

Unverkäufliche Leseprobe aus:

**Brunkhorst, Hauke**  
**Solidarität unter Fremden**

Alle Rechte vorbehalten. Die Verwendung von Text und Bildern, auch auszugsweise, ist ohne schriftliche Zustimmung des Verlags urheberrechtswidrig und strafbar. Dies gilt insbesondere für die Vervielfältigung, Übersetzung oder die Verwendung in elektronischen Systemen.

© S. Fischer Verlag GmbH, Frankfurt am Main

## INHALT

I	EINLEITUNG	7
II	FORTSCHRITT UND KONTINGENZ	11
III	FORTSCHRITT ALS PROJEKT	21
IV	VERALLGEMEINERTE SOLIDARITÄT	39
	1. Solidarität als universelle Nachbarschaft	40
	2. Solidarität und Komplexität	56
	3. Transformation der Solidarität im Medium des Rechts	60
	4. Die Dialektik der Komplexität	64
	5. Talcott Parsons und die Solidarität unter Fremden	71
	6. Die verdrängte Krise	87
V	HOFFNUNG OHNE SUBSTANZ	95
	1. Foucault	96
	2. Utopischer Pragmatismus	108
	3. Korrigierbares Offenbarungswissen	119
	4. Moralischer Fortschritt	126
	5. Fortschritt und Kritik	130
	Anmerkungen	145

## I EINLEITUNG

Gegen Ende des Jahrhunderts mehren sich die Bilanzen. Die Bilanzen sind düster. Die Stimme Friedrich Nietzsches, die vor mehr als hundert Jahren gegen die Bildungsreligion des Fortschritts Einspruch erhob, ist heute Zeitgeist. Seinerzeit war sie ziemlich vereinzelt. Gegen den breiten Strom des Jahrhunderts gerichtet, bewegte sie sich auf einem schmalen Pfad des Protests. Im 19. Jahrhundert, das den Fortschritt zur gesinnungsfesten Glaubenssache erklärt hatte, waren es Schriftsteller wie Kierkegaard, Baudelaire oder Schopenhauer, die dem geschichtsphilosophischen Optimismus ihrer Zeitgenossen – 1848 war im revolutionären Paris gar ein »Ministerium des Fortschritts« eingerichtet worden – mißtraut hatten. Der Fortschritt kam, wie es in einem Lexikonartikel des liberalen, vormärzlich gesonnenen Brockhaus hieß, als »brausender Dampfkoloß« daher. Der Dampfkoloß war dem Autor des Brockhaus 1838 das Geschichtszeichen einer »neuen Weltperiode«, die die Völker zu einem Friedensreich der Sittlichkeit und Freiheit versammeln würde: »Nach diesem wahrhaft göttlichen Ziel hat die Geschichte zwar von jeher ihren Lauf gerichtet, doch auf den stürmisch vorwärtsrollenden Eisenbahnen wird sie es um Jahrhunderte früher erreichen.«

Während die immer breiter und mächtiger werdende Bewegung der Arbeiter, der Gewerkschaften und der Sozialdemokratie den Sozialismus kommen sah, sann das liberale Bürgertum auf nationale, bisweilen kosmopolitisch entgrenzte Solidarität zwischen Bürgern und Menschen gleichen Rechts. Demokratie war – vor allem für Amerikaner und Franzosen – ein globales Projekt. »Fortschritt« und »Solidarität« waren für Liberale, Republikaner und Sozialisten ununterscheidbar. Schon Autoren wie der späte Immanuel Kant oder Benjamin Constant hatten zu Beginn des 18. Jahrhunderts die

Hoffnung geäußert, die Explosion des Welthandels und der gleichzeitige Erfolg republikanischer Verfassungsrevolutionen mache die Entstehung einer dauerhaften Friedensordnung in und zwischen den Völkern unausweichlich. Für das Denken des späten 19. Jahrhunderts war dann Emile Durkheims Unterscheidung von organischer und mechanischer Solidarität exemplarisch. Man vertraut auf Freiheitsgewinn durch Differenzierung, die problemlösende Kraft der Reflexion und die grenzüberschreitende Macht der Diskussion.

Keineswegs ein dröhnender Apologet des Fortschritts, dessen Kehrseite er in wachsender Anomie und steigenden Selbstmordraten sieht, erwartet Durkheim doch, daß die Zerreißfestigkeit des sozialen Bands der Solidarität mit wachsender Spezialisierung und Differenzierung der Funktionen nicht etwa abnimmt, sondern zunimmt. Darin unterscheidet Durkheim sich von der bald gängigen, heute als »Kommunitarismus« modisch gewordenen Kulturkritik, die Technisierung, Spezialisierung, Arbeits- und Funktionenteilung umstandslos mit einer Schwächung und Gefährdung des sozialen Zusammenhalts identifiziert. Durkheim behauptet das Gegenteil. Mit der Arbeitsteilung wächst die Solidarität. Denn der Formwandel von der einfachen, mechanischen Gruppensolidarität zur komplexen, organischen Solidarität zwischen sozialen Gruppen und Funktionsbereichen, den spezialisierten »Organen« der Gesellschaft, bewirkt, daß das Individuum, »obgleich es immer autonomer wird, immer mehr von der Gesellschaft abhängt«. Freiheitsgewinn durch stärkere Bindung an die Gesellschaft ist die These.

Ich möchte daran die Behauptung anschließen, daß der Kern des moralischen oder des »Fortschritts im Bewußtsein der Freiheit« (Hegel) in der *Verallgemeinerung* von Solidarität und in der Umstellung von Solidarität *unter Freunden* auf Solidarität *unter Fremden* besteht. Das setzt mit der Distanzierung vom alteuropäischen Denken in Begriffen politischer Bürgerfreundschaft den Abschied von den Idealen des »guten Lebens« und des objektiven, gemeinschaftlichen, »öffentlichen Glücks« voraus. Nietzsches Polemik gegen den Fortschritt besteht völlig zu recht, sofern sie sich gegen die Identifizierung des Fortschritts der Technik und der Solidarität mit demjenigen des menschlichen Glücks richtet. Das trifft jedoch weder

den Fortschrittsbegriff Kants noch den Durkheims. Das »Gelingen« des Lebens ist ein »Glücksfall«, ein zufälliger »Treffer«, wie Nietzsche ganz modern, antiaristotelisch sagt.<sup>1</sup> Es läßt sich weder durch staatsbürgerliche Erziehung zur Tugend, die (wie bei den Aristotelikern) eine an sich perfekte Natur nachbildet, noch durch die mechanische Konstruktion von Fortschrittslinien und evolutionären Entwicklungsstufen herbeizaubern, wie es die wissenschaftsgläubigen Fortschrittsoptimisten des 19. Jahrhunderts versucht haben. Kants alles weitere entscheidender Bruch mit der alteuropäischen Tradition des politischen Denkens bestand in der Erklärung, Fragen der Glückseligkeit seien *keine* Fragen der Staatsverfassung. Die Soziologie hat diesen Gedanken objektiviert und mit der Theorie der sozialen Evolution verbunden. Die soziale ist *nicht* die Evolution des guten und glücklichen Lebens. Glück ist weder die Antriebskraft noch das Telos des Fortschritts. Die »entscheidenden Ursachen der sozialen Evolution«, schreibt Durkheim in seinem Buch über die Arbeitsteilung, liegen »nicht im Individuum« und »seinem Wunsch, glücklicher zu werden«.

Das erfordert Differenzierungen im Begriff des Fortschritts, die über die Trennung von Technik und Praxis hinausgehen und den inneren Zusammenhang von Fortschritt und Kontingenz hervortreten lassen (Kapitel I). Dieser Zusammenhang wird schon bei Kant und Rousseau in der Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts erkennbar, freilich ist er erst seit Freud und Darwin unabweisbar geworden. Auch der moralische Fortschritt ist – wie unsere Vernunft selbst – ein »Produkt von Zeit und Zufall« (Rorty). Das sollte jedoch kein Anlaß zu einer voreilig tragischen Zeitdiagnose sein. Der von Nietzsche über Weber bis zur »Dialektik der Aufklärung« und zum Dekonstruktionismus der Postmodernen eingeübte, paradoxe Blick auf das Fortschrittsgeschehen verdankt seine tragische Zuspitzung einem uneingestandenem Apriorismus (Kapitel II). Demgegenüber möchte ich für einen falliblen Begriff des Fortschritts als Solidarität unter Fremden argumentieren (Kapitel III), um schließlich (Kapitel IV) zu zeigen, daß uns die – Modernisten und Postmodernisten gemeinsame – Annahme einer durch und durch kontingenten, substanzlosen und dezentrierten Welt keines-

wegs zur – von den Postmodernisten empfohlenen – Preisgabe der Aufklärungsutopie nötig.

Der Versuch, die Aufklärungsutopie zu retten, befindet sich in weitgehender Übereinstimmung mit dem amerikanischen Pragmatismus. Ich bin überdies der Meinung, daß es eine große Übereinstimmung zwischen Pragmatismus und Frankfurter Schule gibt. Auch wenn Max Horkheimer in den dreißiger Jahren nicht dasselbe gemeint hat, wenn er von kritischer Theorie spricht, wie John Dewey fast vierzig Jahre vorher mit dem Terminus »critical theory«, so gibt es doch, was die Ablehnung der Metaphysik, der Teleologie und der Korrespondenztheorie der Wahrheit, was die Kritik aller Formen gedanklicher und sozialer Verdinglichung betrifft, aber auch in Fragen eines dialogisch-praktischen Wahrheitsverständnisses einen erheblichen Grad der Übereinstimmung, worauf ich an anderem Ort näher eingegangen bin.<sup>2</sup> Meine Kritik am Pragmatismus richtet sich allein gegen eine gewisse kommunitaristische oder praxisphilosophische Einseitigkeit. Der Pragmatismus unterschätzt die Bedeutung funktionaler Differenzierung, besonders diejenige der Trennung von Recht und Moral für die soziale Evolution des modernen Freiheitsbewußtseins. Er kann deshalb den evolutionären Sprung von der Solidarität unter Freunden zur Solidarität unter Fremden nicht angemessen beschreiben.

Hervorgegangen ist der folgende Text aus einer Vorlesung, die ich im Wintersemester 1994/95 am Fachbereich Philosophie der Frankfurter Universität gehalten habe. Als Fellow am Kulturwissenschaftlichen Institut in Essen hatte ich in der Folgezeit Gelegenheit, diese Arbeit fertigzustellen. Dem Institut und seinen Mitarbeitern gilt mein Dank. Danken möchte ich insbesondere Ulla Sanders vom Kulturwissenschaftlichen Institut, die die Erstellung des Manuskripts besorgt hat. Hilfreich waren die Diskussionen mit Peter Niesen und Sebastian Knell, die eine frühere Fassung des Manuskripts gelesen und kritisch kommentiert haben. Lutz Wingert danke ich für viele Diskussionen zum Thema Pragmatismus und für seine Kommentare zu einem Teil des Manuskripts.

## II FORTSCHRITT UND KONTINGENZ

Jean-Jacques Rousseau hat in seinem ersten Discours aus dem Jahr 1749 »Über die Frage, ob die Wiederherstellung der Wissenschaften und Künste zur Läuterung der Sitten beigetragen hat?« eine Theorie der »affirmativen Kultur« (Marcuse) entworfen. Wissenschaften und Künste begreift er als *Medien*, als Werkzeuge, die für sich genommen bestenfalls den *Schein* echten Fortschritts ausmachen und als täuschender Schein eher dazu beitragen, die Menschen an die tatsächlich bestehende Knechtschaft zu fesseln, als sie von ihr zu befreien. Die künstlichen Medien breiten »Blumenkränze« über die der menschlichen Natur »angelegten Ketten« aus. Das Paradigma der technisch mediatisierten Kultur ist das *Geld* und die Lehre, »daß man für Geld zwar alles haben kann, nur keine Sitten und keine Bürger«. Losgelöst von der Stimme des Gewissens, bringen die Schriftsteller und Gelehrten bestenfalls eine Kultur für glückliche Sklaven hervor. Die literarischen Beschäftigungen, so beginnt Rousseaus frühe Schrift, haben die Menschen geselliger, und das heißt für Rousseau, fügsamer gemacht, »indem sie ihnen das Verlangen einflößten, einander durch Werke zu gefallen, die ihres wechselseitigen Beifalls würdig waren«. Die Kunst schwächt die menschliche Autonomie, indem sie die Menschen verführt, Rollen zu spielen und einen anderen Charakter als den eigenen anzunehmen. Nur wo der Mensch ganz engagierter Teilnehmer ist und nichts Fremdes darstellt, ist er ganz bei sich und kann aus freien Stücken tun, was er will. Deshalb stemmt sich Rousseau in dem berühmten »Brief an d'Alembert« entschieden gegen den Plan, ein Schauspielhaus in Genf zu errichten. Das Theater ist eine Einrichtung, die auf den kollektiven *Willen vieler* (*volonté des tous*) manipulativ von außen einwirkt, und es kann deshalb niemals zum authentischen Ausdruck des wohlüberlegten *Willens eines jeden* (vo-

lonté générale) werden. Rousseau spitzt die alte Unterscheidung des Fortschritts im sittlichen von demjenigen im technischen Können so zu, daß (technisch-instrumentelle) Selbsterhaltung *als* möglicher Selbstverlust thematisierbar und damit die tiefe Ambivalenz des Fortschritts, die *Dialektik der Aufklärung* erkennbar wird.

Nun war Rousseau nicht so naiv zu glauben, es ginge ohne die sozialisatorische Kraft der Medien, es wäre ein Zustand auch nur denkbar, in dem Menschen *als* Menschen (*homme de l'homme*) existieren könnten, ohne sich an die Meinung der andern, an Wörter, Töne, Schriftzeichen und Bilder zu verlieren. Ein Mensch ohne Sozialisationschicksal (*homme naturel*), ein Mensch ohne Medien, Kunst und Wissenschaft, so schreibt Rousseau im *Emile* (1762), wäre »ein absolut Schwachsinniger, ein Automat, eine Statue ohne Bewegung und fast ohne Empfindung. [...] Dieser gleich als Erwachsener zur Welt gekommene Mensch könnte auch nicht stehen, er brauchte lange Zeit, sich auf seinen Füßen im Gleichgewicht zu halten. Vielleicht würde er nicht einmal den Versuch machen, und so seht ihr diesen großen, starken und robusten Körper unbeweglich wie ein Stein oder mühsam kriechend wie ein junger Hund.« Dies, sagt Rousseau, ist in »etwa der dem Menschen natürliche Urzustand der Unwissenheit und Dumpfheit, bevor er etwas aus der Erfahrung oder von seinesgleichen gelernt hat«.

Der Sinn des »Naturzustands« und des ihn bevölkernden »*homme naturel*« ist konstruktiv. Nicht die Rückkehr in den »Uranfang« des menschlichen Lebens ist das Ziel, sondern – wie Kant als Interpret Rousseaus in seiner Anthropologievorlesung betont – die *normative Abstraktion* und *Distanzierung* der bestehenden Sittlichkeit im *Rückblick* auf die »ursprüngliche« Unabhängigkeit des Naturzustands ist die Pointe von Rousseaus Theorie des natürlichen Menschen. Und dieser Rückblick läßt uns schlagartig den Zusammenhang von Kontingenz und Fortschritt erkennen. Wenn wir auf den »Naturzustand« in seinen solitären und frühen sozialen Stadien zurückblicken, sehen wir, daß die Welt, in der *wir* leben, einmal anders war, daß sie folglich anders sein könnte und daß *wir* sie ändern können.

Der die Gegenwart auf Distanz bringende Blick zurück führt

schließlich zu der Erkenntnis, daß *alles*, was in der gegenwärtigen Gesellschaft und vielleicht schon seit Jahrtausenden besteht, *kontingent* ist. Alles könnte auch anders sein. Das Wissen um das uns fremde Selbstverständnis und die von den unseren so sehr verschiedenen Sitten und Gewohnheiten archaischer Völker läßt mit einem Schlag den *geschichtlichen* Charakter auch noch der tiefsten Überzeugungen und ältesten Institutionen der westlichen Zivilisation erkennen. Es *könnte* auch eine gute, wohlgeordnete Gesellschaft ohne Staat und Strafrecht, ohne religiöse Askese und moralischen Rigorismus, ohne Tuschabstraktion und verklärende Metaphysik, ohne Herren und Sklaven geben. Das ist weder empirisch noch moralisch von vornherein auszuschließen. Auch wenn die Aufklärungsepoche des 18. Jahrhunderts, die – Rousseau und Kant eingeschlossen – noch in natur- und vernunftrechtlichen Begriffen gedacht hat, das ganze Ausmaß gesellschaftlicher Kontingenz nicht wahrhaben wollte, so hat sie doch durch ihre Art, auf den Naturzustand zurückzublicken, den am Ende von allen Dogmen und Aprioris freien Blick auf die Kontingenz unseres Lebens allererst erschlossen.

Der *abstrahierende Rückblick* läßt uns nämlich eine »Natur« erkennen, die durch keine Kultur und Zivilisation, keine höhere, kosmische Ordnung, durch kein Telos und keinen Logos *vorab* festgestellt wäre: »Wer aber«, so fragt Rousseau, »weiß etwas von dem Ende?« Und die ganz und gar moderne Antwort, die er gibt, lautet: Es gibt keinen »Endpunkt, bis zu dem der Mensch gelangen kann und über den hinaus er nicht kommen kann. Wir wissen nicht, was unsere Natur uns zu sein erlaubt.« Gut siebzig Jahre später, 1836, wird Ralph Waldo Emerson das Credo des amerikanischen Pragmatismus in dem Satz zusammenfassen: »The only sin is limitation.« Für die Aufklärungsepoche ist Fortschritt ein normativer Begriff.

Kant hat, viel schärfer als Rousseau, der in seinem zweiten Discours über die Ungleichheit eine spekulative Geschichtsphilosophie entwirft, die *Ethik* des als Postulat und regulative Idee aufgegebenen Fortschritts von der bloßen *Faktizität* des sozialen und politischen Geschehens abgetrennt: »Daß die Welt im Ganzen immer

zum Besseren fortschreite, dies anzunehmen berechtigt ihn (den Menschen – H. B.) keine Theorie, wohl aber die reine praktische Vernunft.«<sup>3</sup> Diese radikale Ablösung des *als Pflicht* praktisch *aufgegebenen* Fortschreitens vom faktisch *erkennbaren* »Lauf der Welt« erlaubt es, an der Idee eines möglichen sittlichen Fortschritts und einer allgemeinen Emanzipation der »Erniedrigten und Beleidigten« (Bloch) auch dann noch festzuhalten, wenn sich »der Lauf der Welt als Erscheinung gegen jenen Fortschritt in den Weg legt«. Auf diese Weise konnte Kant einen pragmatischen Fortschrittsbegriff entwickeln, »der sich mit der Möglichkeit gegenläufiger geschichtlicher Erfahrungen vereinen ließ«.<sup>4</sup> Der pragmatische Begriff des Fortschritts ist gleichermaßen unabhängig von faktischen Vorgaben der Natur (faktischer Geschichtsverlauf) wie vom göttlichen Heilsplan. Und genau in diesem Sinne hat Kant eine *postmetaphysische* Idee des Fortschritts entwickelt. Fortschritt ist weder ein der Weltgeschichte noch dem Heilgeschehen eingeschriebener, primär deskriptiver Begriff, sondern eine praktische Angelegenheit. Die von Karl Löwith in seinem Buch *Weltgeschichte und Heilgeschehen* vertretene These, der Fortschrittsglaube der Aufklärung komme von seinen christlichen Ursprüngen nicht los und bleibe eine sich selbst mißverstehende Eschatologie, nimmt den praktischen Charakter des Fortschrittsbegriffs nicht ernst. Löwith unterstellt dem modernen Fortschrittsdenken eine notwendige, *begriffliche* Abhängigkeit von seinen providentiellen Ursprüngen. Es ist diese Abhängigkeit vom Bann des göttlichen Heilsplans, die Kant mit der *praktisch-pragmatischen* Neuinterpretation des Fortschrittsbegriffs aufgelöst hat. Und das hat dann zur Folge, daß an die Stelle von Erbsünde und Gesetzgebung von oben bei Rousseau und Kant der Ausgang des Menschen aus selbstverschuldeter Unmündigkeit *durch* Selbstgesetzgebung tritt.<sup>5</sup>

Liest man die Geschichte und die ihr zugewandten geschichtsphilosophischen Versuche Kants zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht im Lichte von dessen praktischer Philosophie, so sticht sofort die rein negative, antiteleologische Pointe ins Auge.<sup>6</sup> Es gibt kein zwingendes Argument, das eine künftige moralische Besserung der Menschen und der rechtlich-politischen Verfas-

sung, in der sie leben, ausschließt. Aus dieser Perspektive verteidigt Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* Platons *Utopie*, nicht dessen *Metaphysik*, deren despotisch anschlussfähigen, elitären Grundzug er in einer im Mai 1796 in der *Berlinischen Monatsschrift* erschienen Polemik für den »neuerdings erhobenen vornehmen Ton der Philosophie« verantwortlich macht. Die Ablehnung der idealistischen *Metaphysik* und ihres angemessenen Wahrheitsprivilegs ermöglicht es Kant jedoch, den republikanischen Geist der platonischen politischen *Utopie* zu retten, sie gegen ihre reaktionären und neokonservativen Kritiker zu verteidigen und auf den neuesten rechtsphilosophischen Stand einer »Verfassung von der größten menschlichen Freiheit nach Gesetzen« zu bringen: »Die *Platonische Republik* ist als ein vermeintlich auffallendes Beispiel von erträumter Vollkommenheit, die nur im Gehirn des müßigen Denkers ihren Sitz haben kann, zum Sprichwort geworden [...]. Allein man würde besser tun, diesem Gedanken mehr nachzugehen und ihn [...] durch neue Bemühungen in Licht zu stellen, als ihn unter dem sehr elenden und schädlichen Vorwande der Untunlichkeit als unnütz beiseite zu setzen. Eine Verfassung von der *größten möglichen Freiheit* nach Gesetzen, welche machen, daß *jedes Freiheit mit der anderen ihrer zusammen bestehen kann*, [...] ist doch wenigstens eine notwendige Idee, die man nicht bloß im ersten Entwurfe einer Staatsverfassung, sondern auch bei allen Gesetzen zum Grunde legen muß, und wobei man anfänglich von den gegenwärtigen Hindernissen abstrahieren muß, die vielleicht nicht so sehr aus der menschlichen Natur unvermeidlich entspringen mögen, als vielmehr aus der Vernachlässigung der echten Ideen bei der Gesetzgebung« (*Kritik der reinen Vernunft*, B 372 f.). Kant empfiehlt eine radikale, egalitäre Neuinterpretation der platonischen Staatsutopie, nicht ihre pauschale Ablehnung, und er läßt weder die im alteuropäischen Konservatismus tief verwurzelte aristotelische Naturteleologie noch den aristotelischen Prudentialismus gelten: »Denn nichts kann Schädlicheres und eines Philosophen Unwürdigeres gefunden werden, als die pöbelhafte Berufung auf vorgeblich widerstreitende Erfahrung, die doch gar nicht existieren würde, wenn jene Anstalten zu rechter Zeit nach den Ideen getroffen würden« (B 373).

Die Erfahrung ist deshalb kein Einwand, weil sie unter Bedingungen herrschaftlicher Bevormundung zustande gekommen ist. Von diesen Bedingungen aber abstrahieren die konservativen Kritiker des möglichen Fortschritts im Bewußtsein republikanischer Freiheit. In deren Bewußtsein faßt Kant sogar, mit Platon, die Abschaffung des Strafrechts ins Auge. Je deutlicher Gesetzgebung und Regierung die Idee gleicher größtmöglicher Freiheit zum Ausdruck bringen, »desto seltener würden allerdings die Strafen werden, und da ist es denn ganz vernünftig (wie Plato behauptet), daß bei einer vollkommenen Anordnung derselben gar keine dergleichen nötig sein würden« (B 373). Und den Grund sieht Kant eben darin, daß wir *heute* noch gar nicht wissen *können*, zu welchen Freiheitserweiterungen wir morgen instande sein werden. Der rationale Grund unserer utopischen Hoffnungen besteht in der *Abwesenheit* natürlich vorgegebener, substanzieller Ziele. Unsere Freiheit besteht – für Kant wie für Rousseau – darin, jeden Zweck, jedes Telos, und sei es noch so hoch und heilig, überschreiten zu können. Das ist freilich die Freiheit der »Modernen«, zu Kants Zeit der Franzosen und Engländer, nicht die der »Alten«, der Griechen und Römer: »Denn welches der höchste Grad sein mag, bei welchem die Menschheit stehen bleiben müsse, und wie groß also die Kluft, die zwischen der Idee und ihrer Ausführung notwendig übrig bleibt, sein möge, das kann und soll niemand bestimmen, eben darum, weil es Freiheit ist, welche jede angegebene Grenze übersteigen kann« (B 374).

Kants Konstruktion der Geschichte im Lichte des Moralprinzips der praktischen Vernunft hat trotzdem eine Schwäche. Sie gewinnt die Kontingenz des faktischen Geschehens um den Preis eines von aller Kontingenz und Geschichtlichkeit, von sinnlicher Erfahrung und materieller Praxis gereinigten »guten Willens«. »Würde« und »Wert« der Person, Freiheit und Wirklichkeit, Pflicht und Neigung sind durch die Dichotomie zweier Reiche, einer intelligiblen und einer empirischen Welt, getrennt, und kein Weg ist *uns* erkennbar, der von der einen zur anderen führen würde. Zum intelligiblen Reich der Freiheit haben wir dann aber nur durch einen unerklärlichen Akt der Introspektion, durch eine spontane Tätigkeit unseres isolierten, sprachlosen Bewußtseins Zugang, eine Tätigkeit, von der