**Dieses Dokument ist eine Zweitveröffentlichung (Verlagsversion) /
This is a self-archiving document (published version):**

Johannes Rohbeck

Rettende Kritik der Geschichtsphilosophie: Immanuel Kant im europäischen Kontext

Erstveröffentlichung in / First published in:

Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie. 2014, 1(2), S. 350 – 376 [Zugriff am: 05.12.2019]. De Gruyter. ISSN 2194-5640.

DOI: <https://doi.org/10.1515/zksp-2014-0013>

Diese Version ist verfügbar / This version is available on:

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:bsz:14-qucosa2-712989>

„Dieser Beitrag ist mit Zustimmung des Rechteinhabers aufgrund einer (DFGgeförderten) Allianz- bzw. Nationallizenz frei zugänglich.“

This publication is openly accessible with the permission of the copyright owner. The permission is granted within a nationwide license, supported by the German Research Foundation (abbr. in German DFG).
www.nationallizenzen.de/

Johannes Rohbeck

Rettende Kritik der Geschichtsphilosophie

Immanuel Kant im europäischen Kontext

Zusammenfassung: In der Geschichtsphilosophie der europäischen Aufklärung nimmt Immanuel Kant eine besondere Stellung ein. Er schreibt keine große Erzählung und äußert sich eher zurückhaltend gegenüber der Fortschrittsidee. Gleichwohl lassen sich eine Reihe von Gemeinsamkeiten feststellen wie die teleologische Begründung, der weltgeschichtliche Entwurf und die praktische Zukunftsperspektive. Das kann dazu verleiten, das geschichtsphilosophische Denken von Kant ebenso scharf zu kritisieren, wie es mit Blick auf andere Geschichtsphilosophien üblich ist. Verbreitet ist jedoch auch der Versuch, Kant vor einer solchen Kritik in Schutz zu nehmen. Die Absicht dieses Artikels besteht hingegen darin, mit Kant die Geschichtsphilosophie insgesamt zu rehabilitieren.

A Recovering Criticism of the Philosophy of History. Immanuel Kant in the European Context

Abstract: Within the European Enlightenment Immanuel Kant has a special standing in the Philosophy of History. He does not write a grand narrative and cautiously comments on the idea of progress. Nevertheless, they share a common ground, such as teleological reasoning, the concept of world history and a practical future perspective. So this might lead to severe criticism of the Kantian Philosophy of History as it is usually the case regarding other Philosophies of History. On the other hand it is also popular to defend Kant against such criticism. However, the present article intends to rehabilitate the Philosophy of History as a whole with the help of Kant.

DOI 10.1515/zksp-2014-0013

Kaum eine philosophische Disziplin ist einer derart vernichtenden und nachhaltigen Kritik unterzogen worden wie die Geschichtsphilosophie. Damit meine ich die historische Formation, die sich ziemlich genau um die Mitte des 18. Jahrhunderts herausgebildet und bis Hegel gedauert hat. Demgegenüber beabsichtige ich eine

Johannes Rohbeck: Professor für Praktische Philosophie und Didaktik der Philosophie am Institut für Philosophie der Technischen Universität Dresden, E-Mail: Johannes.Rohbeck@tu-dresden.de

Rehabilitierung der Geschichtsphilosophie. Zum einen halte ich die Vorwürfe aus historiographischen Gründen für wenig überzeugend. Zum anderen verfolge ich ein systematisches Ziel, weil ich glaube, dass die Philosophie der Geschichte zur Lösung aktueller Probleme etwas beizutragen vermag. Dazu zähle ich insbesondere die Zukunftsperspektive in praktischer Absicht. Legt man das Kategorienpaar „Erfahrungsraum“ und „Erwartungshorizont“ zu Grunde (Koselleck 1979, S. 349ff.), kann Geschichte als übergreifender Zusammenhang von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft betrachtet werden. Während der Historismus vorwiegend an der Vergangenheit interessiert war und sich das sogenannte Posthistoire auf die Gegenwart fixierte, war die Geschichtsphilosophie vor allem in die Zukunft gerichtet.

Ich beginne mit einer Übersicht der üblichen Kritiken an der Geschichtsphilosophie. Sodann werde ich versuchen, diese Einwände zu entkräften. Dabei schlage ich eine defensive und eine offensive Strategie ein. Die defensive Variante besteht in der exemplarischen Verteidigung der geschichtsphilosophischen Schriften von Immanuel Kant. Die offensive Variante besteht darin, dass ich die Entlastung Kants auf die Geschichtsphilosophien anderer Autoren der französischen, englischen und deutschen Aufklärung übertrage. Hier möchte ich nachweisen, dass trotz einiger Unterschiede kein Gegensatz zwischen der kantischen und der übrigen Geschichtsphilosophie vorhanden ist. Daraus schließe ich, dass sich die häufig verpönten Theorien durchaus im kantischen Sinne umformulieren und rehabilitieren lassen. Das gilt besonders für das Projekt einer praktischen Geschichtsphilosophie der Zukunft.

1 Kritiken an der Geschichtsphilosophie

Wenn ich zunächst die angeblichen Mängel der Geschichtsphilosophie aufliste, werde ich keinen chronologischen Abriss liefern, der auf eine Darstellung der „Schwundstufen“ historischen Denkens hinausliefe.¹ Vielmehr werde ich die typischen Kritiken bündeln und in eine argumentative Reihenfolge bringen. Es beginnt mit methodologischen Einwänden, die zuerst von den Vertretern des Historismus vorgebracht worden sind und vor allem von Historikern wiederholt werden. Darauf folgen ideologiekritische Einwände, in denen die gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Funktionen der Geschichtsphilosophie themati-

¹ Marquard 1973, S. 23ff. – Herta Nagl-Docekal hat diese „Schwundstufen“ im Einzelnen rekonstruiert: „Ist Geschichtsphilosophie heute noch möglich?“ In: Nagl-Docekal 1996, S. 7ff.; vgl. Lübke 1993, S. 9ff.; Koselleck 1997, S. 319ff.

siert werden. Schließlich kommen theologische und metaphysische Probleme zur Sprache, die in erster Linie von Philosophen diskutiert werden. Es versteht sich von selbst, dass ein derartiger Versuch nur auf typologische Weise möglich ist.

1.1 Geschichtsphilosophie jenseits von Empirie

Ein Topos der Kritik an der Geschichtsphilosophie lautet, sie sei bloß spekulativ und ignoriere die empirische Forschung. Weil das historiographische Material in ein theoretisches Konzept gezwungen werde, bleibe von der Geschichte nur ein willkürliches Schema übrig. Dagegen habe sich die Philosophie der Geschichte auf die Analyse der Methoden historischer Forschung und Darstellung zu beschränken (Acham 1974, S. 273ff.; Baumgartner 1972, S. 271ff., Baumgartner 1996, S. 151; Lorenz 1997, S. 17ff.; Zwenger 2008, S. 180ff.). An die Stelle der vormals materialen Geschichtsphilosophie solle die so definierte formale Philosophie der Geschichte treten.

1.2 Faktizität ohne normative Dimension

Folgt man anderen Kritikern der Geschichtsphilosophie, scheint deren eigentliches Skandalon darin zu bestehen, dass sie die normative Dimension verdeckt. Zuerst hat Koselleck die These vertreten, die Geschichtsphilosophie des 18. Jahrhunderts sei aus dem Widerspruch zwischen Politik und Moral hervorgegangen und habe dadurch die ungelösten moralphilosophischen Probleme fortgeschleppt und in die Zukunft vertagt (Koselleck 1973, S. 105ff.; Habermas 1994, S. 199). Später forderte Jürgen Habermas das Ende der Geschichtsphilosophie mit dem Argument, sie wolle sich an die Stelle der praktischen Philosophie setzen und deren kritische Potentiale usurpieren (Habermas 1985, S. 16f.; siehe auch Schnädelbach 1974, S. 41f.; Bialas 1994, S. 109; Gröbl-Steinbach 1994, S. 222ff.). Damit erhebt er den Vorwurf, in der Geschichtsphilosophie würden die normativen Geltungsansprüche durch die Faktizität historischer Prozesse ersetzt.

1.3 Universalismus und Substantialismus

Ein weiterer Stein des Anstoßes ist die Idee der Universal- oder Weltgeschichte. Ihr wird vorgeworfen, dass sie unzulässig generalisiere und einen Universalismus propagiere. Dieser gilt als theoretisch unhaltbar, weil ja kein Historiker die Geschichte im Ganzen überblicken könne. Er sei vor allem auch deshalb fragwürdig,

weil die behauptete Totalität die Zukunft mit einschließen müsse. Da die Geschichte jedoch niemals abgeschlossen und prinzipiell offen sei, liege ein ungerechtfertigter Substantialismus vor (Danto 1974, S. 1; Stekeler-Weithofer 2005, S. 371; Angehrn 2004, S. 329; Ankersmit 2009, S. 132). Gegenüber dem Kollektivsingular Geschichte sei nur noch die Darstellung einzelner Geschichten im Plural zulässig.

1.4 Eurozentrismus

Zunehmend aktuell ist der Verwurf, die Geschichtsphilosophie sei auf Europa zentriert und repräsentiere den europäischen Blick. In der harmlosen Form subsumiere der Eurozentrismus die Kulturen aller historischen Räume und Zeiten unter ein universelles Entwicklungsschema, von dem alle Menschen dieser Welt profitieren sollen. In der aggressiveren Variante blende er die Sichtweisen anderer Kulturen aus oder rechtfertige gar Kolonialisierung, Versklavung und Vernichtung fremder Völker und Kulturen (Rüsen 1999, S. 13ff.; Rüsen 2002, S. 188ff.).

1.5 Glaube an den Fortschritt

Insbesondere die Idee des Fortschritts, die ebenfalls im Kollektivsingular auftaucht, berge die Gefahr, dass die Entwicklung der modernen Zivilisation als ungeteilt positiv bewertet wird. Damit seien die negativen Kehrseiten von Technik und Ökonomie programmatisch ausgeblendet (Loewenstein 2009, S. 7ff.; Höffe 2011, S. 16ff.). Die Geschichtsphilosophie werde zur Legitimierungsinstanz der bisher verlaufenen Geschichte, ohne alternative Entwicklungen in den Blick zu nehmen. Werde der Fortschritt zum Selbstzweck erklärt, bestehe die weitere Gefahr darin, dass die Bedürfnisse und Interessen, gar das Glück der gegenwärtig lebenden Menschen für das angebliche Wohl der Zukünftigen geopfert werden sollen.

1.6 Mega-Subjekt der Geschichte auf Kosten der Individuen

Insgesamt steht damit das Subjekt der Geschichte in Frage. Der Geschichtsphilosophie wird vorgeworfen, die gesamte Menschheit oder menschliche Gattung wie ein individuelles Subjekt zu behandeln (Arendt 1982, S. 46; Schmidt-Biggemann 1992, S. 20ff.). Wichtig sei allein, dass die Menschheit Fortschritte macht, während die Individuen keinen Anspruch auf ein Fortschreiten haben. Auch in diesem Fall öffne sich das Tor für ideologische und totalitäre Ansprüche. Mit dieser Generalisierung und Uniformierung fehle der klassischen Geschichtsphilosophie insgesamt das

Gespür für das Individuelle, Besondere und Einzigartige in der Geschichte (Dilthey 1927, S. 235ff.; Cassirer 1932, S. 263; Meinecke 1936, S. 10ff.).

1.7 Große Erzählung – delegitimiert

Eine andere Variante der Kritik stellt die Behauptung dar, bei der Geschichtsphilosophie handle es sich um eine große Erzählung, die ihre Legitimität längst eingebüßt habe (Lyotard 1986, S. 112ff.). Vor allem Utopien seien inzwischen aufgebraucht. Unter erkenntniskritischem Aspekt folgt daraus, dass in historischen Erzählungen, die mit literarischen Deutungsmustern operieren, die Grenze zur Fiktion verwischt und der Realitätsgehalt fragwürdig werde (White 1986, S. 11ff., White 1991, S. 19ff.).

1.8 Teleologie und Heilserwartung

Ein besonders neuralgischer Punkt der Geschichtsphilosophie ist die Teleologie. Sie bedeutet, dass die gesamte Geschichte als eine Linie mit einem einzigen Ziel dargestellt wird (Löwith 1953, S. 129ff.; Gil 1999, S. 84ff.; Sommer 2006, S. 230; Zwenger 2008, S. 78ff.; Loewenstein 2009, S. 64ff.). Wenn dabei beansprucht wird, die Weltgeschichte als einheitliche Entwicklung von ihrem Ende her zu erklären, scheint sich der historische Prozess mit einer ihm eigenen Notwendigkeit zu vollziehen. Oftmals wird die Geschichtsteleologie als ein Relikt aus der Theologie gedeutet, die in säkularisierter Form die christliche Heilserwartung reproduziere. Folgt man dieser Lesart, ist die Geschichtsphilosophie nichts anderes als ein Säkularisat und damit Ausdruck einer missglückten Säkularisierung.

1.9 Verfehlte Kontingenzbewältigung

Hinter der säkularisierten Denkfigur der Teleologie steht die Erfahrung mit der Kontingenz in der Geschichte (Lübbe 1977, S. 25; Koselleck 1979, S. 158; Bubner 1984, S. 34). In ihr zeige sich die Ohnmacht der Menschen, die zwar in der Geschichte handeln, aber historische Prozesse nur in Grenzen und die Geschichte im Ganzen überhaupt nicht zu steuern vermögen. Kritikwürdig erscheint in diesem Fall, dass die Berufung auf die Heilsgewissheit ein untauglicher Versuch der Kontingenzbewältigung sei (Kittsteiner 1980, S. 163f.). Sozialpsychologisch könne man hier von Beschwichtigung und Trost sprechen, um die Angst vor der Ungewissheit zu bannen.

2 Eine Rehabilitierung mit Kant

Den genannten Kritiken ist gemeinsam, dass die Geschichtsphilosophie auf pure Ideologie reduziert wird. Man unterstellt ihr, sie sei theoretisch falsches Bewusstsein, das praktisch der Ausübung von Macht diene. Im Gegenzug plädiere ich dafür, den philosophischen Geltungsanspruch ernst zu nehmen.

Dazu eignen sich zunächst einmal die geschichtsphilosophischen Schriften von Immanuel Kant. Ich kann mich dabei auf aktuelle Versuche berufen, mit Hilfe von Kant die Geschichtsphilosophie doch noch zu retten.² Dieser Autor scheint den Vorteil zu haben, dass er nicht so optimistisch wie manch andere Aufklärer auftritt. Er schreibt keine Geschichtserzählung, sondern begnügt sich mit der Kommentierung einzelner Aspekte geschichtsphilosophischen Denkens. Außerdem reflektiert er wie kaum ein anderer die Voraussetzungen historischer Erkenntnis. Schließlich betont er die pragmatische Seite der Geschichtsbetrachtung, so dass eine Verbindung zur praktischen Philosophie sichtbar wird.

2.1 Das Problem der Teleologie

Im Unterschied zu vielen Vertretern der Geschichtsphilosophie von der Aufklärung bis Hegel liefert Kant keinen Überblick der Menschheitsgeschichte (1.7).³ In der kleinen Schrift *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* formuliert er neun „Sätze“ oder Thesen, nach denen er die Geschichte unter systematischen Gesichtspunkten betrachtet (IaG AA VIII, S. 15–32)⁴. Darin sehen einige Kommentatoren die besondere Attraktivität von Kants Philosophie der Geschichte, die ihrer Auffassung nach weniger spekulativ, substantiell oder dogmatisch ist.⁵

Aber aus der Beobachtung, dass Kant keine Weltgeschichte erzählt, folgt keineswegs, dass Kant eine solche Geschichtserzählung prinzipiell ablehnen wür-

² Im Gegensatz zu Franco Zotta (2014), der die weit verbreitete Zubilligung einer Sonderstellung Kants ignoriert und dessen Geschichtsphilosophie mit derselben Schärfe kritisiert, wie es sonst nur bei Vertretern der französischen Aufklärung wie etwa bei Condorcet und dann bei Hegel üblich ist.

³ Diese Klammern beziehen sich auf die Kritikpunkte im ersten Abschnitt.

⁴ Die Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf die Akademie Ausgabe der Schriften Kants. Die Zitation erfolgt hier unter Angabe des Bandes in römischen und der Seitenzahl in arabischen Zahlzeichen (z. B. IaG AA VIII, S. 66). Die dabei verwendeten Siglen sind im Anhang des Textes aufgeführt.

⁵ Lutz-Bachmann 1988, S. 62ff.; Nagl-Docekal 1996, S. 28ff.; Angehrn 2004, S. 331f.; Honneth 2006, S. 126ff.; Thies 2011, S. 35ff.

de. Im Gegenteil, Kant möchte einen Vorschlag machen für eine historische Erzählung, die mit Fakten gesättigt und theoretisch zugleich ist. Sein erklärtes Ziel besteht darin, nach einem „Leitfaden zu einer solchen Geschichte“ (IaG AA VIII, S. 18) für künftige Geschichtsschreiber zu suchen. Er will weder die empirische Arbeit von Historikern ersetzen (1.1), noch die Darstellung der gesamten Geschichte der Menschheit vereiteln: „Es ist nur ein Gedanke von dem, was ein philosophischer Kopf (der übrigens sehr geschichtskundig sein müßte) noch aus einem anderen Standpunkte versuchen könnte“ (IaG AA VIII, S. 30; Kneller 2011, S. 45). Im Übrigen hat Kant in seiner Schrift *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (MAM AA VIII, S. 107–126) durchaus eine eigene „große“ Erzählung skizziert.

Die gesuchte Orientierung im Chaos der Geschichte bezeichnet Kant als „Naturabsicht“.⁶ Doch er ist keineswegs so naiv, diese Vorstellung als handelndes Pseudosubjekt oder als wirkende Macht zu behaupten (1.6). Ebenso wenig versteht er darunter einen säkularisierten Gott, der die Geschichte im Geheimen lenken solle (1.8). Die „Naturabsicht“ ist, wie Kant im Titel ankündigt, nur eine „Idee“ (IaG AA VIII, S. 15; SF AA VII, S. 81–87), die man auch als Metapher deuten kann.⁷ Sie dient als heuristisches Prinzip, um in der unübersichtlichen Geschichte eine Ordnung aufzuspüren. Mag man diese Konstruktion weiterhin Teleologie nennen, so ist doch offensichtlich, dass hier keine Heilsgeschichte im Spiel ist. In Wirklichkeit übt diese Art Teleologie längst andere Funktionen aus.

Betrachtet man die geschichtsphilosophische Darstellung als Erzählung, erfüllt die Teleologie eine narrative Funktion (1.7). Die Metapher „Naturabsicht“ repräsentiert die Erzählperspektive eines fiktiven Subjekts, indem sie den gegenwärtigen Standpunkt bezeichnet, von dem aus die vergangene Geschichte dargestellt wird (Danto 1974, S. 394). Die Gegenwart bildet das vorläufige Ende, aus dessen Sicht die historischen Ereignisse geordnet und interpretiert werden. Da Geschichte nicht anders geschrieben werden kann, verfäht die Historiographie in diesem schwachen Sinn immer „teleologisch“. Die Teleologie verleiht der Historie eine narrative Synthesis (Ricoeur 1988, S. 98ff.).

Ebenso lässt sich die Teleologie als eine Art Erklärung deuten. Wenn Kant schreibt, dass die „Naturabsicht“ für eine gerechte Verfassung und für einen weltbürgerlichen Zustand Sorge, kann man diesen Zustand als Ziel oder Zweck ansehen. Die Erklärung besteht in diesem Fall darin, diejenigen Handlungen zu beschreiben, welche die Disposition dazu besitzen, dass bestimmte Zustände in Zukunft eintreffen können. Was muss im Laufe der Geschichte geschehen, um

⁶ Diese Denkfigur kommt auf allen Stufen der Entwicklung zur Geltung: IaG AA VIII, S. 18, 21, 27, 29.

⁷ In der später verfassten *Kritik der Urteilskraft* wird er sie „regulative Idee“ nennen (Klein 2013, S. 188f.).

derartige Resultate herbeizuführen? Sofern die Handlungen dabei bestimmte Funktionen erfüllen, kann man auch von einer funktionalen Erklärung sprechen (Lorenz 1997, S. 298).

Die Teleologie der Geschichte ist zugleich normativ und ethisch hoch aufgeladen (1.2). Das belegen die Ziele, die Kant für den weiteren Verlauf der Geschichte steckt: eine bürgerliche Gesellschaft, die sich als „moralisches Ganzes“ (IaG AA VIII, S. 21) versteht und den Weltfrieden (IaG AA VIII, S. 26). Der postulierte Zweck dient der Bewertung vergangener Geschehnisse, mit denen sich zugleich Erwartungen an die Zukunft verknüpfen. Zu dieser Bewertung bedarf es eines allgemeinen Maßstabes, anhand dessen die einzelnen Phänomene beurteilt werden können. Das behauptete *telos* stellt die Norm dar, an der historische Ereignisse gemessen werden.

Schließlich ist gar nicht zu bezweifeln, dass die Teleologie eine Form der Kontingenzbewältigung ist (1.9). Denn Kant erkennt sehr wohl, dass die Geschichte ein kontingenter Prozess ist, und macht sich keine Illusionen darüber, wie es in der Welt tatsächlich zugeht. Für ihn erscheint die Geschichte als ein Gewebe aus „kindischer Bosheit und Zerstörungssucht“, wobei unklar bleibt, „was man sich von unserer auf ihre Vorzüge so eingebilddeten Gattung für einen Begriff machen soll“ (IaG AA VIII, S. 18; vgl. SF AA VII, S. 82.). Doch die entscheidende Frage lautet, welche Konsequenzen Kant aus dieser Einsicht zieht. Da er gerade keiner höheren Macht vertraut, erklärt er den Umgang mit historischer Kontingenz zur praktischen Aufgabe.

2.2 Das Projekt der Weltgeschichte

Wie der Titel „in weltbürgerlicher Absicht“ ankündigt, geht es Kant nicht nur um die innere Entwicklung einer einzelnen Nation, sondern darüber hinaus um das Verhältnis mehrerer Staaten untereinander. Dabei weitet er den Zwiespalt der bürgerlichen Gesellschaft auf die internationalen Beziehungen aus, wo die Konkurrenz zum Krieg führe (vgl. IaG AA VIII, S. 24.) Um hingegen Frieden zu schaffen, fordert er eine globale „Staatsverfassung“ oder einen „weltbürgerlichen Zustand“ (IaG AA VIII, S. 28).

Mit der Idee eines Weltbürgertums meint Kant keinen einheitlichen Weltstaat, sondern einen Verbund souveräner Staaten, den er durch Rechtsverordnungen geregelt sehen will (Höffe 1995, S. 109ff.; Kleingeld 2011, S. 80ff.; Schröder 2011, S. 29f., S. 43). Angesichts einer solchen Perspektive sollte man diesen universalgeschichtlichen Entwurf nicht mit Universalismus verwechseln (1.3). Vielmehr geht es um die Möglichkeitsbedingungen einer internationalen Kooperation. Ebenso wenig hat die Idee der „Menschheit“ oder der menschlichen

„Gattung“ die Bedeutung eines Großsubjekts (1.6), das wie ein Individuum zu agieren vermag, sondern wird gleichermaßen als Kooperationszusammenhang konzipiert. Diese Kooperation hat eine synchrone und eine diachrone Seite.

Synchrone Kooperation liegt vor in der bürgerlichen Gesellschaft als ökonomisches System von Arbeitsteilung und Warentausch. Obwohl Kant die negativen Kehrseiten dieser Art Vergesellschaftung durchaus einräumt, auf die noch näher einzugehen ist, hebt er gleichzeitig den kooperativen Charakter dieser Gesellschaftsform hervor. Betont er in der *Idee* noch recht allgemein „die ersten wahren Schritte aus der Rohigkeit zur Kultur, die eigentlich in dem gesellschaftlichen Wert besteht“ (IaG AA VIII, S. 21), formuliert er in *Mutmaßlicher Anfang* sehr viel konkreter: „Die ersten Bedürfnisse des Lebens, deren Anschaffung eine verschiedene Lebensart erfordert, konnten nun gegen einander vertauscht werden“ (MAM AA VIII, S. 119). Auf dieser Grundlage entwirft Kant das Projekt einer „das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft“, die er als „bürgerliche Vereinigung“ kennzeichnet. Auch auf internationaler Ebene ist indirekt von Kooperation die Rede, wenn Kant dem „Handelsgeist“ die wohlthuende Wirkung zuschreibt, zwischen den Staaten den Frieden zu befördern (vgl. MAM AA VIII, S. 115–117). Nicht zuletzt der Verbund souveräner Staaten und die entsprechenden Verträge kann man als Kooperation zwischen Völkern und Nationen aufzufassen.

Die diachrone Kooperation bezieht sich auf die Interaktion der zeitlich aufeinander folgenden Individuen. Diese Sequenz hat für Kant eine naturgeschichtliche Seite als Kette der Generationen. Darüber hinaus hat die Generationenfolge eine kulturelle Seite, indem die Menschen ihr entwickeltes Wissen und Können von einer Generation an die andere weitergeben. In der *Idee* hält er diese grundlegende Eigenart der Geschichte zwar für „rätselhaft“, aber zugleich „notwendig“, wie es heißt: „eine Tiergattung soll Vernunft haben, und als Klasse vernünftiger Wesen, die insgesamt unsterblich ist, dennoch zu einer Vervollständigung der Entwicklung ihrer Anlagen gelangen“ (IaG AA VIII, S. 20). Wenn Kant hier verdeutlicht, dass diejenigen Naturanlagen, die auf den Gebrauch der Vernunft zielen, nicht beim Individuum, sondern nur in der „Gattung“ vollständig entwickelt werden, meint er genau diese Form der Tradierung und Weiterentwicklung. Damit versteht er die Geschichte insgesamt als intergenerationelle Kooperation.

Diese Konzeption darf jedoch nicht so missverstanden werden, als ob die kulturelle Entwicklung der menschlichen Gattung auf Kosten der Individuen gehe und als ob das individuelle Glück dem Fortschritt der Menschheit geopfert werden solle (1.6). Vielmehr verweist Kant lediglich auf die naturale Basis der Geschichte, die nun einmal nicht zu ändern ist. Er versucht sogar, diese Art historischer Notwendigkeit zu rechtfertigen und ihr etwas Gutes für den einzelnen Menschen abzuringen. In *Mutmaßlicher Anfang* thematisiert er die „Unzufriedenheit der Menschen [...] in Ansehung der Kürze des Lebens“ (MAM AA VIII, S. 122).

Eine solche Beschwerde hält Kant für unbegründet – nicht nur, weil die Sterblichkeit zum Leben dazugehöre, sondern auch deshalb, weil eine „Lebensdauer von 800 und mehr Jahren“ die Mühseligkeiten nur verlängern und die Laster vermehren würde. Seiner Auffassung nach sei es zwar verständlich, dass die Menschen den Tod fürchten, aber ein endloses Leben zu führen bringe ihnen keineswegs Vorteile. Für Kant ist die Generationenfolge nicht nur eine wichtige Voraussetzung für die Kulturentwicklung, sondern bedeutet letztlich auch mehr Glück für die endlich lebenden Individuen.

2.3 Die Idee des Fortschritts

Für Kant sind sowohl die bürgerliche Verfassung als auch der weltbürgerliche Zustand ein zukünftiges Projekt. Weil der angestrebte Staatenbund nicht von heute auf morgen geschaffen werden kann, vielleicht sogar eine Utopie für die fernere Zukunft ist, kann man bei Kant von einer langfristigen Zukunftsorientierung oder – in heutiger Terminologie – von einer Langzeitverantwortung für den Frieden in der Welt sprechen. Insgesamt richtet sich Kants Geschichtsphilosophie weniger auf die Vergangenheit als auf die Gegenwart und Zukunft. Ihm geht es nicht so sehr um die rückblickende Darstellung früherer Geschichte als um eine „vorhersagende“ Geschichtsbetrachtung (SF AA VII, S. 79).

Weil trivialerweise Zukunft nur beeinflusst werden kann, wenn in der Gegenwart gehandelt wird, geht es primär um die menschliche Praxis in der Gegenwart mit Blick auf die Zukunft. Ziel ist die praktische Bewältigung zukunftsorientierter Aufgaben. Kant stellt also nicht allein die theoretische Frage: Wie ist eine Philosophie der Geschichte möglich? Vielmehr fragt er vor allem in praktischer Absicht: Wie ist gutes Handeln in der Zukunftsperspektive möglich? Damit schließt sich die Geschichtsphilosophie an die praktische Philosophie an, d.h. an die politische Philosophie und Ethik (Angehrn 2004, S. 344f.; Honneth 2006, S. 131; Binkelman 2009, S. 34ff.; Höffe 2011, S. 21f.). Von einer Liquidierung der normativen Dimension kann also keine Rede sein (1.1). Im Gegenteil, die Geschichtsphilosophie stellt eine frühe Form der Zukunftsethik dar.

Mit diesem Programm verbindet sich die Idee des Fortschritts. Um diese zu präzisieren, unterscheidet Kant drei Betrachtungsweisen der Geschichte, und zwar die terroristische, eudämonistische und abderitische Art (SF AA VII, S. 81). Das entspricht den drei Verlaufsformen Niedergang, Aufstieg und Stagnation. Allerdings ist Kants Stellungnahme zu diesen Formen so ambivalent, dass sie zu Fehlinterpretationen Anlass gibt. Betrachtet man nämlich diese Textpassage als theoretischen Diskurs, sind die Argumente wenig überzeugend (Kleingeld 1995, S. 23). Natürlich könnte die menschliche Zivilisation so lange absteigen, bis sie „sich

selbst aufreißt“ und die Geschichte vorzeitig beendet wäre.⁸ Ebenso könnte es sein, dass diese Zivilisation „im ewigen Stillstande“ verharrt. Wenn Kant die Vorstellung einer toten Menschheit von vornherein ausschließen will und „eine leere Geschäftigkeit“ in der Geschichte für sinnlos hält, ist das sicherlich kein schlüssiger Gegenbeweis.

Aber darum geht es auch gar nicht. Kant bestreitet ja nicht, dass Untergang und Stagnation möglich sind, er will nur mitteilen, dass er diese Optionen für nicht akzeptabel hält. Wenn er schreibt: „Der Verfall ins Ärgere kann im menschlichen Geschlechte nicht beständig fortwährend sein“ (SF AA VII, S. 81), so bedeutet dieses „kann“ nicht etwa den ontologischen Modus der Möglichkeit, die jederzeit gegeben ist. Mit etwas Gutwilligkeit lässt sich dieser Satz auch im Sinne von „das darf nicht sein“ interpretieren, weil eine Verschlechterung unter allen Umständen vermieden werden soll. Aus dem Kontext geht eindeutig hervor, dass es sich einzig und allein um Argumente der praktischen Vernunft handelt. Kant will darin zum Ausdruck bringen, dass er das Überleben der Menschheit und eine Überwindung der Stagnation für wünschenswert hält. Er macht klar, dass er sich mit Untergang und Stillstand der menschlichen Kultur nicht abfinden will, und ruft den Leser dazu auf, alles für Menschen Mögliche dagegen zu unternehmen.

Aus diesem Plädoyer folgt ex negativo, dass Kant die Idee des Fortschritts favorisiert. Seine Vorliebe für die abderitische Variante fällt indessen skeptischer aus als bei manchen Vertretern der europäischen Aufklärung (1.5.; Honneth 2006, S. 144; Höffe 2011, S. 16ff.). Er wendet sich gegen die Vorstellung eines ungebrochenen Fortschritts mit der Begründung, der Mensch besitze neben seinen guten auch böse Anlagen, die eine ungebrochene Entwicklung zum Guten ausschließen. Diese Einschränkung ändert jedoch nichts an der Tatsache, dass Kant auf differenzierte Weise an der Fortschrittsidee festhält, also keine „eudämonistische“, sondern eine vorsichtig optimistische Haltung einnimmt.

Ziele wie bürgerliche Verfassung und weltbürgerlicher Staatenbund stellen nichts anderes als eine praktisch begründete Hoffnung auf ein Fortschreiten dar. Den Weg dorthin stellt sich Kant so vor, „daß der Staat sich von Zeit zu Zeit auch selbst reformieren, und, statt Revolution, Evolution versuchend, zum Besseren beständig fortschreite“ (SF AA VII, S. 93). Auf diesen juristischen und politischen Reformen liegt der Schwerpunkt in Kants geschichtsphilosophischen Schriften. Im Unterschied zu französischen und englischen Geschichtsphilosophien spielen die Fortschritte in Wissenschaft, Technik und Ökonomie eine geringere Rolle.

⁸ Geradezu zynisch klingt der Kommentar von Heinz-Dieter Kittsteiner: „Und wenn das Menschengeschlecht es tatsächlich täte? Boff, und aus die Maus“ (Kittsteiner 2008, S. 45). Ebenso Zotta 2014, S. 183.

Doch in *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* erwähnt Kant immerhin die kulturellen Fortschritte auf den Gebieten des Ackerbaus, der Industrie und des Handels (MAM AA VIII, S. 119). Mit der Aufteilung der Menschheitsgeschichte in die „Epochen“ Jägerleben, Hirtenleben, Ackerbau gleicht seine Darstellung ansatzweise der Stadientheorie von Montesquieu, Turgot und Adam Smith. Die wesentliche Grundlage bilden die Subsistenzweisen der Menschen, die sich sukzessiv weiter entwickeln und weniger Arbeit, mehr Nahrung, Sesshaftigkeit, Handel und insgesamt steigenden Wohlstand zur Folge haben. Allerdings beschränkt sich Kant darauf, diese Lebensweisen zu klassifizieren und miteinander zu vergleichen, ohne die Übergänge von einer Gesellschaftsform zur anderen zu erklären, wie es vor ihm Turgot und Smith mit Hilfe der politischen Ökonomie gelungen ist (Turgot 1990, S. 171ff.; Smith 1996, S. 45ff., S. 175ff.).

Dagegen ist der Einfluss von Jean-Jacques Rousseau spürbar: „Mit dieser Epoche fing auch die Ungleichheit unter Menschen, diese reiche Quelle so vieles Bösen, aber auch alles Guten, an, und nahm fernerhin zu“ (SF AA VII, S. 119). Kant folgt ausdrücklich der Zivilisationskritik, indem er zwar die wissenschaftlichen, technischen und ökonomischen Fortschritte preist, aber zugleich die negativen Kehrseiten dieser Errungenschaften offen legt. Das betrifft vor allem die Moral, auf deren Gebiet er eher Rückschläge als Fortschritte zu erkennen glaubt. Fast wörtlich übernimmt er die entsprechenden Formulierungen aus den beiden *Diskursen*, wenn er feststellt, dass „bei kultivierter Vernunft Laster entspringen, die dem Stand der Unwissenheit, mithin der Unschuld, ganz fremd waren. Der erste Schritt also aus diesem Stande war auf der sittlichen Seite ein Fall“ (MAM AA VIII, S. 115). Er sieht sehr wohl, dass die Menschen beim „Fortschreiten zur Vollkommenheit“ auf der Seite der Zivilisation „gewonnen“, auf der Seite der Sittlichkeit hingegen „verloren“ haben (MAM AA VIII, S. 115f.). Die Einsicht in diesen „unvermeidlichen Widerstreit“ kann man durchaus als Beitrag zu einer Dialektik der Aufklärung würdigen.

Im Unterschied zu Rousseau zieht Kant daraus nicht die Konsequenz, den Zivilisationsprozess abubrechen und auf eine frühere Stufe zurückzukehren. Vielmehr hält er an der Erwartung fest, dass im Zuge der technisch-ökonomischen Fortschritte eine Besserung der politischen und moralischen Verhältnisse möglich und erstrebenswert sei. Er erwartet einen zukünftigen Zustand, in dem sich „das menschliche Geschlecht [...] aus dem chaotischen Zustand seiner Staatsverhältnisse herausgearbeitet haben wird“ (IaG AA VIII, S. 26).⁹ Der Gebrauch des

⁹ Zum Gebrauch des zweiten Futurs siehe auch in der *Idee*: „wie es unsere späten Nachkommen anfangen werden, die Last von Geschichte, die wir ihnen nach einigen Jahrhunderten hinterlassen möchten, zu fassen“; die Geschichtsschreibung dient dann als Mittel, um ein „rühmliches Andenken auf die späteste Zeit“ zu ermöglichen (IaG AA VIII, S. 30f.).

zweiten Futurs verdeutlicht, dass er die gesamte Menschheitsgeschichte aus diesem Blickwinkel betrachtet.

In diesem Zusammenhang wiederholt Kant seinen Grundsatz, dass der Gang der Weltgeschichte, „der für die Gattung ein Fortschritt vom Schlechteren zum Besseren ist, nicht eben das nämliche für das Individuum“ sei (MAM AA VIII, S. 115). Während er in *Mutmaßlicher Anfang* den Leser dazu auffordert, sich mit diesem Faktum abzufinden, bringt er in der *Idee* die Rückseite dieser Asymmetrie zur Sprache. Dort hält er es für „befremdend“, dass sich ganze Generationen abzumühen scheinen, „ohne doch selbst an dem Glück, das sie vorbereiten, Anteil nehmen zu können“ (IaG AA VIII, S. 20). Offenbar beschleichen ihn moralische Skrupel bei der Vorstellung, dass die Individuen ihr gegenwärtiges Glück für die Zukünftigen aufs Spiel setzen sollen (1.6). Damit vertritt er implizit den Standpunkt eines fairen Ausgleichs zwischen den zeitlich aufeinander folgenden Generationen und plädiert für intergenerationelle Gerechtigkeit.¹⁰

2.4 Die realen Möglichkeiten für Verbesserungen

Kant begnügt sich keineswegs damit, Aufgaben zu stellen, die zur Verwirklichung der politischen und moralischen Ziele führen, sondern verwendet ebenso viel Mühe darauf, die Bedingungen der Möglichkeit für eine solche Realisierung zu erforschen. Darin besteht sein effektiver Versuch der Bewältigung historischer Kontingenz (1.9). Er lässt sich von der Grundidee leiten, die Kontingenz auch als Chance zu begreifen und sie für veränderndes Handeln zu nutzen. Auf diese Weise versucht er, die Spielräume menschlicher Handlungen auszuloten.

Zu den Möglichkeitsbedingungen zählt Kant die natürlichen Anlagen der Menschen, was sein anthropologisches Argument ausmacht. Außerdem nennt er soziale Mechanismen, was man das systemtheoretische Argument nennen kann. Schließlich appelliert er an die kognitive und moralische Kompetenz des Lesers und spricht damit die reflektierende Vernunft an. Da sich diese drei Ebenen teilweise vermischen, kommt es nun darauf an, sie im Einzelnen sorgfältig herauszuarbeiten und ihre verborgenen Kombinationen zu analysieren.

¹⁰ Zur aktuellen Diskussion siehe Jörg Tremmel 2012, S. 17ff.; Rohbeck 2013, S. 121ff.

Anthropologische Voraussetzungen

Auf der ersten Ebene beruft sich Kant auf die „Naturanlagen“ der Menschen. Sie gelten ihm als die Bedingungen der Möglichkeit von Kulturentwicklung (Honneth 2006, S. 140f.; Schröder 2011, S. 35f.). Damit verweisen sie auf die Frage nach den realen Möglichkeiten für Verbesserungen in der Geschichte.

Während der gesamten Epoche der europäischen Aufklärung bildet die Naturgeschichte eine wesentliche Voraussetzung der Geschichtsphilosophie. Kant knüpft daran an, indem er die Menschen zunächst als Naturwesen betrachtet, die wie die Tiere dazu bestimmt seien, ihre natürlichen Anlagen aus einem „Keime“ gleichsam „auszuwickeln“ (IaG AA VIII, S. 18f.). Dieses Modell organischen Wachstums überträgt er von der Naturgeschichte auf den Gegenstandsbereich der Geschichte der Menschheit. Dass sich Kant mit der Analogie zwischen Natur- und Menschheitsgeschichte keiner naturalistischen Reduktion schuldig macht, zeigen die folgenden Ausführungen über die Vernunftentwicklung (vgl. IaG AA VIII, S. 19). Während der Mensch von Natur aus sparsam ausgestattet sei, befreie er sich durch die „Erfindung seiner Nahrungsmittel“ bis hin zu den Annehmlichkeiten des Lebens aus den inneren und äußeren Abhängigkeiten von der Natur. Wichtig ist ihm die Feststellung, dass der Mensch „alles aus sich selbst herausbringen“ könne und alles „sein eigen Werk“ sei. Kant schließt zwar die Geschichte der Menschheit an die Naturgeschichte an, besteht aber zugleich auf der Trennung, indem er die Geschichte wesentlich als kulturelle Entwicklung auffasst.

Auch die Fähigkeiten zu sozialen und sittlichen Fortschritten gründet Kant auf die natürlichen Anlagen der Menschen. Dabei konstruiert er eine Ambivalenz zwischen „guten“ und „bösen“ Natureigenschaften. Im Fall geschichtlicher Stagnation scheinen sich diese beiden miteinander widerstreitenden Anlagen gegenseitig aufzuheben: „Das Prinzip des Bösen in der Naturanlage des menschlichen Geschlechts scheint also hier mit dem Guten nicht sowohl amalgamiert (verschmolzen), als vielmehr eines durchs andere neutralisiert zu sein“ (SF AA VII, S. 82). Um hingegen Fortschritte zu ermöglichen, sei es erforderlich, die „guten“ Naturanlagen zu fördern und zur Wirkung zu bringen. Mit dieser Konstruktion verlegt Kant die Möglichkeitsbedingung in die Natur des Menschen. Indem er die Potenziale zur kulturellen Evolution anthropologisiert, erklärt er die Anthropologie zur Grundlagenwissenschaft der Geschichtsphilosophie.

Diese Tendenz zur Anthropologisierung bestätigt sich noch einmal in Kants Theorie des Geschichtszeichens, das die Naturanlage der Menschen zur moralischen Besserung anzeigen soll (Kittsteiner 1999, S. 81ff.; Handrick 2010, S. 6ff.). In *Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei?* gibt Kant zu, dass er zur Beantwortung keine Anzeichen aus der historischen Erfahrung, mithin keine empirischen Beweise beizubringen vermag

(1.5). Dennoch lassen sich Ereignisse als Hinweise auf den Geschichtsverlauf im Ganzen lesen (vgl. SF AA VII, S. 84). Ein solches Geschichtszeichen zeigt sich für Kant anlässlich der Französischen Revolution (SF AA VII, S. 85). Dabei hat Kant weder die äußere Begebenheit noch die wirklichen Taten der daran beteiligten Menschen im Blick. Er verweist lediglich auf die innere Reaktion der Betrachter, die an diesem Ereignis aus räumlicher Distanz teilnehmen. Darin sieht er ein Indiz dafür, dass die Menschen nicht nur über die Fähigkeit zum Guten, sondern sogar zum Besseren verfügen. Auf ein solches Übermaß des Guten gründet sich wiederum die Erwartung partieller Aufstiege in der abderitischen Geschichtsauffassung.

Soziale Mechanismen

Auf der zweiten Ebene macht Kant in der *Idee* auf einen „Antagonismus“ aufmerksam, worin er eine besondere Eigenart der bürgerlichen Gesellschaft erkennt. Er legt einen Widerspruch frei, der darin besteht, dass diese Gesellschaft das Zusammenleben ermöglicht und zugleich die Menschen vereinzelt. Diesen Zwiespalt charakterisiert Kant mit dem treffenden Begriff „ungesellige Geselligkeit“ (IaG AA VIII, S. 20). Mit dieser Beobachtung folgt er offenbar einer Erkenntnis der zeitgenössischen politischen Ökonomie, in der die Ambivalenz des neuen Wirtschaftssystems zuerst entdeckt worden ist. Demnach wird die arbeitsteilig produzierende und Waren austauschende Gesellschaft sowohl von Kooperation als auch von Konkurrenz geprägt, die wie ein Motor die Wirtschaftsentwicklung vorantreibt.

Besonders drastisch hat Bernard Mandeville in *Die Bienenfabel oder Private Laster, öffentliche Vorteile* auf dieses Paradoxon hingewiesen. Nicht die Tugenden bringen ein Gemeinwesen voran; vielmehr seien es die Laster, welche das wirtschaftliche Wachstum fördern (Mandeville 1980, S. 92). Im Anschluss daran hat Adam Smith die doppelte Funktion der Arbeitsteilung erkannt: „Alle Mitglieder der menschlichen Gesellschaft bedürfen des gegenseitigen Beistandes und andererseits ist auch jedes von ihnen den Beleidigungen des anderen ausgesetzt“ (Smith 1977, S. 127). Auf der einen Seite bedeute die Teilung der Arbeit Kooperation (Beistand), weil sich die Bedürfnisse und Teilarbeiten wechselseitig ergänzen. Auf der anderen Seite bedeute Arbeitsteilung Konkurrenz (Beleidigung), weil sich die Akteure in einem Wettbewerb befinden, der den Ruin nicht ausschließt. Um sich die Regulierung des Ganzen vorzustellen, bedient sich Smith einer Hintergrundmetapher, die er „unsichtbare Hand“ nennt (Smith 1977, S. 316).

Im Unterschied zur Wirtschaftstheorie verlegt Kant diesen Antagonismus in die Anlagen der menschlichen Natur: Einerseits habe der Mensch einen natürlichen „Hang“ oder eine „Neigung, sich zu vergesellschaften“; andererseits habe er „einen großen Hang, sich zu vereinzeln“ und Laster wie „Ehrsucht, Herrschsucht

oder Habsucht“ zu entwickeln (IaG AA VIII, S. 20f.; Weyand 1964, S. 83ff.; Brandt 2011, S. 91ff.). Die Regulierungsinstanz, die bei Smith „unsichtbare Hand“ hieß, schreibt Kant der erwähnten „Naturabsicht“ zu: „Der Mensch will Eintracht; aber die Natur weiß besser, was für seine Gattung gut ist: sie will Zwietracht.“ (IaG AA VIII, S. 21; Kittsteiner 1980, S. 45ff.). In beiden Fällen führt Kant keinen explizit wirtschaftstheoretischen Diskurs, sondern weicht in seine anthropologischen und teleologischen Deutungsmuster aus. Darin sehe ich eine Schwäche der Argumentation. Gleichwohl ist nicht zu übersehen, dass in die Anthropologie und Teleologie wesentliche Erkenntnisse der politischen Ökonomie eingelassen sind. Wenn man diese herauschält, ist durchaus anzuerkennen, dass Kant zu Einsichten in das System der bürgerlichen Gesellschaft gelangt.

Die systemtheoretische Seite wird in Kants Überlegungen zum Weltbürgertum und zum globalen Frieden noch deutlicher. Sein Friedensplan klingt wie eine politische Utopie, die an die utopische Literatur des 18. Jahrhunderts anknüpft. Doch wäre Kant kein Geschichtsphilosoph, machte er sich nicht gleichzeitig Gedanken darüber, wie das Ziel des Weltfriedens historische Realität werden könnte. Ausdrücklich sucht er nach sozialen Faktoren, die einen friedlichen Zustand befördern. Einen Beweggrund, der dazu beitragen könnte, den Wunsch nach Frieden innerhalb einer Republik zu verwirklichen, sieht Kant in der Habsucht der Staatsbürger. Wenn die Bürger an der Entscheidung über Krieg und Frieden beteiligt sind, werde der Staat eher Kriege vermeiden, so Kant, weil die daraus resultierende „Schuldenlast“ als unerträglich empfunden werde (IaG AA VIII, S. 28, vgl. TP AA VIII, S. 311). Ein weiteres Motiv liegt nach Kant im Ehrgeiz eines Gemeinwesens, für die Wirtschaft möglichst günstige Bedingungen zu schaffen (vgl. IaG AA VIII, S. 27f.). Dieses Interesse finde sich nicht nur bei den Bürgern, sondern auch bei den Fürsten, wodurch sich die Chancen auf Frieden erhöhen. In *Zum ewigen Frieden* nennt Kant einen ähnlichen, ebenfalls ökonomischen Grund: „Es ist der *Handelsgeist*, der mit dem Kriege nicht zusammen bestehen kann, und der früher oder später sich jedes Volkes bemächtigt“ (ZeF AA VIII, S. 368). Hiermit ist das Interesse einer Handel treibenden Nation an der Existenz anderer florierender Handelsnationen gemeint. Auch wenn dieser Grundgedanke, der ja nicht völlig falsch ist, im späteren Geschichtsverlauf vielfach widerlegt worden ist (Habermas 1996, S. 192ff.; Kittsteiner 1997, S. 249f.), sollte man Kant nicht die Katastrophen der nach ihm folgenden Jahrhunderte zur Last legen. Legitim bleibt der Versuch, nach realistischen Faktoren für den Weltfriedens Ausschau zu halten.

In der *Idee* stellt sich Kant ausdrücklich die Aufgabe, die Geschichte im Ganzen nicht nur als ein „Aggregat“, sondern als ein „System“ zu betrachten, und spricht in diesem Zusammenhang von einem „geheimen Mechanismus“, der im Walten der „Naturabsicht“ schwer zu durchschauen sei (IaG AA VIII, S. 29).

Ebenso ist in *Zum ewigen Frieden* von einem „Mechanism“ die Rede (Zef AA VIII, S. 336). Entscheidend ist hier, dass dieser Mechanismus jetzt nicht mehr in den Naturanlagen der Menschen verankert ist, sondern im sozialen System. Es geht nicht mehr um einen Widerstreit innerhalb der menschlichen Natur, sondern um das äußere Wechselspiel von privaten und öffentlichen Interessen, die sich jetzt allein aus den egoistischen Motiven der Menschen speisen. Damit vollzieht Kant in Ansätzen einen Paradigmenwechsel von der Anthropologie zur Systemtheorie. Jenseits aller Teleologie sehe ich in dieser tendenziell systemtheoretischen Argumentation die avancierteste Form theoretischer Kontingenzbewältigung (1.9).

Moralische Appelle

Auf der dritten Ebene appelliert Kant an das kognitive und moralische Bewusstsein der Menschen als Vernunftwesen. Offenbar verlässt er sich nicht auf den blinden Mechanismus, was auf eine Art historische Notwendigkeit hinauslief, die ihm ganz fern liegt. Ebenso wenig setzt er allein gute oder böse Naturanlagen voraus, die erst noch zu aktualisieren wären. Vielmehr schreibt er seinen Zeitgenossen so viel Vernunft zu, dass sie bereits in der Gegenwart davon Gebrauch machen könnten und sollten. Demnach erwartet Kant, dass sich der historische Prozess nicht nur „hinter dem Rücken“ der Menschen vollzieht, sondern von den Beteiligten auch bewusst reflektiert und beeinflusst wird.

Im „Beschluss“ der Schrift *Erneuerte Frage* bringt Kant die Möglichkeit verdeckt zur Sprache, dass die Menschen aus der Geschichte lernen könnten.¹¹ Dabei versteckt er sich gewissermaßen hinter Zitaten von Hume und Cicero, in denen dieser Gedanke zum Ausdruck kommt. Hume vergleicht die „Nationen im Kriege“ mit prügelnden Kerlen im Porzellanladen, die hinterher „noch allen Schaden bezahlen“ müssen. Von Cicero stammt der Spruch „Sero sapiunt Phryges“, in dem mehr die Reflexion betont wird (SF AA VII, S. 94). In diesem Sinn erwartet Kant eine „bevorstehende [...] Wendung des menschlichen Geschlechts zum Besseren“, womit er an dieser Stelle das Lernen aus historischer Erfahrung meint – ein Lernen aus der Geschichte, zu dem das wohlverstandene Eigeninteresse ausreicht. Am Ende des „sechsten Satzes“ der *Idee* spricht Kant im Zusammenhang der Aufgabe, eine bürgerliche Verfassung zu etablieren, ebenfalls davon, dass dazu eine „große durch viel Weltläufe geübte Erfahrung“ erforderlich ist. Und völlig unvermittelt fügt er hinzu, dass „über das alles, ein zur Annehmung

¹¹ Zu den theoretischen Voraussetzungen des Topos „Aus der Geschichte lernen“ siehe Reinhart Koselleck: „*Historia magistra vitae*“. In: Koselleck 1979, S. 38ff.

derselben vorbereiteter guter Wille erfordert wird“ (IaG AA VIII, S. 23). Erst in *Zum ewigen Frieden* appelliert er direkt an die „Pflicht“, auf dieses langfristige Ziel hinzuarbeiten (ZeF AA VIII, S. 365, S. 368).

Interessante Überlegungen über die zeitliche Reichweite einer derartigen Pflicht finden sich in der Schrift *Über den Gemeinspruch*. Kant vertritt darin die These, dass das „Fortschreiten zum Besseren“ bisweilen „unterbrochen, aber nie abgebrochen sein werde“. Wiederum geht es ihm weder um empirische Beweise noch um blindes Vertrauen in den Selbstlauf der Geschichte. Er insistiert vielmehr auf der moralischen „Pflicht, in jedem Gliede der Reihe der Zeugung [...] so auf die Nachkommenschaft zu wirken, daß sie immer besser werde“ (TP AA VIII, S. 309). Offensichtlich beschränkt sich diese Pflicht auf die unmittelbar nachfolgenden Generationen, die mit den gegenwärtig lebenden Generationen gleichzeitig zusammenleben. Hier scheint sich die Beobachtung von Hans Jonas zu bestätigen, dass die traditionelle Ethik auf den Nahbereich begrenzt war (Jonas 1979, S. 9, S. 23ff.). Bei Kant zeigt sich indessen, dass der Pflichtbegriff zwar nur in Bezug auf die gleichzeitig lebenden Menschen Geltung beansprucht, wohl aber auf indirekte Weise für die später Lebenden Folgen haben soll. Denn Kant zielt auf einen Zustand, „in welcher die Menschengattung in weiter Ferne vorgestellt wird“ (IaG AA VIII, S. 30).

Neben der Pflicht ist die Hoffnung ein weiterer Schlüsselbegriff, der das Bewusstsein der Menschen anspricht. Kant verlangt von niemandem, sich die Hoffnung auf Besserung zur Pflicht zu machen. Das verbietet sich aus systematischen Gründen, weil die reine praktische Vernunft kein Gefühl oder Motiv erzeugen darf. Gleichwohl schwingt ein moralischer Unterton mit, wenn Kant den Leser dazu auffordert, trotz großer Ungewissheit, berechtigtem Zweifel und scheinbarer Vergeblichkeit die Frage weiterhin zu stellen, „ob für das menschliche Geschlecht das Bessere zu hoffen sei“ (TP AA VIII, S. 309; vgl. SF AA VII, S. 93). Auch wenn man wenig Grund zu hoffen habe, eröffne sich dadurch „eine tröstende Aussicht auf die Zukunft“ (IaG AA VIII, S. 30). Es komme darauf an, „Mut zu fassen“ (MAM AA VIII, S. 121) und „nicht [zu] verzagen“ (SF AA VII, S. 83).

Wenn Kant dafür plädiert, die Hoffnung auf eine Verbesserung nicht aufzugeben, verfolgt er damit ein primär praktisches Ziel, das darin besteht, trotz gegenteiliger Erfahrungen an einer verändernden Praxis festzuhalten. Es ist seine Absicht, diese Hoffnung in ein praktisches Engagement zu überführen. Der Trost ist kein Selbstzweck, sondern soll dieses Ziel unterstützen. Auf keinen Fall geht es darum, die Welt schön zu reden oder die Augen vor der schrecklichen Wirklichkeit zu verschließen. Dies ist keine pathologische Flucht aus der Verzweiflung (Pollmann 2011, S. 84; Zotta 2014; siehe auch Sommer 2002, S. 55), sondern der mutige Versuch, die verbliebenen Chancen zu nutzen. Kant verschreibt kein Therapeutikum, im Gegenteil, er ruft zu einem möglichst realistischen Handeln

auf. Entweder verschlechtert sich die Weltlage, was theoretisch jederzeit möglich ist. Oder die Menschen schöpfen ihre noch so kleinen Handlungsspielräume aus, um sich aus der Gefahr zu retten und vielleicht doch noch bessere Verhältnisse zu schaffen. Darin besteht der Minimalkonsens einer Geschichtsphilosophie, der die Verantwortung für die nachfolgenden Generationen nicht gleichgültig ist.

3 Der europäische Kontext

Wie eingangs ausgeführt, besteht das aktuelle Interesse an Kant darin, dessen Entwurf zu rehabilitieren und gleichzeitig gegen andere Vertreter der europäischen Aufklärung auszuspielen. Letztlich dient dieser Rettungsversuch einer vernichtenden Kritik an der übrigen Geschichtsphilosophie. Ich behaupte hingegen, dass eine solche Polarisierung unbegründet ist. Ich werde zeigen, dass es sehr viele Gemeinsamkeiten gibt und diese sogar überwiegen. Im Übrigen weise ich darauf hin, dass die Philosophie der Geschichte keineswegs so homogen ist, wie es im Kontrast zu Kant erscheinen mag (Rohbeck 2010, S. 55ff.). Wenn diese Beobachtungen zutreffen, verliert der Versuch an Plausibilität, sich auf die Position Kants zurückzuziehen, um die so reduzierte Version vor einer weit verbreiteten Pauschalkritik am geschichtsphilosophischen Denktypus in Schutz zu nehmen. Ebenso problematisch ist es, die bekannten Klischees, mit denen diese historische Formation üblicherweise diskreditiert wird, ungefiltert auf die kantischen Schriften zu übertragen. Da es bei meiner Entgegnung nur um den Vergleich mit Kant geht, mag eine kurze Skizze genügen.

3.1 Frankreich

Der einzige Autor, der die „Vorsehung“ in Anspruch nahm (1.8), war Ende des 17. Jahrhunderts der Theologe Jacques Bénigne Bossuet. In seiner *Universalgeschichte* wirkt Gott wie ein Akteur, der die Geschehnisse der Menschen beeinflusst (Bossuet 1961, S. 668, S. 764, S. 948, S. 1024). Ausdrücklich gegen Bossuet wandte sich Voltaire mit seinem *Entwurf über den Geist und die Sitten der Völker* (Voltaire 1963, Bd. I, S. 55, S. 196). Er würdigt zwar den hervorragenden Rhetoriker, bricht aber mit der Vorstellung, dass Gott die Geschichte der Menschheit auf ein höheres Ziel hin ausrichte. Mit dem von ihm geprägten Begriff „Philosophie der Geschichte“ signalisiert er das Projekt einer säkularen, allein auf Vernunft gegründeten Historiographie. Darin radikalisiert er die Tendenz zur Säkularisierung und verbindet damit den Anspruch, den Gegenstand Geschichte nach wissenschaftlichen Prinzipien zu erforschen und darzustellen. Diese Radikalität

zeigt sich auch darin, dass er nicht einmal eine säkulare Teleologie bemüht (1.8). Im Übrigen beschränkt sich seine Darstellung längst nicht mehr auf Europa; andere Kulturen wie vor allem China werden mit einbezogen und ausdrücklich aufgewertet. Damit relativiert sich der pauschale Vorwurf des Eurozentrismus (1.4).

Kritik an einer theologischen und zugleich teleologischen Zielbestimmung der Geschichte übt Rousseau, weil er die Fortschrittsidee radikal in Zweifel zieht und in einen Verfallsprozess umdeutet (1.8). In seiner *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen* sieht er die historischen Wurzeln in der sozialen „Ungleichheit“ (Rousseau 1978, S. 213). Insgesamt bestreitet er gar nicht die wissenschaftlich-technischen Fortschritte, doch er erkennt, dass sie in Widerspruch zur sozialen und moralischen Entwicklung geraten (1.2). Wie sich zeigte, übernahm Kant diese Art Zivilisationskritik, schloss jedoch eine Rückkehr zum „goldenen Zeitalter“ ausdrücklich aus (MAM AA VIII, S. 22).

Obwohl sich bei Condorcet, der die Fortschrittsidee am stärksten vertritt, eine Geschichtsteleologie vermuten ließe, begründete er seine Zukunftserwartungen gerade nicht auf teleologische Weise (1.8), sondern mit Hilfe der rationalen Prognostik. Als Mathematiker hat er auf dem Feld der Statistik geforscht und dabei soziale Phänomene untersucht, die auch Kant zu Beginn seiner *Idee* anspricht (vgl. IaG AA VIII, S. 18f.). Damit versteht es sich von selbst, dass Condorcet kein Großsubjekt der Geschichte unterstellt (1.6). Doch gilt er als prononcierter Vertreter des Fortschrittsglaubens (1.5). Betrachtet man hingegen seinen *Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes* genauer, zeigt sich, dass er in seinen Analysen sehr viel vorsichtiger und kritischer vorgeht, als die plakativen Äußerungen vermuten lassen. Das tiefer liegende Problem der Fortschrittsidee sieht er in der Diskrepanz zwischen Wissen und Lebensglück. Nachdem Rousseau die sozialen Kehrseiten des wissenschaftlich-technischen Fortschritts offenbarte, stellt sich auch Condorcet dieser moralphilosophischen Herausforderung (1.5). In den ersten Epochen untersucht er, „warum der geistige Fortschritt nicht immer mit dem gesellschaftlichen, dem zu Glück und Tugend, zusammenging“ (Condorcet 1976, S. 50). Am Ende der neunten Epoche gelangt Condorcet zu dem zwiespältigen Ergebnis, zwar habe der „menschliche Geist“ Fortschritte gemacht, aber für das „Glück“ der Menschen sei beinahe nichts erreicht. Im Grunde handelt es sich um zwei Geschichten: um eine Erfolgsgeschichte menschlicher Vernunft und um eine Geschichte missglückter Mitmenschlichkeit (Condorcet 1976, S. 189).

Nach diesem Resümee bleibt allein Turgot übrig, der tatsächlich der erste und wohl auch einzige Protagonist einer säkularen Geschichtsteleologie in Frankreich war (1.8), ohne freilich die Menschheit zum Subjekt der Geschichte zu stilisieren

(1.6). Obwohl sich Turgot weder auf Bossuet beruft noch von ihm abgrenzt, schreibt er dessen *Universalgeschichte* in seinem *Grundriss für zwei Abhandlungen über die Universalgeschichte* fort (Turgot 1990, 168ff.). Wie Bossuet spricht auch Turgot von einer „Vorsehung“ oder einer „höheren Macht“, welche die „Leiden-schaften“ der Menschen leite: „Mir scheint, als sähe ich eine riesige Armee, deren Bewegungen von einem großen Genie gelenkt werden.“ (Turgot 1990, S. 176). Doch das „scheint“ weist darauf hin, dass es sich um eine hypothetische Konstruktion handelt. Turgot betrachtet die Geschichte so, als ob sie von einer über-individuellen Instanz beeinflusst würde. Bereits in den Anfängen der „klassischen“ Geschichtsphilosophie hat die Teleologie nur noch eine metaphorische Bedeutung.

3.2 Großbritannien

In der Geschichtsphilosophie der Aufklärung stellt die Teleologie keineswegs die einzige Form historischer Erklärung dar (1.8). Neben dem teleologischen und funktionalen Typus finden sich auch vielfältige Versuche kausaler Erklärungen. Ihrem Selbstverständnis nach wollten Montesquieu, Voltaire, Turgot, Ferguson oder Adam Smith in erster Linie die Ursachen historischer Veränderungen erforschen. In der konkreten Durchführung stellt sich dieser Typ der kausalen Erklärung sogar als wesentlich differenzierter heraus als die anfängliche Programmatik (1.1). Das hängt mit der Integration sozialwissenschaftlicher Erkenntnisse, namentlich der zeitgenössischen politischen Ökonomie, zusammen, die ein wesentlich komplexeres Erklärungsmuster liefert.

Besonders bei Adam Smith lässt sich studieren, wie die Wirtschaftstheorie ein analytisches Instrument bereitstellt, um ökonomische Entwicklungen feststellen und begründen zu können: „Jedes Gewerbe erfordert deshalb einen Bestand an Nahrung, Kleider und Obdach, um funktionieren zu können. Nehmen wir also an, wie das wirklich in jedem Land der Fall ist, daß ein Vorrat an Nahrung, Kleider und Obdach vorhanden ist, dann muß die Zahl der beschäftigten Leute dazu im Verhältnis stehen“ (Smith 1996, S. 195; vgl. Turgot 1980, S. 171ff.). Smith setzt einen „Vorrat“ oder Überschuss voraus, um zu erklären, wie Menschen in die Lage versetzt werden, sich einer avancierteren Subsistenzweise wie dem Handel widmen zu können. Die politische Ökonomie bildet die notwendige Bedingung für eine Theorie der Geschichte, die in der schottischen Aufklärung „theoretical history“ heißt. Darüber hinaus demonstriert Smith in seinen *Vorlesungen über Rechts- und Staatswissenschaften*, wie sich die Teilung der Arbeit zwischen Stadt und Land sowie die steigende Produktivität der Arbeit mit wachsendem wirtschaftlichem Reichtum auf die juristischen und moralischen Verhältnisse einer

Gesellschaft auswirken (1.2; Smith 1996, S. 256ff.).¹² Besonders stolz ist er auf den historischen Nachweis, dass die Surplus-Produktion und die darauf folgende Ausweitung der Konsumbedürfnisse auf dem Lande den Adel ökonomisch geschwächt und politisch entmachtet haben, wodurch die Auflösung der Leibeigenschaft der Bauern vorbereitet worden sei. Darin sieht er eine Verknüpfung von Wirtschaftswachstum und Befreiung der Menschen. Komplementär dazu haben Handel und Industrie in den Städten die Freiheit der Person und die rechtliche Gleichheit gefördert. Allerdings war Smith viel zu realistisch (1.5), um an einen Selbstlauf des sozialen und politischen Emanzipationsprozesses zu glauben.

Eine interessante Variante formuliert Adam Ferguson in seinem *Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft*: „Jeder Schritt und jede Bewegung der Menge wird sogar in denjenigen Zeitaltern, die man aufgeklärt nennt, mit der gleichen Blindheit für die Zukunft gemacht. Die Nationen stoßen gleichsam im Dunkeln auf Einrichtungen, die zwar durchaus das Ergebnis menschlichen Handelns sind, nicht jedoch die Durchführung irgendeines Planes“ (Ferguson 1986, S. 258). Hier kommt die Grunderfahrung historischer Kontingenz zum Ausdruck (1.9), ohne dass irgendeine Form von Teleologie bemüht wird.

3.3 Deutschland

In Deutschland waren es vor allem die Göttinger Aufklärer, die sich des Projekts einer Universalgeschichte annahmen, wie Isaak Iselin in *Philosophische Muthmassungen ueber die Geschichte der Menschheit* oder August Ludwig von Schlözer in seiner *Universalhistorie*. Nach Schlözer ist die Weltgeschichte kein metaphysisches Faktum (1.3), sondern die Aufgabe eines Historikers (1.1), „deren Entstehung, Fortgang, Veredlung und Ausartung in Beispielen zu lehren“ (Schlözer 1772, S. 2). Ausdrücklich wird nicht allein die Vervollkommenung behauptet, sondern auch eine „Verschlechterung“ zugestanden (1.5).

Hegel hat in seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* mit der Wendung „List der Vernunft“ die Teleologie der Geschichte wohl am provokantesten formuliert und damit die schärfste Kritik auf sich gezogen (Hegel 1979, S. 25, S. 49). Darin kann man die historischen Gründe für die verbreitete Identifizierung von Geschichtsphilosophie und Teleologie erkennen (1.8). Aber auch dort, wo diese Denkfigur explizit vertreten wird, handelt es sich um reflektierte

¹² Eine ähnliche Argumentation findet sich bei Adam Ferguson 1986, S. 300ff., S. 347ff. – John Millar setzt einen besonderen Akzent, indem er die Beziehung zwischen den Geschlechtern zum Gradmesser sozialer Verbesserungen erklärt (Millar 1985, S. 98, S. 112).

Positionen. Keineswegs wird die Theologie durch einen naiven Glauben an eine angeblich höhere Macht ersetzt, von der die Geschichte tatsächlich gelenkt würde. Wie erwähnt, sind Formulierungen wie „Genie“, „Naturabsicht“, „Vernunft“, ja selbst „Vorsehung“ nur Metaphern, die lediglich eine heuristische Funktion erfüllen.

Selbst Hegels Rede von Zweck und Mittel in der Geschichte ergibt nur unter dieser Voraussetzung einen Sinn. Vom Standpunkt eines Resultats, das sich am Ende einer historischen Entwicklung offenbart, hat es den Anschein, als ob die Handlungen der Menschen wie Mittel zur Realisierung eines geschichtlichen Zwecks fungierten. Diese Vorstellung wird von ihm besonders drastisch formuliert, indem er die Individuen und Völker als „Werkzeuge des Weltgeistes“ bezeichnet (Hegel 1979, S. 40, S. 49; vgl. Stekeler-Weithofer 2001, S. 141ff.). Doch auch er formuliert nichts anderes als eine Hypothese, die er durch die historische Darstellung überprüft. Wie Kant gewinnt er aus der entwickelten Philosophie die Vernunftidee, welche das Kriterium zur Beschreibung und Beurteilung der Geschichte bildet (Horstmann 1991, S. 221ff.; vgl. Honneth 2006, S. 136f.). Anders als Kant postuliert er die Vernunft nicht „a priori“, er versucht vielmehr eine rationale Rekonstruktion der Geschichte, die er als Verwirklichung der Vernunft begreift.

3.4 Fazit

Im europäischen Kontext wird deutlich, dass Kants Geschichtsphilosophie keineswegs so singulär ist, wie viele Interpreten behaupten. Der heuristische Charakter der Teleologie wird von ihm zwar methodologisch reflektiert, ist aber auch bei anderen Autoren vor und nach ihm geradezu selbstverständlich. Ebenso wenig besteht ein prinzipieller Gegensatz zwischen den „großen“ Erzählungen etwa bei Voltaire oder Hegel und den Thesen von Kant, die dieser in seiner Schrift *Idee zu einer allgemeinen Geschichte* ausdrücklich im Hinblick auf eine historische Darstellung formuliert. Auch die weltgeschichtliche Perspektive ist während des 18. Jahrhunderts bis Hegel verbreitet, ohne ein metaphysisches Großsubjekt anzunehmen. Schließlich ist der Glaube an den Fortschritt bei den französischen und englischen Aufklärern keineswegs so euphorisch, wie häufig unterstellt wird, so dass sich die skeptische Position Kants davon nur in Nuancen unterscheidet. Gemeinsam sind dieser philosophischen Strömung die praktische Dimension und damit die Zukunftsperspektive, die sich im moralischen Appell an die Verantwortung für nachfolgende Generationen ausdrückt.

Aus diesen Gründen ist es aus meiner Sicht wenig plausibel, das geschichtsphilosophische Denken Kants gegen die Geschichtsphilosophie der europäischen

Aufklärung wie auch Hegels in Anschlag zu bringen. Ich halte diese angebliche Opposition sogar für fatal, wenn mit dem Verweis auf Kant versucht wird, die übrigen Autoren dieses Denktypus pauschal zu verurteilen. Da scheint es konsequenter zu sein, dem Autor Kant die Sonderrolle zu verweigern und ihn bei der Kritik an der Geschichtsphilosophie nicht zu schonen (Zotta 2014).

Im Unterschied zu diesen beiden Varianten beabsichtige ich eine rettende Kritik der gesamten Geschichtsphilosophie. Wenn ich dabei die Gemeinsamkeiten betone, geht es mir um eine Rehabilitierung dieses Denktypus im Ganzen. Die graduellen Unterschiede lassen sich so verarbeiten, dass sie zur wechselseitigen Klärung unausgesprochener Voraussetzungen beitragen können. Es ist das unbestrittene Verdienst von Kants, die erkenntnistheoretischen und praktisch-ethischen Implikationen geschichtsphilosophischen Denkens hervorgehoben zu haben. Die französischen und englischen Theorien haben hingegen den Vorteil, dass sie die sozialphilosophischen Voraussetzungen entwickelt haben, unter denen eine säkulare Geschichtsphilosophie überhaupt möglich geworden ist.

Siglenverzeichnis

Zitation der Schriften Kants nach der Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaft (AA)

IaG = Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht

MAM = Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte

SF = Der Streit der Fakultäten

TP = Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis

ZeF = Zum ewigen Frieden

Literaturverzeichnis

Acham, Karl (1974): *Analytische Geschichtsphilosophie*. Freiburg, München: Alber.

Angehrn, Emil (2004): „Kant und die gegenwärtige Geschichtsphilosophie“. In: Dietmar H. Heidemann/Kristina Engelhard (Hrsg.): *Warum Kant heute? Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart*. Berlin, New York, S. 328–351.

Ankersmit, Frank (2009): „Danto's Philosophy of History in Retrospective“. In: *Journal of the Philosophy of History* 3, S. 109–145.

Arendt, Hannah (1982): *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Hrsg. von R. Beiner, Chicago: University of Chicago Press.

Baumgartner, Hans Michael (1972): *Kontinuität und Geschichte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Baumgartner, Hans Michael (1996): „Philosophie der Geschichte nach dem Ende der Geschichtsphilosophie“. In: Herta Nagl-Docekal (Hrsg.): *Der Sinn des Historischen*. Frankfurt a. M.: Fischer, S. 151–164.
- Bialas, Wolfgang (1994): *Geschichtsphilosophie in kritischer Absicht im Übergang zu einer Teleologie der Apokalypse. Die Frankfurter Schule und die Geschichte*. Frankfurt a. M.: Peter Lang.
- Binkelman, Christoph (2009): „Die Hand in der Geschichte zwischen Kant und Fichte“. In: Christoph Asmuth (Hrsg.): *Kant und Fichte – Fichte und Kant*. Fichte-Studien 33, Amsterdam, New York: Rodopi, S. 31–47.
- Bossuet, Jacques Bénigne (1961): *Discours sur l'histoire universelle*. In: Œuvres, textes établis et annotés par l'abbé Velat et Yvonne Champailier, Paris: Editions Gallimard.
- Brandt, Reinhard (2011): „Die einheitliche Naturgeschichte der Menschheit“. In: Otfried Höffe (Hrsg.): *Immanuel Kant. Schriften zur Geschichtsphilosophie*. Berlin: Akademie, S. 91–101.
- Bubner, Rüdiger (1984): *Geschichtsprozesse und Handlungsnormen. Untersuchungen zur praktischen Philosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Cassirer, Ernst (1932): *Philosophie der Aufklärung*. Tübingen: Mohr.
- Condorcet, Marie-Jean-Antoine-Nicolas Caritat de (1976): *Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes*. Hrsg. von Wilhelm Alff. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Danto, Arthur C. (1974): *Analytische Philosophie der Geschichte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Dilthey, Wilhelm (1927): „Das 18. Jahrhundert und die geschichtliche Welt“. In: *Gesammelte Schriften*. Bd. 3. Leipzig, Berlin: Teubner, S. 209–268.
- Ferguson, Adam (1986): *Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Gil, Thomas (1999): *Kritik der klassischen Geschichtsphilosophie*. Stuttgart: Verlag für Wissenschaft und Forschung.
- Gröbl-Steinbach, Evelyn (1994): *Fortschrittsidee und rationale Weltgestaltung. Die kulturellen Voraussetzungen des Politischen in der Moderne*. Frankfurt a. M., New York: Campus.
- Habermas Jürgen (1985): *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1994): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1996): *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Handrick, Tom (2010): *Geschichtszeichen und Zeichengeschichte – Zur Semiotik der Geschichte bei Kant und Peirce*. Magisterarbeit TU Dresden.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1979): *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. In: *Werke*. Bd. 12. Eva Moldenhauer/Karl Markus Michel (Hrsg.). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Höffe, Otfried (1995): „Völkerbund oder Weltrepublik?“ In: Otfried Höffe (Hrsg.): *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*. Berlin: Akademie, S. 109–132.
- Höffe, Otfried (2011): „Einführung“. In: Otfried Höffe (Hrsg.): *Immanuel Kant. Schriften zur Geschichtsphilosophie*. Berlin: Akademie, S. 1–27.
- Honneth, Axel (2006): „Geschichte als Fortschritt? Kants Geschichtsphilosophie und die Gegenwart“. In: Birgit Recki/Sven Meyer/Ingmar Ahl (Hrsg.): *Kant lebt. Sieben Reden und ein Kolloquium zum 200. Todestag des Aufklärers*. Paderborn: mentis. S. 126–145.
- Horstmann, Rolf-Peter (1991): „Der geheime Kantianismus in Hegels Geschichtsphilosophie“. In: Rolf-Peter Horstmann: *Die Grenzen der Vernunft*. Frankfurt a. M.: Anton Hain, S. 221–244.
- Iselin, Isaak (1768): *Philosophische Muthmassungen über die Geschichte der Menschheit*. Zürich.

- Jonas, Hans (1979): *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel (AA): *Kant's Gesammelte Schriften* „Akademieausgabe“, Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900 ff.: Reimer, ab 1922 de Gruyter.
- Kittsteiner, Heinz Dieter (1980): *Naturabsicht und Unsichtbare Hand*. Frankfurt a. M.: Ullstein.
- Kittsteiner, Heinz Dieter (1997): „Kants Schrift *Zum ewigen Frieden* in geschichtsphilosophischer Sicht“. In: *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, S. 234–257.
- Kittsteiner, Heinz Dieter (1999): „Kants Theorie des Geschichtszeichens. Vorläufer und Nachfahren“. In: Heinz Dieter Kittsteiner (Hrsg.): *Geschichtszeichen*. Köln: Böhlau, S. 81–115.
- Kittsteiner, Heinz Dieter (2008): *Weltgeist, Weltmarkt, Weltgericht*. München: Fink.
- Klein, Joel Thiago (2013): „Die Weltgeschichte im Kontext der Kritik der Urteilskraft“. In: *Kant Studien* 104, Heft 2, S. 188–212.
- Kleingeld, Pauline (1995): *Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants*. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Kleingeld, Pauline (2011): „Die Bedeutung des weltbürgerlichen Zustandes“. In: Otfried Höffe (Hrsg.): *Immanuel Kant. Schriften zur Geschichtsphilosophie*. Berlin: Akademie, S. 79–89.
- Kneller, Jane (2011): „Nur ein Gedanke“. In: Otfried Höffe (Hrsg.): *Immanuel Kant. Schriften zur Geschichtsphilosophie*. Berlin: Akademie, S. 45–61.
- Koselleck, Reinhart (1973): *Kritik und Krise*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Koselleck, Reinhart (1979): *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Koselleck, Reinhart (1997): „Vom Sinn und Unsinn der Geschichte“. In: *Merkur* 577, S. 319–334.
- Lorenz, Chris (1997): *Konstruktion der Vergangenheit*. Köln u. a.: Böhlau.
- Loewenstein, Bedrich (2009): *Der Fortschrittsglaube. Geschichte einer europäischen Idee*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Löwith, Karl (1953): *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Lübbe, Hermann (1977): *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse. Analytik und Pragmatik der Historie*. Basel: Schwabe.
- Lübbe, Hermann (1993): *Geschichtsphilosophie. Verbliebene Funktionen*. Erlangen, Jena.
- Lutz-Bachmann, Matthias (1988): *Geschichte und Subjekt. Zum Begriff der Geschichtsphilosophie bei Immanuel Kant und Karl Marx*. Freiburg, München: Alber.
- Lyotard, Jean-François (1986): *Das postmoderne Wissen*. Wien: Passagen.
- Mandeville, Bernard (1980): *Die Bienenfabel oder Private Laster, öffentliche Vorteile*. Mit einer Einleitung von Walter Euchner. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Marquard, Odo (1973): *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Meinecke, Friedrich (1936): *Die Entstehung des Historismus*. München, Berlin: Oldenbourg.
- Millar, John (1985): *Vom Ursprung des Unterschieds in den Rangordnungen und Ständen der Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Nagl-Docekal, Herta (Hrsg.) (1996): *Der Sinn des Historischen*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Pollmann, Arnd (2011): „Der Kummer der Vernunft. Zu Kants Idee einer allgemeinen Geschichtsphilosophie in therapeutischer Absicht“. In: *Kant-Studien* 1, S. 69–88.
- Ricœur, Paul (1988): *Zeit und Erzählung*. Bd. 1, München: Fink.
- Rohbeck, Johannes (2010): *Aufklärung und Geschichte. Eine praktische Geschichtsphilosophie der Zukunft*. Berlin: Akademie.
- Rohbeck, Johannes (2013): *Zukunft der Geschichte. Geschichtsphilosophie und Zukunftsethik*. Berlin: Akademie.

- Rousseau, Jean-Jacques (1978): *Schriften zur Kulturkritik. Die zwei Diskurse von 1750 und 1755*. Hrsg. und übers. von Kurt Weigand. Hamburg: Meiner.
- Rüsen, Jörn (1999): „Geschichtsdenken im interkulturellen Diskurs“. In: Jörn Rüsen (Hrsg.): *Westliches Geschichtsdenken: Eine interkulturelle Debatte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 13–28.
- Rüsen, Jörn (2002): *Geschichte im Kulturprozess*. Köln: Böhlau.
- Schlözer, August Ludwig von (1772): *Universalhistorie*. Göttingen.
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm (1992): *Geschichte als absoluter Begriff*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Schnädelbach, Herbert (1974): *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus*. Freiburg, München: Alber.
- Schröder, Wolfgang M. (2011): „Freiheit im Großen ist nichts als Natur“. In: Otfried Höffe (Hrsg.): *Immanuel Kant. Schriften zur Geschichtsphilosophie*. Berlin: Akademie, S. 29–44.
- Smith, Adam (1977): *Theorie der ethischen Gefühle*. Übersetzt und herausgegeben von Walther Eckstein. Hamburg: Meiner.
- Smith, Adam (1996): *Vorlesungen über Rechts- und Staatswissenschaften*. Übersetzt, eingeleitet und kommentiert von Daniel Brühlmeier. Sank Augustin: Academia.
- Sommer, Andreas Urs (2002): *Geschichte als Trost. Isaak Iselins Geschichtsphilosophie*. Basel: Schwabe.
- Sommer, Andreas Urs (2006): *Sinnstiftung durch Geschichte?* Basel: Schwabe.
- Stekeler-Weithofer, Pirmin (2001): „Vorsehung und Entwicklung in Hegels Geschichtsphilosophie“. In: Rüdiger Bubner/Walter Mesch (Hrsg.): *Die Weltgeschichte – das Weltgericht?* Stuttgart: Klett-Cotta, S. 141–168.
- Pirmin, Stekeler-Weithofer (2005): *Philosophie des Selbstbewußtseins*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Thies, Christian (2011): „Kants Geschichtsphilosophie aus heutiger Sicht“. In: Oliver Agard/Francois Lartillot (Hrsg.): *Kant: l'anthropologie et l'histoire*. Paris: L'Harmattan, S. 35–49.
- Tremmel, Jörg (2012): *Eine Theorie der Generationengerechtigkeit*. Münster: mentis.
- Turgot, Anne Robert Jacques (1990): *Über die Fortschritte des menschlichen Geistes*. Hrsg. von Johannes Rohbeck und Lieselotte Steinbrügge, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Voltaire (1963): *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*. 2 Bde. Paris: Garnier.
- Weyand, Klaus (1964): *Kants Geschichtsphilosophie. Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung*. Köln: Kantstudien 85.
- White, Hayden (1986): *Auch Klio dichtet oder die Fiktion des Faktischen. Studien zur Tropologie des historischen Diskurses*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- White, Hayden (1991): *Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Zotta, Franco (2014): „Die Unausdenkbarkeit der Verzweiflung. Zumutungen der Geschichtsphilosophie Immanuel Kants“. In: *Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie* 1, S. 162–191.
- Zwenger, Thomas (2008): *Geschichtsphilosophie. Eine kritische Grundlegung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.