgesetz der äußeren Freiheit so, daß in ihm die äußere Freiheit als Zweck der Natur selbst gedacht ist. Insofern dem Geschichtsbegriff diese Vermittlungsfunktion zukommt, ist er als Begriff der in politisch-praktischer Absicht reflektierenden Urteilskraft zu bestimmen. Insofern diese Vermittlung gerade der Gegenstand der politisch-praktischen Vernunft ist, beinhaltet der Geschichtsbegriff eine Bedingung der Möglichkeit dieses Gegenstandes und ist in dieser Hinsicht als Postulat der politisch-praktischen Vernunft zu bestimmen. Dem Geschichtsbegriff liegt somit ein praktischer Glaube zugrunde, d. h. „ein Vertrauen zu der Erreichung einer Absicht, deren Beförderung Pflicht, die Möglichkeit der Ausführung derselben aber für uns nicht einzusehen ist“ (V, 554).

## V

Wieweit sich diese These Kants vom Ursprung und der Funktion des Geschichtsbegriffs angesichts des veränderten historischen Bewußtseins und angesichts dessen, was heute Geschichte genannt und als Historie betrieben wird, bewähren kann, kann hier nicht mehr in extenso behandelt werden. Es soll aber abschließend der Versuch gemacht werden, thesenartig den kantischen Geschichtsbegriff wenigstens andeutungsweise in den Zusammenhang zu stellen, in dem er zu diskutieren wäre.

### *1. Die These vom praktischen Ursprung des Geschichtsbegriffs*

Diese These kontrastiert mit jedem Geschichtsverständnis, das den Geschichtsbegriff als einen theoretischen Begriff konzipiert. Ein theoretisches Verständnis des Geschichtsbegriffs liegt dann vor, wenn die „geschichtliche Wirklichkeit“ als ein bestimmter Gegenstand möglicher Erkenntnis aufgefaßt wird, sei es, daß sich das erkennende Subjekt dabei in „transzendentaler“ Unabhängigkeit gegenüber seinem Gegenstande wähnt, sei es, daß es sich wirkungsgeschichtlich schon immer in seinen Gegenstand verflochten weiß. Das Modell, nach dem die Erkenntnis der geschichtlichen Wirklichkeit vorgestellt wird, bildet im allgemeinen die Selbsterkenntnis des Geistes, wobei in bewußter oder unbewußter Hegel-Nachfolge im Begriff des Geistes die Differenz von theoretischer und praktischer Vernunft aufgehoben bzw. untergegangen ist. Sofern dieses Modell für den Begriff der Erkenntnis der Geschichte bestimmend ist und sofern andererseits aber eine Philosophie des absoluten Geistes und damit eine spekulative Philosophie der Geschichte abgelehnt wird, äußert sich das unterschlagene praktische Moment dieser Erkenntnis in der unbeantwortbaren Frage nach dem Sinn der erkannten Geschichte. In der nachträglichen Frage nach dem Sinn der Geschichte meldet sich die Notwendigkeit, das theoretisch Erkannte auf die Selbstrealisation gegenwärtiger Freiheit zurückzubeziehen. Das Entscheidende an der kantischen Konzeption des Geschichtsbegriffs ist, daß er diesen Bezug auf die Selbstrealisation menschlicher Freiheit zum grundlegenden Konstitutivum des Geschichtsbegriffs selbst macht oder, anders ausgedrückt, daß er die Sinnfrage als den Ursprung des Geschichtsbegriffs selbst sieht.

Für die Geschichtswissenschaft als der theoretischen Erforschung der geschichtlichen Wirklichkeit wird dieselbe Schwierigkeit in dem Moment akut, in dem das Problem der Universalgeschichte, und zwar nicht nur als Einzelproblem, sondern als Grundlegungsproblem jedweder historischen Einzelerkenntnis, auftaucht. Universalgeschichte und, insofern sich jede Einzelgeschichte erst von diesem Ganzen her erschließt, jede historische Erkenntnis ist nur möglich aufgrund der Antizipation eines Sinnes, den der theoretische Begriff der Geschichte nicht herzugeben vermag.

## 2. *Die These vom Ursprung des Geschichtsbegriffs in der politisch-praktischen Vernunft*

Das ausschließlich politische Verständnis der Geschichte bei Kant erscheint heute, da wir gewohnt sind, allgemein von Geistes- und Kulturgeschichte und der Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz als ganzer zu sprechen, als eine Restriktion des Geschichtsbegriffs. Es kann jedoch mit Recht die Frage gestellt werden, ob dieser Eindruck sich nicht einer Entpolitisierung des Geschichtsbegriffs verdankt, die selbst einer Kritik zu unterwerfen wäre<sup>5</sup>. Innerhalb der kantischen Freiheitsphilosophie jedenfalls muß sich die endliche Freiheit zwar in ihrer äußeren Selbstverwirklichung geschichtlich verstehen, ihre absolute, d. h. auch innere Selbstverwirklichung jedoch muß sie als wesentlich ungeschichtlich denken, d. h. als eine intelligible Tat, die als solche gerade nicht in der Zeit erscheinen kann.

In dieser Konzeption Kants läge damit auch eine kritische Instanz gegen jedes Verständnis der Geschichte als „Heilsgeschichte“ im Sinne einer Geschichte der endgültigen Erfüllung endlicher Freiheit. Daß Kant den Geschichtsbegriff im politischen Charakter der Selbstverwirklichung endlicher Freiheit begründet sieht, bedeutet zwar den Abweis der Universalisierung und Verabsolutisierung geschichtlichen Denkens. Sofern jedoch die Selbstverwirklichung der Freiheit immer auch politisch ist, wird durch die genannte Restriktion nicht ein geschichtsloser Bereich eröffnet, sondern nur zum Ausdruck gebracht, daß und auf welche Art der Freiheitsbegriff den Geschichtsbegriff begründet und daß er nicht umgekehrt von diesem verschlungen wird.

## 3. *Die These vom postulatorischen Charakter des Geschichtsbegriffs*

Diese These hat eine formale und eine inhaltliche Seite. Formal gesehen besagt sie: Die Geschichte ist eine Vorstellung endlicher Freiheit, sofern diese ihr Handeln unter dem Gesetz der politisch-praktischen Vernunft als sinnvoll, d. h. das Objekt dieses Handelns als möglich denken soll. Die Geschichte ist damit als eine Idee aufgefaßt, die darin begründet ist, daß sich endliche Freiheit in ihrer äußeren Selbstverwirklichung als möglich denken soll. Daraus folgt, daß die Geschichte kein objektiver und objektiv erkennbarer Prozeß ist, und daß das, was Geschichte ist, nur aus einer Erkenntnis dessen, was Freiheit ist, auf keinen Fall jedoch umgekehrt das, was Freiheit ist, aus einer Erkenntnis dessen, was Geschichte ist, gewonnen werden kann.

<sup>5</sup> „Z. Z. prävaliert ein Geschichtsbegriff, für den Geschichte das ist, was dem Menschen – wesentlich ohne sein Zutun – geschieht: Heilsgeschehen; Seinsgeschick; personale Begegnung; am Ende nur Sprache; usf. Es ist fällig zu prüfen, warum gerade dieser Geschichtsbegriff den der klassischen Geschichtsphilosophie ersetzt hat, und warum es für ihn nötig wurde, die Definition der Geschichte als Rechtsprozeß zu vergessen (und dabei etwa den Fortschrittsbegriff aus dem Felde des Rechts – mit positivem oder negativem Vorzeichen – auf das von Naturwissenschaft und Technik abzuschieben).“ Odo Marquard, *Idealismus und Theodizee*, in: *Philos. Jahrbuch* 73 (1965/66) S. 44.

Inhaltlich gesehen ist die kantische These von der Geschichte als einem Postulat der politisch-praktischen Vernunft dadurch bestimmt, daß die Geschichte als Rechtsprogreß, als ständiger Fortschritt zur weltbürgerlichen Gesellschaft, zum ewigen Frieden aufgefaßt ist. Ein im übrigen wohl verständliches Mißtrauen gegenüber jeder Fortschrittstheorie hätte gegenüber diesem kantischen Gedanken zweierlei zu berücksichtigen: 1. daß Kant nicht sagt, Geschichte *ist* Rechtsprogreß, sondern Geschichte soll als Rechtsprogreß gedacht werden; 2. daß Kant selbst die Schwäche des theoretischen Gebrauchs des Fortschrittsgedankens erkannt und in aller Schärfe so formuliert hat, daß die Vorstellung eines beständigen Fortschreitens „zugleich ein Prospekt in eine unendliche Reihe von Übeln“ (VI, 420) beinhaltet. Die Bedeutung der Fortschrittsidee liegt allein in ihrem praktischen Gebrauch und sie besagt in dieser Hinsicht nur folgendes: Die Gegenwart, in der zu handeln ist, ist nicht als absoluter vernunftloser Anfang, sondern schon als ein Moment der Vernunftverwirklichung, als selbst relativ vernünftiger Ausgangspunkt weiterer Vernunftverwirklichung aufzufassen. Die kantische Form des Fortschrittsgedankens bringt damit noch einmal die geschichtsphilosophische Grundthese Kants zum Ausdruck, daß der Geschichtsbegriff seinen Ursprung in dem notwendigen Verlangen der praktischen Vernunft hat, sich ihrer eigenen Mächtigkeit zu vergewissern und dadurch – um mit Hegel zu sprechen – der Gegenwart ihre Barbarei und unrechtliche Willkür und der Wahrheit ihr Jenseits und ihre zufällige Gestalt abzustreifen (vgl. Rechtsphilosophie, § 360).