

Erschienen in: ...jenen süßen Traum träumen. Kants
Friedensschrift zwischen objektiver Geltung und Utopie,
herausgegeben von Hüning Dieter, Klingner Stefan, 205-
226. Baden-Baden: Nomos

Die „große Künstlerin Natur“ als Garantin des ewigen Friedens

Probleme der geschichtsphilosophischen Thesen in der Friedensschrift

Matthias Hoesch

Legt man die verschiedenen geschichtsphilosophischen Äußerungen Kants nebeneinander, so dürfte der Erste Zusatz der Friedensschrift (vielleicht abgesehen vom *Gemeinspruch*) derjenige Text sein, der bei uns Angehörigen des 21. Jahrhunderts noch am wenigsten Widerspruch hervorruft. Denn während zumindest einigen Lesarten zufolge Kant im *Streit der Fakultäten* ‚Wissen‘ über den Verlauf der Zukunft generieren möchte; in der *Idee zu einer allgemeinen Geschichte* ein normatives Konzept der Geschichtswissenschaft entworfen wird;¹ in der *Kritik der Urteilskraft* und der *Idee zu einer allgemeinen Geschichte* ein deutlicher Eurozentrismus sichtbar wird;² und im *Mutmaßlichen Anfang des Menschengeschlechts* Krieg als ein notwendiges Mittel zur Beförderung der Kultur eingeführt wird,³ wird in der Friedensschrift Geschichtsphilosophie vor allem als ein ‚Mutmacher‘⁴ dargestellt, dessen Impuls wir heute möglicherweise ebenso nachvollziehen können wie Kants Zeitgenossen: Entgegen aller Hoffnungslosigkeit, die sich im politischen Tagesgeschäft dem Bemühen um vernünftige Rechtsinstitutionen auf staatlicher und globaler Ebene entgegenstellt, eröffnet Kants Geschichtsphilosophie die Aussicht auf langfristigen Erfolg und damit auf die Sinnhaftigkeit solcher Bemühungen.

Bei näherem Hinsehen spiegeln sich aber auch in der Friedensschrift manche Probleme, mit denen Kants teleologisches und geschichtsphilosophisches Denken insgesamt konfrontiert ist. Ich möchte mich im Folgenden auf zwei

¹ Zwar unterscheidet Kant dort zwischen der „empirisch abgefaßten Historie“ (IaG, AA 08: 30) und der Geschichtsphilosophie; doch nur letztere kann die vermeintlich planlosen menschliche Handlungen als ein „System“ (IaG, AA 08: 29) darstellen und eigentlichen Wissenschaftscharakter beanspruchen. Vgl. Riedel, Manfred: „Geschichtstheologie, Geschichtsideologie, Geschichtsphilosophie. Zum Ursprung und zur Systematik einer kritischen Theorie der Geschichte bei Kant“. In: *Perspektiven der Philosophie* (1973), Bd. 5, 208-210.

² Vgl. die Bewertung der Wilden Amerikas als „angehende Menschen“ (KU, AA 05: 379) und die Erwartung, dass Europa einst allen Kontinenten Gesetze vorschreibe (IaG, AA 08: 29).

³ Vgl. MAM, AA 08: 121.

⁴ Die bis heute aktuelle ‚Mutmacher‘-Funktion der Geschichtsphilosophie wird zuletzt etwa in Pollmann, Arnd: „Der Kummer der Vernunft. Zu Kants Idee einer allgemeinen Geschichtsphilosophien in therapeutischer Absicht“. In: *Kant-Studien* 102 (2011), 69-88 und in Langthaler, Rudolf: *Geschichte, Ethik und Religion im Anschluss an Kant. Philosophische Perspektiven „zwischen skeptischer Hoffnungslosigkeit und dogmatischem Trotz“*, Band 1, Berlin 2014 betont.

Problemfelder konzentrieren, nämlich die Rechtfertigung des Fortschrittsgedankens im Rahmen der praktischen Vernunft einerseits (Abschnitt 2) und Kants begriffliche Festlegung auf die „Naturabsicht“ andererseits (Abschnitt 3). Weil die Geschichtsphilosophie der Friedensschrift trotz ihrer Popularität selten systematisch rekonstruiert wurde,⁵ soll vor der Problemanalyse zunächst der Inhalt des Ersten Zusatzes und der weiteren geschichtsphilosophischen Anspielungen der Friedensschrift knapp umrissen werden; dieser Umriss deckt zugleich die Leitfragen für die weitere Untersuchung auf (Abschnitt 1).

1. Kants Geschichtsphilosophie in der Friedensschrift: ein Überblick

Der Kerngehalt der Friedensschrift ist die Ausarbeitung eines vernunftrechtlichen Systems, welches auf den Ebenen des Staatsrechts, des Völkerrechts und des Weltbürgerrechts die normativen Grundlagen eines globalen Rechtsfriedens ausbuchstabiert. Im zwei Jahre zuvor erschienenen *Gemeinspruch* hatte sich bereits angedeutet, dass es Kant nicht möglich war, die anspruchsvollen, a priori entwickelten Rechtsprinzipien einfach in den Raum zu stellen, ohne ihre prinzipielle Umsetzbarkeit zu diskutieren; zu stark wurden in der öffentlichen Debatte die empiristischen Einwänden der Realpolitiker gegen die scheinbar wirklichkeitsfremden Ideale der Philosophen wahrgenommen. Dieser Logik folgt auch die Friedensschrift: In den ‚Zusätzen‘ und ‚Anhängen‘, also deutlich vom normativen Kern der Theorie abgegrenzt, geht Kant der Frage nach, ob und durch welche Mechanismen die Realisierung der normativen Ideen angesichts der Herausforderungen der Realpolitik möglich erscheint.

Dass Kant mit der Friedensschrift bei weitem nicht nur eine rechtsphilosophische Theorie vorlegen möchte, sondern sein Beweisziel vielmehr primär darin besteht, an der normativen Geltung a priorisch aufgefundener Ideale festhalten zu können, beweist der Schlusssatz der Schrift: Der ewige Friede sei „keine leere Idee, sondern eine Aufgabe“ (ZeF,

⁵ Eine die gesamte Friedensschrift übergreifende Interpretation der Geschichtsphilosophie fehlt (aus nachvollziehbaren Gründen) insbesondere in Kleingeld, Pauline: *Fortschritt und Vernunft. Zur Geschichtsphilosophie Kants*, Würzburg 1995. Hilfreich, aber weniger auf die Probleme der Geschichtsphilosophie konzentriert, sind die Darstellungen von Cavallar, Georg: *Pax Kantiana. Systematisch-historische Untersuchung des Entwurfs „Zum ewigen Frieden“ (1795) von Immanuel Kant*, Wien u.a. 1992, 264-296 und Eberl, Oliver/Niesen, Peter: „Kommentar“. In: dies. (Hg.): *Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden und Auszüge aus der Rechtslehre*, Berlin 2011, 267-280. Die reflektierteste Darstellung der Rechtfertigung des Fortschrittsgedankens liefert Ypi, Lea: „Natura Daedala Rerum. On the Justification of Historical Progress in Kant’s ‘Guarantee of Perpetual Peace’“. In: *Kantian Review* 14/2 (2010), 103-135.

AA 08: 386), die in immer schnellerem Tempo gelöst werden könne. Die Geschichtsphilosophie im Ersten Zusatz stellt dabei nur *einen* Baustein dar, dieses Beweisziel zu stützen; der andere Baustein besteht im Nachweis der Vereinbarkeit von Moral und Politik in den beiden Anhängen. Die letzteren enthalten dabei Thesen, die für eine Rekonstruktion der Geschichtsphilosophie Kants nicht übergangen werden sollten. Denn zur Kritik am „politischen Moralisten“, welcher sich die Moral als bloßes Instrument zu Nutze machen will, um seine politischen Ziele zu erreichen, gehört wesentlich die Kritik an dem Schluss von derzeitigen Eigenschaften der Untertanen auf grundsätzliche Mängel von Staatsbürgern. Demzufolge könne der politische Moralist zwar viele „Menschen“, aber nicht „den Menschen, und was aus ihm gemacht werden kann“ (ZeF, AA 08: 374; Hervorhebung von mir). Möchte der politische Moralist nun eine ‚gute‘ Staatsverfassung einführen, so legt er zugrunde, welche Verfassungen „bisher noch am besten“ (ebd.) Bestand gehabt habe. Die Erfahrung lehrt aber, dass etwa bestimmte Formen von Demokratien nicht funktioniert haben. Anstatt nun eine Form der Demokratie anzuvisieren, die eine Weiterentwicklung ‚des Menschen‘ ermöglichen könnte, zieht der politische Moralist daraus den Schluss, dass alles Demokratische zu meiden sei. Kant stellt dem entgegen, dass eine solche Theorie „das Übel doch gar selbst bewirkt, was sie vorhersagt“ (ZeF, AA 08: 378): Behandelt man Untertanen wie „lebende[.] Maschinen“ (ebd.), so werden sie sich auch demgemäß verhalten. Eine Besserung der Menschen in der Zukunft ist unmöglich, weil *Politiker davon ausgehen*, dass sie unmöglich sei, und dementsprechend handeln.⁶

Damit ist angezeigt, welche Form von Geschichtsdenken Fortschritt von vornherein unmöglich macht. Kants eigene Geschichtsphilosophie soll demgegenüber Fortschritt als möglich erscheinen lassen. Sie geht aber über dieses ‚negative‘ Ziel, die Kritik am konservativen Empirismus, noch weit hinaus: Es soll nicht nur gezeigt werden, dass pessimistische Theorien selbsterfüllende Prophezeiungen darstellen, sondern dass optimistische Theorien die bessere Alternative sind. Eine künftige Besserung der Menschen soll nicht nur möglich sein, sondern zu Recht behauptet werden können. Die Geschichtsphilosophie ist gleichsam ein ‚Mutmacher‘ dafür, die normativen Ideale nicht aus dem Blick zu verlieren, indem sie die Verwirklichung der Ideale in Aussicht stellt.

⁶ Eine ganz ähnliche Überlegung, nur noch schärfer formuliert, präsentiert Kant im Streit der Fakultäten: Politiker geben vor, Menschen zu nehmen, „wie sie sind“; doch das „*wie sie sind*“ aber sollte heißen: wozu wir sie durch ungerechten Zwang, durch verräterische, der Regierung an die Hand gegebene Anschläge *gemacht haben*, nämlich halsstarrig und zur Empörung geneigt; wo dann freilich, wenn sie ihre Zügel ein wenig sinken läßt, sich traurige Folgen eräugnen, welche die Prophezeiung jener vermeintlich-klugen Staatsmänner wahrmachen“ (SF, AA 07: 80).

Dieser Mutmacher findet sich literarisch geschickt in die Gesamtanlage der Friedensschrift integriert, die bekanntlich einem Friedensvertrag nachempfunden ist: In Friedensverträgen war es üblich, die Einhaltung der Vertragsinhalte von einem einflussreichen, aber neutralen Drittstaat ‚garantieren‘ zu lassen; weil aber kein *Staat* die Garantie des Weltfriedens übernehmen kann, verweist Kant auf die ‚große Künstlerin Natur‘ als Garantin des ewigen Friedens, die diesen nicht als hoffnungsloses Philosophenkonstrukt, sondern als realistisches Ziel der Geschichte erscheinen lässt.

Die Grundlage des geschichtsphilosophisch begründeten Hoffens ist deshalb eine *Naturteleologie*: Die Natur selbst sei auf Zwecke ausgerichtet; die Gesamtheit der Natur wird „in Analogie menschlicher Kunsthandlungen“ (ZcF, AA 08: 362) personifiziert als ‚Künstlerin‘ dargestellt, die Zwecken nachgeht, indem sie einzelne Bereiche der Natur in bestimmter Weise zweckdienlich gestaltet. Kant knüpft dabei an ältere Fassungen seiner Geschichtsphilosophie an, insbesondere aber an die *Kritik der Urteilskraft*: Ganz wie dort die Naturteleologie durch die reflektierende Urteilskraft den im strengen Sinn erkennbaren mechanischen Verlauf der Naturereignisse ‚übergestülpt‘ wird, heißt es hier, dass Zweckmäßigkeit „eigentlich nicht [zu] erkennen“ sei, sondern wir sie „nur hinzudenken können und müssen“ (ZcF, AA 08: 362). Wie die metaphorische Rede von einer personifizierten Natur als ‚Künstlerin‘, die geschickt im Hintergrund die Fäden der Geschichte so zusammenspinnt, dass das Ideal erreicht wird, genau zu verstehen ist, wird in Abschnitt (3) noch zu thematisieren sein.

Mit dem Begriff der ‚Garantie‘ wird jedenfalls deutlich gemacht, dass es nicht nur um eine Deutung der Geschichte geht, die die Realisierung des Gesollten als *möglich* erscheinen lässt, sondern um die stärkere These, dass das Gesollte in jedem Fall eintreten wird, dass also das Gesollte „durch einen Zwang der Natur, daß [der Mensch] es thun *werde*, gesichert sei“ (ZcF, AA 08: 365). Auch wenn Kant die Gültigkeit dieser stärkeren These auf den Bereich der praktischen Vernunft einschränkt, geht er doch, wie schon angedeutet, über sein ursprüngliches Beweisziel hinaus: Er weist nicht nur die Unmöglichkeitsbehauptung seiner empiristischen Gegner zurück, sondern stellt seinerseits die Behauptung der Unmöglichkeit einer Nichtrealisierung der normativen Ideale auf.⁷ Erstaunlicherweise findet sich in der

⁷ Es gibt immer wieder den Versuch, Kants Geschichtsphilosophie so zu lesen, als ginge es eigentlich nur um die Zurückweisung der Unmöglichkeit des Fortschritts, und nicht um eine Behauptung über sein tatsächliches Eintreten; vgl. etwa Eberl, Oliver/Niesen, Peter: „Kommentar“, 269 und Ludwig, Bernd: „Zum Frieden verurteilt? Was ‚garantiert‘ die Natur in Kants Traktat vom Ewigen Frieden?“ In: *Jahrbuch für Recht und Ethik* 13 (2005), 275-286. Dieser Versuch muss die Textgrundlage geradezu auf den Kopf stellen. Sicherlich ist das

Friedensschrift kein Argument dafür, weshalb die starke Fortschrittsannahme berechtigt sein soll. Es wird noch genauer nachzuvollziehen sein, weshalb Kant zu dieser stärkeren These übergeht, und wie er sie (jedenfalls in anderen Schriften) begründet.

Kant geht sogar noch weiter: Es reicht ihm nicht einfach zu behaupten, *dass* Fortschritt eintreten wird, sondern er möchte auch noch aufzeigen, *wie* dies geschieht. Kant macht sich die Mühe, detailliert zu beschreiben, durch welche Mechanismen die Natur ihre Absicht, dass die Menschheit dem Zustand des ewigen Friedens möglichst nahe kommt, erreichen möchte. Die Naturteleologie wird gewissermaßen nicht nur postuliert, sondern konkret ausbuchstabiert.

Dadurch gerät Kant in eine problematische Lage: Wenn die Welt tatsächlich zweckmäßig derart eingerichtet wäre, dass Menschen vernunftgemäß zusammenleben können, wie sind dann die zahlreichen Vernunftwidrigkeiten zu erklären, die sichtbar werden, wenn man sich die Geschichte der Menschen vor Augen führt? Warum sollte die Natur auf dem Weg zur weltbürgerlichen Verfassung einen *Umweg* nehmen über die jahrhundertelangen Kriegszustände, die aus der Geschichtsschreibung, aber auch aus Kants Lebzeiten selbst bekannt sind? Die Geschichte des Menschen scheint auf den ersten Blick ein Einwurf gegen die Naturteleologie zu sein; das Projekt der *Kritik der Urteilskraft*, das in organisierten Wesen die Bürgen für die Notwendigkeit einer Teleologie ansieht, lässt sich nicht ohne Weiteres auf die Geschichte übertragen: Während die außermenschliche Natur so beschaffen zu sein scheint, dass eines zum anderen passt und sie dem Menschen gute Lebensbedingungen ermöglicht – Kant zählt etwa die Eigenschaften des Kamels und die Existenz von Treibhölzern auf, um aufzuzeigen, wie die Natur selbst in entlegensten Gegenden noch für den Menschen ‚sorgt‘ (vgl. ZeF, AA 08: 363) – ist die Geschichte der Menschheit davon geprägt, dass alles aus den Fugen gerät.

Kant löst dieses Problem in der Friedensschrift, indem er neben dem Erreichen der weltbürgerlichen Verfassung einen zweiten irreduziblen Naturzweck annimmt. Insofern die Natur die „Begünstigung [der] moralischen Absicht“ (ZeF, AA 08: 365) des Menschen intendiere, helfe sie mit heteronomen Mitteln bei der Errichtung des globalen Friedenszustands. Aber die tatsächliche Geschichte ist für Kant offenbar nur dann vernünftig zu begreifen, wenn man davon ausgeht, dass die Natur *zusätzlich* den Zweck verfolge, dass Menschen überall in der Welt leben sollen. Dieser Zweck falle nicht mit den moralischen Zwecken der Menschen zusammen; vielmehr tue die Natur etwas

primäre Ziel Kants die Widerlegung der empiristischen Fortschrittsskeptiker, aber Kant bleibt an diesem Punkt nicht stehen.

„für ihren eigenen Zweck in Ansehung der Menschengattung als einer Tierklasse“ (ZeF, AA 08: 365). Die Natur wird hier als eine außermoralische Zwangsinstanz vorgestellt, die Menschen heteronom dazu bringt, überall auf der Welt zu leben, ohne dass dem eine moralische Pflicht korrespondiert:

„Indem die Natur nun dafür gesorgt hat, daß Menschen allerwärts auf Erden leben *könnten*, so hat sie auch gleich despotisch gewollt, daß sie allerwärts leben *sollten*, wenn gleich wider ihre Neigung, und selbst ohne daß dieses Sollen zugleich einen Pflichtbegriff voraussetzte, der sie hiezu vermittelt eines moralischen Gesetzes, verbände [...]“ (ZeF, AA 08: 364)

Der Mechanismus der Natur, den die Vernunft rekonstruiert, funktioniert folgendermaßen: Die Natur sorgt dafür, dass Menschen überall leben *können*, indem sie selbst in den unwirtlichsten Gegenden der Welt eine Nahrungskette einrichtet, die die menschlichen Grundbedürfnisse befriedigen kann. Sie sorgt zweitens dafür, dass Menschen auch tatsächlich überall leben *werden*, indem sie den Menschen mit einem Hang zum Krieg ausstattet: Krieg „scheint auf die menschliche Natur gepropft zu sein“ (ZeF, AA 08: 365), und diese Kriegslust nötigt die Völker dazu, sich möglichst weit über die Erdkugel zu verteilen. Drittens muss die Kriegsbereitschaft, die die Natur selbst hervorgebracht hat, mit dem moralischen Zweck der Natur in Einklang gebracht werden, d.h. die Natur sorgt dafür, dass Menschen trotz ihrer kriegerischen Natur den ewigen Frieden hervorbringen können. Weil der ewige Friede, wie Kant in den Definitivartikeln gezeigt hat, drei Dimensionen umfasst – eine staatsbürgerliche, eine völkerrechtliche und eine weltbürgerliche –, zerfällt diese Sorge in drei einzelne Aspekte:

- Die Natur sorgt für das Entstehen von Staaten, die sich „dem, was die Rechtsidee vorschreibt“, zumindest „schon sehr nähern“ (ZeF, AA 08: 366). Dabei betont Kant v.a., dass der Rechtszustand, den zu errichten eigentlich ein Gebot der Moral wäre, auch aus Klugheitsgründen gegründet werden kann; das Zusammenfallen von Privatinteresse der Einzelnen und dem moralisch Gesollten ist auf dieser Ebene letztlich die Pointe der Naturabsicht. Ob diese Überlegung nur für den Staat im Allgemeinen, oder auch für die Weiterentwicklung des Staates zur *Republik* gelten kann, bleibt fraglich. Aus der Tatsache, dass im klug eingerichteten Staat die selbstsüchtigen Neigungen der Bürger einander aufheben können und daher gute Staatsbürger nicht notwendigerweise auch *moralisch* hochstehende Wesen sein müssen, folgt jedenfalls noch nicht, dass es eine geschichtliche Entwicklung hin zu einem solchen Gesellschaftssystem gibt. Kant diskutiert in diesem Zusammenhang das berüchtigte „Volk von Teufeln“ (ZeF, AA 08: 366); Probleme, die

damit verbunden sind, haben eine eigene Kontroverse hervorgerufen, auf die ich nicht eingehen werde.⁸

- Die Natur sorgt dafür, dass das völkerrechtliche Verhältnis unabhängiger Staaten nicht von einer Hegemonialmacht zu einer „Universalmonarchie“ umgestaltet wird, in der ein Volk über alle anderen herrschen würde. Stattdessen bringt die Natur ein „Gleichgewicht“ zwischen Staaten hervor, in welchem diese „im lebhaftesten Wettstreit“ (ZcF, AA 08: 367) untereinander stehen. Die Argumentation ist dabei nicht stringent: Kant räumt ein, dass jeder einzelne Herrscher eine Universalmonarchie zu errichten sucht und so, „wo möglich, die ganze Welt beherrscht“ (ZcF, AA 08: 367); die Natur aber „will es anders“ (ebd.) und trennt Völker durch unterschiedliche Sprachen und Religionen voneinander. Verschiedene Sprachen und Religionen sind aber genau genommen kein Hindernis, um andere Staaten in einer Universalmonarchie zu unterdrücken; sie verhindern allenfalls, dass Völker freiwillig zu einem Weltstaat zusammenschmelzen. Um eine Universalmonarchie abzuwenden, müsste die Natur vielmehr verhindern, dass ein Volk so mächtig wird, dass es alle anderen Völker unterjochen kann. – Kant behauptet zugleich, ein System unabhängiger Staaten sei, „nach der Vernunftidee besser“ (ebd.) als deren Zusammenschmelzen zu einer Universalmonarchie. Dies ist oft als Argument gelesen worden, weshalb für Kant der Völkerbund einer Weltrepublik vorzuziehen sei; Kant liefere hier eine Überlegung nach, die dem Zweiten Definitivartikel zugrundeliege.⁹ Kant vergleicht das System unabhängiger Staaten aber nicht mit einer möglichen Weltrepublik, sondern mit der notwendigerweise despotischen Universalmonarchie, in der ein Staat über andere herrscht.¹⁰
- Schließlich thematisiert Kant die dritte Ebene, das Weltbürgerrecht. Die Natur wirkt hier, indem sie den Menschen mit Handelsgeist ausstattet. Allerdings zielen die Überlegungen nicht wirklich auf das im Weltbürgerrecht eingeforderte Besuchsrecht, das allen Menschen als Weltbürgern zukomme. Nur zwischen den Zeilen wird deutlich,

⁸ Vgl. etwa Pawlik, Michael: „Kants Volk von Teufeln und sein Staat“. In: *Jahrbuch für Recht und Ethik* 14 (2006), 269-293.

⁹ So etwa Brandt, Reinhard: „Vom Weltbürgerrecht“. In: Otfried Höffe (Hg.): *Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden*, 2. Aufl., Berlin 2004, 133-148; Höffe, Otfried: „Völkerbund oder Weltrepublik?“ In: Ders. (Hg.): *Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden*, 2. Aufl., Berlin 2004, 127.

¹⁰ Vgl. Kleingeld, Pauline: „Approaching Perpetual Peace: Kant’s Defence of a League of States and his Ideal of a World Federation“. In: *European Journal of Philosophy* 12 (2004), 313.

dass der „wechselseitige[.] Eigennutz“ (ZeF, AA 08: 368) dazu führt, dass Fremde als potentielle Geschäftspartner behandelt und deshalb nicht angefeindet werden. Insofern trifft zu, dass das, was der bloße „Begriff des Weltbürgerrechts“ (ebd.) nicht sichern kann, durch die List der Natur gesichert werde. Aber Inhalt des Abschnitts zum Weltbürgerrecht ist eigentlich etwas ganz anderes: Der Handelsgeist ist der wesentliche Mechanismus, der Frieden *zwischen den Staaten* erzwingt; es geht also eigentlich um Völkerrecht, nicht um Weltbürgerrecht. Da die Verschiedenheit von Sprachen und Religionen sowie die Idee des Gleichgewichts zwischen Staaten nicht wirklich zum Frieden beitragen können, ist der Handelsgeist der Menschen letztlich das entscheidende Instrument der Natur, mit dem sie den ewigen Frieden herbeiführt.

Wie sich schon in dieser kurzen Überblicksdarstellung zeigt, bleibt in der kantischen Geschichtsphilosophie, wie sie sich in der Friedensschrift findet, einiges unklar; insbesondere wirkt der Text zuweilen künstlich an die dreiteilige Systematik der Definitivartikel angepasst. Im Folgenden soll jedoch auf grundlegendere Probleme verwiesen werden: In der Friedensschrift lassen sich Probleme aufdecken, die Kants Geschichtsteologie im Gesamten betreffen. Dabei sind zwei offene Fragen im Hinterkopf zu behalten, die in den folgenden Abschnitten thematisiert werden müssen: Warum geht Kant über die harmlose Behauptung, dass Fortschritt möglich ist, hinaus, indem er behauptet, dass wirklich eine Besserung stattfindet, und er den konkreten Mechanismus des Fortschreitens darstellt? In welchem Sinn kann Kant behaupten, dass die Natur nicht nur Frieden, sondern zunächst einmal Krieg will?

2. Die praktische Rechtfertigung des Fortschrittsgedankens

In der Friedensschrift betont Kant mehrfach, dass die Gültigkeit der Fortschrittshoffnung auf den Bereich der praktischen Vernunft beschränkt sei. Die große Künstlerin Natur sei eine Idee,

„die zwar in theoretischer Absicht überschwänglich, in praktischer aber [...] dogmatisch und ihrer Realität nach wohl gegründet ist“ (ZeF, A 08: 362).

„Auf die Art garantiert die Natur durch den Mechanismus in der menschlichen Neigungen selbst den ewigen Frieden; freilich mit einer Sicherheit, die nicht hinreichend ist, die Zukunft desselben (theoretisch) zu weissagen, aber doch in praktischer Absicht zulängst und es zur Pflicht macht, zu diesem (nicht bloß schimärischen) Zwecke hinzuarbeiten.“ (ZeF, AA 08: 368)

Diese Stellen sind aus zwei Gründen interessant und interpretationsbedürftig: Zum einen stellt sich werkgeschichtlich die Frage, ob Kant von seiner Theorie der *Idee einer allgemeinen Geschichte* und der *Kritik der Urteilskraft* abweicht und die ältere Fassung der Rechtfertigung des Fortschritts zurücknehmen möchte. Zum anderen ist unklar, ob eine rein praktische Fassung der Geschichtsphilosophie eine adäquate Beschreibung dessen sein kann, was Kant faktisch in der Friedensschrift tut. Im Zuge der Behandlung beider Fragen wird hoffentlich deutlich, was Kant damit meint, wenn er sich hier auf die praktische Vernunft beschränkt.

Kants geschichtsphilosophische Überlegungen zwischen 1784 und 1790 haben zum Ausgangspunkt die These, dass teleologisches Denken als Lösung eines erkenntnistheoretischen Problems gerechtfertigt ist. Wie sich anhand der Verwendung bestimmter Begriffe nachweisen lässt, knüpft die *Idee zu einer allgemeinen Geschichte* direkt an das Teleologie-Kapitel der *Kritik der reinen Vernunft* an;¹¹ teleologisches Denken dient hier als heuristisches Instrument, eine größere Einheit der Erkenntnisse zu erzielen. Die *Kritik der Urteilskraft* legt dagegen das Problem zugrunde, wie organisierte Wesen zu verstehen seien. Nachdem argumentiert wird, dass organisierte Wesen nur teleologisch begriffen werden können, gilt die Naturteleologie als gerechtfertigt, und erst danach wird die Teleologie auf die Geschichte ausgedehnt. Auch wenn Kant betont, dass die Urteilskraft eine Brücke zwischen theoretischer und praktischer Vernunft schlagen soll, trifft für beide Texte unverkennbar zu, dass Kant die Teleologie im Rahmen der Erkenntnistheorie, also der theoretischen Vernunft rechtfertigt.

Vor diesem Hintergrund erscheinen die Texte nach 1793, also der *Gemeinspruch*, die *Friedensschrift*, der *Streit der Fakultäten* und der Beschluss der *Rechtslehre*, als Gegenmodell. Lässt man die Besonderheit des *Streits der Fakultäten* einmal beiseite, so lässt sich diese Rechtfertigungsstrategie wie folgt zusammenfassen:

- (1) Wir sind moralisch verbunden, am Fortschritt mitzuwirken.
- (2) Wir müssen für möglich halten, dass wir am Fortschritt mitwirken können.

Soweit ist aber noch nichts darüber gesagt, ob wir über die bloße Möglichkeit des Fortschritts hinaus auch Grund für die Annahme haben, dass Fortschritt

¹¹ Vgl. Kleingeld, Pauline: *Fortschritt und Vernunft. Zur Geschichtsphilosophie Kants*. Würzburg 1995, 16-20.

wirklich stattfindet. Die entscheidende Prämisse, die in der Friedensschrift gar nicht explizit genannt und in der Literatur oft übersehen wird, ist also:

- (3) Der Einzelne kann nur dann am Fortschritt *mitwirken*, wenn Fortschritt *auch ohne sein Zutun stattfindet*, denn er kann den Fortschritt nicht alleine in Gang setzen.¹²

Warum soll diese Prämisse gelten? Am klarsten formuliert Kant die Begründung dieser Prämisse im *Gemeinspruch* aus. Fortschritt im Ganzen zu bewirken, ist für die einzelnen Menschen schlichtweg „zu groß“; er steht außerhalb dessen, worauf einzelne Menschen „ihren Einfluß erstrecken können“ (TP, AA 08: 310); sie leben im „Bewußtsein ihres Unvermögens“ (TP, AA 08: 312). Zwar können sich Individuen Ideale setzen, ihren „Entwürfen“ und „Ideen“ nachzugehen versuchen – Kant denkt offenbar insbesondere an die im öffentlichen Leben wahrgenommenen Aufklärer. Aber die Entwürfe und Ideen werden kaum einen Effekt erzielen. Denn dazu würde erfordert, dass die vielen Individuen, obwohl „in ihren Entwürfen einander widerwärtig, sich aus eigenem freien Vorsatz [...] vereinigen“ (TP, AA 08: 310) müssten – und das ist nicht zu erwarten. Es liegt damit ein Handlungsdilemma vor: Viele Subjekte gemeinsam könnten Fortschritt herbeiführen; dass dies einträfe, wäre aber nur einem extrem unwahrscheinlichen Zufall überlassen. Was nützt, ist daher ein Fortschritt, der „aufs Ganze und von da auf die Theile geht“, wohingegen „die Menschen mit ihren Entwürfen nur von den Theilen ausgehen, wohl gar nur bei ihnen stehen bleiben“ (TP, AA 08: 310).

Ein Fortschritt, der beim Ganzen ansetzt, kann daher nur so gedacht werden, also würde er von einer außenstehenden Macht, der Natur, garantiert. Einzelne Menschen können ihn nicht selbstständig hervorbringen, sondern nur an ihm mitwirken. Deshalb behauptet Kant nicht nur, dass Fortschritt möglich ist, sondern dass er wirklich stattfindet. Die Konklusion des Arguments ist also:

- (4) Wir müssen annehmen, dass Fortschritt von der Natur garantiert wird, weil wir sonst unserer Pflicht nicht nachkommen könnten.

Hier vollzieht sich die Rechtfertigung der Fortschrittsannahme klarerweise im Rahmen einer praktisch-philosophischen Argumentation, die eng an die Postulatenlehre der zweiten *Kritik* angelehnt ist. Klarerweise verfolgt Kant hier eine *andere* Strategie als noch in der *Kritik der Urteilskraft*. Aber wie ist

¹² Ypi verweist mit einer ähnlichen Intention auf ein Kooperationsproblem. Vgl. Ypi, Lea: „Natura Daedala Rerum. On the Justification of Historical Progress in Kant’s ‘Guarantee of Perpetual Peace’“. In: *Kantian Review* 14/2 (2010), 103-135.

es nun zu bewerten, wenn Kant in der Friedensschrift schreibt, die Annahme einer Naturabsicht sei „in theoretischer Absicht überschwenglich“? Möchte er damit seine ältere Theorie für falsch erklären, dass die theoretische Vernunft eine eigenständige Rechtfertigung der Fortschrittstheorie liefern kann?

Versuchen wir zur Beantwortung dieser Frage einen Blick darauf zu werfen, was Kant faktisch in der Friedensschrift tut. Es wurde schon darauf hingewiesen, dass er sich keineswegs darauf beschränkt zu behaupten, der ewige Friede müsse *irgendwie* möglich sein, auch wenn wir nicht genau verstehen können, auf welche Weise. Kant legt stattdessen relativ detailliert Mechanismen offen, die für Fortschritt sorgen. Und diese haben eine teleologische Struktur: Damit Menschen alle Gegenden der Erde bewohnen, hat die Natur sie mit dem Hang zum Krieg ausgestattet; damit Menschen trotz ihrer moralischen Schwächen einen Staat hervorbringen, hat die Natur sie eigensüchtig gestaltet; damit es keine Universalmonarchie gibt, hat die Natur verschiedene Sprachen und Kulturen hervorgebracht; damit zwischen den Staaten Frieden herrschen kann, hat sie den Menschen mit Handelsgeist geschaffen.

Worauf es mir ankommt, ist Folgendes: Das praktische Argument zur Rechtfertigung des Fortschritts könnte einfach mit der These aufhören, dass wir glauben müssen, dass es irgendwann Frieden gebe. Eine solche abgekürzte Argumentation findet sich etwa im Beschluss der Rechtslehre, und ich meine, dass auch das Postulat Gottes diese Struktur aufweist (salopp formuliert: wir müssen uns das höchste Gut als wirklich denken, können aber nichts darüber sagen, wie das funktioniert, also nennen wir die geheimnisvolle Garantie des höchsten Gutes einfach Gott). Kant ergänzt aber in der Friedensschrift teleologische Überlegungen, wie sie sich ähnlich auch in der *Idee zu einer allgemeinen Geschichte* und der *Kritik der Urteilskraft* finden. Prinzipiell scheint er damit m.E. die Behandlung der Geschichtsphilosophie, wie er sie von der theoretischen Vernunft ausgehend betrieben hat, nicht zurückzuweisen, sondern in seine neue Theorie integrieren zu wollen.

Damit ist aber eine gewisse Spannung verbunden, die zwischen den beiden Rechtfertigungsstrategien besteht. Deutlich wird dies etwa zu Beginn des Ersten Zusatzes. Kant behauptet dort, dass aus dem mechanischen Laufe der Natur „sichtbarlich Zweckmäßigkeit hervorleuchtet“, um dann gleich einzuschränken, dass wir die Zweckmäßigkeit „eigentlich“ nicht *erkennen* oder *erschließen* können, sondern „hinzudenken“ müssen „wie in aller Beziehung der Form der Dinge auf Zwecke überhaupt“ (ZcF, AA 08: 362).

Die theoretische Vernunft ist offenbar in irgendeiner Weise darauf angelegt, dass die Dinge einer teleologischen Interpretation entgegenkommen, indem sie so beschaffen sind, dass ihnen eine Zweckmäßigkeit scheinbar inhärent ist (obgleich diese in Wirklichkeit hinzugedacht wird). In diesem Sinn unterlegt

Kant etwa in der *Idee zu einer allgemeinen Geschichte* den a priori entworfenen Leitfaden der Interpretation historischer Daten mit dem Nachweis, dass sich mit Blick auf die Vergangenheit (Satz 9) und mit Blick auf die Zukunft (Satz 8) die Fortschrittsthese halten lässt. Die praktische Vernunft ist auf ein solches Entgegenkommen des empirischen Materials eigentlich nicht angewiesen. Wenn nun die Zweckmäßigkeit nicht hervorleuchtete, wären wir auch dann berechtigt, Fortschritt anzunehmen, oder müssten wir unsere Pflicht, am Fortschritt mitzuwirken, aufgeben? Wenn das moralische Argument für die Fortschrittshoffnung aber überzeugt, was liefert die Aussage, dass die Welt den Eindruck macht, zweckmäßig eingerichtet zu sein, noch zusätzlich?

Kant reflektiert diese Fragen nicht. Mit Blick auf die Friedensschrift lässt sich nur festhalten: (a) Es gibt einen moralischen Grund, künftigen Fortschritt anzunehmen. (b) Es gibt einen erkenntnistheoretischen Grund, Geschichte im Ganzen als Fortschrittsgeschehen aufzufassen. (c) Natur und Geschichte sind überwiegend so beschaffen, dass sie eine teleologische Auffassung der Geschichte nahe legen. Die drei Aussagen sollen offenbar im Zusammenspiel die ‚Garantie‘ des ewigen Friedens begründen; wie die Argumentation aussähe, wenn einer der drei Bausteine fehlte, wird nicht thematisiert.

Nach meinem Interpretationsvorschlag versucht Kant also, die Resultate der Geschichtsteleologie in das praktische Argument zur Rechtfertigung des Fortschritts zu integrieren. Er möchte die Teleologie der theoretischen Vernunft nicht zurückweisen, sondern in das Argument einbauen. Damit ist aber das Interpretationsproblem noch nicht gelöst, weshalb die Annahme einer teleologischen Natur „in theoretischer Absicht überschwenglich“ sei. Es gibt m.E. zwei mögliche Erklärungen:

Zum einen kann man Kant so verstehen, dass er 1795 glaubt, das theoretische Argument alleine sei nicht hinreichend und müsse durch das praktische Argument ergänzt werden. Werkgeschichtlich ergäbe dies Sinn: Während die frühen Schriften zur Geschichtsphilosophie ihren Ausgangspunkt von der theoretischen Vernunft nehmen, rückt ab dem *Gemeinspruch* die praktische in den Vordergrund, ohne dass die dahinterstehende Teleologie verworfen würde (auch im *Streit der Fakultäten* taucht die Teleologie im Abschnitt 10 unvermittelt wieder auf).

Zum anderen kann man Kant so verstehen, dass er hier mit der „theoretischen Absicht“ nur die bestimmende Urteilskraft im Auge hat und sich gar nicht auf Urteile der reflektierenden Urteilskraft bezieht. Diese Lesart liegt nahe, weil Kant implizit sagt, dass eine theoretische Betrachtung der Geschichte mit einer Sicherheit des Urteilens verbunden wäre, die hinreichend wäre, die Zukunft zu weissagen (vgl. ZeF, AA 08: 368). Die Zurückweisung dieses Anspruchs scheint der zentrale Aspekt zu sein, auf den Kant mit der

Beschränkung des Geltungsanspruchs abzielt. Er lässt dabei offenbar außen vor, dass auch die theoretische Vernunft einen Urteilstyp kennt, der mit einer solchen Sicherheit nicht verbunden wäre.

Die Überlegungen zur Rechtfertigung der Fortschrittsthese abschließend sei versucht, insbesondere das referierte praktische Argument zur Rechtfertigung des Fortschrittsgedankens kritisch zu evaluieren. Aus meiner Sicht ergeben sich wenigstens zwei bedeutende Probleme:

Erstens führt die Beschränkung des Geltungsanspruchs auf ein ernsthaftes Problem: Wir sind nach Kant genötigt, den ewigen Frieden als Endzustand der Geschichte anzunehmen, doch haben wir keine hinreichenden theoretischen Evidenzen dafür. Selbst wenn der Verlauf der Geschichte dieser Vorstellung entgegenkommt, wie Kant für die Geschichte des Abendlands bis zu seiner Zeit beobachtet, bleibt die Zukunft für die theoretischen Urteile der moralischen Akteure völlig offen – sie kann für die theoretische Vernunft Fortschritte, Rückschritte und Kontingenzen bringen. *Gleichzeitig* sollen sich die Akteure qua ihrer praktischen Urteilskraft davon überzeugen, dass Fortschritt eintreten wird. Das Problem verschärft sich, sobald der Verlauf der Geschichte der Fortschrittshoffnung nicht mehr entgegenkommt. Dann müssen sich moralische Akteure *wider besseren Wissens* von der Fortschrittsthese überzeugen – ob das funktionieren kann, bleibt fraglich.

Zweitens verbirgt sich ein Problem hinter der oben dargelegten Prämisse, wir könnten nur dann am Fortschritt mitwirken, wenn der Fortschritt auch ohne unser Zutun eintreten würde. Soll die Annahme des Fortschritts eigentlich den Erfolg und damit den Sinn von individuellen moralischen Handlungen sichern, werden diese damit nämlich zugleich überflüssig. Denn der Fortschritt tritt ja gemäß dem Geschichtsbild des Subjekts unabhängig davon ein, ob es seiner Pflicht nachkommt und am Fortschritt mitwirkt oder nicht. In der Friedensschrift wird diese Konsequenz zwei Mal sehr deutlich formuliert: „Wenn ich von der Natur sage: sie will, dass dieses oder jenes geschehe, so heißt das nicht soviel als: sie legt uns eine Pflicht auf, es zu thun [...], sondern sie thut es selbst, wir mögen wollen oder nicht [...]“ (ZeF, AA 08: 365) Und noch deutlicher: „Was man nun hier verabsäumt zu thun, das macht sich zuletzt selbst, obzwar mit viel Ungemächlichkeit.“ (ZeF, AA 08: 367)

Kant nennt diese Konsequenz seiner Geschichtsphilosophie, ohne ein Problembewusstsein dafür deutlich werden zu lassen, dass im Geschichtsbild der Subjekte ihre eigenen Handlungen nahezu bedeutungslos werden – allenfalls *beschleunigen* sie ein wenig, was ohnehin eintreffen würde. Seine Geschichtsphilosophie soll den Subjekten eine in sich stimmige Einstellung zur Welt vermitteln; sie soll, wie man in Anlehnung an eine Formulierung aus Kants Ästhetik sagen kann, zeigen, dass der dem Kategorischen Imperativ

unterworfenen Mensch „in die Welt passe“ (AA XVI, 127, R 1820a).¹³ Doch führt dieser Versuch gewissermaßen nur vom Regen in die Traufe: Wären die Subjekte ohne die Fortschrittsannahme keine relevanten Akteure, weil ihre einzelnen Handlungen *ohnmächtig* blieben, sind sie in Kants Lösung keine relevanten Akteure mehr, weil ihre Handlungen *überflüssig* erscheinen.¹⁴

3. „Natur“ oder „Vorsehung“?

Der zweite Problemkreis, auf den ich gerne eingehen möchte, ist Kants Schwanken zwischen den Begriffen Natur und Vorsehung. Zu Beginn des Ersten Zusatzes der Friedensschrift erwähnt er den traditionellen Vorsehungsbegriff, favorisiert aber eindeutig dessen säkularisierte Variante, den Begriff der Natur: „Der Gebrauch des Wortes Natur ist [...] schicklicher für die Schranken der menschlichen Vernunft [...]“ (ZeF, AA 08: 362) Dennoch spricht Kant später im Ersten Anhang doch wieder von der ‚Vorsehung‘, hält sich also selbst nicht an die von ihm selbst getroffene Sprachregelung. Dieses Schwanken beschränkt sich nicht auf die Friedensschrift, sondern ist typisch für alle geschichtsphilosophischen Schriften Kants. Blickt man auf die einschlägigen Textpassagen, lassen sich drei auseinandergehende Tendenzen ausmachen: Kant scheint teilweise die Identität beider Begriffe zu unterstellen; teilweise den Begriff der Vorsehung vorzuziehen; überwiegend jedoch den Begriff der Natur für den angemesseneren zu halten.

Die Identitätsthese wird in der *Kritik der reinen Vernunft* nahegelegt: Dort heißt es, es müsse „völlig einerlei sein, zu sagen: Gott hat es weislich so gewollt, oder die Natur hat es also weislich geordnet“ (KrV B727). Der Kontext der Stelle zeigt aber, dass es Kant hier weniger darum geht, für eine Identität von Gott und Natur zu argumentieren. Auf den Gottesbegriff kommt er nur deshalb zu sprechen, weil dieser in den gängigen Debatten Verwendung gefunden hat. Kant unterstellt sogar, „Philosophen aller Zeiten“ hätten „von

¹³ Diese Formulierung stellt Langthaler, Rudolf: *Geschichte, Ethik und Religion im Anschluss an Kant* mehrfach überzeugend in den Kontext der Geschichts- und Religionsphilosophie Kants.

¹⁴ Autoren wie Bernd Ludwig möchten dieses Problem lösen, indem darauf hingewiesen wird, dass die Geschichtsphilosophie keine Prognose aufstellt, sondern nur eine praktische Einsicht darstellt (vgl. Ludwig, Bernd: „Zum Frieden verurteilt? Was ‚garantiert‘ die Natur in Kants Traktat vom Ewigen Frieden?“ In: *Jahrbuch für Recht und Ethik* 13 (2005), 275-286). Aber wie kann eine Person die praktische Einsicht, dass sie an der Erzeugung des Friedenszustands mitwirken soll, mit der praktischen Einsicht zusammenbringen, dass der Friedenszustand von alleine kommt? Ludwig versteht vor dem Hintergrund dieses Problems die Fortschrittsthese nur noch als These darüber, dass Fortschritt nicht von vornherein unmöglich ist. Dies widerspricht aber der Textbasis, die ich in Abschnitt 1 präsentiert habe.

der Weisheit und Vorsorge der Natur, und der göttlichen Weisheit, als gleichbedeutenden Ausdrücken“ (KrV B729) geredet. Er möchte diese traditionelle Verwendung des Gottesbegriffs zulassen („Ja, das könnt ihr auch tun“; KrV B727), weist aber zugleich darauf hin, dass sich jeder, der den Begriff mit Blick auf die zweckmäßig geordnete Welt verwendet, darüber klar sein sollte, dass sich der Begriff hier nicht auf einen moralischen Welturheber, sondern nur auf eine verständige Instanz bezieht, die prinzipiell auch als innerweltliche gedacht werden kann. Kants Mahnung ist damit eine asymmetrische: Wer den Gottesbegriff verwendet, muss sich darüber bewusst sein, dass man auch ‚Natur‘ sagen kann; wer dagegen den Ausdruck ‚Natur‘ verwendet, macht von vornherein alles richtig. Die Identitätsthese der *Kritik der reinen Vernunft* geht also mit einer gewissen Bevorzugung des Naturbegriffs einher.¹⁵

Zu dieser Interpretation der *Kritik der reinen Vernunft* passt die in der Friedensschrift vorgebrachte These, der Gebrauch des Begriffs „Natur“ sei „schicklicher für die Schranken der menschlichen Vernunft“. Auch hier findet sich – das ist wichtig – eine gewisse *begriffliche Ineinssetzung* von Natur und Vorsehung, denn „die große Künstlerin Natur“ werde unter bestimmten Umständen „Vorsehung genannt“ (ZeF, AA 08: 361). Wie in der *Kritik der reinen Vernunft* ist der Vorsehungsbegriff nichts weiter als eine zusätzliche Bezeichnungsweise für das, worum es eigentlich geht, nämlich die zweckhaft handelnde Natur. Zwischen Vorsehung und Natur gibt es demnach keine inhaltliche Differenz; fraglich bleibt nur, welcher der beiden Begriffe für die Bezeichnung des unstrittigen Referenzobjekts eher benutzt werden sollte. Und hier kommt dem Begriff der Natur der Vorteil zu, dass er nicht übernatürliche Ursachen für natürliche Ereignisse einräumt und somit innerhalb der „Grenzen möglicher Erfahrung“ (ZeF, AA 08: 362) verbleibt. Einsicht in die göttliche Vorsehung zu haben, wäre dagegen ein Anspruch, mit dem man sich „vermessenerweise“ – und, wie zu ergänzen wäre: unnötigerweise – „ikarische Flügel ansetzt, um dem Geheimniß ihrer unergründlichen Absicht näher zu kommen“ (ZeF, AA 08: 362).

Es fällt allerdings auf, dass Kant einschränkt: Nur hier, wo es „bloß um Theorie (nicht um Religion) zu tun ist“ (ZeF, AA 08: 362), sei der Ausdruck Natur schicklicher. Der Gegensatz von Theorie auf der einen und Religion auf der anderen Seite ist nicht einfach nachzuvollziehen. Im Satz vorher wird noch klargestellt, dass Geschichtsphilosophie nur für die praktische, nicht für die theoretische Vernunft Gültigkeit erlange. Meiner Auffassung nach bezieht sich der Begriff der Theorie deshalb nicht auf die theoretische Vernunft,

¹⁵ Langthaler betont dagegen die Differenz zwischen dieser Stelle der *KrV* und den späteren Formulierungen: „Ein solches [...] ‚völliges Einmüßigkeit‘ muss sich [...] geradewegs verbieten.“ (Langthaler, Rudolf: *Geschichte, Ethik und Religion im Anschluss an Kant*, Bd. 1, 554)

sondern auf die theoretische Arbeit des Philosophen überhaupt. Trifft dies zu, kann mit „Religion“ nicht die Vernunftreligion der praktischen Philosophie gemeint sein – diese wäre ja ein Teil der Theorie –, sondern nur das empirische Phänomen des Kirchenglaubens. Passend zu der Passage aus der *Kritik der reinen Vernunft* scheint Kant also sagen zu wollen: Innerhalb des religiösen Weltbildes des durchschnittlich gebildeten Bürgers ist die Vorstellung einer göttlichen Vorsehung durchaus akzeptabel. Wer dagegen eine philosophische Theorie entwickelt, sollte besser von der Natur sprechen.

Diesem soweit halbwegs konsistent rekonstruierbaren Befund steht nun nicht nur entgegen, dass Kant den Vorsehungsbegriff selber immer wieder verwendet – wie gesagt, auch etwa in der Friedensschrift. Es finden sich sogar zwei Stellen, an denen er den Ausdruck „Vorsehung“ nicht nur verwendet, sondern ganz explizit vorzieht. So heißt es in der *Idee zu einer allgemeinen Geschichte*, eine „solche Rechtfertigung der Natur – oder besser der Vorsehung – ist kein unwichtiger Bewegungsgrund, einen besonderen Gesichtspunkt der Weltbetrachtung zu wählen“ (IaG, AA 08: 30). Und im Gemeinspruch schreibt Kant, „von ihr [gemeint ist die Natur; MH], oder vielmehr (weil höchste Weisheit zu Vollendung dieses Zwecks erfordert) von der Vorsehung allein“ (TP, AA 08: 310) sei ein erfolgreicher Fortschritt zu erwarten. Entscheidend ist das Wörtchen „vielmehr“, mit dem eine Austauschbarkeit der Begriffe eindeutig zurückgewiesen wird. Auch der *Streit der Fakultäten* kann als eine bewusste Entscheidung für den Vorsehungs- und gegen den Naturbegriff gelesen werden: Fortschritt sei von einer „Weisheit von oben herab (welche, wenn sie unsichtbar ist, Vorsehung heißt)“ (SF, AA 07: 93) zu erwarten.

Wie ist mit dieser Beobachtung umzugehen? In der Literatur wird die schwankende Terminologie meist beiseitegeschoben, indem eine der Äußerungen Kants absolut gesetzt wird, sodass die jeweils anderen als Ausrutscher erscheinen – die Interpreten entscheiden sich dann entweder für die Natur oder für die Vorsehung als Kants eigentlichem Ausdruck für die den Fortschritt gewährleistende Instanz.¹⁶ Von anderen wird dagegen der Versuch

¹⁶ Stangneth folgt unter Berufung auf die *KrV* der Identitätsthese. Cavallar zieht unter Berufung auf *IaG* den Begriff der Vorsehung vor; Eberl und Niesen versuchen entschieden zu zeigen, dass Kant eigentlich nur von der Natur und nicht von der Vorsehung sprechen wollte. Vgl. Stangneth, Bettina: *Kultur der Aufrichtigkeit. Zum systematischen Ort von Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“*. Würzburg 2000, 35f.; Cavallar, Georg: „Kants Weg von der Theodizee zur Anthropodizee und retour. Verspätete Kritik an Odo Marquard“. In: *Kant-Studien* 84/1 (1993), 90-102; Eberl, Oliver/Niesen, Peter: „Kommentar“, 270. – Die sprachliche Ambivalenz Kants betonen dagegen Kersting und Honneth mit den Ausdrücken eines „Zwitters von Vorsehung und Natur“ (Kersting, Wolfgang: *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*. Frankfurt am Main 1993, 86) bzw. einer „natürlichen Vorsehung“ (Honneth, Axel: „Die Unhintergebarkeit des Fortschritts. Kants Bestimmung des Verhältnisses von Moral und Geschichte“. In: Herta Nagl-Decekal/Rudolf

unternommen, die wechselnde Begrifflichkeit chronologisch aufzulösen: Je älter Kant wurde, desto eher wolle er demnach auf den metaphysischen Terminus der göttlichen Vorsehung verzichten. Dies lässt sich aber weder am Text belegen, noch wäre die Behauptung sachlich plausibel, denn Kants Abneigung gegenüber der theologischen Metaphysik besteht schon mit der *Kritik der reinen Vernunft*, und mit zunehmendem Alter wird er theologischen Fragen gegenüber nicht skeptischer, sondern eher aufgeschlossener.

Am ausführlichsten hat sich bislang Pauline Kleingeld mit der Thematik auseinandergesetzt. Sie meint ein eindeutiges Prinzip gefunden zu haben, das Kant im Einzelfall bei der Wahl des einen bzw. des anderen Terminus geleitet habe. Demnach habe Kant im Kontext der Rechtfertigung der Geschichtsteleologie durch die theoretische Vernunft von ‚Natur‘ gesprochen und sich damit auf ein regulatives Ideal bezogen; wenn aber die praktische Vernunft betont werden soll, sei er zum Ausdruck ‚Vorsehung‘ übergegangen, der seinem Status nach mit einem praktischen Postulat gleichzusetzen sei.¹⁷

Die Beobachtung, dass die Gewährsinstanz des Fortschritts Aspekte der theoretischen und der praktischen Vernunft in sich vereinigt und dass Kant zumindest stellenweise versucht, diese beiden Aspekte auseinanderzuhalten, scheint mir zuzutreffen. Im Hintergrund dieser beiden Perspektiven ist die Unterscheidung von Physikotheologie und Ethikotheologie zu sehen, die Kant in der Methodenlehre der *Kritik der Urteilskraft* trifft: Die These, dass die Natur zweckmäßig gedeutet werden muss, führt lediglich auf die Idee von Naturzwecken, also auf die „große Künstlerin Natur“ (ZuF, AA 08: 360) als einem „Kunstverstand“ (KU, AA 05: 441), nicht aber auf einen moralischen Welturheber. Die personifizierte Natur, deren Annahme die Teleologie der theoretischen Vernunft nötig macht, hat demnach zwar einen Verstand, aber keine Vernunft. Mehr erfordert die Teleologie nicht; zu einer weitergehenden Qualifikation des teleologischen Prinzips sind wir daher nicht berechtigt. Die Physikotheologie geht fehl, wenn sie „den Begriff einer Gottheit an jedes von uns gedachte verständige Wesen [verschwendet]“ (KU, AA 05: 438).

Die Geschichtsphilosophie geht aber über dieses teleologische Prinzip der theoretischen Vernunft hinaus. Ihr liegt, wie oben eingeführt, die Annahme zugrunde, dass die Natur dem Sittengesetz gemäß eingerichtet ist. Diese Annahme erfordert mehr als eine verständige Natur; sie führt auf den Begriff der göttlichen Vorsehung als einer moralischen Instanz. Entsprechend heißt es etwa im *Gemeinspruch*, man müsse deshalb „vielmehr“ von der Vorsehung

Langthaler (Hg.): *Recht – Geschichte – Religion. Die Bedeutung Kants für die Gegenwart*, Berlin 2004, 95).

¹⁷ Vgl. Kleingeld, Pauline: “Nature or Providence? On the Theoretical and Moral Importance of Kant’s Philosophy of History”. In: *American Catholic Philosophical Quarterly* 75 (2001), 201-219.

sprechen, „weil höchste Weisheit zu Vollendung dieses Zwecks erfordert wird“ (TP, AA 08: 310), womit offensichtlich eine moralische Weisheit gemeint ist. Die Frage, ob Moral ins Spiel kommt oder nicht, entscheidet dieser Erläuterung zufolge, ob von ‚Natur‘ oder von ‚Vorsehung‘ gesprochen werden sollte.

In Kleingelds Deutung würde Kant entsprechend je nachdem, ob er Geschichtsphilosophie gerade als theoretisches oder als praktisches Projekt betreibt, den Begriff der Natur oder den Begriff der Vorsehung wählen. Wie Kleingeld jedoch selbst feststellt, lässt sich diese Behauptung für Kants Texte nicht ausnahmslos aufrechterhalten.¹⁸ Das wichtigste Gegenbeispiel ist eben die Friedensschrift. Hier wiederholt Kant mehr oder weniger die Argumentation der *Kritik der Urteilskraft*, die Physikotheologie führe nicht zum Gottesbegriff, sondern nur zum Begriff einer personifizierten und handlungsfähigen Natur. Dies erfolgt aber ausgerechnet im Kontext einer rein *praktischen* Rechtfertigung der Fortschrittshoffnung. Wenn Kant hier im Rahmen der praktischen Vernunft argumentiert, dann müsste er doch zulassen, dass der Begriff der den Fortschritt garantierenden Instanz mehr als nur ein ‚Kunstverstand‘ mit beliebigen, amoralischen Zwecken ist. Erinnern wir uns daran, dass in der Friedensschrift die Natur zweierlei Zwecke verfolgt: Einen moralischen und einen nicht-moralischen.

Kleingeld möchte ihre Theorie retten, indem sie ein zweites Prinzip ergänzt: Kant habe innerhalb des praktischen Kontexts immer dann von ‚Natur‘ gesprochen, wenn er sich auf das Ordnungsprinzip bezieht, welches die konkreten Ereignisse zu einem teleologischen Zusammenhang verbindet; dagegen habe er den Begriff ‚Vorsehung‘ verwendet, wenn es um den Grund dieser Ordnung geht. Die einzelnen Vorkommnisse würden gedanklich durch den Begriff der Natur teleologisch verknüpft, um keine übernatürlichen Instanzen als Erklärung für natürliche Ereignisse geben zu müssen; der dahinterliegende Grund der teleologisch verfassten Weltordnung sei aber die göttliche Vorsehung.

Gegen diese Interpretation spricht aber, dass Kant Natur und Vorsehung, wie oben gezeigt, verschiedene Ausdrücke für *dieselbe* Entität versteht; sie können sich nicht wie Ordnung und Grund der Ordnung als Kategorien verschiedener Stufe zueinander verhalten. Ein klares Prinzip zur Differenz zwischen Natur und Vorsehung, wie es Kleingeld sucht, scheint es daher nicht zu geben. Kant wägt die beiden Begriffe eher ab, als dass er sich im Einzelfall eindeutig für einen der beiden entscheiden würde, wie die verwendeten Komparative zeigen: „vielmehr“, „besser“, „schicklicher“.

¹⁸ Vgl. ebd., 214.

Ich bin daher skeptisch gegenüber der Idee, die widersprüchlich anmutende Begrifflichkeit Kants durch das Ausmachen von Prinzipien aufzulösen, denen Kant bei der Begriffswahl gefolgt sein könnte. Stattdessen erscheint es mir angemessener der Frage nachzugehen, ob sich nicht hinter der sprachlichen Erscheinung des Schwankens zwischen den beiden Begriffen Sachprobleme ausfindig machen lassen, die das Schwanken notwendigerweise provozieren. Die Vermutung, dass es solche Sachprobleme geben könnte, speist sich aus der Beobachtung, dass sich innerhalb der kantischen Geschichtsphilosophie dort, wo sich die Begriffe von Natur und Vorsehung berühren, Säkularisierungsphänomene ausfindig machen: Kant greift traditionelle theologische Vorstellungen auf und möchte diesen im Kontext seiner kritischen Philosophie einen neuen Boden geben. Dadurch sind Spannungen innerhalb der Theorie zwar nicht vorprogrammiert, aber doch wahrscheinlich.¹⁹

Eine solche Spannung scheint mir damit zu tun zu haben, dass Kant sich mit seiner Geschichtsphilosophie letztlich auf die Suche nach einer Theodizee begibt. Und hierbei können die Begriffe ‚Natur‘ und ‚Vorsehung‘ m.E. nicht im selben Sinn herangezogen werden, um die Übel der Welt als zweckmäßig auszuweisen.

Dazu ist zunächst ein kurzer Blick auf Kants Theodizeeschrift nötig. In der Theodizeeschrift möchte Kant ausschließen, dass Theodizee ein Projekt sein kann, das die theoretische Vernunft mit dem Ziel der Einsicht in göttliche Zwecke führt. Gottes Wege bleiben für den Menschen unerforschlich; Kant lässt deshalb den Hiob gestehen, „unweislich über Dinge abgesprochen zu haben, die ihm zu hoch sind, und die er nicht versteht“ (MpVT, AA 08: 266). Theodizee kann somit nur eine Aufgabe der praktischen Vernunft sein, und diese scheint laut Theodizeeschrift meines Erachtens mit dem Theodizeeproblem in ganz anderer Weise umzugehen, als es die theoretische Vernunft versuchen konnte: Statt sich überhaupt auf die Anklagepunkte einzulassen, die gegen die göttliche Weisheit vorgebracht werden, weist die praktische Vernunft die Anklage „durch einen Machtspruch der Unstatthaftigkeit des Gerichtshofs der menschlichen Vernunft“ (MpVT, AA 08: 255) ab. Den Streit durch einen „Machtspruch“ aufzulösen heißt gerade, kein gewöhnliches Urteil zu fällen, sondern den Wunsch nach einem solchen Urteil zurückzuweisen.

¹⁹ In welchem Sinn und bis zu welchem Grad in Kants Geschichtsphilosophie Säkularisierungsphänomene aufzufinden sind und welche Spannungen sich für Kants Theorie daraus ergeben, habe ich in Hoesch, Matthias: *Vernunft und Vorsehung. Säkularisierte Eschatologie in Kants Religions- und Geschichtsphilosophie*. Berlin/Boston 2014, ausführlich untersucht.

Blickt man auf die Struktur der kantischen Geschichtsphilosophie, zeigt sich, dass diese dem Anliegen der Theodizeeschrift deutlich entgegensteht: Ein wesentlicher Zug der Geschichtsphilosophie besteht gerade darin, Missstände der Gegenwart durch ihre Ausrichtung auf ein höheres, künftiges Gut als sinnvoll zu erweisen. Aufgabe der Geschichtsteleologie sei es ausdrücklich, in dem „widersinnigen Gange menschlicher Dinge“ doch noch einen vernünftigen „Plan“ (IaG, AA 08: 18) aufzufinden, also das scheinbar Zweckwidrige als eine zweckmäßige Ordnung zu denken. Inhaltlich passiert also in den geschichtsphilosophischen Schriften genau das, was die Theodizeeschrift verwirft. Dies gilt auch für die Friedensschrift: In der teleologischen Betrachtung der Geschichte bekommen auch die negativen Ereignisse, insbesondere Kriege, einen Sinn zugesprochen. Krieg dient nämlich der Verbreitung der Menschen über den Globus sowie der kulturellen Entwicklung.

Dass Kants Geschichtsphilosophie einen sachlichen Bezug zur Theodizeefrage aufweist, dürfte somit bereits klar geworden sein. Kant stellt diesen Bezug aber mehrfach auch *ausdrücklich* her. Von den drei relevanten Stellen²⁰ greife ich hier nur die Stelle im Ersten Anhang der Friedensschrift heraus. Die Interpretation dieser Textstelle wird dadurch erschwert, dass sie in eine Argumentation eingebettet ist, die Kant dem ‚politischen Moralisten‘, also dem, der die Moral zum Zwecke seiner politischen Interessen missbraucht, in den Mund legt. Kant bezeichnet den hier vorgebrachten Bezug zur Theodizee sogar als die „verzweifelten Folgerungen“ (ZcF, AA 08: 380), die sich aus der Sichtweise des politischen Moralisten ergeben. Dennoch ist offensichtlich, dass wesentliche Züge der Argumentation Kants eigene Theorie widerspiegeln. Kant lässt den politischen Moralisten sagen:

„Regent und Volk, oder Volk und Volk thun einander nicht Unrecht, wenn sie einander gewalthätig oder hinterlistig befehlen, ob sie zwar überhaupt darin Unrecht thun, daß sie dem Rechtsbegriffe [...] alle Achtung versagen. Denn weil der eine seine Pflicht gegen den andern übertritt, der gerade eben so rechtswidrig gegen jenen gesinnt ist, so geschieht ihnen beiderseits ganz recht, wenn sie sich unter einander aufreiben, doch so, daß von dieser Race immer noch genug übrig bleibt, um dieses Spiel bis zu den entferntesten Zeiten nicht aufhören zu lassen, damit eine späte Nachkommenschaft an ihnen dereinst ein warnendes Beispiel nehme. Die Vorsehung im Laufe der Welt ist hiebei gerechtfertigt; denn das moralische Prinzip im Menschen erlöschet nie, die pragmatisch zur Ausführung der rechtlichen Ideen nach jenem Princip tüchtige Vernunft wächst noch dazu beständig durch immer fortschreitende Cultur, mit ihr aber auch die Schuld jener Übertretungen. Die Schöpfung allein: daß nämlich ein solcher Schlag von verderbten Wesen überhaupt hat auf Erden sein sollen, scheint durch keine Theodicee gerechtfertigt werden zu können (wenn wir annehmen, dass es mit dem Menschengeschlechte nie besser bestellt sein werde noch könne); aber dieser

²⁰ Neben der Friedensschrift sind dies IaG, AA 08: 30 und MAM, AA 08: 121. Vgl. Hoesch, Matthias: *Vernunft und Vorsehung*, Kap. 8.6.

Standpunkt der Beurtheilung ist für uns viel zu hoch, als daß wir unsere Begriffe (von Weisheit) der obersten uns unerforschlichen Macht in theoretischer Absicht unterlegen könnten.“ (ZeF, AA 08: 380)

Der letzte Halbsatz scheint sich unmittelbar und konsistent in Kants skeptische Ausführungen in der Theodizeeschrift einfügen zu lassen; es gibt jedoch eine wichtige Differenz: Die Grenze der Vernunft gilt jetzt nicht mehr der Theodizee im Gesamten, sondern nur noch einem Teilaspekt, nämlich der Frage, warum es überhaupt eine Welt mit frei handelnden Menschen gibt.

Jedenfalls hält Kant eine Theodizee, sofern es um Revolutionen und (Bürger-)Kriege geht, sehr wohl für möglich. Krieg erweist sich hier als sinnvoll, weil er die Kultur fortschreiten lässt und als warnendes Beispiel dienen kann. Zugleich wird die Möglichkeit angedeutet, dass den beteiligten Kriegsparteien, die wechselseitig ihre Pflichten verletzen, gar kein Unrecht geschehe; sich die Vorsehung also an keinen konkreten Individuen versündigt, wenn sie auf beiden Seiten der Kämpfenden Menschenleben für den Fortschritt opfert. Dass die Vorsehung den Menschen dabei zu Handlungen bringt, die in höchstem Maße Unrecht darstellen und den Rechtsbegriff selbst untergraben, scheint für Kant kein Problem darzustellen.

Hier liegt aber ein Problem begraben: Gott, dem das Attribut der Heiligkeit zugesprochen wird, kann nicht gegen moralische Gesetze verstoßen. Diese umfassen u.a. das unbedingte Gebot, niemanden bloß als Mittel zu gebrauchen; der Mensch dürfe „niemals bloß als Mittel von jemanden (selbst nicht von Gott), ohne zugleich hiebei selbst Zweck zu sein, [...] gebraucht werden“ (KpV, AA 131). In der geschichtsphilosophischen Reflexion wird Gott jedoch als Instanz vorgestellt, die genau hiergegen verstößt: Wenn die Vorsehung etwa Krieg beabsichtigt, um künftigen Generationen den Weg zum Frieden zu bereiten, missachtet sie die Selbstzweckhaftigkeit derer, die sich zum Wohle anderer gegenseitig dahinmetzeln.

Wie geht Kant damit um? Er kann nicht akzeptieren, dass Gott die Verantwortung für die Gräueltaten der Geschichte zugeschrieben wird; andererseits gelingt es Kant nicht, auf eine strukturell die Funktion Gottes übernehmende Instanz zu verzichten, um Geschichte als Entwicklung denken zu können. Es drängt sich auf, dass der unsichere Versuch, die Natur an der Stelle Gottes als geschichtsmächtige Instanz zu etablieren, der Lösung dieses Dilemmas dienen soll. Der Naturbegriff wird zwar analog zum Gottesbegriff eingeführt, insofern die Natur intentional handelt und vorausschauend die Geschehnisse der Menschheit lenkt. Sie kann aber, anders als Gott, durchaus amoralische Zwecke verfolgen – folgt man der Idee des ‚Kunstverständs‘ der *Kritik der Urteilskraft*, hat sie nur Verstand, aber keine Vernunft. Als solches verfolgt sie ihre Zwecke, ohne in der Wahl ihrer Mittel an moralische Einschränkungen gebunden zu sein. Gleichzeitig muss die Natur aber

moralisches Wissen haben, um die Funktion erfüllen zu können, moralischen Fortschritt zu garantieren; diese Eigenschaft verleitet Kant wiederum dazu, den Begriff der Vorsehung als den passenderen einzustufen.

Die ‚Doppelnatur‘ der den Fortschritt garantierenden Instanz begegnet in der Friedensschrift insbesondere darin, dass die Natur zweierlei Arten von Zwecken verfolgt: Den moralischen Zweck des ewigen Friedens sowie ihren ‚eigenen‘, amoralischen Zweck der Besiedelung des gesamten Globus. Denkt man sich eine rein moralische Instanz als treibende Kraft hinter der Geschichte, so könnte man wesentliche Aspekte der Geschichte nicht erklären; es wäre unklar, warum eine solche Instanz überhaupt Kriege zugelassen hätte.²¹ Denkt man sich dagegen eine rein amoralische Instanz als treibende Kraft, so könnte sie nicht dafür einstehen, dass letztlich das moralisch Gesollte umgesetzt wird. Kant versucht, beide Elemente zusammenzubringen: Mal schreibt er über ein moralfreies Wesen, das die Verantwortung für die Übel der Geschichte ‚aufgeladen‘ bekommt,²² mal sieht er eine moralische Weisheit am Werk. Dass sich diese Problematik in der Begriffswahl niederschlägt, ist nicht weiter erstaunlich.

Literatur

Brandt, Reinhard: *Universität zwischen Selbst- und Fremdbestimmung. Kants „Streit der Fakultäten“*. Mit einem Anhang zu Heideggers „Rektoratsrede“. Berlin 2003.

Brandt, Reinhard: „Vom Weltbürgerrecht“. In: Otfried Höffe (Hg.): *Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden*. 2. Aufl., Berlin 2004, 133-148.

Cavallar, Georg: *Pax Kantiana. Systematisch-historische Untersuchung des Entwurfs „Zum ewigen Frieden“ (1795) von Immanuel Kant*. Wien u.a. 1992.

²¹ Eberl und Niesen übersehen die darin angelegte *Notwendigkeit* für Kant, der Natur nicht-moralische Zwecke zu unterstellen; sie finden dies vielmehr „merkwürdig“ (Eberl, Oliver/Niesen, Peter: „Kommentar“, 272) und schlagen vor, die Verteilung der Menschen auf die ganze Erde sei dazu da, dass „Menschen sich nicht aus dem Weg gehen können, sondern produktiv mit dem Konfliktdruck des Krieges umgehen müssen“ (ebd., 273).

²² Brandt sieht das gleiche Problem, hält aber die Differenz zwischen Natur und Vorsehung nicht für relevant: Für ihn sind Natur und Vorsehung gleichermaßen von der Forderungen der Moral befreit, wenn es um die Wahl der Mittel zu einem moralischen Ziel geht: „Felix culpa: Die Vorsehung brauchte und wollte das Böse, das dem Menschen verboten ist. Der Krieg, das größte Übel der Menschheit, war gut, weil er ein Instrument des Fortschritts war.“ (Brandt, Reinhard: *Universität zwischen Selbst- und Fremdbestimmung. Kants „Streit der Fakultäten“*. Berlin 2003, 133). „Die Natur oder die Vorsehung [...] verfährt [...] nach dem Prinzip der Erfolgsethik: Jedes Mittel ist recht, wenn es zum Ziel der Geschichte beiträgt.“ (ebd., 135)

- Cavallar, Georg: „Kants Weg von der Theodizee zur Anthropodizee und retour. Verspätete Kritik an Odo Marquard“. In: *Kant-Studien* 84/1 (1993), 90-102.
- Eberl, Oliver/Niesen, Peter: „Kommentar“. In: Dies. (Hg.): *Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden und Auszüge aus der Rechtslehre*. Berlin 2011, 89-416.
- Hoesch, Matthias: *Vernunft und Vorsehung. Säkularisierte Eschatologie in Kants Religions- und Geschichtsphilosophie*. Berlin/Boston 2014.
- Höffe, Otfried: „Völkerbund oder Weltrepublik?“ In: Ders. (Hg.): *Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden*. 2. Aufl., Berlin 2004, 109-132.
- Honneth, Axel: „Die Unhintergebarkeit des Fortschritts. Kants Bestimmung des Verhältnisses von Moral und Geschichte“. In: Herta Nagl-Decekal/Rudolf Langthaler (Hg.): *Recht – Geschichte – Religion. Die Bedeutung Kants für die Gegenwart*. Berlin 2004, 85-98.
- Kersting, Wolfgang: *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*. Frankfurt am Main 1993.
- Kleingeld, Pauline: *Fortschritt und Vernunft. Zur Geschichtsphilosophie Kants*. Würzburg 1995.
- Kleingeld, Pauline: „Nature or Providence? On the Theoretical and Moral Importance of Kant’s Philosophy of History“. In: *American Catholic Philosophical Quarterly* 75 (2001), 201-219. Online unter <http://irs.ub.rug.nl/dbi/4d2c6b96dbca0> abrufbar.
- Kleingeld, Pauline: „Approaching Perpetual Peace: Kant’s Defence of a League of States and his Ideal of a World Federation“. In: *European Journal of Philosophy* 12 (2004), 304-325.
- Langthaler, Rudolf: *Geschichte, Ethik und Religion im Anschluss an Kant. Philosophische Perspektiven „zwischen skeptischer Hoffnungslosigkeit und dogmatischem Trotz“*. Bd. 1, Berlin 2014.
- Ludwig, Bernd: „Zum Frieden verurteilt? Was ‚garantiert‘ die Natur in Kants Traktat vom Ewigen Frieden?“ In: *Jahrbuch für Recht und Ethik* 13 (2005), 275-286.
- Pawlik, Michael: „Kants Volk von Teufeln und sein Staat“. In: *Jahrbuch für Recht und Ethik* 14 (2006), 269-293.
- Pollmann, Arnd: „Der Kummer der Vernunft. Zu Kants Idee einer allgemeinen Geschichtsphilosophien in therapeutischer Absicht“. In: *Kant-Studien* 102 (2011), 69-88.
- Riedel, Manfred: „Geschichtstheologie, Geschichtsideologie, Geschichtsphilosophie. Zum Ursprung und zur Systematik einer kritischen Theorie der Geschichte bei Kant“. In: *Perspektiven der Philosophie*, 1973, Bd 5, 161-192.

- Stangneth, Bettina: *Kultur der Aufrichtigkeit. Zum systematischen Ort von Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“*. Würzburg 2000.
- Ypi, Lea: “Natura Daedala Rerum. On the Justification of Historical Progress in Kant’s ‘Guarantee of Perpetual Peace’”. In: *Kantian Review* 14/2 (2010), 103-135.