

POLITIK UND GESCHICHTSPHILOSOPHIE BEI KANT *
Política e a história da filosofia em Kant
Politics and philosophy of history in Kant

Roberto R. Aramayo
Institut für Philosophie CSIC -Madrid
aramayo@ifs.csic.es

Resumo: Este artigo objetiva demonstrar que a história da filosofia política em Kant é o exercício de um historiador filosófico da política, visto que essa história é organizada por uma ideia da razão. Assim, ela não é simplesmente uma narrativa fundada em acontecimentos históricos, ao contrário, é a organização de tais fatos ordenados por um fio condutor, que numa visão panorâmica da produção kantiana foi chamado de propósito da natureza, providência ou destino e de fio condutor. A apresentação da ideia da razão que organiza a história da política será apresentada em ordem cronológica da produção kantiana, assim demonstrando as diferentes ideias da razão que organizam a narrativa história política do gênero humano e como tal ideia organizadora era um propósito da natureza e tornou-se um tipo de entusiasmo republicano. Por fim, evidenciando que tais mudanças da ideia organizadora da história do gênero humana não implicam em contradições no alinhamento delas, pelo contrário, sinalizam para tal história como um esboço de uma história da filosofia política.

Palavras-chave: História. Natureza. Ideia. Entusiasmo. República.

Abstract: This article aims to demonstrate that the history of politics philosophy in Kant is the exercise of a historian philosopher of politics, since this story is organized by an idea of reason. Thus, it is not simply a narrative based on historical events; rather, it is the organizer of such events ordered by a conductor thread that in a panoramic view of Kantian production was called by purpose of nature, providence or fate and conductor thread. The presentation of the idea of reason that organizes the history of the politics will be presented in chronological order of Kantian production, thus demonstrating the different ideas of reason that organize the narrative of politics history of humankind and as such organizer idea was a purpose of the nature and becomes a kind of republican enthusiasm. Finally, showing that such change of organizer idea of humankind history do not imply contradictions in aligning them, on the contrary, signal to such history as an outline of a history of politics philosophy.

Keywords: History. Nature. Idea. Enthusiasm. Republic.

* Diese Arbeit wurde im Rahmen des europäischen Forschungsprogramms ENGLOBE *Aufklärung und Weltgeschichte*: (Marie Curie Initial Training Network: **FP7-PEOPLE-2007-1-1-IT** <http://www.englobein.net/>) bearbeitet und geschrieben.
<http://www.cchs.csic.es/es/personal/robertor.aramayo>
<http://digital.csic.es/simple-search?query=Roberto+R.+Aramayo&boton=%5B+Buscar>

Die Verstandeswaage ist doch nicht ganz unparteiisch, und ein Arm derselben, der die Aufschrift führt: Hoffnung der Zukunft, hat einen mechanischen Vortheil, welcher macht, daß auch leichte Gründe, welche in die ihm angehörige Schale fallen, die Speculationen von an sich größerem Gewichte auf der andern Seite in die Höhe ziehen. Dieses ist die einzige Unrichtigkeit, die ich nicht wohl heben kann, und die ich in der That auch niemals heben will

(I. Kant, *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, Ak. II, 349-350)

1. Das Vertrauen an die eigenen Fähigkeiten, oder die uchronische Hoffnung, die dem Leitspruch „ich soll, also kann ich“ innewohnt

Ich möchte hier etwas zur Sprache bringen, was nach meinem Dafürhalten im politischen Denken Kants eine wesentliche Rolle spielt und andererseits dank der Wirtschaftskrise hoch im Kurs steht, die so viele unglückliche Umstülpungen überall verhängt und insbesondere gewisse mediterrane Länder erstarren lässt. Es geht um etwas so grundlegendes wie das *Vertrauen*. Um etwas also, das Kant als wesentlich für seine gesamte praktische Philosophie im allgemeinen erachtete, und insbesondere für sein politisches Denken – und damit ist dieses zugleich unlösbar mit seinem Philosophieren über die Geschichte verknüpft, das, was Kant eine Skizze der „philosophischen Geschichte“ nannte, und was wir unter Verwendung eines von Voltaire nachhaltig und mit mehr Fortune geprägten Begriffs gemeinhin seine „Philosophie der Geschichte“ nennen.

In den *Träumen eines Geistersehers* sagt Kant, die Waage unserer unparteiischen und unbestechlichen Vernunft habe nur eine Schwäche, nämlich dass ihr Zünglein sich stets dem Teller zuneige, der die besseren Aussichten habe und auf dem die Hoffnung überwiege. Um die Wahrheit zu sagen: Er bezieht sich in diesem Kontext nicht wörtlich auf die *Vernunft*, sondern auf den *Verstand*. Doch liegt das nur daran, dass er noch nicht Gelegenheit hatte, seine eigenen *Kritiken* zu lesen, und demzufolge hatte Kant damals noch nicht diese spätere Besetzung entwickelt, derzufolge der Vernunft und dem Verstand völlig unterschiedliche Rollen zukommen würden. Was wir hier hervorheben möchten, ist die außerordentlich wichtige Rolle, die er der Hoffnung zuweist, deren Funktionen im gesamten praktischen Bereich schon in seiner ersten *Kritik* denjenigen gleichkommen, die er dem Wissen und dem Naturgesetz innerhalb des theoretischen Wissens zuweist (*KrV*, A 805-806). Alles Weitere ist

im Grunde nur eine Glosse des zugrundeliegenden Textes und dient der Klärung der Rolle, die eine *uchronische Hoffnung* im Rahmen der kritischen Philosophie spielt.

Wie aus der Vorrede zur zweiten Auflage seiner ersten *Kritik* hervorgeht, sah sich Kant gezwungen, „das *Wissen* aufzuheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen“ (*KrV*, B xxx). Dieser *vernünftige Glaube* ist – gemäß der Lesart, die darzulegen ich mir hier vorgenommen habe – nicht derjenige, der zu einer moralischen Theologie oder etwas derartigem führt. Er gleicht sich vielmehr jenem hoffnungsmachenden Vertrauen an, das wir brauchen, um unser eigenes Schicksal zu schmieden. Die letzte der berühmten vier kantischen Fragen verweist nicht etwa auf einen Gott, denn Kant interessiert nur, was aus dem Menschen wird – und mehr noch: was aus eigener Kraft aus ihm werden könnte. Diese anthropologische Frage ist das Wesen der anderen drei. Der Mensch *kann* die Erscheinungen und die Dinge an sich *erkennen*, denn sein Verstand ist diskursiv, nicht intuitiv. Andererseits muss er autonome Handlungen ausführen können, die sich der unerbittlichen kausalen Verkettung und ihrer mechanistischen Determination entziehen. Mit anderen Worten: Er muss fiktionalisieren, dass er so handeln kann, *als könne* sein Wille mit bestimmten Regeln der Koexistenz auf gültige Weise umgehen. Und dazu besteht für ihn die Notwendigkeit, seinem eigenen Handeln vertrauen zu können. Mit anderen Worten: Er muss die „uchronische“ Hoffnung hegen können dass seine teleologische Perspektive über die scheinbar vorbestimmten Umstände siegen werde, um so einen Sinn für sein Leben zu entdecken und sein eigenes Schicksal zu bauen, ohne irgendeine andere Instanz für dieses Schicksal verantwortlich zu machen.

2. Rousseau: die „politische Wende“ des kantischen Denkens

Von einem bestimmten Moment an stellten die politischen Fragen für Kant auf seinem intellektuellen Weg ein vorrangiges Anliegen dar. Und obwohl er ihnen keine seiner Kritiken widmete, um das Thema explizit zu behandeln, so ist es andererseits doch so, dass dieses Interesse sein gesamtes Werk durchzieht, auch wenn es in seiner helllichten Klarheit nur in einigen späten Essays zutage tritt, etwa in *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*, *Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, *Zum ewigen Frieden*, *Der Streit der Fakultäten* oder *Die Metaphysik der Sitten*. Viele seiner Reflexionen dokumentieren, dass ein solches Interesse an der Politik und ihrem historischen Werden sich schon früh entwickelte,

und einige Fragmente legen Zeugnis davon ab, dass die Lektüre Rousseaus für diese Orientierung ausschlaggebend war, wie Kant in seinen *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabene* selbst zugibt. Dort gesteht er, ein geborener Forscher gewesen zu sein, dessen vehemente Gier nach Erkenntnis ihn dazu verleitete, die Ignoranz des gewöhnlichen Volks so lange zu verachten, bis Rousseau ihm den Weg wies. Als Kant die Schriften Rousseaus kennenlernte, so verging er diese den Verstand blendende Überheblichkeit. Ich lernte, den Menschen zu verehren, und würde mich deutlich unnützer als ein gemeiner Arbeiter fühlen, wenn ich nicht glauben würde, eine solche Betrachtung könne anderen etwas Wertvolles geben, indem Sie die Rechte der Menschheit begründet'. (cf. Ak. XX, 44).

Dieses Ereignis der „politischen Wende“ findet um das Jahr 1765 statt und wird ihn den Rest seines Lebens beschäftigen. Nicht umsonst würde Kant in seiner Schrift *Idee zu einer allgemeinen Geschichte* eingestehen, dass „die Begründung einer Zivilgesellschaft, die das Recht universell verwaltet“, das größte Problem des Menschengeschlechts (Ak. VIII 22) und die schwierigste Frage sei, „die am spätesten erst gelöst wird“ (Ak. VIII, 23). Zweifellos unterschreibt Kant das, was Rousseau uns in seinen *Bekenntnissen* mitteilt: „Mir wurde klar, dass alles radikal von der Politik abhängt und kein Volk jemals etwas anderes sein würde, als das, was die Natur seiner Regierung aus ihm machen würde“ (OC I, 404). Und tatsächlich betont Kant in *Der Streit der Fakultäten* diese Abhängigkeit mit Worten, die – das sei nebenbei bemerkt – hervorragend die gegenwärtigen Mitglieder bestimmter europäischer Regierungen beschreiben. Den politischen Führern, so sagt Kant, „hatten gut weissagen, daß gänzliche Auflösung ihrem Staat bevorstehe; denn sie waren selbst die Urheber dieses ihres Schicksals. Sie hatten als Volksleiter ihre Verfassung mit so viel bürgerlichen Lasten beschwert, daß ihr Staat völlig untauglich wurde, für sich selbst: weil diese hartnäckicht auf ihrem Vorsatz einer unhaltbaren, von ihnen selbst gemachten Verfassung beharrten, und so von ihnen selbst der Ausgang mit Unfehlbarkeit vorausgesehen werden konnte. Unsere Politiker sagen, dass man muß die Menschen nehmen, wie sie sind, nicht wie der Welt gutmüthige Phantasten träumen, daß sie sein sollten. Das wie sie sind aber sollte heißen: wozu wir sie durch ungerechten Zwang der Regierung an die Hand gegebene Anschläge gemacht haben“ (Ak. VII, 80).

Manchmal gelingt es Kants Rhetorik in Bezug auf die politischen Führungskräfte, sogar diejenige Rousseaus selbst zu überbieten. Schauen wir uns ein Beispiel an: „Denn für die

Allgewalt der Natur, oder vielmehr ihrer uns unerreichbaren obersten Ursache ist der Mensch wiederum nur eine Kleinigkeit. Daß ihn aber auch die Herrscher von seiner eigenen Gattung dafür nehmen und als eine solche behandeln, indem sie ihn theils thierisch, als bloßes Werkzeug ihrer Absichten, belasten, theils in ihren Streitigkeiten gegen einander aufstellen, um sie schlachten zu lassen, – das ist keine Kleinigkeit, sondern Umkehrung des Endzwecks der Schöpfung selbst“ (Ak. VII, 89).

3. Ein paar geschichtlich-politische Reflexionen vom „Jahrzehnt des Schweigens“ bis zu den Kritiken

Wie wir gesehen haben, entwickelt sich die Politik und das Problem ihrer geschichtlichen Gestaltung seit der Lektüre Rousseaus für Kant in ein wesentliches Element seines Denkens. Das bestätigen die politischen Meditationen, die seine *Reflexionen zur Anthropologie* (Ak. XV) durchziehen und sich auf einige der grundlegenden Thesen beziehen, die Kant später entwickeln sollte. Zitieren wir – geradezu willkürlich ausgewählt – einige dieser Thesen aus jener Zeit, die das „Jahrzehnt des Schweigens“ genannt wird, in dem Kant es ablehnte, Manuskripte in den Druck zu geben. „Die Gesellschaft ist die Büchse der Pandora, wo alle talente und zugleich Neigungen entwickelt ausfliegen; aber auf dem Boden sitzt die Hofnung“ (Refl. 1407, ¿1773-1777?). „Es ist die frage, ob überall etwas systematisches in der Geschichte der Menschlichen Handlungen sey. Eine idee leitet sie alle, d.i. die ihres Rechts. Der abris der Geschichte ist entweder cosmographisch oder biographisch oder cosmopolitisch“ (Refl. 1420, ¿1775-1778?). „Selbst guter Monarchen, Titus und Marc: Aurels Geschichte ist blos biographisch, weil sie den Staat nicht verbessert haben“ (Refl. 1438, ¿1773-1778?). „Die Geschichte der Staaten muß so geschrieben werden, daß man sieht, was die Welt von einer Regierung vor Nutzen gehabt hat. Die revolutionen der Schweitz, Holland, England sind das wichtigste in der späteren Zeit [...]. Die Große Schwirigkeit des Problems wegen der Errichtung einer bürgerlichen Verfassung ist: daß der Mensch ein Thier ist, was Recht verlangt und doch keinem andern gern sein Recht verwilligt, das also einen Herrn nothig hat, der aber wieder nur immer ein Mensch seyn kann“ (Refl. 1438 -¿1775-1777?).

Es ist allerdings auch nicht so, dass Kant in seinen *Kritiken* etwa aufhören würde, seine Ideen zu diesem Thema kundzutun. So stehen zum Beispiel in der *Kritik der reinen*

Vernunft Sachen wie diese hier: „Die Platonische Republik ist als ein vermeintlich auffallendes Beispiel von erträumter Vollkommenheit. Eine Verfassung von der größten menschlichen Freiheit nach Gesetzen, welche machen, daß jedes Freiheit mit der andern ihrer zusammen bestehen kann, ist doch wenigstens eine nothwendige Idee, die man nicht bloß im ersten Entwurfe einer Staatsverfassung, sondern auch bei allen Gesetzen zum Grunde legen muß. Ob nun gleich das letztere niemals zu Stande kommen mag, so ist die Idee doch ganz richtig, welches dieses *Maximum* zum Urbilde aufstellt, um nach demselben die gesetzliche Verfassung der Menschen der möglich größten Vollkommenheit immer näher zu bringen“ (*K.r.V.*, B 372-373). Selbstverständlich enthält auch die *Kritik der Urteilskraft* entscheidende Schlüsselstellen zu Kants politischem Denken, wie Hannah Arendt deutlich gemacht hat – jene Philosophin, die uns dazu eingeladen hat, beim Paragraphen 40 der dritten *Kritik* zu verweilen, wo Kant von einem gemeinschaftlichen Sinn spricht und diesen definiert als Beurteilungsvermögen, als den Vorgang, „dass man sein Urteil an anderer, nicht sowohl wirkliche, als vielmehr bloß mögliche Urteile hält, und sich an die Stelle eines andern versetzt; an sich ist nichts natürlicher, als von Reiz und Rührung zu abstrahieren, wenn man ein Urteil sucht, welches zur allgemeinen Regel dienen soll“ (*Ak. V*, 294). Arendt erachtet die Prinzipien, die Kant in diesem Paragraphen aufführt, als fundamental für unser politisches Leben. Gemeint sind Prinzipien wie: „1) Selbstdenken; 2) An der Stelle jedes anderen denken; 3) Jederzeit mit sich selbst einstimmig denken. Die erste ist die *Maxime der vorurteilsfreien*, die zweite der *erweiterten*, die dritte die der *konsequenten* Denkungsart“ (*K.U.* B 158). Zudem gibt Kant der Befreiung von Vorurteilen und Aberglaube einen Namen: *Aufklärung*. Die erweiterte Denkungsart tritt der „bornierten“ Sichtweise entgegen, denn sie setzt sich über die privaten und subjektiven Urteilsbedingungen hinweg, indem ihre Reflexion von einem universalen Standpunkt aus erfolgt. So ergibt sich eine ganze Kette politischer Konsequenzen, wenn Kant das Geschmacksurteil analysiert.

4. Die „Dämonen“ des Antagonismus der ungeselligen Geselligkeit

Gewiss, die Politik ist für Kant eine elementare Frage, seit er Rousseau liest, und dieser entscheidende Einfluss bedingt die Vorherrschaft des Praktischen in seinem Denken. Im Jahrzehnt des Schweigens schreibt er seine politischen Betrachtungen – wie wir gesehen haben, pflegen sie mit Erwägungen geschichtlicher Natur einherzugehen – fragmentarisch in

verschiedenen Reflexionen nieder, und das wird er noch bis zum Ende seiner Tage tun, wie aus einer Reihe von *Vorarbeiten* aus seinem unveröffentlichten *Nachlass* hervorgeht. Andererseits schleichen sich diese politischen Ideen, wie wir gerade gesehen haben, auch überraschend in seine *Kritiken* ein und tauchen an den unerwartetsten Stellen seiner ersten und dritten *Kritik* auf. Nun gilt es noch, die vierte kantische Frage zu lüften, diejenige nach dem Menschen also, der dieser besondere Vorzug hat, selbstbestimmt sein Schicksal zu schmieden, sofern er nur daran glaubt, dass er das kann, und die notwendigen Bedingungen schafft, um die herrschenden Zustände zu ändern. Kant hält Rousseau zugute, er habe entdeckt „zu allererst unter der Mannigfaltigkeit der menschlichen angenommenen Gestalten die tief verborgene Natur desselben und das versteckte Gesetze nach welchem die Vorsehung Seine Beobachtungen gerechtfertigt ist“ (Ak. XX, 58). Und er macht sich daran, ihm nachzueifern, wobei er seine Methode allerdings umkehrt. Kant will nicht synthetisch vorgehen wie Rousseau, der vom natürlichen Menschen ausgegangen war, sondern er bevorzugt den analytischen Ansatz, der vom zivilisierten Menschen ausgeht (Ak. XX, 14). „Wenn man das ganze Eigenthümliche der Menschheit studiren will, muß man den Gesitteten Zustand, darin sich alle Keime entwikeln, nehmen“ (Refl. 1260; Ak. XV 555).

Gemäß dem kantischen Weltbild ist der Mensch mit einer Reihe von natürlichen Anlagen ausgestattet, die sich nur im Menschengeschlecht, nicht im Individuum vollständig ausentwickeln. Die Vernunft wird beschrieben als eine Fähigkeit, die dazu dient, die Nutzung aller unserer Kräfte über den natürlichen Instinkt hinaus auszuweiten, und die keinerlei Grenzen für ihre Projekte kennt. Dies versetzt den natürlichen Instinkt in die Lage, das aus sich hervorzukehren, was über die mechanische Strukturierung seiner Existenz hinausgeht. Angeregt durch seine Arbeit über die *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, greift Kant auf ein geistreiches Hilfsmittel zurück, um die Entfaltung derartiger natürlicher Veranlagungen zu erklären: einen Antagonismus zwischen unseren Neigungen, der dem mechanischen Prinzip von Aktion und Reaktion entspricht. Während Mandeville in seiner *Bienenfabel* das Laster zum Motor des sozialen Wohlstands macht, befindet Kant, dass alle unsere Talente ohne den Zusammenprall mit unseren egoistischen Ansprüchen in schlummerndem Zustand verbleiben würden. In axiologischer Hinsicht wäre dann ein arkadischer Hirte nicht von der Herde seiner einfältigen Schafe zu unterscheiden.

Aus einem rein politischen Blickwinkel könnte dieser Mechanismus der Integration unserer unausrottbaren egoistischen Tendenz dienen und „jener ihrer Kräfte so gegen einander

zu richten, dass eine die anderen in ihren zerstörenden Wirkung anhält, oder diese aufhebt: so dass der Erfolg für die Vernunft so ausfällt, als wenn beide gar nicht da wären, und so der Mensch, wenn gleich nicht ein moralisch-guter Mensch, dennoch ein guter Bürger zu sein gezwungen wird. Das Problem der Staatserrichtung ist, so hart wie es auch klingt, selbst für ein Volk von Teufeln (wenn sie nur Verstand haben) auflösbar – sagt Kant in *Zum ewigen Frieden*- und lautet so: ‚Eine Menge von vernünftigen Wesen, die insgesamt allgemeine Gesetze für ihre Erhaltung verlangen, deren jedes aber ingeheim sich davon auszunehmen geneigt ist, so zu ordnen und ihre Verfassung einzurichten, dass, obgleich sie in ihren Privatgesinnungen einander entgegen streben, diese einander doch so aufhalten, dass in ihrem öffentlichen Verhalten der Erfolg eben derselbe ist, als ob sie keine solche böse Gesinnungen hätten‘. Ein solches Problem muss *auslöslich* sein. Denn es ist nicht die moralische Besserung der Menschen, sondern nur der Mechanismus der Natur, von dem die Aufgabe zu wissen verlangt, wie man ihn an Menschen benutzen könne, um den Widerstreit ihrer unfriedlichen Gesinnungen so zu richten, dass sie unter Zwangsgesetze zu begeben einander selbst nöthigen“ (Ak. VIII, 366).

5. Die „unsichtbare Hand“, die die Fäden gemäß dem Drehbuch einer philosophischen Geschichte bewegt

Man möchte meinen, das schicksalhafte Eingreifen einer *unsichtbaren Hand*, so wie Adam Smith es in *Der Wohlstand der Nationen* erwähnt, würde unseren Antagonismus steuern können. Sie wüsste unsere egoistischen Anfälligkeiten und Neigungen zu nutzen, um sie in den Dienst eines erzwungenen Zusammenlebens zu stellen – selbst in Völkern, deren Bürger echte Teufel wären, die von Sittlichkeit nichts wissen wollen. Diese unsichtbare Hand hat bei Kant viele Namen und ihm ist es eins, sie Natur, Vorsehung oder Schicksal zu nennen. In Anlehnung an die verwickelten Strukturen diplomatischer Protokolle zum Besiegeln flüchtiger Waffenstillstände macht Kant in seinem Essay über den ewigen Frieden die Kapitel zu einleitenden und zugleich endgültigen Artikeln, zu Anhängen und Zusätzen. Dabei gestattet er sich die Ironie, eine Garantie für jenen Frieden vorzubringen, der seinem Text den Namen gibt. Bürge für diese Garantie ist kein Geringerer als „die grosse Künstlerin Natur, aus deren mechanischen Laufe sichtbarlich Zweckmässigkeit hervoleuchtet, durch die Zwietracht der Menschen Eintracht selbst wider ihren Willen emporkommen zu lassen, und darum gleich

als Nötigung einer ihren Wirkungsgesetzen nach uns unbekanntem Ursache, *Schicksal*, bei Erwägung aber ihrer Zweckmäßigkeit im Laufe der Welt, als tiefliegende Weisheit einer höheren, auf den objectiven Endzweck des menschlichen Geschlechts gerichteten und diesen Weltlauf präterminierenden Ursache *Vorsehung* genannt wird, die wir zwar eigentlich nicht an diesen kunksantstalten der Natur *erkennen*, oder auch nur daraus auf sie *schließen*, sondern (wie in aller Beziehung der Form der Dinge auf Zwecke überhaupt) nur *hinzudenken* können und müssen, um uns von ihrer Möglichkeit nach der Analogie menschlicher Kunsthandlungen einen Begriff zu machen“ (Ak. VIII, 360-362).

Diesem Ansatz liegt der tiefe Eindruck zugrunde, den die Statistiken über Eheschließungen, Geburten und Todesfällen auf Kant gemacht hatten. Diese Konstanz und Regelmäßigkeit, die sich unserem freien Willen zu entziehen scheint, bedingte eine Reihe von Thesen seiner *Idee zu einer allgemeinen Geschichte*, die so polemische Behauptungen wie diese enthält: „Einzelne Menschen denken wenig daran, daß, indem sie, ein jedes nach seinem Sinne und einer oft wider den andern, ihre eigene Absicht verfolgen, sie unbemerkt an der Naturabsicht, die ihnen selbst unbekannt ist, als an einem Leitfaden fortgehen und an derselben Beförderung arbeiten“ (Ak. VIII, 17). Sind denn die Menschen etwa so etwas wie Marionetten, die eine gewisse unsichtbare Hand als Instrumente benutzt, um ihr eigenes Ziel zu erreichen? Gäbe es also keinerlei Raum für die Freiheit im geschichtlichen Werden Kants, wie dies so oft behauptet wurde?

Mir erscheint dies ein rein rhetorischer Rückgriff, den man im Kontext sehen muss. Kant stellt fest, dass es nicht möglich zu sein scheint, eine Geschichte der Menschheit zu denken, die einem Plan folgt. Er trifft diese Feststellung mit folgendem, erschütterndem Befund: Man kann sich eines gewissen Unwillens nicht erwehren, wenn man ihr Thun und Lassen auf der großen Weltbühne aufgestellt sieht und |bei hin und wieder anscheinender Weisheit im Einzelnen doch endlich alles im Großen aus Thorheit, kindischer Eitelkeit, oft auch aus kindischer Bosheit und Zerstörungssucht zusammengewebt findet. 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“ (Ak. VIII 18). Und schon haben wir denjenigen gefunden, der die unsichtbare Hand lenkt. Es ist niemand anderer als Kant selbst, dessen Berufung hier die des Drehbuchautors einer anderen möglichen Geschichtsschreibung ist, die einem roten Faden folgt, denn wir sind strukturell

unfähig dazu, ohne Rückgriff auf die Teleologie über die Geschichte zu urteilen. Die verschiedenen Pseudonyme sind also nur Vorwand und Tarnung für den, der die „philosophische Geschichte“ entwickeln will. Und das will er in ihr „ein Leitfaden entdecken, der nicht bloß zur Erklärung des so verworrenen Spiels menschlicher Dinge, oder zur politischen Wahrsagerkunst künftiger Staatsveränderungen dienen kann, sondern es wird eine tröstende Aussicht in die Zukunft eröffnet werden, in welcher die Menschengattung in weiter Ferne vorgestellt wird, wie sie sich endlich doch zu dem Zustande empor arbeitet, in welchem ihre Bestimmung kann erfüllt werden“ (Ak. VIII, 30).

6. Die drei Metaphern von den Bäumen im Wald

Mit seinem Leitfaden einer theleologischen Ordnung, die einen Plan oder eine unsichtbare Hand voraussetzt, um den geschichtlichen Verläufen Orientierung zu verleihen, will Kant lediglich eine Lesart der Geschichte vorlegen, die nicht entmutigend wirkt und mit einem gewissen Grad an Hoffnung auf die Zukunft vereinbar ist. „Ohne diese Überzeugung“, bemerkt Eric Weil, „würde das endliche Wesen in die Verzweiflung stürzen und aufhören, seine Arbeit auf dem Altar der Ziele zu opfern. Der Glaube an einen Sinn der Geschichte, an den sittlichen Fortschritt, ist Pflicht“ (1970, S. 115). Diesen Plan zu postulieren, das bedeutet keinesfalls, unsere Freiheit als Akteure des geschichtlichen Prozesses aufgeben zu müssen. In seiner *Idea of History* bringt Collingwood dies sehr treffend zum Ausdruck: „Von Kants Standpunkt aus war es ebenso legitim, von einem Plan der Natur zu sprechen, der sich in den vom Historiker untersuchten Phänomenen offenbart, wie von Naturgesetzen in denjenigen Phänomenen, die der Mensch in den Naturwissenschaften untersuchte. Was die Naturgesetze dem Wissenschaftler, das sind dem Historiker seine Pläne. Wenn der Wissenschaftler sich selbst als Entdecker von Naturgesetzen definiert, dann will er damit nicht sagen, es gäbe einen Gesetzgeber mit Namen Natur. Er will vielmehr sagen, dass die Phänomene eine Regelmäßigkeit und Ordnung aufweisen, die sich zwangsläufig nur mit einer solchen Art von Metapher beschreiben lässt“ (1965, S. 101) Und genau das gilt auch für die Pläne, die der Historiker feststellt.

Obwohl Kant an Metaphern nur wenig Gefallen fand, so versäumte er es doch nicht, uns in diesem Bereich das eine oder andere wirklich denkwürdige Gleichnis zu hinterlassen. Jenes zum Beispiel, zu dem er greift, um seine Theorien zu der Rolle zu illustrieren, die

unsere ungesellige Geselligkeit bei der Entfaltung der natürlichen Veranlagungen spielt. „So wie Bäume in einem Walde eben dadurch, daß ein jeder dem andern Luft und Sonne zu benehmen sucht, einander nöthigen beides über sich zu suchen und dadurch einen schönen geraden Wuchs bekommen; statt daß die, welche in Freiheit und von einander abgesondert ihre Äste nach Wohlgefallen treiben, krüppelig, schief und krumm wachsen. Alle Cultur und Kunst, welche die Menschheit ziert, die schönste gesellschaftliche Ordnung sind Früchte der Ungeselligkeit, die durch sich selbst genöthigt wird sich zu discipliniren und so durch abgedrungene Kunst die Keime der Natur vollständig zu entwickeln“ (Ak. VIII, 22).

Mit der Verwendung dieser Metapher in seiner *Idee zu einer allgemeinen Geschichte* ruft Kant in Erinnerung, was er seinen Schülern in den Vorlesungen vielfach in verschiedenen Ausformungen gesagt hat. In den *Vorlesungen über Ethik* zum Beispiel gibt er dem ganzen folgende Wendung: „Wenn ein Kind in seinem Hause seinen Willen gehabt hat, so wächst es gebieterisch auf und findet hernach in der Gesellschaft allerwegen Widerstand, den es gar nicht gewohnt ist, und ist alsdenn für die Gesellschaft unnütz. So wie sich die Bäume im Walde unter einander discipliniren, indem sie die Luft zu ihrem Wachsthum nicht neben den andern sondern über sich suchen, wo sie keinen hindern, so wachsen sie auch gerade in die Höhe, da hingegen ein Baum auf freyem Felde, wo er nicht durch andre eingeschränkt wird, ganz krüppelicht wächst, es hernach aber schon zu spät ist ihn zu discipliniren. Eben so ist es auch mit dem Menschen; wird er frühe disciplinirt, so wächst er mit andern gerade auf, wird es aber versäümet, so wird er ein krüppelichter Baum“ (Ak. XXVIII.1, 468). Auch in seinen Vorlesungen über *Pädagogik* benutzte Kant diese Metapher, doch wechselte er den Hauptdarsteller aus, denn nun sagt er von den Fürsten, dass es sie zu erziehen gelte, damit sie eine gute Regierung begünstigen, und das erfordere „die Erziehung der Prinzen besser werden, die geraume Zeit hindurch noch immer den großen Fehler hatte, daß man ihnen in der Jugend nicht widerstand. Ein Baum aber, der auf dem Felde allein steht, wächst krumm und breitet seine Äste weit aus; ein Baum hingegen, der mitten im Walde steht, wächst, weil die Bäume neben ihm ihm widerstehen, gerade auf und sucht Luft und Sonne über sich. So ist es auch mit den Fürsten“ (Ak. IX, 448).

7. Öffentlichkeit, republikanische Gesinnung und allmähliche Reformen

Wer Regierungsverantwortung übernimmt, sollte vorzugsweise von Philosophen beraten sein, um seine Aufgabe wahrzunehmen. So steht es in den *Geheimen Artikel zum ewigen Frieden*. Es wäre ziemlich absurd, zu erwarten, dass die Könige philosophieren oder die Philosophen regieren, „weil der Besitz der Gewalt das freie Urteil der Vernunft unvermeidlich verdirbt. Dass aber Könige oder königliche (sich selbst nach Gleichheitsgesetzen beherrschende) Völker die Klasse der Philosophen nicht schwinden oder verstummen, sondern unentbehrlich sprechen lassen, ist Beiden zu Beleuchtung ihres Geschäfts unentbehrlich“ (Ak. VIII. 369). Doch in Wirklichkeit – so der Befund aus Theorie und Praxis – hätte dann jeder Bürger unerschütterliche Rechte, auf deren Grundlage er selber zum Urteilen befähigt wäre, und deshalb müsste er öffentlich seine Meinung kundtun, was die *Meinungsfreiheit* zum 'einzigem *Palladion* der Rechte des Volkes' (Ak. VIII, 304) macht. „So verhindert das *Verbot* der Publicität den Fortschritt eines Volks zum Besseren, selbst in dem, was das Mindeste seiner Forderung, nämlich bloss sein natürliches Recht angeht“. (Ak. VII. 89). Die Öffentlichkeit erweist sich so als formales Kriterium, anhand dessen man entscheiden kann, ob ein Gesetz gerecht ist oder rechtmäßig sein kann. Demzufolge gilt: „Alle aus das Recht anderer Menschen bezogene Handlungen, deren *Maxime* sich nicht mit der Publicität verträgt, sind unrecht“ (Ak. VIII, 381). Eine *Maxime*, die geheim bleiben muss, um ihren Zweck zu erfüllen, ist offensichtlich ungerecht. Öffentlich gemacht, würde sie auf allgemeine Ablehnung stoßen.

Obwohl es uns jetzt paradox erscheinen könnte – Kant wird nur zwei Regierungsformen anerkennen: die republikanische und die despotische, wobei die Demokratie per Definition dem zweiten Typ zuzurechnen wäre (weil jeder bisweilen die Entscheidung der anderen gegen sich hätte, wodurch der allgemeine Wille mit sich selbst in Widerspruch tritt). Hingegen gilt für ein autokratisches Regime das folgende: „das Volk nach Principien zu behandeln, die dem Geist der Freiheitsgesetze (wie ein Volk mit reifer Vernunft sie sich selbst vorschreiben würde) gemäß sind, wenn gleich dem Buchstaben nach es um seine Einwilligung nicht befragt würde“ (Ak. VII, 91). Jeder Gesetzgeber hat als unfehlbares Kriterium die Idee des Gesellschaftsvertrags zur Hand, eine reine Vernunftidee, die jedoch über eine nicht zu leugnende, praktische Realität verfügt: „nämlich jeden Gesetzgeber zu verbinden, daß er seine Gesetze so gebe, als sie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volks haben entspringen können, und jeden Unterthan, so fern er Bürger sein will, so

anzusehen, als ob er zu einem solchen Willen mit zusammen gestimmt habe. Denn das ist der Probestein der Rechtmäßigkeit eines jeden öffentlichen Gesetzes“ (Ak. VIII, 297).

Nach Kants Verständnis gilt: „je kleiner das Personale der Staatsgewalt (die Zahl der Herrscher), je Grosser dagegen der Repräsentation derselben, desto mehr stimmt die Staatsverfassung zur Möglichkeit des Republikanismus, und sie kann hoffen, durch allmähliche Reformen sich dazu endlich zu erheben. Aus diesem Grunde ist es in der Aristokratie schon schwerer als in der Monarchie, in der Demokratie aber unmöglich anders als durch gewaltsame Revolution zu dieser einzigen vollkommen rechtlichen Verfassung zu gelangen“ (Ak. VIII, 353) – lesen wir in *Zum ewigen Frieden*. Kant befürwortet es, die geeigneten Reformen vorzunehmen, um revolutionäre Prozesse zu verhindern, wie er etwa in der *Metaphysik der Sitten* schreibt: „Eine Veränderung der (fehlerhaften) Staatsverfassung, die wohl bisweilen nöthig sein mag – kann also nur vom Souverän selbst durch Reform, aber nicht vom Volk, mithin durch Revolution verrichtet werden“ (Ak. VI, 321-322). Es wäre in sich selbst widersprüchlich, wenn eine juristische Norm so etwas wie ein Recht auf Revolution anerkennen würde, denn dann stünden wir vor einem juristischen Absurdum, wie Felipe González Vicens ganz richtig bemerkt hat. „Wider das gesetzgebende Oberhaupt des Staats gibt es also keinen rechtmäßigen Widerstand des Volks; am allerwenigsten gegen ihn als einzelne Person (Monarch) unter dem Vorwande des Mißbrauchs seiner Gewalt“ (Ak. VI, 320).

8. Die Begeisterung der „unbeteiligten“ Zuschauer an der französischen Revolution

Damit nicht genug. Kant zögert nicht, die formelle Hinrichtung Ludwig des XVI. als unsühnbares Verbrechen zu bezeichnen, da sie mit der absoluten Umkehrung aller juristischen Konzepte einhergehe. Er beschreibt sie sogar als einen staatlichen Selbstmord, einen alles unwiederbringlich verschlingenden Abgrund, da sie der Gewalt die Bedeutung eines Prinzips gebe und sie über das Recht erhebe. Dabei ist die Ermordung des Monarchen nicht einmal das gravierendste, doch die formelle Hinrichtung an sich bewegt die von der Idee der Menschenrechte durchdrungene Seele.

„Der Grund des Schauerhaften bei dem Gedanken von der förmlichen Hinrichtung eines Monarchen durch sein Volk ist also der, daß der Mord nur als Ausnahme von der Regel, welche dieses sich zur Maxime machte, die Hinrichtung aber als eine völlige Umkehrung der

Principien des Verhältnisses zwischen Souverän und Volk (dieses, was sein Dasein nur der Gesetzgebung des ersteren zu verdanken hat, zum Herrscher über jenen zu machen) gedacht werden muß, und so die Gewaltthätigkeit mit dreuster Stirn und nach Grundsätzen über das heiligste Recht erhoben wird“ (Ak. VI 320n.). Dies einmal ausgesprochen, argumentiert Kant: „Wenn eine Revolution einmal gelungen und eine neue Verfassung gegründet ist, so kann die Unrechtmäßigkeit des Beginns und der Vollführung derselben die Unterthanen von der Verbindlichkeit, der neuen Ordnung der Dinge sich als gute Staatsbürger zu fügen, nicht befreien, und sie können sich nicht weigern, derjenigen Obrigkeit ehrlich zu gehorchen, die jetzt die Gewalt hat. (Ak. VI, 323). Der gestürzte Monarch könnte in aller Ruhe zum Bürger degradiert leben, außer er strebe mit Hilfe anderer Mächte eine Konterrevolution an, wobei zu entscheiden wäre, ob diese Kräfte die Legitimität haben, mit Hilfe von Gewalt eine Verfassung wieder einzusetzen, die durch eine Revolution gestürzt wurde. Es fehlt auch nicht an der entgegengesetzten Argumentation: „Auch ist kaum zu bezweifeln, daß, wenn jene Empörungen, wodurch die Schweiz, die Vereinigten Niederlande, oder auch Großbritannien ihre jetzige für so glücklich gepriesene Verfassung errungen haben, mißlungen wären, die Leser der Geschichte derselben in der Hinrichtung ihrer jetzt so erhobenen Urheber nichts als verdiente Strafe großer Staatsverbrecher sehen würden“ (Ak. VIII, 300).

Wie auch immer: Obwohl Kant keinerlei Recht auf Rebellion anerkennt und jeder Art von Revolution jegliche juristische Rechtfertigung abspricht, so begrüßt er doch enthusiastisch die Französische Revolution: „Die Revolution eines geistreichen Volks, die wir in unseren Tagen haben vor sich gehen sehen, mag gelingen oder scheitern; sie mag mit Elend und Greuelthaten dermaßen angefüllt sein, daß ein wohldenkender Mensch sie, wenn er sie zum zweitenmale unternehmend glücklich auszuführen hoffen könnte, doch das Experiment auf solche Kosten zu machen nie beschließen würde, – diese Revolution, sage ich, findet doch in den Gemüthern aller Zuschauer (die nicht selbst in diesem Spiele mit verwickelt sind) eine Theilnehmung dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasm grenzt, und deren Äußerung selbst mit Gefahr verbunden war, die also keine andere als eine moralische Anlage im Menschengeschlecht zur Ursache haben kann“ (Ak. VII, 85). Die Französische Revolution wird im zweiten Teil des *Streits der Fakultäten* als historisches Ereignis beschrieben, das als Symbol des moralischen Fortschritts des Menschengeschlechts gilt, was sich am Enthusiasmus der unbeteiligten Zuschauer ablesen lässt.

Es wirkt sonderbar, die erste Fassung dieses Textes zu lesen, die in einem unveröffentlichten Entwurf enthalten ist – die ausführliche Reflexion 8077, in der Kant sich Folgendes fragt: „Was ist das, was die bloße Zuschauer (der Revolution) eines sich vorher absolut beherrschten, jetzt sich unter den größten inneren und äußeren Bedrängnissen republicanisirenden Staats Volks mit so lebhafter Theilnehmung und Wunsch zum Gelingen dieser Unternehmung erfüllt: daß selbst die Unterthanen eines eben so beherrschten, die dergleichen, könnte es auch ohne gewaltsame Revolution geschehen, für sich nicht wünschen; daß, sage ich, diese bloße Zuschauer mit Affect daran (ganz uneigennützig) Antheil nehmen. Hieran (und um einen solchen Enthusiasm allgemein zu erwecken) muß ein wahres oder wenigstens gutmüthig gemeintes Interesse des ganzen Menschengeschlechts dem Zuschauer vorschweben, der sich hier eine Epoche denckt, von welcher an der unsere Gattung nicht länger im steten Schwancken Besseren zum Schlechteren und so wieder umgekehrt bleiben“ (Ak. XIX 604-605).

9. Ist Kant etwa ein Robespierre der Philosophie?

Wir müssen einen entscheidenden Punkt beachten, wenn wir Kants Standpunkt gut verstehen wollen. Was die Französische Revolution zu einem einzigartigen historischen Meilenstein macht – in einen unumgänglichen Bezugspunkt für diese kosmopolitische republikanische Gesinnung, die der politischen Gedankenwelt Kants ihre Richtung gibt –, sind nicht ihre Akteure oder Handlungen welcher Partei auch immer. Es ist vielmehr der Enthusiasmus, den ein Ereignis diesen Ranges im unbeteiligten und unparteiischen Publikum erweckt: „Der wahrer Enthusiasm nur immer aufs Idealische und zwar rein Moralische geht, dergleichen der Rechtsbegriff ist, und nicht auf den Eigennutz gepfropft werden kann“ (Ak. VII, 86). Madame de Staël würde diese Kants Ansicht in ihrem Buch über *Deutschland* unterschreiben: „Viele Personen lassen den Enthusiasmus nicht zu. Sie verwechseln ihn mit Fanatismus, und das ist ein großer Fehler. Der Fanatismus ist eine exkludierende Leidenschaft, die sich auf eine Ansicht richtet – während der Enthusiasmus sich der universellen Harmonie zuwendet. Wenn wir unseren eigenen Wohlstand oder gar unser Leben opfern, ist der Beweggrund fast immer Enthusiasmus. Nur der Enthusiasmus kann dem Hang zum Egoismus etwas entgegensetzen. In seinem *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* unterscheidet Kant auch zwischen der visionären Begeisterung, die dem Fanatismus eigen ist, und jenem sittlich

an sich positiven Empfinden, das mit dem Enthusiasmus einhergeht, und „es ist niemals ohne denselben in der Welt etwas Grosses ausgerichtet worden“ (Ak. II, 267), wobei er Rousseau als Beispiel für den reinsten Enthusiasmus anführt.

In Anbetracht der Tatsache, dass die Schriften Rousseaus Kant nicht nur in der politischen Wende seines Denkens entscheidend beeinflusst sondern auch bestimmte Protagonisten der französischen Revolution wie zum Beispiel Robespierre inspiriert haben, kann man sich – mit Jacques D’Hondt – fragen, ob Robespierre die politische Entsprechung Kants oder Kant die philosophische Entsprechung Robespierres ist. Heine hat da keinen Zweifel und zieht zwischen beiden Persönlichkeiten eine Parallele, indem er bemerkt, dass Robespierre sich darauf beschränkte, den König zu köpfen, während Kant Gott selbst richtete, indem er die theoretischen Beweise seiner Existenz vernichtete. ’Eigentlich macht man Robespierre zu viel Ehre, indem man ihn mit Kant vergleicht’, lesen wir in Heines Text *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*: ’Robespierre hatte zweifellos seine destruktiven cholерischen Anfälle, doch was das Höchste Wesen angeht, da wusch er seine blutigen Hände und zog sich seinen Sonntagsrock an. Kant hingegen hat den Himmel im Sturm genommen und die ganze Besatzung über die Klinge springen lassen. Seht, wie die Wächter der ontologischen, kosmologischen und psychotheologischen Truppen leblos daliegen; die Gottheit selbst, ihres Nachweises beraubt, ist gefallen; es gibt keine göttliche Barmherzigkeit mehr, und auch keinen zukünftigen Lohn für gegenwärtige Entbehrungen; die Unsterblichkeit der Seele liegt im Sterben. Man hört nichts außer Röcheln und Wimmern.’

Auch außerhalb der literarischen Schilderung Heines brachte man Kant mit der Französischen Revolution in Verbindung, vor allem nach dem durchschlagenden Erfolg der französischen Übersetzung des Traktats *Zum Ewigen Frieden*. Anfang 1796 veröffentlichte die Zeitschrift *Le Moniteur universel – Journal officiel de la République* folgenden Kommentar: „Der berühmte Kant – jener Mann, der in Deutschland in den Geistern eine Revolution entfesselt hat, die derjenigen gleicht, die von den Lastern des alten Regimes in Frankreich in der Wirklichkeit heraufbeschworen wurde – hat jetzt mit seinem Namen die Sache der republikanischen Verfassung unterstützt“. Noch hatte Kant sein Lob der Französischen Revolution nicht veröffentlicht, die er als Symbol des sittlichen Fortschritts der Menschheit einstufte, doch hatte er bereits seine Unterstützung für einen kosmopolitischen republikanischen Ansatz erklärt, während er in seinen unveröffentlichten Schriften folgendes schrieb: „Staatsbürgerlich und zugleich Weltbürgerliches Regiment ist in jeder Verfassung

möglich. sich als ein nach dem Staatsbürgerrecht mit in der Weltbürgergesellschaft vereinbares Glied zu denken, ist die erhabenste Idee, die der Mensch von seiner Bestimmung denken kann und welche nicht ohne Enthusiasm gedacht werden kann“ (Ak. XIX, 608-609). Eine eigentlich republikanische Verfassung ist „an jenem höchsten Weltbürgerlichen Gut bewirke, daß sie wenigstens dem Wunsche nach der mächtigsten moralischen Triebfeder gleichkommt: als ein *Factum*, über dessen Wirklichkeit man alle Menschen zu Zeugen rufen kann“ (Ak. XIX, 612).

10. Freiheit, um das mitzuteilen, was man selber denkt

Erst kürzlich hat Olivia Custer diesen außergewöhnlichen Enthusiasmus, den die Französische Revolution in den unbeteiligten Zuschauern hervorruft, mit dem Geschmacksurteil und der Rolle des ästhetischen Urteils in der dritten *Kritik* verglichen. Genau wie die Erzeugnisse des Genies die ästhetische Erfahrung ernähren, so stellt auch der denkwürdige Enthusiasmus, den dieses historische Ereignis auslöst, gleichermaßen ein nachzuahmendes Modell wie eine Einladung dazu dar, andere politische Szenarien mit anderen Gegebenheiten ebenfalls neu zu gestalten – und er vermittelt die Hoffnung, dass die Menschen aus ihrer Freiheit heraus auf die Welt einwirken können (Custer 2012, S. 369 ff.) Zwischen Theorie und Praxis wird ein Mittler gebraucht, der das Unterscheidungsvermögen beisteuert, unsere Urteilskraft – das Urteil, das unterscheiden kann, ob etwas unter bestimmten Umständen fällt oder nicht fällt. Der Enthusiasmus erfüllt diese Aufgabe, die von der dritten Kritik dem Urteil des ästhetischen Geschmacks zugedacht wurde, nur eben für eine philosophische Geschichte der Politik. Wenn das in der Theorie Korrekte für die Praxis nicht taugt, dann liegt das nach Kant daran, dass an der Theorie nicht ausreichend gearbeitet wurde. Wer würde nicht einen Artilleristen auslachen, der unbedingt schießen will, ohne zuvor die geeignete Flugbahn berechnet zu haben? Doch fast alle verachten die philosophischen Theorien, die dabei helfen könnten, eine bestimmte Art des Politikmachens zu ändern – bis man diese Theorien schließlich fürchtet und ob ihrer unerwarteten Effektivität zurückweist.

Es gibt da einen unveröffentlichten Abschnitt des *Entwurfs von Theorie und Praxis*, wo Kant auf diese Inkohärenz ironisch hinweist. „ich wiss nicht ob ich urteilen soll dass durch die neuerliche sonst unerhörte Anklage der Metaphysik dass si von Staatsrevolutionen Ursache sei ihr zu viel unverdiente Ehre oder zu viel unverschuldete böse Nachrede aufgebürt

werde; denn es ist schon lange her der Geschäftsmänner Grundsätze sie als Pedanteri in die Schule zu verweisen“ (Ak. XXIII, 127). In *Der Streit der Fakultäten* nimmt eine Anmerkung diese sarkastische Bemerkung wieder auf: „Dennoch haben verläumerische Sykophanten, um sich wichtig zu machen, diese unschuldige Kannegießerei für Neuerungssucht, Jacobinerei und Rottirung, die dem Staat Gefahr drohe, auszugeben gesucht: indessen daß auch nicht der mindeste Grund zu diesem Vorgeben da war, vornehmlich nicht in einem Lande, was vom Schauplatz der Revolution mehr als hundert Meilen entfernt war“ (Ak. VII, 86). Daher begnügt sich Kant damit, auf den Artikel elf der französischen Verfassung zu verweisen, in dem es heißt: „Die freie Mitteilung der Gedanken und Meinungen ist eines der kostbarsten Menschenrechte. Jeder Bürger kann also frei schreiben, reden und drucken.“ In Bezug darauf hebt Philonenko – in seinem Werk *Theorie und Praxis im moralischen und politischen Denken Kants* – hervor, dass für Kant der größte Ausdruck politischen Aktivismus gewissermaßen darin besteht, frei zu denken.

Selbstverständlich ist Kant besonders daran interessiert, dass die eigene Freiheit des Denkens nicht unterdrückt werde, und er findet keinen besseren Vorwand für ein mutmaßliches Recht auf Rebellion, als die Verbreitung dieser Fähigkeit des freien Denkens zu fördern, wobei dies als das Handwerk der Philosophen betrachtet wird: „Hobbes behauptete das Volk habe nach seiner Übergabe durch den socialcontract gar keine Rechte mehr. Aber er muß sagen nur nicht das Recht des Widerstandes aber wohl der Gegenvorstellungen und der Bekanntmachung der Idee des Besseren. Denn woher soll dieses sonst kommen [...]. Schriften müssen das Oberhaupt wie das Volk in Stand setzen das Ungerechte einzusehen“ (Ak. XXIII. 132-134). Das wäre der Schlüssel: das Unrecht anprangern und in der Lage sein, dass die anderen das erkennen können. „Dur eine [politische] Revolution -lesen wir in *Was ist aufklärung?*- wird vielleicht wohl ein Abfall von persönlichem Despotism und gewinnsüchtiger oder herrschluchtiger Bedrückung, aber niemals wahre Reform der Denkungsart zu stande kommen; sondern neue Vorurteile werden eben sowohl als die alten zum Leitbande des gedankenlosen grossen Haufens dienen“ (Ak. VIII, 36).

11. Von der Simulation als Methode des Strebens nach Tugend

Einerseits erkennt Kant an, dass „Tugend in diesem Sinne nach und nach erworben wird –sagt in *Die Religion*. Dazu ist nun nicht eben eine Herzensänderung nöthig, sondern nur eine Änderung der Sitten. Daß aber jemand nicht bloß ein gesetzlich, sondern ein moralisch guter Mensch: das kann nicht durch allmähliche Reform, so lange die Grundlage der Maximen unlauter bleibt, sondern muß durch eine Revolution in der Gesinnung im Menschen; nur durch eine Art von Wiedergeburt gleich als durch eine neue Schöpfung“ (Ak. VI, 47). Während er auf dem politischen Feld als Verfechter der Reformen auftritt, um traumatische Revolutionen zu vermeiden, setzt er im individuellen Bereich auf die Revolution: „Die wichtigste Revolution in dem Innern des Menschen ist: „der Ausgang desselben aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Statt dessen, daß bis dahin andere für ihn dachten und er bloß nachahmte oder am Gängelbände sich leiten ließ, wagt er es jetzt, mit eigenen Füßen auf dem Boden der Erfahrung, wenn gleich noch wackelnd, fortzuschreiten“ (Ak. VII, 229). „Erziehung, Beispiele und Belehrung können diese Festigkeit und Beharrlichkeit in Grundsätzen überhaupt nicht nach und nach, sondern nur gleichsam durch eine Explosion, die auf den Überdruß am schwankenden Zustande des Instincts auf einmal erfolgt, bewirken. Vielleicht werden nur Wenige sein, die diese Revolution vor dem 30sten Jahre versucht, und noch wenigere, die sie vor dem 40sten fest gegründet haben“ (Ak. VII, 294).

Doch gibt es für Kant nur eine echt gültige Revolution, und zwar die, die bei jedem Einzelnen in seinem Inneren stattfinden kann. Es handelt sich um eine Revolution in der Art zu denken, und sie geht einher mit der Bildung eines Charakters sittlicher Größe. „Auch sagt man: daß also einen inneren (moralischen) Charakter zu haben wohl nur ein frommer Wunsch sei und bleiben werde –lesen wir in der *Anthropologie*. Vielleicht aber sind wohl gar die Philosophen daran schuld: dadurch daß sie diesen Begriff noch nie abgesondert in ein gnugsam helles Licht gesetzt und die Tugend nur in Bruchstücken, aber nie ganz in ihrer schönen Gestalt vorstellig und für alle Menschen interessant zu machen gesucht haben. Mit einem Worte: Wahrhaftigkeit im Inneren des Geständnisses vor sich selbst und zugleich im Betragen gegen jeden Anderen, sich zur obersten Maxime gemacht, ist der einzige Beweis des Bewußtseins eines Menschen, daß er einen Charakter hat; so muß, ein Mann von Grundsätzen zu sein (einen bestimmten Charakter zu haben), der gemeinsten Menschenvernunft möglich und dadurch dem größten Talent der Würde nach überlegen sein“ (Ak. VII, 295). Nun ist es interessanter Weise so, dass eine solche innere Revolution sich umso eher einstellt, wenn man

nach außen hin den Schein wahr. Denn die Tugend festigt sich dank einer gewissen Verstellung, die es zu kultivieren gilt, wobei der Begriff der Verstellung etymologisch zu verstehen ist: als spiele man auf der Bühne eine Rolle. In der *Metaphysik der Sitten* spricht Kant von gewissen Ausschmückungen (*parerga*), „welche einen schönen, tugendähnlichen Schein geben, der auch nicht betrügt, weil ein jeder weiß, wofür er ihn annehmen muß. Es ist zwar nur Scheidemünze, befördert aber doch das Tugendgefühl selbst durch die Bestrebung, diesen Schein der Wahrheit so nahe wie möglich zu bringen“ (Ak. VI, 473).

Es gibt eine moralische Illusion, ein Erscheinungsbild, das demnach vorteilhaft ist und das es zu fördern gilt. „Die Menschen sind insgesamt, je civilisierter, desto mehr Schauspieler; sie nehmen den Schein der Zuneigung, der Achtung vor Anderen, der Sittsamkeit, der Uneigennützigkeit an, ohne irgend jemand dadurch zu betrügen, weil ein jeder Andere, daß es hiemit eben nicht herzlich gemeint sei, dabei einverstanden ist, und es ist auch sehr gut, daß es so in der Welt zugeht. Denn dadurch, daß Menschen diese Rolle spielen, werden zuletzt die Tugenden, deren Schein sie eine geraume Zeit hindurch nur gekünstelt haben, nach und nach wohl wirklich erweckt und gehen in die Gesinnung über“ (Ak. VII, 151). „Alle menschliche Tugend im Verkehr ist Scheidemünze ein Kind ist der, welcher sie für ächtes Gold nimmt. – Es ist doch aber besser, Scheidemünze, als gar kein solches Mittel im Umlauf zu haben, und endlich kann es doch, wenn gleich mit ansehnlichem Verlust, in baares Gold umgesetzt. [...] Selbst der Schein des Guten an Anderen muß uns werth sein: weil aus diesem Spiel mit Verstellungen, welche Achtung erwerben, ohne sie vielleicht zu verdienen, endlich wohl Ernst werden kann. – Nur der Schein des Guten in uns selbst muß ohne Verschonen weggewischt und der Schleier, womit die Eigenliebe unsere moralischen Gebrechen verdeckt, abgerissen werden“ (Ak. VII, 152-153).

12. Hin auf eine Instrumentalisierung der Politik

Erneut wurde der Antagonismus vorgebracht, diesmal bei der Beschreibung der Simulation und ihrem positiven Beitrag zum Entstehen der Tugend. Es scheint, Kant liebe es, Paradoxien zu kultivieren. Auch im politischen Gebiet schreitet er diesen Weg ein. Wer sich einbildet, dass die Moralität eine perfektere Rechtsordnung begünstigen kann, der irrt, denn nach Kants Urteil ist genau das Gegenteil der Fall. Genau wie der vorgegebene Anschein im sozialen Umgang ein wirklich tugendhaftes Verhalten hervorbringen kann, so kann ein

„pathologisch erzwungener Konsens als Effekt eine sittliche Umgebung hervorbringen“ (Ak. VIII, 21), und nicht umgekehrt. Wie Kant in *Zum ewigen Frieden* deutlich macht: Nicht von Innere der Moralität „die gute Staatsverfassung, sonder vielmehr umgekehrt von der letzteren allererst die gute moralische Bildung eines Volks zu erwarten ist“ (Ak. VIII, 366). Die Politik ist schließlich nur Instrument, nicht Ziel. Eine zivile Verfassung zu erlassen, bei der das Zusammenleben durch gesetzlichen Zwang geregelt wird, ist ein Mittel, reine Propädeutik, die Sittlichkeit hervorbringen soll. Daher gilt: „Man kann hier nicht halbieren und das Mittelding eines pragmatisch-bedingten Rechts (zwischen Recht und Nutzen) aussinnen, sondern alle Politik muss ihre Knie vor dem ersteren beugen“ (Ak. VIII, 380).

In seiner philosophischen Geschichte spricht Kant von einem radikalen Bösen und er sagt, dass es ausgesprochen schwer ist, etwas Gerades zu formen, wenn man ein so verkrümmtes Holz bearbeiten muss. Doch geht er sofort dazu über, den Antagonismus unserer egoistischen Neigungen und sogar den Krieg selbst zu instrumentalisieren. So wandelt er sie in Mechanismen um, die das fördern, was sie doch scheinbar erstickten, und er sichert zugleich die Vorherrschaft des Rechts und einer gerechten Rechtsordnung republikanischen und kosmopolitischen Zuschnitts. Diese ist das Vorzimmer, in dem die Sittlichkeit herangezüchtet wird, die Herrschaft eines in sich guten Willens. „Indess -lesen wir in der dritten *Kritik*- die Übel, womit uns teils die Natur, teils die unvertagsame Selbstsucht der Menschen heimsucht, zugleich die Kräfte der Seele aufbieten, steigern und stählen, um jenen nicht zu unterliegen, und uns so eine Tauglichkeit zu höheren Zwecken, die in uns verborgen liegt, fühlen lassen“ (Ak. V, 433-434). Mit seiner Philosophie der Geschichte, in der die Politik ein Instrument im Dienste unseres sittlich-moralischen Horizonts darstellt, lädt Kant uns immer wieder ein, unsere eigene Verantwortung nicht zu übertragen. Wir sollen uns stattdessen so verhalten, *als ob* hänge alles nur von uns ab (cf. Ak. VI, 101), selbst wenn es uns unvermeidlich sei, auf die Hoffnung zu vertrauen, dass das Scheitern jeweils nur provisorisch ist und dass eine Instanz mit den entsprechenden Möglichkeiten – wie zum Beispiel das Glück – „die Unvollkommenheit unseres eignen Rechts durch Mittel vervollkommnet, die wir nicht begreifen“ (Ak. VIII, 362n). 'Der Mensch darf die Grundregel seiner Existenz und seines Verhaltens nicht unter und nicht über sich suchen; er muss sie aus sich selber nehmen und sich gemäß den freien Entscheidungen seines eigenen Willens selbst formen' (Cassirer 2007, S. 185). Die Aufgabe, solche Ziele zu verfolgen, kennt keine

bestimmten Grenze, und ist per Definition asymptotisch. Doch uns diesem utopischen Horizont zu nähern, genau das ist unsere Aufgabe.

Beachten wir den kompletten Titel der Schrift *Träume eines Geistersehers...: erläutert durch die Träume der Metaphysik*. Kant ist sich bestens bewusst, dass die Vernunft auch Ungeheuer hervorbringen kann und es sehr einfach ist, die Utopien als Chimären abzutun oder den enthusiastischen Zuschauer der Französischen Revolution als Fanatiker abzustempeln. Daher rührt sein beharrlicher Eifer, jene chimärenhaften, eingebildeten Schwärmereien des uchronischen Horizonts sichtbar zu machen, die wir dank unserer Freiheit und des Vertrauens verfolgen können, das wir in jene Möglichkeiten setzen, die uns daraus erwachsen, dass wir eine bestimmte Reform der Welt ersinnen, die sich aus Prinzipien wie der Öffentlichkeit oder dem republikanischen Geist bewegt. Auf diesem Ansatz beruht das, was ich vorzeiten den kantischen *Imperativo elpidológico* (Imperativ der Hoffnung oder ‚elpidologische‘ Imperativ) genannt habe. Ihm liegt eine Implementierung der Formulierungen des kategorischen Imperativs zugrunde, so wie das auch bei diesem *Imperativo de la disidencia* (Imperativ der Dissidenz) der Fall ist, von dem Javier Muguerza spricht.

Bibliographie

Historia del Análisis político (dirigido por Pablo Sánchez Garrido y editado por Consuelo Martínez), Tecnos, Madrid, 2011.

Kant: l'anthropologie et l'histoire (sous la direction de Olivier Agard et F. Lartillot), L'Harmattan, Paris, 2011.

Kant, philosophie de l'histoire, Revue Germanique Internationale 6 (1996).

L'Anné 1793. Kant sur la politique et la religion (sous la direction de Jean Ferrari), J. Vrin, Paris, 1995.

Politics and Metaphysics in Kant (edited by Sorin Basaiou, Sami Pihlstrom and Howard Williams), University of Wales Press, 2011.

Raison pratique et normativité chez Kant (sous la direction de Jean-François Kervégan, avec la collaboration de Caroline Guibet Lafaye), ENS Editions, Paris, 2010.

ARENDT, Hannah: *Lectures in Kant's Political Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago, 1982.

- ARAMAYO, Roberto R.: *Crítica de la razón ucrónica. Estudios en torno a las aporías morales de Kant* (pról. de Javier Muguerza), Tecnos, Madrid, 1992.
<http://digital.csic.es/handle/10261/13639>
- ARAMAYO, Roberto R.: *La quimera del Rey Filósofo*, Taurus, Madrid, 1997.
<http://digital.csic.es/handle/10261/13646>
- ARAMAYO, Roberto R.: *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*, Edaf, Madrid, 2001.
- ARAMAYO, Roberto R.: “Teoría y práctica desde la historia de las ideas: Cassirer y su lectura de la Ilustración europea tras el debate sobre Kant celebrado en Davos”, *Devenires, Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura* (México) 19 (2010), pp. 151-176.
<http://filos.umich.mx/publicaciones/wp-content/uploads/2011/11/Devenires-19.pdf>
- ARAMAYO, Roberto R., MUGUERZA, Javier y ROLDÁN, Concha: *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración*, Tecnos, Madrid, 1996. <http://digital.csic.es/handle/10261/32134>
- ARAMAYO, Roberto R. y ONCINA, Faustino: *Ética y antropología: un dilema kantiano*, Comares, Granada, 1999.
<http://digital.csic.es/handle/10261/32164>
- AVIAU DE TERNAY, Henry: *Un impératif de Communications: une relecture de la philosophie du droit de Kant à partir de la troisième Critique*, Cerf, Paris, 2005.
- BRAZ, Adelino: *Droit et éthique chez Kant: l'idée d'une destination communautaire de l'existence*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2005.
- BURG, Peter: *Kant und die Französische Revolution*, Berlin, 1974.
- CASSIRER, Ernst: *Rousseau, Kant, Goethe. Filosofía y cultura en la Europa del Siglo de las Luces* (edición de Roberto R. Aramayo), Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2007.
- CASTILLO, Monique: *Kant et l'avenir de la culture*, PUF, Paris, 1990.
- COLLINWOOD, R.G.: *Idea de la historia*, FCE, México, 1965.
- CUSTER, Olivia: *L'exemple de Kant*, Éditions Peeters, Louvain, 2012.
- GOLDMANN, Lucien: *La communeauté humaine et l'univers chez Kant*, PUF, Paris, 1948.
- GONZÁLEZ VICEN, Felipe: *La filosofía del Estado en Kant*, La Laguna, 1952.
- LYOTARD, Jean-François: *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Galilée, Paris, 1986.

- MUGUERZA, Javier y RODRÍGUEZ ARAMAYO, Roberto (eds.): *Kant después de Kant. En el bicentenario de la "Crítica de la razón práctica"*, Editorial Tecnos, Madrid, 1989.
<http://digital.csic.es/handle/10261/13641>
- MORAIS, Marceline: *Le souverain Bien et la fin dernière de la philosophie. Vers une interprétation téléologique de la philosophie kantienne*, Presses de l'Université Laval, 2010.
- MUGLIONI, Jean-Michel: *La philosophie de l'histoire de Kant*, Hermann, Paris, 2011.
- PHILONENKO, Alexis: *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant en 1793*, J. Vrin, Paris, 1968.
- PHILONENKO, Alexis: *La théorie kantienne de l'histoire*, J. Vrin, Paris, 1986.
- PROUST, Françoise: *Kant et le ton de l'histoire*, Payot, Paris, 1991.
- SANCHEZ MADRID, Nuria: «*Caesar non est supra grammaticos*. Observaciones en clave de Antropología política sobre el escrito de Kant *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?*», en E. Maura Zorita/L. Alegre Zahonero (eds.), *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?*, Escolar y Mayo (in Druck).
- UREÑA, Enrique M.: *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión*, Tecnos, Madrid, 1979.
- VLACHOS, George: *La pensée politique de Kant*, PUF, Paris, 1962.
- WEIL, Eric: *Problèmes kantians*, J. Vrin, Paris, 1970.
- WEYAND, Klaus: *Kants Geschichtsphilosophie. Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis mit Aufklärung*, Köln, 1963.
- WILLIAMS, Howard: *Kant's Political Philosophy*, Basil Blackwell, Oxford, 1983.
- YIRMIYAHU, Yovel: *Kant and the Philosophy of History*, Princeton University Press, 1980.