

# ‚Zukunft‘ als Schlüsselkategorie der Geschichtsphilosophie

HERTA NAGL-DOCEKAL, WIEN

Ist es möglich, mit den Mitteln philosophischer Argumentation Aussagen über die künftige Entwicklung der Menschheit zu machen? Eine klare Verneinung dieser Frage folgt aus der These, dass solche Aussagen nur die Form einer Prophezeiung haben könnten. Diese These sei zunächst – obwohl oder gerade weil sie zu einer *received opinion* geworden ist – in ihrem argumentativen Kern rekapituliert, um dann mit einer anderen Lesart der Ausgangsfrage konfrontiert zu werden.

## 1. Der ‚Prophezie‘-Einwand gegen die Geschichtsphilosophie

Es versteht sich von selbst, dass nicht alle Arten der Voraussage bevorstehender Entwicklungen sozialer, politischer oder ökonomischer Art Gegenstand des Vorwurfs der Unwissenschaftlichkeit sind. So differenziert Popper zunächst zwischen ‚bedingten‘ und ‚unbedingten‘ Prognosen (Popper 1971, 116f.): ‚Bedingte Prognosen‘ – d.h. solche, die auf der Basis empirisch erhobener Ausgangsbedingungen und ausreichend überprüfter Annahmen über Kausalzusammenhänge erstellt werden – sind mit dem Anspruch auf Wissenschaftlichkeit klar vereinbar; für ‚unbedingte Prognosen‘ gilt dies dann – aber nur dann –, wenn sie von ‚bedingten‘ abgeleitet sind und „sich auf Systeme beziehen, die als isoliert, stationär und zyklisch beschrieben werden können“ (ibid., 117<sup>1</sup>). Als ‚Prophezie‘ bezeichnet Popper dagegen unbedingte Prognosen, die diesen Konditionen nicht entsprechen. Im Zuge seiner Kritik am ‚Historizismus‘ charakterisiert er geschichtsphilosophische Aussagen über die Zukunft dahingehend, dass sie gegen beide Konditionen einer zulässigen unbedingten Prognose verstoßen, und er schließt sie damit – als ‚Prophezie‘ – aus dem Bereich der Wissenschaften aus. (Der Be-

---

1 Popper erläutert dies durch folgendes Beispiel: „Wenn die Diagnose eines Arztes auf Scharlach lautet, dann kann er mit Hilfe der bedingten Prognosen seiner Wissenschaft zu der unbedingten Prognose gelangen, dass sich bei dem Patienten ein bestimmter Hautausschlag zeigen wird“ (Popper 1971, 117).

griff ‚Geschichtsphilosophie‘ wird hier und im Folgenden ausschließlich für Theorien verwendet, die nachzuweisen suchen, dass ein bestimmtes Verlaufsmuster die Geschichte der Menschheit bisher geprägt hat und künftig prägen wird.)

Zu einem ähnlichen Ergebnis wie Popper gelangt Danto, indem er seine Konzeption einer ‚analytischen Philosophie der Geschichte‘ abgrenzt von der ‚substantialistischen Geschichtsphilosophie‘ (Kap. „I. Substantialistische und analytische Philosophie der Geschichte“, Danto 1974, 11–35), die bestrebt sei, „eine Beschreibung des Ganzen der Geschichte zu liefern“ (ibid., 11). Dieses ‚Ganze‘ schließe die „ganze historische Zukunft“ (ibid., 14) ein, weshalb festzuhalten sei: „[D]ie substantialistischen Geschichtsphilosophen [...] versuchen faktisch, die Geschichte dessen, was geschieht, zu schreiben, bevor es geschehen ist“ (ibid., 30). Derartige Versuche könnten nur dem Bereich der „Prophetie“ (ibid., 24) zugeordnet werden, moniert Danto in expliziter Anknüpfung an Popper<sup>2</sup>. Darüber hinaus führt er ins Treffen, dass wir über die Möglichkeit verfügen, Prognosen durch unsere Praxis zu widerlegen: „Wenn ich [...] etwas unternehmen kann, um E zu vereiteln, dann ist es nicht der Fall, daß E geschehen muß. Und wenn ich E verhindere, dann ist ‚E wird geschehen‘ falsch, so daß ich also nicht von mir behaupten kann, ich wüßte, daß E geschehen wird“ (ibid., 27).

Soviel zur Rekapitulation einer bekannten Kritik. Gewiss sind diese Argumente einleuchtend, sofern sie sich gegen den Versuch richten, über künftige Ereignisse der Menschheitsgeschichte im Modus der historischen Forschung zu sprechen. Doch wen trifft diese Kritik? Jedenfalls nicht die beiden Autoren, deren geschichtsphilosophische Werke oft als paradigmatisch zitiert werden: Kant und Hegel. Ihre Überlegungen zur Zukunft erheben nicht den Anspruch, kommende Ereignisse zu beschreiben; sie bewegen sich nicht auf der semantischen Ebene der empirischen Geschichtsforschung. Näheres zu diesem Unterschied soll im Folgenden ausgeführt werden; vorerst gilt es darauf einzugehen, dass die philosophische Forschung heute mit dem Thema ‚Zukunft‘ vorwiegend im Kontext von Fragestellungen befasst ist, die nicht im Bereich der Wissenschaftstheorie bzw. der Analyse der Sprache der Historie liegen.

2 Dass Danto, wie er selbst anmerkt, an manchen Punkten von der Argumentation Poppers abweicht, kann hier nicht näher dargestellt werden (vgl. Danto 1974, 469).

## 2. Praktische Antizipationen

Eine philosophische Theorie der menschlichen Handlung kann das antizipatorische Element derselben nicht umgehen. Wenn wir eine praktische Entscheidung zu treffen haben, sehen wir uns mit zumindest zwei unterschiedlichen Optionen konfrontiert, wobei jede Option einen spezifischen Zukunftsentwurf enthält. Treffen wir dann die Entscheidung und gehen wir daran, sie in die Tat umzusetzen, so heißt das, dass wir eine bestimmte Vorstellung von unserer Zukunft zu realisieren trachten. Im Blick darauf kann gesagt werden, dass die dem Handeln zugrundeliegende Intention eine Antizipation von Zukunft einschließt. Freilich können wir aus einer solchen Antizipation keine Prognose ableiten: Wir müssen stets damit rechnen, dass unser Handeln von anderen durchkreuzt wird<sup>3</sup>, oder dass es – selbst dann, wenn wir die getroffene Entscheidung störungsfrei umzusetzen vermögen – zu nicht intendierten Ergebnissen führt, und das heißt, zu einer Zukunft, die wir nicht antizipiert haben. Somit lässt sich das antizipatorische Element der Handlung nur als ‚Zukunft in der Gegenwart‘ bezeichnen – im Sinne einer Überlegung in Augustins ‚Confessiones‘<sup>4</sup>, die Heidegger in ‚Sein und Zeit‘ näher ausformuliert hat (Heidegger 1993, 325–331). Zugleich ist festzuhalten: Wie immer die künftigen Entwicklungen der Menschheit de facto verlaufen mögen, sie kommen nicht ohne menschliches Handeln zustande. Zugespitzt formuliert: Was in der Zukunft geschehen wird, hängt auch – wenngleich nicht in unmittelbarer Entsprechung – davon ab, welche antizipatorisch perspektivierten Entscheidungen davor – in der ‚Zukunft in der Gegenwart‘ – getroffen werden.

Hier rückt der normative Aspekt von Handlungen in das Blickfeld. Wenn wir eine Entscheidung zu treffen haben, sehen wir uns auch zu einer vergleichenden Bewertung der gegebenen Optionen veranlasst. Wir sind also mit der Frage konfrontiert: Welchen Zukunftsentwurf soll ich wählen? Die Kriterien, die wir für eine solche vergleichende Beurteilung heranziehen, sind vielfältig: Sie können z.B. auf das Prinzip der Annehmlichkeit oder das

---

3 Den unhintergehbaren interaktiven Zuschnitt des Handelns expliziert Hannah Arendt, indem sie das ‚Handeln‘ gegenüber dem ‚Herstellen‘ abgrenzt (Arendt 1998).

4 „Nicht eigentlich lässt sich sagen: Zeiten ‚sind‘ drei: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; vielmehr sollte man, genau genommen, etwa sagen: Zeiten ‚sind‘ drei: eine Gegenwart von Vergangem, eine Gegenwart von Gegenwärtigem und eine Gegenwart von Künftigem“ (Augustinus 1987, 641f.).

der Nützlichkeit gegründet sein, doch umfassen sie auch Maßstäbe der Moral und der Gerechtigkeit. (Es kann hier durchaus offen bleiben, ob es moralisch neutrale Entscheidungssituationen gibt oder nicht.) Solche Fragen der Bewertung von Zukunftsentwürfen haben selbstverständlich nicht bloß in individualbiographischer Perspektive Relevanz – sie stellen sich ja auch im Blick auf Entscheidungen, die das Gemeinwesen betreffen. An diesem Punkt ist festzuhalten: Das Thema ‚Zukunft‘ hat im Kontext der zeitgenössischen Philosophie nicht nur im Bereich einer deskriptiven Handlungstheorie seinen Ort, sondern auch in den mit Legitimationsproblemen befassten Diskursen – im Rahmen der Moral-, Rechts- und Sozialphilosophie sowie der politischen Theorie. Der zuletzt genannte Zusammenhang soll nun anhand eines Beispiels erläutert werden, wofür eine Debatte ausgewählt wurde, die einer besonders langfristigen Zukunftsperspektive gewidmet ist.

### 3. ‚Kosmopolitismus‘: Eine umstrittene Zukunft

Es besteht weitgehend Einigkeit darüber, dass die Frage einer gerechten Ordnung nicht allein im Blick auf den Einzelstaat erörtert werden kann. Rezente Entwicklungen lassen den Bedarf an einer grenzüberschreitenden Gerechtigkeitsperspektive besonders deutlich hervortreten. Bedingt dadurch, dass praktisch alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens von einer sich laufend verdichtenden weltweiten Vernetzung geprägt sind, vollziehen sich heute viele Entscheidungsprozesse auf Ebenen, die dem Zugriff einzelstaatlicher Gesetzgebung entzogen sind, sodass eine Marginalisierung der staatlichen Ebene erfolgt. Spezifische Gerechtigkeitsfragen erwachsen aus jenen ökonomisch bzw. ökonomie-politisch generierten Dynamisierungsprozessen, die oft unter dem Titel ‚neoliberale Globalisierung‘ zusammengefasst werden. Festzustellen ist beispielsweise, dass multinationale Konzerne häufig die in Einzelstaaten geltenden – meist mühsam erkämpften – arbeits- und sozialrechtlichen Bestimmungen sowie ökologiebezogene Regelungen umgehen. Und parallel zu Vorgängen der Deregulierung, die die Möglichkeiten nationalrechtlicher Kontrolle zunehmend einschränken, kommt es zu einer ‚Reregulierung‘ – es werden transnationale Vereinbarungen getroffen, z.B. in Form des ‚soft law‘, wobei die Akteure oft über keine demokratische Legitimation verfügen (vgl. Baer 2003). Die negativen Auswirkungen dieser globalen Transformationen sind bekannt, insbesondere das Sinken des Lebensstandards sowie die zunehmende Rechtlosigkeit von substantiellen Teilen der Weltbevölkerung (vgl. Pogge 2002). Wohldokumentiert

sind auch die geschlechtsspezifischen Konsequenzen, vor allem die ‚Feminisierung der Armut‘ und die damit verbundene zunehmende Gewalt gegen Frauen (vgl. Jaggar 2003). Ein weiteres Element dieser Entwicklungen bildet das rapide Ansteigen von Flucht- und Migrationsbewegungen, in deren Folge viele Menschen langfristig von demokratischer Partizipation ausgeschlossen sind, da ihnen die Länder, in denen sie nun leben, oft keine diesbezüglichen Rechte einräumen.

Im Blick auf diese Prozesse bildet die Frage, wie demokratische Prinzipien in internationaler bzw. transnationaler Dimensionierung zu implementieren sind, einen Fokus der heutigen philosophischen Forschung. Eine der Problemstellungen lautet: Wenn es einen – moralisch fundierten – Anspruch aller Einzelnen auf Selbstbestimmung gibt, und wenn dieser den Kern des modernen Verständnisses von Gerechtigkeit bildet, dann gilt es zu erkunden, welche länderübergreifenden Institutionen bzw. Regelsysteme gewährleisten können, dass dieser Anspruch auf Demokratisierung auf allen Ebenen der Entscheidungsfindung umgesetzt wird. In diesem Zusammenhang erfährt die Konzeption eines ‚ius cosmopoliticum‘ – die sich bis in das Denken der Spätscholastik zurück verfolgen lässt<sup>5</sup> – eine erneute Rezeption. Genauer gesagt, ist eine Kontroverse um Vorschläge für eine Re-Aktualisierung dieser Konzeption im Gange. Wenn nun einige Wortmeldungen aus dieser Debatte zur Sprache kommen, so ist das Augenmerk auf den Zukunftsbezug gerichtet: Jede Wortmeldung stellt den defizitären gegenwärtigen Bedingungen eine spezifische Alternative gegenüber und sucht überzeugende Gründe für deren künftige Realisierung anzugeben.

David Held entwickelt die Konzeption eines „cosmopolitan democratic law“ (Held 1995, 227). Dabei ist nicht an die Auflösung der Nationalstaaten gedacht, sondern an ihre Einbindung: „States would be ‚relocated‘ within, and articulated with, an overarching global democratic law“ (ibid., 233). Eine entscheidende Wirkung solch umfassender gesetzlicher Rahmenbedingungen liegt für Held darin, dass zugleich mit der Unterordnung der einzelnen Staaten eine demokratische Aufwertung von kleinräumigeren sowie transnationalen Zentren menschlichen Zusammenlebens erfolgen kann. „A new possibility is portended: the recovery of an intensive participatory democracy at local levels as a complement to the public assemblies

---

5 Zu den bereits vor dem Zeitalter der Aufklärung formulierten kosmopolitischen Theorien siehe (Cavallar 2003).

of the wider global order.“ (Ibid., 234) Held nennt Regionen, Städte und Firmen als Beispiele. In diesem Kontext müsse der Begriff ‚Souveränität‘ neu gedacht werden: „Sovereignty can be stripped away from the idea of fixed borders and territories [...] it could be entrenched and drawn upon in diverse self-regulating associations“ (ibid., 234). Auf dieser Basis erläutert Held, wie die Zukunft der Menschheit seines Erachtens idealiter zu konzipieren ist: „This future has to be conceived in cosmopolitan terms [...], it is a future built upon the recognition that democracy within a single community and democratic relations among communities are deeply interconnected, and that new organisational and legal mechanisms must be established if democracy is to survive and prosper“ (ibid., 237f.).

Dieser kosmopolitischen Zielsetzung – wie sie in ähnlicher Form u.a. von Archibugi, Falk und Strauss vertreten wird – tritt Mouffe mit einer Reihe von Einwänden entgegen (Mouffe 2005). Ein Problem sieht sie darin, dass wohl etablierte Souveränitätsrechte für neue, bloß fiktive Rechte aufgeopfert werden sollen. Wie sie in Übereinstimmung mit Chandler (Chandler 2003) moniert, ist bezüglich der von Held entworfenen „community of ‚all democratic states““ (Held 1995, 232) realistischer Weise zu erwarten, dass die Frage, welche Staaten zu dieser ‚community‘ zugelassen werden, nach Kriterien des Westens entschieden werden würde. „Wer will entscheiden, welche Staaten demokratisch sind, und nach welchen Kriterien? Zweifellos ist es die westliche Konzeption von Demokratie, die in Anspruch genommen wird.“ (Mouffe 2005, 75) Es sei demnach schwer zu sehen, welchen Zuwachs an Demokratie das kosmopolitische Grundgerüst bringen solle, könne es doch für viele Menschen „nur die Bedeutung haben, sie direkter der Kontrolle durch den Westen zu unterstellen“ (ibid., 75). Ein weiteres Problem sieht Mouffe darin, dass der Begriff ‚governance‘ den des ‚government‘ zunehmend verdrängt. Politik würde damit zu einem ‚social bargaining‘ unterbestimmt – zu Verhandlungen zwischen diversen Interessensgruppen in der Absicht, „einen Kompromiss zu erzielen, nicht die vorherrschende Hegemonie in Frage zu stellen“. Doch kann man, fragt Mouffe, „unter diesen Bedingungen noch von Demokratie reden?“ (ibid., 76) Wahrhaft demokratische Verhältnisse könnten nur durch „die Begründung einer multipolaren Weltordnung“ erreicht werden. Diese Überlegung bestimmt Mouffes Entwurf für „die Art von Welt, nach der wir streben sollten“; diese Welt ist geprägt durch „ein internationales Rechtssystem, das sich auf die Idee regionaler Pole und kultureller Identitäten gründet, untereinander föderiert in Anerkennung ihrer vollen Autonomie“ (ibid., 80).

Gerade die zuletzt zitierte Forderung bildet für Benhabib einen Stein des Anstoßes; sie weist darauf hin, dass klar voneinander abgegrenzte kulturelle Gruppierungen mit entsprechenden Identitäten heute im Verschwinden begriffen sind. Wir müssten zur Kenntnis nehmen, dass das Zeitalter der Migration eine Welt mit sich gebracht habe, die de facto „zunehmend eine cosmopolis darstellt“ (Benhabib 2005, 85), und dass wir uns daher auch „von den rechtlichen Fiktionen der Homogenität und Autochthonie weg bewegen“ (ibid., 93) müssten. So sei „heute die Frage nach dem Zugang zu Staatsbürgerschaftsrechten oder zu politischen Mitgliedschaftsrechten die dringlichste Frage“ (ibid., 85), wobei offenkundig sei, dass diese Rechte in einem transnationalen Kontext resituiert werden müssen. Ansätze zu einer Entwicklung in diese Richtung seien bereits zu beobachten, etwa darin, dass sich „in der gesamten EU für EU-Bürger eine Dissoziation nationaler Identität von den Privilegien politischer (Staats-)Bürgerschaft“ vollziehe. Handelt es sich dabei um „Vorboten neuer Modalitäten des politischen Handelns, die vielleicht eine kosmopolitische Staatsbürgerschaft ankündigen?“ (ibid., 91) Benhabib nimmt diese Frage zum Ausgangspunkt für die Forderung, dass es einen „kosmopolitischen Föderalismus“ (ibid., 93) zu etablieren gelte, bei dessen Ausformulierung auf Kants Begriff des Weltbürgerrechts zurück gegriffen werden könnte. (In diesem Punkt stimmt Benhabib mit der rezenten Kant-Forschung überein. Vgl. Höffe 2001 und 2004).

#### **4. ‚Hoffnung‘ – ein philosophischer Begriff?**

Wenn es in dieser Kontroverse darum geht, welcher Zukunftsentwurf am besten begründbar ist, so liegt die Relevanz nicht nur im theoretischen Bereich, i.e. in der Frage, wer eine akademische Debatte für sich entscheiden kann. Die Präsentation dieser Forschungsergebnisse hat zugleich den Charakter einer politischen Aktivität: Es wird an das Publikum appelliert, sich dafür zu engagieren, dass der betreffende Zukunftsentwurf zur Umsetzung gelangt; es wird uns vor Augen geführt, aus welchen Gründen wir – als demokratisch gesinnte, kritische Zeitgenossen – uns für welche bessere Zukunft einsetzen sollen. Können wir die betreffende Argumentation nachvollziehen, so ist uns eine moralische – bzw. eine aus Moral abgeleitete – Pflicht auferlegt. Die Semantik der Kosmopolitismus-Debatte lässt diesbezüglich keinen Zweifel, da immer wieder davon die Rede ist, was wir tun ‚müssen‘. So ist etwa bei Held zu lesen: „The implementation of a cos-

mopolitan democratic law and the establishment of a cosmopolitan community [...] must become an obligation for all democrats, an obligation to build a transnational, common structure of political action which alone, ultimately, can support the politics of self-determination.“ (Held 1995, 232<sup>6</sup>)

Doch hat unser Engagement für eine Demokratisierung in globaler Perspektive Aussicht auf Erfolg? Die bisherigen Erfahrungen und die gegenwärtige Weltlage scheinen klar dagegen zu sprechen. An diesem Punkt gewinnt der aufgezeigte Umstand, dass aus der antizipierten ‚Zukunft in der Gegenwart‘ keine Prognose über die de facto eintretenden künftigen Verhältnisse abgeleitet werden kann, existentielle Bedeutung. Häufig sind resignative Einschätzungen – der Art, dass ‚alles ohnehin keinen Sinn‘ habe – zu hören, die durchaus suggestive Wirkung haben. Doch ist zu bedenken, dass sich in moralphilosophischer Perspektive hier ein gravierendes Problem auftut. Es stellt sich die Frage: Verhält es sich in der Tat so, dass ich mich moralisch zu einem Engagement verpflichtet sehe, das – aufgrund der die Geschichte bestimmenden Machtverhältnisse – schlicht uneinlösbar ist? In diesem Fall wäre die menschliche Existenz von einer grundlegenden Aporie geprägt, und das Durchschauen dieser Aporie würde die Zivilcourage, die für eine Politik der Demokratisierung in der Regel aufzubringen ist, unterminieren. Näher betrachtet, sind hier zwei moralphilosophische Themenbereiche zu unterscheiden: Erstens, die Frage der Begründung moralischer Urteile, auf die sich die Forschung in der Regel konzentriert. Für die Auseinandersetzung mit dieser Problemstellung hat die eben aufgezeigte Schwierigkeit keine Relevanz. Zweitens, die Frage, wie die handelnde Umsetzung von moralischen Pflichten (wie sie unter Punkt eins erörtert werden) möglich ist. Im Kontext dieser zweiten Problematik rückt die menschliche Endlichkeit in das Blickfeld. Wenn auf der Hand liegt, dass Anstrengungen in Richtung einer umfassenderen Implementierung demokratischer Prinzipien oft mit Risiko – selbst mit Gefahren für Leib und Leben – verbunden sind, dann muss ernsthaft geprüft werden, ob überhaupt Aussicht auf Erfolg besteht.

Was kann mit philosophischen Mitteln in diesem Punkt geleistet werden? Ist es möglich, die für das Handeln nötige Zuversicht zu eröffnen? Eine Option wurde im ersten Teil der vorliegenden Ausführungen bereits ausgeschlossen: Eine empirisch begründete positive Prognose kann nicht

---

6 Signifikant ist auch der Gebrauch des Wortes ‚must‘ in Held (1995), 235 und 238.

bereit gestellt werden. Freilich ist hier hinzuzufügen, dass aus den genannten Gründen auch eine negative ‚unbedingte Prognose‘ nicht zulässig ist – also eine Prognose der Art, dass das Scheitern unserer demokratischen Bemühungen mit Sicherheit zu erwarten ist. Doch reicht dieses methodenkritische Argument nicht aus, um uns zu einem als gefährvoll eingeschätzten Engagement zu ermutigen. Es ist damit lediglich ein erster Schritt – per negationem – getan, der der Suggestivkraft resignativer Einschätzungen entgegenzutreten vermag. Kann nun die Philosophie darüber hinaus mehr zu unserer Ermutigung beitragen? Es fällt auf, dass an diesem Punkt in der Fachliteratur immer wieder der Begriff ‚Hoffnung‘ verwendet wird. So schreibt beispielsweise Popper in der bereits zitierten Schrift: „Die Hoffnung auf Minderung von Elend und Gewalt, auf größere Freiheit hat, so glaube ich, Marx und viele seiner Anhänger inspiriert; und es ist eine Hoffnung, die die meisten von uns inspiriert.“ (Popper 1971, 121) Doch – angenommen, diese Beobachtung sei zutreffend – woher beziehen „die meisten von uns“ diese Hoffnung? Entweder handelt es sich um eine bloße Illusion; dann ist die Sache nicht der Rede wert – oder wir haben hinreichende Gründe; dann müssten diese Gründe sich philosophisch explizieren lassen. An genau diesem Punkt setzen Kants geschichtsphilosophische Überlegungen zum Thema ‚Zukunft‘ ein.

## 5. Eine ‚wahrsagende Geschichte des Menschengeschlechts‘

Dass wir in der Tat hoffen können, unsere Anstrengungen für eine verbesserte Implementierung von Gerechtigkeit würden in langfristiger Perspektive Erfolg haben, expliziert Kant in unterschiedlichen Gedankengängen, wobei zwei Argumentationsmuster hervortreten – das eine nimmt auf unsere moralisch-praktische Vernunft Bezug, das andere auf unseren pragmatischen Verstand. Übereinstimmung besteht dabei in folgendem Aspekt: Kant stützt seine These vom künftigen Fortschreiten des Menschengeschlechts zum Besseren nicht auf empirische Daten zur bisherigen Geschichte: „Durch Erfahrung unmittelbar ist die Aufgabe des Fortschreitens nicht zu lösen“ (Kant 1964d, 355) – im Gegenteil: Naheliegend ist, wenn „wir den Lauf menschlicher Dinge ansehen, dass dieser uns [...] widersinnlich scheint“ (ibid., 355). Kant lenkt den Blick hingegen auf etwas, das wir von uns selbst kennen – auf unsere spezifische ‚Natur‘ als endliche, sinnliche und zugleich mit der Befähigung zu Vernunft und Verstand begabte Wesen.

Er wählt als Ausgangspunkt für seine Fortschrittskonzeption die philosophische Anthropologie, die sich mit Themen wie Gefühl, Neigung, Anlage und Charakter auseinandersetzt.

Im ersten Gedankengang bezieht Kant sich darauf, dass „die Vernunft in Vorstellung des Moralisch-Guten durch Verknüpfung ihrer Ideen mit Anschauungen (Beispielen)“ in uns einen „Enthusiasmus des guten Vorsatzes“ (Kant 1964e, 583) hervorrufen kann. Er erläutert, dass die Menschen – *grosso modo* – dazu tendieren, sich für moralische Ideen selbst dann zu begeistern, wenn ihnen daraus eine Gefährdung erwächst. Als einen für seine Zeitgenossen unmittelbar zugänglichen Beleg bringt Kant die „Denkungsart der Zuschauer“ (Kant 1964d, 357) der französischen Revolution zur Geltung. Er beschreibt sie als „Teilnehmung dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasmus grenzt, und deren Äußerung selbst mit Gefahr verbunden war“ (ibid., 358). Dieser „Affekt“ galt, so Kant, nicht den „von Menschen verrichteten Taten oder Untaten“ (ibid., 357), sondern dem „rein Moralischen“, das jener „Rechtsbegriff“ darstellt, für dessen Umsetzung gekämpft wurde. Näherhin geht es um zwei Bestimmungen des Naturrechts: „erstens, die des Rechts, dass ein Volk von anderen Mächten nicht gehindert werden müsse, sich eine bürgerliche Verfassung zu geben, wie sie ihm selbst gut zu sein dünkt; zweitens die des Zwecks (der zugleich Pflicht ist), daß diejenige Verfassung eines Volkes allein an sich rechtlich und moralisch-gut sei, welche ihrer Natur nach so beschaffen ist, den Angriffskrieg nach Grundsätzen zu meiden, welche keine andere als die republikanische Verfassung, wenigstens der Idee nach, sein kann.“ (Ibid., 358). Dass in ganz Europa Enthusiasmus für diese Ideale öffentlich kundgetan wurde, ist Kant zufolge ein Anzeichen für „einen moralischen Charakter [...] des Menschengeschlechts im ganzen [...] wenigstens in der Anlage“ (ibid., 357). In diesem Sinne ist der – oft missverstandene – Begriff „Geschichtszeichen“ (ibid., 357) zu verstehen.

Kant macht also geltend, erstens, dass bei Menschen im Allgemeinen eine Veranlagung festzustellen ist, sich von moralischen Idealen ansprechen zu lassen, und zweitens, dass die Etablierung einer republikanischen Verfassung, durch die „der Krieg (der Quell aller Übel und Verderbnis der Sitten) abgehalten“ (ibid., 359) werden kann, „das menschliche Geschlecht im Ganzen seiner Vereinigung (non singulorum, sed universorum) angeht“ (ibid., 360). Damit sind, so lautet sein Argument, gute Gründe gegeben zu erwarten, dass es in Zukunft immer wieder zu Bemühungen um eine „naturrechtliche Verfassung“ (ibid., 360) kommen werde. Mit Bezug auf die

Ereignisse in Frankreich formuliert: „[J]ene Begebenheit ist zu groß, zu sehr mit dem Interesse der Menschheit verwebt und ihrem Einflusse nach auf die Welt in allen ihren Teilen zu ausgebreitet, als dass sie nicht den Völkern bei irgend einer Veranlassung günstiger Umstände in Erinnerung gebracht und zu Wiederholung neuer Versuche dieser Art erweckt werden sollte“ (ibid., 361). Diese Überlegungen fundieren Kants These, dass Philosophie eine „wahrsagende Geschichte der Menschheit“ (ibid., 360ff.) vorzulegen vermag. „Es ist also ein [...] allen Ungläubigen zum Trotz auch für die strengste Theorie haltbarer Satz: dass das menschliche Geschlecht im Fortschreiten zum Besseren [...] fernerhin fortgehen werde“ (ibid., 362). Damit ist freilich nicht gesagt, dass sich künftige Ereignisse im Einzelnen prognostizieren ließen; Kant unterstreicht, dass der rechtliche Fortschritt „wohl im allgemeinen vorhergesagt, aber nicht bestimmt werden“ (ibid., 356) könne. Aus diesem Grund grenzt er die ‚wahrsagende Geschichte‘ explizit ab von einer ‚weissagenden‘ Form der Voraussage, die nur (man beachte die Terminologie!) „prophetisch“ (ibid., 351) zustande kommen könnte. Kant behauptet also gerade nicht – wie Danto fälschlich unterstellt –, dass die künftigen Ereignisse in der Sprache der Geschichtsforschung beschrieben werden könnten, ehe sie geschehen sind.

Im Kontext seiner anthropologischen Überlegungen arbeitet Kant einen spezifischen Grund heraus, warum künftige Verbesserungen, „was die Zeit betrifft, nur als unbestimmt [...] verheißen“ werden können. Wenngleich die (oben thematisierte) moralische Anlage für das Menschengeschlecht „im ganzen“ (ibid., 357) charakteristisch ist, kann sie nicht bei allen Einzelnen in der gleichen Ausprägung vorausgesetzt werden: „Bei der Mischung des Bösen aber mit dem Guten in der Anlage, deren Maß er nicht kennt“ (ibid., 356<sup>7</sup>), bleibt der Beobachter der Einzelnen im Unklaren, „welcher Wirkung er sich davon gewärtigen könne“ (ibid., 356). Heißt das nun, dass das gesamte Fortschrittsargument zu kollabieren droht, da immerhin die Möglichkeit besteht, dass künftig in allen Menschen das Böse die moralische Anlage verdrängt? Bedenken dieser Art sucht Kant zu entkräften, indem er eine zusätzliche Begründung dafür, dass wir zu einem zuversichtlichen Blick in die Zukunft berechtigt sind, entwickelt. Dieser Gedanke (der hier nicht in der gebührenden Detailliertheit rekonstruiert werden kann) nimmt – u.a. in der Konzeption der „ungeselligen Gesellig-

---

7 Für eine ausführliche Abwägung des Spannungsverhältnisses zwischen der ‚Anlage zum Guten‘ und dem ‚Hang zum Bösen‘ siehe Kant (2003), Erstes Stück, 19–70.

keit“ (Kant 1964c, 37) – den Antagonismus der Partikularinteressen zum Ausgangspunkt. Der Hang der Menschen, ihrem eigenen Vorteil Priorität einzuräumen, führt, so wird gezeigt, zu einer Dynamik zunehmender wechselseitiger Bedrohung, deren negative Auswirkungen es den Menschen schließlich angezeigt erscheinen lassen, sich in das „Gehege“ des Rechtszustands (ibid., 40) zu begeben – in Form sowohl einzelstaatlicher als auch internationaler Regelungen. Treibende Kraft für die Etablierung rechtlicher Verhältnisse, bzw. für die Verbesserung bestehender Gesetze, ist hier nicht eine enthusiastische Gefühlslage – die nur von einer Idee der moralisch-praktischen Vernunft hervorgerufen werden kann –, sondern das Bestreben nach einer Verminderung des Leidensdrucks. Dieses Bestreben befördert in uns die Bereitschaft, uns vom Verstand leiten zu lassen, der – auf der Basis einer nüchternen Kosten-Nutzen-Kalkulation – rechtlich geregelte Verhältnisse als erstrebenswert darstellt. (Kant legt damit dar, dass eine vertragstheoretisch begründete staatliche sowie internationale Ordnung ohne Rückgriff auf eine moralische Motivation der Einzelnen zustande kommen kann.<sup>8)</sup>

Zusammenfassend: Mit den Mitteln philosophischer Anthropologie lässt sich Kant zufolge zeigen, dass beide Elemente der spezifisch menschlichen Natur – die Begeisterungsfähigkeit für naturrechtliche Ideale und der Wunsch, Leidensdruck abzubauen – zur Zuversicht Anlass geben, dass das Bemühen um Gerechtigkeit langfristig Erfolge zeitigen wird. Somit sind wir in unseren eigenen Anstrengungen um eine „weltbürgerliche Gesellschaft [...] nicht ohne gegründete Vermutung einer natürlichen Tendenz zu derselben“ (Kant 1964e, 688). Der Begriff ‚Hoffnung‘ ist damit in einer Weise präzisiert, die ihn von einer bloßen *façon de parler* abhebt<sup>9</sup>. – Was bedeutet das im Hinblick auf die kosmopolitischen Intentionen der Gegenwart? Zunächst dies: Sobald ein Erfolg zumindest als möglich erscheint, gibt es keinen guten Grund, uns jener politischen Aufgaben zu entziehen, die wir als unsere moralische Pflicht betrachten. Ferner wäre zu fragen: Sind die Bemühungen derjenigen, die heute eine verbesserte rechtliche Absicherung von Autonomie in globaler Perspektive anstreben, selbst ein ‚Geschichtszeichen‘ für den vor zwei Jahrhunderten prognostizierten Vorgang, dass eine so „sehr mit dem Interesse der Menschheit verwebte“

8 Zum komplexen Verhältnis von Recht und Moral bei Kant siehe (Nagl-Docekal 2002).

9 Kant hält fest, dass wir nun „mit Grunde hoffen“ können (Kant 1900, 14). Für eine nähere Erläuterung siehe (Nagl-Docekal (2003).

Zwecksetzung „zur Wiederholung neuer Versuche dieser Art erweckt werden“ (Kant 1964d, 369) würde?

### **Zusatz: Das ‚künftige Leben‘ jenseits des geschichtsphilosophischen Kompetenzbereichs**

Wenn die geschichtsphilosophischen Aussagen über die Zukunft, wie sich zeigte, „allgemein“ und „unbestimmt in Ansehung der Zeit“ bleiben müssen, so heißt das, dass es auf ihrer Basis nicht möglich ist, den Einzelnen hinsichtlich ihrer individuellen Lebensspanne Zuversicht zu vermitteln – der Art, dass wir davon ausgehen könnten, selbst in den Genuss jener fairen Bedingungen zu gelangen, für die wir uns einsetzen. Was oben über das Risiko demokratischen Engagements gesagt wurde, bleibt vollständig aufrecht. Allgemeiner formuliert: Die Zukunft der Einzelnen mit ihrer Gefährdetheit und ihrem fragmentarischen Charakter wirft Sinnfragen auf, die geschichtsphilosophisch nicht beantwortet werden können. Doch droht damit nicht die gesamte bisherige Argumentation unterlaufen zu werden?<sup>10</sup> Jedenfalls gilt es zu erörtern, woher Menschen die Kraft beziehen können (respektive de facto beziehen), sich von Handlungen, die sie als ihre Pflicht erachten, selbst unter größtem Druck nicht abbringen zu lassen. Offenkundig bedürfen die Menschen auch als Einzelne einer Hoffnungsperspektive. Kant hat sich dieser Problemstellung ebenfalls angenommen. Er erläutert, dass es unsere moralisch-praktische Vernunft selbst ist, die eine solche Perspektive eröffnet: In Form von Postulaten<sup>11</sup> vermittelt sie uns das „Vertrauen“ (Kant 1964a, 638<sup>12</sup>), dass unsere moralischen Anstrengungen letztlich einen glücklichen Ausgang nehmen werden – der allerdings erst für ein „künftiges Leben“ (ibid., 637) erwartet werden darf. Aus anthropologischem Blickwinkel gesehen bedeutet dies, dass die praktische Ver-

---

10 Mit dieser Frage sieht sich auch Kant konfrontiert, wenn er schreibt: „Befremdend bleibt es immer hiebei: daß die älteren Generationen nur scheinen um der späteren willen ihr mühseliges Geschäft zu treiben, [...] und daß doch nur die spätesten das Glück haben sollen, in dem Gebäude zu wohnen, woran eine lange Reihe ihrer Vorfahren [...] gearbeitet hatten, ohne doch selbst an dem Glück, das sie vorbereiteten, Anteil nehmen zu können“ (Kant 1964c, 37).

11 Als „Postulat“ bezeichnet Kant „einen theoretischen, als solchen aber nicht erweislichen Satz [...], so fern er einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt“ (Kant 1964b, 252f.).

12 Kant bezieht sich hier auf „das von der Sittlichkeit selbst diktierte Vertrauen zum Gelingen“ unserer Anstrengungen (Kant 1964a, 638).

nunft den nötigen „moralischen Mut“ (Kant 1964e, 588) in den Einzelnen zu erwecken vermag. Diese die individuelle Sinnfrage betreffenden Überlegungen haben auch Relevanz für die Frage nach dem Fortschreiten der Menschheit im Ganzen zu gerechteren Bedingungen: Sie legen das letzte Fundament für eine philosophisch begründete Zuversicht, dass ein derartiges Fortschreiten zu erwarten ist. Freilich ist mit der Postulatenlehre das geschichtsphilosophische Terrain verlassen und dasjenige der Religionsphilosophie betreten. Es ist offenkundig, dass heute kaum jemand bereit ist, diesen Schritt mit Kant zu tun. Dessen ungeachtet ist nach wie vor die Frage unabweisbar, aus welcher Quelle die zur Beförderung von Gerechtigkeit nötige Zivilcourage zu schöpfen ist.

## Literatur

- Arendt, Hannah 1998 „Arbeit, Herstellen, Handeln“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 46, 6, 997–1010.
- Augustinus 1987 *Bekenntnisse*, hg. v. Joseph Bernhart, Frankfurt a.M. – Leipzig: Insel.
- Baer, Susanne 2003 „Globalisierung und Gerechtigkeit. Von der Bipolarität zur Anerkennung differenter Perspektiven“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 51, 4, 611–620.
- Benhabib, Seyla 2005 „Die Krise des Nationalstaats und die Grenzen des Demos“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 53, 1, 83–96.
- Cavallar, Georg 2005 „Cosmopolis. Supranationales und kosmopolitisches Denken von Vitoria bis Smith“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 53, 1, 49–68.
- Chandler, David 2003 „New Rights for Old? Cosmopolitan Citizenship and the Critique of State Sovereignty“, *Political Studies* 51, 332–249.
- Danto, Arthur D. 1974 *Analytische Philosophie der Geschichte*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Heidegger, Martin 1993 *Sein und Zeit*, Tübingen: Martin Niemeyer, 17. Aufl.
- Held, David 1995 *Democracy and Global Order. From the Modern State to Global Governance*, Stanford: Stanford University Press.
- Höffe, Otfried 2001 *‘Königliche Völker’. Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Höffe, Otfried 2004 *Wirtschaftsbürger, Staatsbürger, Weltbürger. Politische Ethik im Zeitalter der Globalisierung*, München: C.H. Beck.
- Jaggar, Alison M. 2003 „Gegen die weltweite Benachteiligung von Frauen. Einige Prioritäten für die westliche Philosophie“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 51, 4, 585–610.
- Kant, Immanuel 1900 *Nachlass*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, hg. v. d. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: Akademie Verlag, Bd. XXX.
- 1964a *Welches sind die Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?* in: ders., *Werke in sechs Bänden*, hg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Bd. III, 583–676.
- 1964b *Kritik der praktischen Vernunft*, in: ders., *Werke in sechs Bänden*, hg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Bd. IV, 103–302.
- 1964c *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in: ders., *Werke in sechs Bänden*, hg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Bd. VI, 31–50.
- 1964d *Der Streit der Fakultäten*, in: ders., *Werke in sechs Bänden*, hg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Bd. VI, 261–394.
- 1964e *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in: ders., *Werke in sechs Bänden*, hg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Bd. VI, 395–690.
- 2003 *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, hg. v. Bettina Stangneth, Hamburg: Meiner.
- Mouffe, Chantal 2005 „Eine kosmopolitische oder eine multipolare Weltordnung?“ *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 53, 1, 69–82.
- Nagl-Docekal, Herta 2002 „Autonomie zwischen Selbstbestimmung und Selbstgesetzgebung oder Warum es sich lohnen könnte, dem Verhältnis von Moral und Recht bei Kant erneut nachzugehen“, in: Herlinde Pauer-Studer und Herta Nagl-Docekal (Hg.), *Freiheit, Gleichheit und Autonomie*, Wien-München: Oldenbourg und Berlin: Akademie, 296–326.
- 2003 „Hoffen auf künftige Freiheit. Führt Hannah Arendts Konzeption des Politischen die Geschichtsphilosophie Kants weiter?“ in: Johannes Rohbeck und Herta Nagl-Docekal (Hg.), *Geschichtsphilosophie und Kulturkritik. Historische und systematische Studien*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 231–162.

- Pogge, Thomas 2002 *World Poverty and Human Rights. Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Cambridge: Polity Press.
- Popper, Karl R. 1971 „Prognose und Prophetie in den Sozialwissenschaften“, in: Ernst Topitsch (Hg.), *Logik der Sozialwissenschaften*, Köln-Berlin: Kiepenheuer & Witsch, 113–125.