

# TELEOLOGIE UND ZEIT: DIE ZWECKRATIONALITÄT ZWISCHEN NATUR UND FREIHEIT

## *TELEOLOGIA E TEMPO: A RACIONALIDADE FINAL ENTRE NATUREZA E LIBERDADE*

Francesca FANTASIA<sup>1</sup>

### EINLEITUNG<sup>2</sup>

Als Philosophie des Menschen schreibt 1798 die Kritik Kants „dem Menschen in der Welt eine durchaus aktive Existenz [zu]. Der Mensch selbst ist ursprünglich Schöpfer aller seiner Vorstellungen und Begriffe und soll einziger Urheber aller seiner Handlungen sein“ (SF, AA 07:70.02–05). Nachdem mit den drei *Kritiken* die objektive Realität der reinen Vernunft (sowohl theoretisch als auch praktisch) und die Koexistenz der Kausalität der Freiheit mit der Kausalität des Mechanismus begründen wurde, beschäftigt sich die Spätphilosophie Kants mit dem Problem, die Art und Weise und die Bedingungen zu finden, unter denen diese praktische Existenz sich *entwickelt*: Sie untersucht nämlich die objektiven, anthropologischen, sozialen sowie natürlichen Zustände, in denen die zweckmäßig strukturierte Vernunft ihre Leistungen auf unterschiedlichen Ebenen zusammen mit der Natur und in der empirischen Zeit entfalten soll.<sup>3</sup>

Gegenüber der reinen Vernunft im praktischen Gebiet, die zur Realisierung des höchsten Guts hinstrebt, und gegenüber der praktischen Erfahrung, die damit sehr oft im Widerspruch steht, legt Kant mit der Struktur der Zweckmäßigkeit mit Endzweck, die in der *Kritik der Urteilskraft* dargelegt wird, das Verhältnis zwischen zwei teleologischen Strukturen dar, innerhalb dessen das Verhältnis zwischen sowohl der reinen praktischen Vernunft und der praktischen Vernunft selbst als auch zwischen der praktischen Vernunft und der Natur dargestellt wird. Wenn die Zweckmäßigkeit mit Endzweck strukturell die Voraussetzungen

<https://doi.org/10.36311/2318-0501.2020.v8n1.06.p57>

aus der Perspektive der Kritik der teleologischen Urteilskraft stellt, um die Frage nach der menschlichen Interaktion mit der Natur zu beantworten, übernimmt gleichzeitig aus der anthropologischen Sicht die Anlagetheorie, die Kant in der Religionsschrift dargelegt hat, eine zentrale Rolle, um die konkrete Entfaltung der menschlichen Natur als Freiheit darzustellen.

Die Relevanz der Rolle der Teleologie in der praktischen Philosophie Kants ist in der Literatur nicht unumstritten. Zum einen wird behauptet, die von Kant in der *Kritik der Urteilskraft* dargelegte Teleologie spiele lediglich eine marginale Rolle innerhalb des kantischen Systems (Martin 1969; Velkley 2001). Ebenso wird in der zeitgenössischen Ethik oft mit Deontologie die Moraltheorie Kants als eine antiteleologische gezeigt (Schneewind 1998; MacIntyre 1981; McDowell 1996). Zum anderen wird allerdings schon in dem kantischen Begriff vom Formellen eine gewisse Teleologie erkannt und damit wird die Assoziation von antiteleologischer Sicht und formellem Moralprinzip überschritten (Paton 1971). Wenn der Formalismus der Moraltheorie Kants eine Sicht bedeutet, die alle menschlichen und natürlichen Zwecke sowie auch den Zweck der Menschlichkeit, der Vollkommenheit und der Glückseligkeit aufzeigt, ist die Moraltheorie Kants für teleologisch zu halten (Ward 1972). Eine neue Richtung der Kantstudien stellt zudem heraus, dass auch die Interpretation der Moraltheorie Kants als eine Moralsicht von Werten, die letztendlich nicht ganz in das formale Moralgesetz einbezogen werden kann (Wood 1999), diskutierbar ist (Sensen 2011). Aus den aktuellsten Beiträgen zur Teleologie geht außerdem hervor, dass Kant schon in einer hinreichend definierten Weise ein teleologisches Modell festgestellt hatte, das in den normativen und konstitutiven Strukturen der Vernunft – und vor allem schon in dem Imperativ, im Willen, im Weltbegriff (Fugate 2014; König 1994; Düsing 1968) sowie in der Einheit der Vernunft (Kleingeld 1998; Konhardt 1979; Guyer 1998) – zu erkennen ist. Fern von einer antiteleologischen Perspektive zielt also der Formalismus Kants darauf ab, die Vollkommenheit und die Reinheit der teleologischen Struktur der reinen praktischen Vernunft zu bestimmen und widersetzt sich damit der Teleologie nur im naturalistischen Sinne (Höffe 2008). Aus dem formellen Moralprinzip wird also eine von der Natur unabhängige teleologische Moralperspektive entwickelt, die sich in unterschiedlichen Strukturen artikuliert.

Im Rahmen dieser zweiten Studienrichtung setzt die vorliegende Arbeit voraus, dass die Erforschung Kants des Realen als der Entwicklung teleologisch unterschiedlicher Leistungen der Vernunft in einem engen Zusammenhang mit einer Zeitstruktur als Horizont dieser Entwicklung steht. Auch wenn sie selbst nicht zeitlich im Sinne einer empirischen Zeit sein können, verweisen die hier betrachteten teleologischen Strukturen auf ein zeitliches Geschehen. Das betrifft die gesamte Dialektik zwischen Natur und Freiheit und zwischen ihren unterschiedlichen Zeiten, die sich auf mehreren Ebenen des Intelligiblen, des Technischen und des Empirischen entfalten. Zentral ist daher nicht nur die Rolle der Teleologie, sondern auch das Verhältnis zwischen der Teleologie und der Zeit. Auch innerhalb der obigen Studienrichtung wird der Zusammenhang zwischen der Entfaltung der Vernunftzwecke und der Zeit dieser Entfaltung zu selten systematisch dargestellt, auch im Rahmen der gelegentlichen Kantstudien zu sehen, die interessanterweise durch andere gesetzte Schwerpunkte die Frage nach der Zeit in der praktischen Philosophie Kants gestellt haben (Fantasia 2015; Fischer 2004; Rogozinski 1999; Wimmer 1990; Sherover 1977; Philonenko 1972; Heinrichs 1968; Silber 1966; Havet

1946 u.a.). Wenn doch aber Rechts- und Tugendbegriffe (siehe dazu u.a. Oberer 2011; Pfordten 2007), nicht ohne Zeit – und ohne irgendeine bestimmte Funktion derselben – verstanden werden können, gewinnt die Zeit der Teleologie in der Spätphilosophie Kants eine zentrale Bedeutung (Gilead 1985; Rohs 1980).

Absicht des vorliegenden Essays ist es, die Funktion der Zeit innerhalb einiger teleologischer Strukturen der praktischen Philosophie Kants hervorzuheben, um zu der Deutung der Entfaltung der Vernunftzwecke und zu der Kontextualisierung der kantischen Frage nach der Geschichte beizutragen. Um die Struktur der Zweckmäßigkeit mit Endzweck und ihre Zeitreferenzen im Rahmen des Systems Kants in den Fokus zu stellen, wird hier erstmal das Problem der Verwirklichung des höchsten Guts rekonstruiert. Aus den Analysen der zweifachen Bedeutung des höchsten Guts als vollständig zu verwirklichen und gleichzeitig partiell zu befördern, wird eine besondere Aufmerksamkeit auf die teleologischen Strukturen gelenkt, die in der Konzeption der Glückseligkeit als komplexes zweckmäßiges System impliziert sind, wenn sie als zweiter Teil des höchsten Guts präsentiert ist (Abschnitt 1). Das transzendente Verhältnis zwischen diesen zwei Bedeutungen der Idee des höchsten Guts wird dann mit dem Verhältnis zwischen dem letzten Zweck der Natur und dem Endzweck der Schöpfung, sowie in der *Kritik der Urteilskraft* formuliert wird, verglichen (Abschnitt 2). Als gesamter Bereich der teleologischen praktischen Leistungen spielt die Kultur in diesem Zusammenhang eine wichtige Rolle, um besser zu erläutern, wie konkret die Suche nach jener systematischen Glückseligkeit in der Welt sich gliedern kann (Abschnitt 3). Angesichts des Verhältnisses beider Normativitätsebenen der Vernunft - von Kant auch durch den Unterschied zwischen Wille und Willkür dekliniert - wird dann mit der in der Religionsschrift dargelegten Anlagentheorie das zentrale Ergebnis der Untersuchung Kants betrachtet, um die These des menschlichen Fortschritts zum Besseren zu begründen (Abschnitt 4).

## 1. VERWIRKLICHUNG UND BEFÖRDERUNG DES HÖCHSTEN GUTS

In Kants Definition des höchsten Guts, mit der die *Dialektik* der *Kritik der praktischen Vernunft* beginnt, wird das notwendige Beziehungsverhältnis zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit, als die beiden es konstituierenden Elemente bestimmt. Die in der *Analytik* begründete Tugend ist „noch nicht das ganze und vollendete Gut, als Gegenstand des Begehrungsvermögens vernünftiger endlicher Wesen; denn um das zu sein, wird auch Glückseligkeit dazu erfordert [...] im Urtheile einer unparteiischen Vernunft, die jene überhaupt in der Welt als Zweck an sich betrachtet“ (KpV, AA 05: 110.22-27). Die synthetische Einheit zweier verschiedenartiger Elemente bedeutet das „Ganze, das vollendete Gute, worin doch Tugend immer als Bedingung das oberste Gut ist, weil es weiter keine Bedingung über sich hat, Glückseligkeit immer etwas, was dem, der sie besitzt, zwar angenehm, aber nicht für sich allein [...] gut ist, sondern jederzeit das moralische gesetzmäßige Verhalten als Bedingung voraussetzt“ (AA 05: 111-112).

Eines der durch Kants Begriff des höchsten Guts aufgeworfenen Interpretationsprobleme besteht in der Stellung desselben, oder anders ausgedrückt, in dem komplexen Problem seiner

raum-zeitlichen Verwirklichung. Hinsichtlich dieser Stellung begegnet man innerhalb der Entwicklung der Kantischen Ethik starken Mehrdeutigkeiten, die ein lineares Verständnis des ‚Wo‘ und ‚Wann‘ seiner Erreichbarkeit erschweren. Während das höchste Gut einerseits in einer intelligiblen Welt erreichbar zu sein scheint, in der die Verbindung zwischen Tugend und Glückseligkeit offenbar ein übersinnliches, jenseits der Sinnenwelt bestehendes Verhältnis der Dinge ist, ist es andererseits *in der Welt*, in einer *Zukunft dieser Welt*, verwirklichbar. Diese doppelte Bedeutung des Sollens findet sich an verschiedenen Stellen des Kantischen Systems und in verschiedenen Momenten der Entwicklung seiner Moraltheorie wieder. So präsentiert Kant im *Kanon der Kritik der reinen Vernunft* die Vernunftidee einer intelligiblen oder moralischen Welt als das Ideal des höchsten Gutes, und unter der Vernunftidee ist ein „notwendiger Vernunftbegriff, dem kein kongruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann“ (KrV A 327/B 383) zu verstehen. So kann „die reine Vernunft nur in dem Ideal des höchsten ursprünglichen Guts den Grund der praktisch nothwendigen Verknüpfung beider Elemente des höchsten abgeleiteten Guts, nämlich einer intelligiblen, d. i. moralischen, Welt antreffen“ (KrV A 810/B 838). Als Ideal der Vernunft kommt dem höchsten Gut keine Verwirklichung in der Sinnenwelt zu, sondern es ist einzig in einer intelligiblen Welt, im Sinne einer systematischen Einheit von Zwecken, denkbar.<sup>4</sup> Die nach Maßgabe des Grades der Sittlichkeit erfolgte Zuteilwerdung von Glückseligkeit muss notwendigerweise auf eine die Sinnenwelt transzendierende Zukunft verlagert werden; und zwar Kraft der Tatsache, dass die Sittlichkeit einer Handlung vor der an dieser bemessenen Glückseligkeit kommt. Das höchste Gut als Verknüpfung von Sittlichkeit und Glückseligkeit bleibt eine „künftige Welt“ (KrV A 811/B 840). Hier muss die moralische Verwirklichung der Glückseligkeit, auf Grund der Unvollkommenheit des endlichen Vernunftwesens, in eine ferne, zukünftige Welt projiziert werden und ist ausschließlich durch göttliches Einwirken möglich.

Doch bereits im *Kanon der Kritik der reinen Vernunft* deutet Kant den Anspruch auf Verwirklichung des höchsten Guts innerhalb der Sinnenwelt an: Die moralische Welt findet, in einem besonderen Verhältnis zur reinen Vernunft, ihre objektive Bezugnahme auf die Sinnenwelt. Da das höchste Gute eine „praktische Idee, die wirklich ihren Einfluß auf die Sinnenwelt haben kann und soll“ ist, hat sie ihre „objective Realität, nicht als wenn sie auf einen Gegenstand einer intelligiblen Anschauung ginge [...] sondern auf die Sinnenwelt, aber als einen Gegenstand der reinen Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche“ (KrV A 808/B 836).

Der aus dem Argument der *Dialektik der Kritik der praktischen Vernunft* erwachsende Anspruch einer kritischen Philosophie ist gerade der einer Legitimation der Frage nach dem ‚Gegenstand‘ der reinen praktischen Vernunft bzw. nach dem ‚Inhalt‘ des Moralgesetzes und seiner Verwirklichung. Die reine Vernunft „verlangt die absolute Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten“ und „sucht als reine praktische Vernunft zu dem praktisch Bedingten (was auf Neigungen und Naturbedürfnis beruht) ebenfalls das Unbedingte“ als „die unbedingte Totalität des *Gegenstandes* der reinen praktischen Vernunft, unter dem Namen des *höchsten Guts*“ (KpV, AA 05: 107-108). Das höchste Gut ist somit vollkommen, gänzlich, vollständig und unbedingt.<sup>5</sup> Mit dieser Erweiterung der Konzeption von Sittlichkeit mittels des Begriffs ihres unbedingten Gegenstandes zielt Kant wiederum auf die Erweiterung des Begriffs der moralischen Triebfeder der Willensbestimmung ab:

Es versteht sich aber von selbst, daß, wenn im Begriffe des höchsten Guts das moralische Gesetz als oberste Bedingung schon miteingeschlossen ist, alsdann das höchste Gut nicht bloß Object, sondern auch sein Begriff und die Vorstellung der durch unsere praktische Vernunft möglichen Existenz desselben zugleich der Bestimmungsgrund des reinen Willens sei (KpV, AA 05: 109-110).

Die Autonomie des rein bestimmten Willens bleibt unverändert, doch erhält die Triebfeder, dank der Vorstellung des höchsten Guts, den Bezug und die Richtung für dessen vollständige Verwirklichung.

Wenn aus der Perspektive des Subjekts als Vernunftwesen das höchste Gut ihr notwendig *zu erlangende* Gegenstand seiner reinen praktischen Vernunft ist, muss die konkrete Handlung aus der Perspektive des Subjekts als endliches Vernunftwesen jenes Gut erst am Ende der Bemühungen des Einzelnen um fortwährende Vervollkommnung verwirklicht werden. Das heißt: Die unbedingte Verbindlichkeit kann nicht die konkrete Freiheit und das tatsächliche Vermögen des handelnden Subjekts transzendieren, und: „Das moralische Gesetz muß allein als der Grund angesehen werden, jenes und dessen Bewirkung oder *Beförderung* sich zum Objecte zu machen“ (KpV, AA: 109, eigene Kursivierung). Der Mensch hat also die Pflicht, das höchste Gut in dem Maße zu verwirklichen, inwiefern es in seiner Macht liegt, dies zu tun: Der Mensch soll und kann, soweit es in seiner Macht steht, somit das höchste Gut *in der Welt* befördern.<sup>6</sup> Mit dieser Unterscheidung lässt Kant die Idee des höchsten Guts zum immanenten Teil der konkreten Willensbestimmung sowie der konkreten Lebenswelt menschlichen Handelns werden, so wie in der *Kritik der Urteilskraft* ausgedrückt wird: „Das moralische Gesetz [...] bestimmt uns doch auch und zwar a priori einen Endzweck, welchem nachzustreben es uns verbindlich macht: und dieser ist das höchste durch Freiheit mögliche Gut *in der Welt*“ (KU, AA 05: 450).

Schließlich ist das höchste Gut nicht nur der notwendig *zu erlangende* Gegenstand der reinen praktischen Vernunft (wobei das Erlangen die Funktion einer regulativen Idee übernimmt), sondern darüber hinaus, auf der konkreten Ebene der moralischen Verwirklichung, ein in dieser Welt *zu beförderndes* Gut, dem es in möglichst vollkommener Weise sich anzunähern gilt. Somit wird deutlich, dass sich Kants Moraltheorie nicht allein auf eine der beiden Konzeptionen stützen kann. Es ergibt sich somit zwei Funktionen der Idee des höchsten Guts, eine normative und eine konstitutive. Der *normative* und *ideale Charakter* der Harmonie von Sittlichkeit und Glückseligkeit verweist als Forderung der Vernunft auf die Beständigkeit der moralischen Pflicht gegenüber der Unvollkommenheit des menschlichen Handelns; er verweist somit auf das gesamte Ausmaß der Freiheit, die in der Abweichung zwischen Sollen und Sein de facto stets unvollkommen bleibt. Ihr *konstitutiver* und *realer Charakter*, im Sinne eines Bestandteils der Willensbestimmung und eines Guts, das in der Welt wirklich werden soll, verdeutlicht dagegen, dass das höchste Gut jedes Mal im Moment der Entscheidung während des konkreten Handelns gegenwärtig ist und kennzeichnet somit die Grenzen der Verantwortung, der konkreten Verpflichtung und Zurechnungsfähigkeit des Menschen auf der Grundlage seiner tatsächlichen Fähigkeiten und der tatsächlichen Tragweite seiner Freiheit in *konkreten Situationen*.

Auf diese Weise wird die Beibehaltung eines zweifachen, sowohl idealen als auch realen Charakters der Harmonie zwischen Sittlichkeit und Natur aufgezeigt. Aus Kants Unterscheidung des höchsten Guts als Ideal einerseits und als Gegenstand der tatsächlichen Verwirklichung andererseits geht hervor, dass das für die reine Vernunft rational nicht eliminierbare Ideal der Vollkommenheit untrennbar mit seiner Konkretisierung in der Erfüllung der Pflicht verknüpft ist. Damit kommt es zu einer Erlangung des Endzwecks unter zwei Gesichtspunkten, einem intensiven und einem extensiven, die den zwei Postulaten entsprechen. Aus *intensiver* Sicht wird die Vollkommenheit durch die gänzliche Anhänglichkeit der Willensbestimmung des Einzelnen an das Sittengesetz erreicht und ist nur in einer unendlichen Dauer der eigenen Persönlichkeit (Unsterblichkeit der Seele) denkbar. Aus *extensiver* Sicht wird der Endzweck dagegen durch das übereinstimmende Streben des Naturgeschehens und aller Verhaltensweisen der gesamten Menschheit nach eben diesem Zweck erreicht, was durch die Postulierung der Existenz eines höchsten ursprünglichen Guts, eines Gottes, denkbar ist.

Angesichts des Unterordnungsverhältnisses zwischen den zwei Elementen der notwendigen und synthetischen Einheit des höchsten Guts – die Glückseligkeit ist „nur die moralisch bedingte, aber doch nothwendige Folge“ der Sittlichkeit (KpV, AA 05: 119) – zeigt sich hier auch ein besonderes Verhältnis zwischen der weltlichen Dimension des Handelns und der intelligiblen Dimension der reinen Willensbestimmung bzw. reinen praktischen Vernunft. Dieses Verhältnis zwischen den zwei Dimensionen hängt mit der in dem *Kanon* definierten Konzeption der Glückseligkeit als *System* zusammen:

Glückseligkeit ist die Befriedigung aller unserer Neigungen (sowohl extensive der Mannigfaltigkeit derselben, als intensive dem Grade und auch protensive der Dauer nach). Das praktische Gesetz aus der Bewegungsgrunde der Glückseligkeit nenne ich pragmatisch (Klugheitsregel); dasjenige aber, wofern ein solches ist, das zum Bewegungsgrunde nichts anderes hat, als die Würdigkeit, glücklich zu sein, [nenne ich] moralisch (Sittengesetz). Der erste rät, was zu tun sei, wenn wir die Glückseligkeit wollen theilhaftig, das zweite gebietet, wie wir uns verhalten sollen, um nur der Glückseligkeit würdig zu werden. Das erstere gründet sich auf empirische Pronzipien; denn anders, als vermittelst der Erfahrung, kann ich weder wissen, welche Neigungen dasind, die befriedigt werden wollen, noch welches die Naturursachen sind, die ihre Befriedigung bewirken können. Das zweite abstrahiert von Neigungen, und Naturmitteln, sie zu befriedigen, und betrachtet nur die Freiheit eines vernünftigen Wesens überhaupt, und die notwendigen Bedingungen, unter denen sie allein mit der Austeilung der Glückseligkeit nach Pronzipien zusammenstimmt, und kann also wenigstens auf bloßen Ideen der reinen (KrV A806/B834).

Die Glückseligkeit ist hier als Totalität, als eine auf der Vorstellung eines systematischen Ganzen gründende Idee konzipiert, als größtmögliche Harmonie des Menschen mit der Natur sowie mit sich selbst und den anderen, in der jegliche Bedürfnisse aller Individuen Befriedigung finden.<sup>7</sup> Das führt unter dreierlei Gesichtspunkten zu einer Idee der Erlangung der Vollkommenheit: unter dem intensiven Gesichtspunkt einer perfekten Anhänglichkeit jeder einzelnen Gesinnung an das moralische Gesetz, unter dem extensiven Gesichtspunkt des Zusammenmündens des gesamten Naturgeschehens und der Verhaltensweisen aller Menschen in einem Endzweck, und schließlich unter dem protensiven Gesichtspunkt einer unendlichen Dauer der Erlangung einer solchen Harmonie. So wird die Totalität der sinnlichen Neigungen in ihrer Vielfalt, ihrem Grad und ihrer Dauer als vollständig befriedigt gedacht. Damit wird

ein systematisches Verhältnis von vielfältigen und unendlichen Neigungen bzw. Bedürfnissen im Zusammenhang mit allen endlichen Vernunftwesen in jedem Grad und aller Zeiten gezeigt.

Das weist auf eine unendliche Entfaltung der Glückseligkeit bzw. eine *unendliche Zukunft* vielfacher Gebräuche hin, die der Verstand von der Natur macht, wobei die Natur sowohl als menschliche Natur als auch als jeweils zum Zweck ausgewählte natürliche Mittel eigener Befriedigungen gemeint ist. In diesem Sinne ist die Glückseligkeit ein untrennbar mit der Sittlichkeit verbundenes Element. Die gänzliche, in *protensiver*, *intensiver* und *extensiver* Form erfolgende Erfüllung der Würdigkeit glücklich zu sein, muss von Kant als am Verdienst bemessen und möglich gedacht sein. An besagter Stelle des *Kanons* wird die Möglichkeit einer „besondere[n] Art von systematischer Einheit, nämlich die moralische“ (KrV A 807/B 835) deduziert, die in der empirischen Welt die Übereinstimmung des Seins mit dem Sein-Sollen finden muss. Interessant ist an dieser Stelle die bereits vor der kritischen Grundlegung einer reinen praktischen Vernunft im Kern eingeforderte Notwendigkeit, dass dem Sein-Sollen in seiner unbedingten Form der Vollendung ein ebenso unbedingtes und vollendetes Dasein entsprechen müsse.<sup>8</sup>

Unter dieser Sichtweise zeigt die Glückseligkeit, derer man würdig ist, eine gewisse, gesamte Orientierung des menschlichen Handelns nach dem Zwecke in der Welt, als ein Handeln in der Natur als eine nach Naturbegriffen geschaffene Hervorbringung physischer Zwecke, die teleologisch nach der Einstimmung des Menschen mit dem Moralgesezt strebt. So wird die Glückseligkeit in der *Kritik der Urteilskraft* als subjektive Bedingung bezeichnet, die unter dem Moralgesezt einen Endzweck setzen kann:

Die subjective Bedingung, unter welcher der Mensch (und nach allen unsern Begriffen auch jedes vernünftige endliche Wesen) sich unter dem obigen Gesetze [Moralgesetze] einen Endzweck setzen kann, ist die Glückseligkeit. Folglich, das höchste in der Welt mögliche und, so viel an uns ist, als Endzweck zu befördernde physische Gut ist Glückseligkeit: unter der objectiven Bedingung der Einstimmung des Menschen mit dem Gesetze der Sittlichkeit, als der Würdigkeit glücklich zu sein (KU AA 05: 450.10-16).

Die systematische Einheit des höchsten Guts beinhaltet daher ein spezifisches Verhältnis zwischen der Freiheit und der Natur, indem sie in einem System das ganze Handeln in der Welt nach vernünftigen Prinzipien als instrumentelles Handeln umfasst. Sie deutet also auf die gesamte praktische Normativität der Prinzipien bzw. Vorschriften oder hypothetischen Imperative hin, die nach der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* entweder technisch (Normen der Geschichtlichkeit) oder pragmatisch (Klugheitsnormen) sind. Gerade diesen letzten ist die Aufgabe der Suche, der Vorbereitung und der teilweisen Entfaltung der Glückseligkeit als systematische Einheit von Zwecke zugewiesen. Sie sind assertorisch, weil sie sich auf die in der Natur gegebenen Fähigkeit aller endlichen Vernunftwesen beziehen.

Es ist gleichwohl ein Zweck, den man bei allen vernünftigen Wesen (so fern Imperative auf sie, nämlich als abhängige Wesen, passen) als wirklich voraussetzen kann, und also eine Absicht, die sie nicht etwa bloß haben können, sondern von der man sicher voraussetzen kann, daß sie solche insgesamt nach einer Naturnothwendigkeit haben, und das ist die Absicht auf Glückseligkeit. Der hypothetische Imperativ, der die praktische Nothwendigkeit der Handlung als Mittel zur Beförderung der Glückseligkeit vorstellt, ist assertorisch (GMS, AA 04: 415.28-35).

Als Teil des höchsten Guts in seiner Eigenschaft als Folge der Sittlichkeit wird also mit dieser Bedeutung der Glückseligkeit die Unterordnung dieses gesamten Bereiches des Handelns unter der Sittlichkeit dargestellt, d.h. dass die gesamten vielfältigen pragmatischen Zwecke einen Ort in diesem System finden und einen Sinn erhalten, indem sie sich nach dem moralischen Endzweck teleologisch richten. Das heißt auf einer normativen Ebene, dass das gesamte technische-praktische Handeln nach subjektiven Prinzipien sich teleologisch nach der vollendeten Umsetzung des Moralgesetzes in der Welt richtet.

Durch all das Handeln – *protensiv, intensiv, extensiv* – setzt und teilweise erreicht die Vernunft durch praktischen Prinzipien Handlungszwecke unterschiedlicher Natur und in verschiedenen weltlichen Ordnungen von Raum und Zeit, die wiederum sich nur als Ganzes (als Glückseligkeit im Sinne der Folge der Sittlichkeit bezeichnet) teleologisch nach dem höheren Zweck der Verwirklichung der reinen praktischen Vernunft gerichtet sind.

In der *Kritik der Urteilkraft* verleiht Kant dem gesamten Bereich des Handelns nach der Normativität der praktischen Prinzipien, die durch den Verstand den Instrumentalgebrauch der eigenen Natur und der in der Natur vorgekommenen Dinge regeln, eine bestimmte Einordnung:

Alle technisch=praktische Regeln (d. i. die der Kunst und Geschicklichkeit überhaupt, oder auch der Klugheit, als einer Geschicklichkeit auf Menschen und ihren Willen Einfluß zu haben), so fern ihre Principien auf Begriffen beruhen, müssen nur als Corollarien zur theoretischen Philosophie gezählt werden. Denn sie betreffen nur die Möglichkeit der Dinge nach Naturbegriffen, wozu nicht allein die Mittel, die in der Natur dazu anzutreffen sind, sondern selbst der Wille (als Begehrungs-, mithin als Naturvermögen) gehört, sofern er durch Triebfedern der Natur jenen Regeln gemäß bestimmt werden kann (AA 05: 172.23-31).

Unter der Berücksichtigung der Zugehörigkeit von den hypothetischen Imperativen zu dem theoretischen Bereich, wird hier letztendlich auch das teleologische Unterordnungsverhältnis zwischen praktischer und theoretischer Vernunft selbst dargestellt.

Diese Art von Verhältnis zwischen Zwecken unterschiedlicher Art und dem Endzweck als Bestimmung des Menschen hatte Kant an einer wichtigen Stelle der *Architektonik* der *Kritik der reinen Vernunft* auch als Verhältnis zwischen wesentlichen Zwecken und Endzweck dargestellt:

Wesentliche Zwecke sind darum noch nicht die höchsten, deren (bei vollkommener systematischer Einheit der Vernunft) nur ein einziger sein kann. Daher sind sie entweder der Endzweck, oder subalterne Zwecke, die zu jenem als Mittel nothwendig gehören. Der erstere ist kein anderer, als die ganze Bestimmung des Menschen (KrV, A 840/B 868).

Bezüglich des Problems der raum-zeitlichen Stellung des höchsten Guts und im Licht dieser systematischen Bedeutung der Glückseligkeit und des Verhältnisses zwischen dem wesentlichen Zwecke und dem Endzwecke, kann die vollständige Verwirklichung als auf einen zukünftigen Zeitpunkt aufgeschoben angesehen werden, als einzige Zeit, die als Synthese aller Zeiten gedacht wird. Diese Synthese beinhaltet eigentlich – als Synthese der Zeitdimensionen (Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft) – nichts Zeitliches mehr und kann eher als eine Aufhebung der Zeiten gesehen werden. Als Endpunkt der gesamten teleologischen Parabel aller

Zeiten ermöglicht nun dieser Zeitpunkt eine unendliche Öffnung, unter welcher eine Öffnung aller Zeiten, die in einer weit entfernten Zukunft gerichtet sind, gemeint wird, gerade weil alle Zeiten auf diesen Endpunkt hinstreben. Nur innerhalb dieser unendlichen Zukunft kann die Entwicklung zahlreicher und unterschiedlicher zweckmäßiger Strukturen des konkreten Handelns orientiert werden.

Wiederum braucht auch die Entfaltung in der Welt der technisch-praktischen Leistungen jeweiliger Strukturen irgendwie auch zahlreiche und unterschiedliche ‚endliche‘ Zeiten, die auf der konkreten Erreichung einzelner Zwecke hinstreben und auch künftig orientiert werden. Diese verschiedenen und immanenten Zeiten sind aber keine empirische bzw. Naturzeiten, sondern eher etwa ‚anthropologische‘, die sich mehr oder weniger dem Endpunkt nähern, weil ihre Entwicklung in dieser Richtung von kontingenten und unvorhersehbaren Faktoren abhängt. Sie bleiben aber innerhalb eines offenen Systems unterschiedlicher Zeiten einer partiellen Vorbereitung als Geschehen menschlicher Handlungen im Hinblick auf eine unerreichbare Zukunft.

Die bisher gesehene Interaktion zwischen zwei unterschiedlichen Zwecksystemen, die wiederum die zwei Ebenen der Vernunft und der Natur zweckmäßig verknüpft, geht nun in der *Kritik der Urteilskraft* als Verhältnis zwischen „Kultur“ und „Endzweck“ hervor, wobei es gerade bei der ersten möglich ist – im Zusammenhang mit weiteren Stellen der Schriften Kants über die Geschichte – die Hervorbringung solcher unterschiedlichen Zeiten näher festzustellen.

## 2. KULTUR UND ENDZWECK. UNTERSCHIEDLICHE ZEITSTRUKTUREN

Mit der teleologischen Urteilskraft hinterfragt Kant in der *Kritik der Urteilskraft* das System der Zwecke durch den Organismus und die Zweckmäßigkeit der Natur als Ganzes im Rahmen der Bestimmung des Menschen. Gegenstand teleologischer Urteile sind die Dinge in der Welt, insofern sie im Rahmen einer systematischen Sichtweise einbezogen und nach einer Bedeutung hinsichtlich ihrer Existenzursache beurteilt werden. Nach seiner Definition ist der Zweck „die vorgestellte Wirkung, deren Vorstellung zugleich der Bestimmungsgrund der verständigen wirkenden Ursache zu ihrer Hervorbringung ist“ (KU, AA 05: 426). Durch die teleologische Urteilskraft wird die Naturwelt nach einer systematischen Einheit der Zwecke betrachtet, in der die einzelnen Zwecke in einer zusammenhängenden Organisation als System der Zwecke vorgestellt werden. Die selbstproduktiven Momente, die Kant hier als das Erklärungsprinzip des Organismus darstellt hat,<sup>9</sup> zeigt sich insbesondere beim Menschen als lebendiges Wesen in seiner Anlage zur Entwicklung einer Kultur, als realisierte Kollektivität technisch-vernünftiger Kenntnisse, und in seinem Vermögen, sich in einem sozialen und politischen System zu organisieren. Mit dem Kulturbegriff und ihrer zentralen Bedeutung für die Teleologie<sup>10</sup> wird daher die Betrachtung über den Organismus um Überlegungen zur Stellung des Menschen in der Welt und in der Geschichte erweitert.

In § 83, *Von dem letzten Zwecke der Natur als eines teleologischen Systems*, untersucht Kant den letzten Zweck der Natur als der „letzte Zweck [...] den man der Natur in Ansehung der Menschengattung beizulegen Ursache hat“ (KU, AA 05: 431). Teleologisch betrachtet,

endet jede systematische Ordnung mit einer letzten Zweckvorstellung. Dieser Zweck wird *letzter* genannt, weil er hinsichtlich der ganzen Serie, zu der er gehört, der letzte ist. Der letzte Zweck ist also derjenige Begriff, der die Konvergenz und den immanenten Anhaltspunkt aller Elemente einer Serie darstellt, innerhalb deren jedes Element einen relativen Wert gewinnt. Nun der Mensch scheint diese Rolle hinsichtlich der Serie der unterschiedlichen Naturzwecke zu spielen, gerade weil er sie in einer einheitlichen Hinsicht organisieren kann, nämlich weil der Mensch „das einzige Wesen auf derselben [...] ist, welches sich einen Begriff von Zwecken machen und aus einem Aggregat von zweckmäßig gebildeten Dingen durch seine Vernunft ein System der Zwecke machen kann“ (KU, AA 05: 426-427).<sup>11</sup>

Als Wesen, das mit allen Instinkten und weiteren Bedürfnissen zur Natur gehört, und gleichzeitig dazu fähig ist, sich über die Tierheit der Begierde und der Neigungen hinaus zu erheben, unterhält der Mensch ein eigenes Verhältnis mit der Natur, das ihn von den Tieren unterscheidet. Der letzte Zweck der Natur ist somit dem Menschen zuzuschreiben, auch insofern er zeigt, was der Mensch von sich selbst aus in einem Verhältnis mit der Natur als Ganzes im Laufe der Geschichte *macht*. Und als Wesen, das sich frei, unabhängig von der Natur, bestimmen kann, ist dieses Verhältnis immer als ein relatives Verhältnis zu verstehen.

Als das einzige Wesen auf Erden, welches Verstand, mithin ein Vermögen hat, sich selbst willkürlich Zwecke zu setzen, ist er zwar betitelter Herr der Natur und, wenn man diese als ein teleologisches System ansieht, seiner Bestimmung nach der letzte Zweck der Natur; aber immer nur bedingt, nämlich daß er es verstehe und den Willen habe, dieser und ihm selbst eine solche Zweckbeziehung zu geben, die unabhängig von der Natur sich selbst genug, mithin Endzweck sein könne, der aber in der Natur gar nicht gesucht werden muß (KU, AA 05: 431).

Als sinnliches Wesen gehört der Mensch zu der Natur, die er aber als freies bzw. Vernunftwesen auch zweckmäßig als Ganzes urteilen und verstehen kann und mit welcher als solche er sich beziehen kann und will, nämlich beim Gebrauch der Natur nach Zwecken, die außerhalb des *Hier* und *Jetzt* der sinnlichen Natur stehen. Mit dem letzten Zweck wird gemeint: „Die formale, subjektive Bedingung [...], sich selbst überhaupt Zwecke zu setzen, und (unabhängig von der Natur in seiner Zweckbestimmung) die Natur den Maximen seiner freien Zwecke überhaupt angemessen, als Mittel, zu gebrauchen“ (KU, AA 05: 431).

Hinsichtlich der Bestimmung dieses letzten Zwecks fokussiert sich die Untersuchung Kants auf zwei Hypothesen: Im Menschen ist entweder die Glückseligkeit der letzte Zweck der Natur oder die Kultur.

Trotz ihrer Betrachtung in einem systematischen Sinne kann die Glückseligkeit auf Erden diese formale Bedingung nicht darstellen: Sie ist im Gegenteil als Materie aller Zwecke anzusehen und in dieser Betrachtung bleibt sie unrealisierbar und außerhalb der menschlichen Macht, „weil die Natur in uns derselben auf Erden nicht empfänglich ist“ (KU, AA 05: 430).<sup>12</sup>

Die Kultur stellt also eine konkrete Möglichkeit eines letzten Zwecks der menschlichen Natur dar: Sie definiert die menschliche Begabung als „Tauglichkeit und Geschicklichkeit zu allerlei Zwecken, wozu die Natur (äußerlich und innerlich) von ihm gebraucht werden könne“ (KU, AA 05: 430). In seiner allgemeinen Begriffsbestimmung ist die Kultur die „Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken überhaupt (folglich in

seiner Freiheit)“ (KU, AA 05:431). Hervorbringung bedeutet hier die Verwirklichung und die Aktualisierung von etwas in der menschlichen Natur Angelegtem und Möglichem, das aber in der Welt noch nicht vorhanden und gegenwärtig ist. Der Prozess der Aktualisierung desselben ist aber etwas, „was er selbst thun muß“ (KU, AA 05: 431). Mit der Hervorbringung wird also hier der Prozess der Verwirklichung einer natürlichen Tauglichkeit, d.h. einer Befähigung, die der Mensch von Natur aus immer schon hat, gemeint. In seiner Natur findet der Mensch die allgemeine Fähigkeit der Zwecksetzung als formale Bedingung; die Wahl der konkreten Zwecke liegt aber in der Ausübung seiner Freiheit.<sup>13</sup>

Eine Voraussetzung, um diese Tauglichkeit hervorzubringen, ist hier immer die Wirklichkeit realer Subjekte, die konkrete Zwecke setzen und verwirklichen können. Als formale, subjektive Bedingung zeigt die Kultur als Tauglichkeit zu allerlei Zwecken die formale Struktur einer Garantie der realen Möglichkeit des Zwecksetzens, Zweckverwirklichens und des zweckhaften Handelns in der Welt überhaupt. In diesem Sinne trägt die Natur formell zu der jeweiligen Interaktion mit der Materie jedes Zwecks bei, sie trägt nämlich, als in der Natur liegende formelle Möglichkeit, zum Teil bei, jenes beförderte zweite Teil des höchsten Guts in der Welt *vorzubereiten*, die zusammen mit der Freiheit nur in Form einer Vorbereitung zu jener idealen und in der Welt unrealisierbaren Interaktion des Menschen mit der Materie aller Zwecke geschehen kann, in der die systematische Bedeutung der Glückseligkeit als Folge der Sittlichkeit in der Idee des höchsten Guts besteht.

Diese Vorbereitung als Prozess der Verwirklichung einer natürlichen Tauglichkeit, die durch die Freiheit von Mal zu Mal in der jeweiligen Interaktion mit kontingenten Elementen der Sinnlichkeit auszuüben ist, zeigt schon als Prozess ein gewisses zeitliches Vorgehen, das etwas Vernünftiges beinhaltet. In der Interaktion mit der Materie jedes Zwecks findet schon eine Umdeutung der empirischen Zeit der Materie statt, die auf eine Zeitstruktur hinweist, die nichts mehr mit der physischen Zeit der Materie zu tun haben kann. Jeweilige Zweckerreichung deutet auf die Vergegenwärtigung einer noch nicht entwickelten natürlichen Möglichkeit hin, wobei die Vergangenheit mit einer näheren Zukunft verknüpft wird. Daraus scheint sich erstmal eine Zeitstruktur zu ergeben, in der die Sukzession, von etwas Vergehendem, was noch nicht entfalten ist, und von etwas, das später als Zweckerreichung oder partielle Entfaltung kommt, zentral ist. Im ganzen Bereich der praktischen Rationalität scheint es, in aller vernünftiger Leistung der Kultur mehreren ‚kulturellen‘ und nicht empirischen Zeitproduktionen zu geben.

Bevor hier auf die Kultur in ihren Spezifikationen und auf den Kern der Modalitäten dieser Hervorbringung und diese Zeitstrukturen, die daraus hervorzugehen scheinen, näher eingegangen wird, ist erstmal das untrennbare Verhältnis dieser zweckmäßigen Struktur der Kultur mit dem Endzweck zu sehen. Nach der Erklärung der Struktur des letzten Zwecks der Natur stellt Kant die Frage nach dem Verständnis eines Endzweckes. So lautet die Definition des Endzwecks zu Beginn des § 84 *Von dem Endzweck des Daseins einer Welt, d.i. der Schöpfung selbst*: „Endzweck ist derjenige Zweck, der keines anderen als Bedingung seiner Möglichkeit bedarf“ (KU, AA 05: 434). Der Mensch beurteilt die Dinge der Natur, als ob ein produktiver Verstand sie nach einem zweckmäßigen Prinzip hervorgebracht hätte. Als zweiter Schritt der Argumentation Kants soll „nach dem objektiven Grunde gefragt werden, der diesen produktiven

Verstand zu einer Wirkung dieser Art bestimmt haben könne, welcher dann der Endzweck ist, wozu dergleichen Dinge da sind“ (KU, AA 05: 434–435). Nur der Mensch, insofern er fähig ist, moralisch – nach der Vorstellung des Moralgesetzes – zu handeln, präsentiert diejenige *objektive* Beschaffenheit seiner Vernunft, in der nach einer bestimmten Notwendigkeit die Ordnung der Zwecke „von keiner anderweitigen Bedingung, als bloß seiner Idee abhängig ist“ (KU, AA 05: 435). Die menschliche Vernunft ist in ihrem moralischen praktischen Gebrauch Selbstgesetzgeber. Das Moralgesetz, nach dem die Menschen „sich Zwecke zu bestimmen haben“ wird „von ihnen selbst als unbedingt und von Naturbedingungen unabhängig, an sich aber als nothwendig vorgestellt“ (Ebd.). Als Moralwesen, als Noumenon, ist der Mensch:

das einzige Naturwesen, an welchem wir doch ein übersinnliches Vermögen (die Freiheit) und sogar das Gesetz der Causalität sammt dem Objecte derselben, welches es sich als höchsten Zweck vorsetzen kann (das höchste Gut in der Welt), von Seiten seiner eigenen Beschaffenheit erkennen können (KU, AA 05: 435).

Der Endzweck ist demzufolge der höchste Punkt – von der Kritik a priori bestimmbar – der Struktur des teleologischen Gebäudes als Übereinstimmung der Glückseligkeit und Sittlichkeit als Würdigkeit, glücklich zu sein.<sup>14</sup>

So ist der Mensch der Schöpfung Endzweck; denn ohne diesen wäre die Kette der einander untergeordneten Zwecke nicht vollständig gegründet; und nur im Menschen, aber auch in diesem nur als Subjecte der Moralität ist die unbedingte Gesetzgebung in Ansehung der Zwecke anzutreffen, welche ihn also allein fähig macht ein Endzweck zu sein, dem die ganze Natur teleologisch untergeordnet ist (KU, AA 05: 435-436).

Die schon behandelte komplexe Gliederung der Zweckmäßigkeit der Natur in Bezug auf die von Menschen hervorzubringende Kultur als ihren letzten Zweck wird hier dem Begriff des Menschen als Endzweck der Schöpfung untergeordnet. Dem Vermögen, die komplexe Konstruktion der Kultur zu bauen, geht das menschliche Vermögen, sich Zwecke zu setzen, welche die Naturzwecke überschreiten, vor. Grund des Endzweckes ist das Moralgesetz, das die Vernunft sich selbst gibt (Autonomie). Der Endzweck zeigt hier seinen unbedingten, absoluten Charakter, weil er seinen Ursprung in einer Vernunft hat, die nicht weiter überschreitbar und begleitbar ist. Die absolute Form des moralischen Imperativs gründet also den Endzweck als ursprünglich, absoluten und unüberschreitbaren Zweck und daher auch den absoluten Wert des moralischen Handelns. In dieser Zweckrationalität liegt nach Kant der

Werth, welchen er allein sich selbst geben kann, und welcher in dem besteht, was er thut, wie und nach welchen Principien er nicht als Naturlied, sondern in der Freiheit seines Begehrungsvermögens handelt; d. h. ein guter Wille ist dasjenige, wodurch sein Dasein allein einen absoluten Werth und in Beziehung auf welches das Dasein der Welt einen Endzweck haben kann (KU, AA 05: 443).

Der absolute Charakter des Endzweckes besteht also darin, dass die Vernunft als Selbstgesetzgeber ihre Autonomie zeigt, mit der sie selbst die Grenze des Unüberschreitbaren setzt und dadurch sich selbst in der Welt *frei* orientiert.

Die ganze zweckmäßige Leistung der Vernunft, die zum letzten Zweck gehört, besteht darin, sich von den äußeren Bedingungen und Notwendigkeiten zu befreien und sich Zwecke,

die über die Natur hinausgehen, zu setzen und zu fördern. In der Zweckrationalität als gesamtes Paradigma wird die technisch-praktische Vernunft der reinen praktischen Vernunft untergeordnet.<sup>15</sup> Nur so ist es möglich, weitere Zwecke zu setzen, die der autonomen Vernunft angemessen sind, weil diese Zwecke auf die Erfüllung der Bedürfnisse der Vernunft als unbedingte zielen.<sup>16</sup>

Vom teleologischen höheren Punkt des Endzweckes werden die einzelnen Bewegungen und Prozesse der Kultur, deren Entwicklung von der Natur befördert ist, aus einer höheren Perspektive betrachtet. Im Rahmen dieses Verhältnisses erhalten die kulturellen Fortschritte ihren Sinn und ihre Richtung. Nur auf der Grundlage der teleologischen Spannung, die aus dem Endzweck hervorgegangen ist, wird es möglich, die Idee selbst des Fortschrittes der vernünftigen Leitungen in der Welt in all ihren Facetten einzuordnen sowie die Idee einer fortschreitenden Richtung unterschiedlicher menschlicher Handlungen zu denken, die anders als die empirisch-zeitliche Richtung der Ereignisse zu denken ist. Nur in diesem Rahmen kann die Interaktion zwischen Natur und Freiheit als progressive gedacht werden.

Aus dieser Struktur des Endzweckes ergibt sich eine weitere Zeitstruktur, die sich auf die Naturordnung als Ganzes bezieht: Bei dieser Struktur handelt es sich um eine *projektive Zeit*, die sich bis zur Endrealisierung des höchsten Gutes auf der Erde ausdehnt<sup>17</sup>. Im Gegensatz zur Zeitstruktur der Kultur scheint es hier keine Sukzession – von etwas Vergehendem und von etwas später Kommendem – zu geben. Aus der teleologischen Struktur des Menschen als Endzweck der Schöpfung geht vielmehr eine Struktur der Zeit hervor, in der die Dimension der Vergangenheit kaum eine Rolle mehr spielt. Aufgrund der Zentralität der Verwirklichung des höchsten Guts in der Welt wird im Gegenteil alles auf den einzigen wichtigen, zukünftigen Augenblick der Realisierung projiziert, als Synthese aller kulturellen und nicht empirischen Zeitproduktionen in einem Zeitpunkt, der wiederum diese mehreren, konkreteren und näheren Zeitproduktionen ermöglicht.

Der letzte Zweck und der Endzweck können nicht innerhalb der gleichen Zeitlinie (auf der gleichen Ebene der einzigen Dauer) gedacht werden. Wenn letzterer die Möglichkeitsbedingung des ersteren ist, ergeben sich hier zwei unterschiedliche Zeitordnungen, die implizit gedacht werden. In beiden Fällen scheint auf jeden Fall irgend Zeitbegriffe zu brauchen, um ihre Weltbeziehung und ihre Bewegung in der Welt als fortschreitende Annäherung zu sich selbst als Zweck der Verwirklichung produzieren zu können.

### 3. KULTUR. DIE ZEIT DER ZWECKHERVORBRINGUNG

Zurück zum Vorgehen der Hervorbringung der Tauglichkeit, die der Bedeutung der Kultur entspricht, bleibt es nun näher zu verstehen, *wie* diese Möglichkeit jeder Art von Zweckverwirklichungen aktualisiert werden kann. Außer den bereits zitierten Stellen, bietet Kant im § 83 eine weitere Vertiefung dieses Kulturbegriffs durch zwei Spezifizierungen an: Die „vornehmste subjektive Bedingung“ (KU, AA 05: 431.36-37) der Kultur ist die Geschicklichkeit, ihre „letzte Bedingung“ (KU, AA 05: 432.03) ist die Disziplin (Zucht).

Die Geschicklichkeit bezieht sich auf alle Aktivitäten, für die man eine gewisse manuelle Agilität in Koordination mit der Vernunft braucht, die schon an der Form und der Organisation der Hand und der Finger beim Menschen zu erkennen ist.<sup>18</sup> Es ist ein Vermögen, eine Angemessenheit zwischen Zwecken und Mitteln zu finden und als solches ist es der technisch-praktischen Vernunft zuzuschreiben.<sup>19</sup> Die Aufgabe der Kultur als Geschicklichkeit ist es gerade, diese Zweckrationalität – die eine allgemeine Konfiguration des Verhältnisses zwischen Verstand und Wille herstellt – zu verwirklichen.<sup>20</sup> Als subjektive Bedingung, Zwecke zu setzen, ist aber die Geschicklichkeit nicht ausreichend, um die Zwecke zu *bestimmen*. Das zweite Element der Kultur ist die Zucht, nämlich die negative Funktion der Disziplin, die in der „Befreiung des Willens von dem Despotismus der Begierden“ (KU, AA 05: 432) besteht.

Der Beitrag der Natur zur vollendeten Entwicklung der Kultur hat eine propädeutische Funktion zur Entwicklung der menschlichen Begabung, unabhängig von der Natur höhere Zwecke zu setzen und zu realisieren. Die Kultur ist der letzte Zweck der Natur im Rahmen eines bestimmten Bereiches: Als Disziplin impliziert die Kultur ein ganzes Programm von Erziehung und Belehrung; zudem enthält sie die Förderung und die Potenzierung der praktischen Fertigkeiten und der Disziplin der Neigungen und Begehungen. Auf der Ebene der technischen Vernunft wird der moralische Charakter der Kultur nicht in Frage gestellt: Die Ausbreitung der schönen Kunst und Wissenschaften machen „gleich den Menschen nicht sittlich besser“, doch „bereiten dadurch den Menschen zu einer Herrschaft vor, in welcher die Vernunft allein Gewalt haben soll“ (KU, AA 05: 433–434). Die Entwicklung der Befähigung zur Geschicklichkeit einerseits, und die Kontrolle unmittelbarer Neigungen andererseits tragen gemeinsam zur Entwicklung der Menschheit bei, d.h. zur Kultur als „der Werth, den wir unserem Leben selbst geben durch das, was wir nicht allein thun, sondern auch so unabhängig von der Natur zweckmäßig thun, daß selbst die Existenz der Natur nur unter dieser Bedingung Zweck sein kann“ (KU, AA, 05: 434Anm).

Wenn nun mit der Geschicklichkeit die formale Bedingung eines Prozesses der Hervorbringung gemeint ist, und zwar eine formale Bedingung einer Entwicklung vom Möglichen bis zum Wirklichen, muss hier noch die Vorrichtung definiert werden, mit welcher dieser Entwicklungsprozess tatsächlich geschehen kann. Das bedeutet, es muss noch erklärt werden, wie sich diese Zweckrationalität auf die empirische Zeit bezieht.

Die Kontrolle der Begierde erlaubt dem Menschen, eine relative Unabhängigkeit von den Neigungen zu gewinnen.<sup>21</sup> In dieser Bewegung geschieht im Subjekt eine erste Form der Reflexion, durch die das ‚Gewollte‘ zu einem ‚gewollten Zweck‘ wird: Die Handlung ist keine unmittelbare, unvernünftige und sofortige Erfüllung eines Instinkts, sondern eine Handlung, die durch die technisch-praktische Vernunft möglicher Zwecke vermittelt ist. Dadurch besitzt das Subjekt die Fähigkeit, über konkrete Zwecke zu reflektieren und sie nach Prioritäten hierarchisch einzuordnen. Hypothetischen Imperativen nach schätzt hier die praktische Vernunft ab, welche Mittel notwendig sind, um konkrete Zwecke zu erreichen, d.h., sie legt die praktische Notwendigkeit einer Handlung zur Erreichung eines bestimmten möglichen Zweckes fest. Die gesamte Praxis dieses technischen vernünftigen Handelns ist aber nur möglich, wenn die Kultur der Disziplin entwickelt ist, d.h., wenn die Praxis der von ihr

ermöglichten Distanzierung und Reflexion reif genug ist, um nach der Verwirklichung der Geschicklichkeit zu streben.<sup>22</sup> Durch die Disziplin ist das Subjekt also fähig, den Augenblick der unmittelbaren Erfüllung der Neigungen zu übertreffen: Das Handeln nach Zwecken ist gerade dieser Abstand vom Augenblick des *Hier und Jetzt*.

In der Bewegung dieser Überwindung der gegenwärtigen Augenblicke, die eine zentrale Leistung der Reflexion charakterisiert, zeigt die vernünftige Fähigkeit, sich einen mehr oder weniger unmittelbaren künftigen Augenblick vorzustellen und erreichen zu können. Diese nähere bis zu entfernte Zukunft der Überwindung des situationellen Hier und Jetzt kann als immanente Zeitstruktur gesehen werden, die eine spezielle Rolle in der Dynamik selbst der Zweckbestimmung und in der Motivation, sich davon zu distanzieren, spielt. Diesen Aspekt hatte Kant, auch wenn in einem noch nicht teleologisch begründeten Kontext, in *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (1786) näher und expliziter behandelt, der nun im Rahmen der teleologischen Urteilskraft eine neue Stellung finden kann.<sup>23</sup> Das Vermögen, sich vom gegenwärtigen Augenblick zu distanzieren, vollzog dort der sogenannte dritte Schritt der vernünftigen Entwicklung. Beim Übergang zwischen dem ersten Schritt (Instinkt) und dem zweiten (Ernährung und Reproduktion) erweiterte der Mensch – mittels der vernünftigen Leistungen zum Vergleich und zur Vorstellung – seine „Kenntniß der Nahrungsmittel über die Schranken des Instincts“ (MAM, AA 08: 111). Er zeigt hier, durch die künstliche Leistung der Weigerung und der Sittsamkeit:

[...] ersten Wink zur Ausbildung des Menschen als eines sittlichen Geschöps. - Ein kleiner Anfang, der aber Epoche macht, indem er der Denkungsart eine ganz neue Richtung giebt, ist wichtiger, als die ganze unabsehbliche Reihe von darauf folgende Erweiterungen der Cultur (MAM, AA 08: 113).

„Der dritte Schritt der Vernunft“, schrieb hier Kant, „war die überlegte Erwartung des Künftigen“ (MAM, AA 08: 113. 20–21). Die Kultur führt zu einem Bruch mit der unmittelbaren Gegenwart und fordert die menschliche Fähigkeit auf, eine neue Zeit herzustellen:

Dieses Vermögen, nicht bloß den gegenwärtigen Lebensaugenblick zu genießen, sondern die kommende, oft sehr entfernte Zeit sich gegenwärtig zu machen, ist das entscheidendste Kennzeichen des menschlichen Vorzuges, um seiner Bestimmung gemäß sich zu entfernten Zwecken vorzubereiten (MAM, AA 08: 113).

Unter den Leistungen der Vernunft – das Denken, das Vergleichen, das Hinauszögern und das Vorstellen der Zukunft – erzeugt sich eine bestimmte zeitliche Struktur, in einer Form die nun nichts mehr mit der Natur zu tun hat, sondern mit der Form selbst des Denkens beim Handeln, mit der Zwecksetzung und der überlegten Erwartung des Künftigen: Um etwas zu vergleichen und damit Unterschiedlichkeiten und Hierarchisierungen zu erdenken, benötigt die Vernunft hier eine gewisse Zeit zu produzieren. Diese Zeit entwickelt sich, indem die Vernunft Zeitreferenzpunkte – „Ein kleiner Anfang“ (MAM, AA 08: 113); „gegenwärtige Lebensaugenblick“ (MAM, AA 08: 113); „kommende, oft sehr entfernte Zeit“ (Ebd.) – und ihre Verhältnisse (die Zukunft sich gegenwärtig zu machen) setzt, um sich selbst in ihren Leistungen denken und identifizieren zu können.

Sofern diese Zeit mit der Form der Reflexion und den vernünftigen Leistungen der Zwecksetzung und Zweckhervorbringung verbunden ist, spielt sie (obgleich es Kant nicht ausdrücklich thematisiert hat) in der durch die *Kritik der Urteilkraft* gewonnenen systematischen Stellung der Kultur als letzten Zwecks der Natur eine zentrale Rolle. Im Handeln nach Zwecken überhaupt stellt sich offensichtlich die Vernunft in einen Zusammenhang mit dem Kontingent durch eine Beziehung mit der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft. Die teleologische Leistung der Vernunft, einen möglichen Zweck zu setzen und eine ‚entfernte Zeit sich gegenwärtig zu machen‘, bedeutet, dass die Zukunft immer in der Struktur der Vernunft eingeschrieben bleibt. Das heißt: Diese Dimension der Zeit gehört zur teleologischen Struktur selbst des Handelns nach Zwecken. Als eine Art von teleologischer Zeit ist sie eine Dimension, die zur Kultur als Vernunftidee gehört – als formale Bedingung des Hervorbringungsprozesses der Tauglichkeit – sowie zur Kultur in ihrer Spezifizierung als Geschicklichkeit und Disziplin. Als Zeit der Geschicklichkeit und der Kultur scheint sie eine geschichtliche Zeit der technischen Produktion der hierarchisierten Zwecke sowie die Zeit der Entwicklung vernünftiger Leistungen in jeweiliger Interaktionen mit der Natur zu sein.

Diese Interaktionen stellen darüber hinaus auch natürlich eine Art von Konflikt mit der Natur sowie zwischen Menschen innerhalb der progressiven Hervorbringung der Kultur dar. So behauptet Kant weiter in der § 83, dass die Voraussetzung der Entwicklung der Geschicklichkeit als konstitutives Moment der Kultur die Ungleichheit unter den Menschen ist. Damit wird auch die negative Kehrseite der durch die Disziplin gewonnenen Distanzierung vom Unmittelbaren gezeigt. Die Ungleichheit fördert im Laufe der Zeit die Schritte zur Verwirklichung der Verfassung als „formale Bedingung, unter welcher die Natur ihre Endabsicht allein erreichen kann“ (KU, AA 05: 432.28–29). Auch 1786 zeigte das Vermögen, sich die zukünftige Zeit des möglichen Zweckes vorzustellen, „auch zugleich der unversiegenderste Quell von Sorgen und Bekümmernissen, die die ungewisse Zukunft erregt“ (MAM, AA 08: 113). Durch die notwendige Funktion des Antagonismus von Anlagen in der Gesellschaft versuchte Kant schon 1784 in der *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, die Menschengeschichte zu begründen.<sup>24</sup> Die ersten Schritte zur Kultur geschahen dort durch Ehrsucht, Herrschsucht oder Habsucht und in einer kulturell fortgeschrittenen Gesellschaft wuchsen unter Menschen die Plagen, wobei aber dort die Kultur, als Luxus und glänzendes Elend, mit der Entwicklung einer problematischen Naturanlage der menschlichen Gattung verbunden wurde.<sup>25</sup>

Doch die Überlegungen Kants aus den 1780er Jahren waren von einer problematischen Schwankung der Argumentation zwischen einer natürlichen und einer moralischen Bedeutung der Anlagekategorie charakterisiert. Einerseits ergibt sich die Zentralität der natürlichen Anlagen (natürliche Teleologie), um die Naturgeschichte an einem Begriff festzumachen, der seine definitive Deutung erst mit der Konzeption des Organismus in der *Kritik der Urteilkraft* bekommen würde.<sup>26</sup> Andererseits beschäftigte sich die Philosophie Kants mit der Frage nach der Menschheitsgeschichte (moralische Teleologie), die auf eine problematische Art und Weise den natürlichen Anlagen eine Funktion des Sollens überträgt und den moralischen Anlagen eine natürliche Entwicklung zuschreibt. Außerdem blieb die Frage nach dem epistemologischen Status der menschlichen Begebenheiten, die gleichzeitig auf den wirklichen Fortschritt

hindeuten und die Wirkungen dieser Teleologie sind, offen, gerade weil die Ergebnisse des Antagonismus – selbst wenn positive – nicht allein auf etwas Moralisches verweisen konnten.

Auf Basis des Verhältnisses zwischen Kultur als letzter Zweck der Natur und Mensch als Endzweck der Schöpfung im Rahmen der fundierten teleologischen Urteilskraft und darüber hinaus auf Basis des in der Religionsschrift dargelegten Verhältnisses zwischen Anlage zum Guten als *dispositio* und Hang zum Bösen als *propensio* gelingt der Philosophie Kants, das Geschichtliche als Interaktion zwischen Natur und Freiheit zu begründen.

#### 4. DIE ANLAGETHEORIE UND DIE ZEIT DES FORTSCHRITTES

Das teleologisch-orientierte, praktische Handeln mit Endzweck stellt nun auf einer anthropologischen Ebene die Frage nach der *Natur des Menschen* als Freihandelnde in der Welt, oder, wie die Natur des Menschen im ersten Teil der *Religionsschrift* definiert wird, nach dem „subjective[n] Grund des Gebrauchs seiner Freiheit überhaupt (unter objectiven moralischen Gesetzen), der vor aller in die Sinne fallenden That vorhergeht“.<sup>27</sup> Damit wird der ganze Wirkungsbereich der praktischen Vernunft als normative Ebene der Maximen, d.h. der Entscheidungsebene der Willkür, als Vermögen der Maximen, das einerseits *rein* von dem Willen (Vermögen des Gesetzes) bestimmbar ist und andererseits *von sinnlichen Neigungen* beeinflussbar ist. Als Ursprung jeder Ordnung der Maximen stellt Kant das subjektive Prinzip der Gesinnung, welche als zum Bösen sowie zum Guten ausgerichtet angenommen werden kann.

Dem wesentlichen Unterschied zwischen Willen und Willkür nach, ist die Bestimmung des Bösen auf der Ebene der Willkür als Vermögen der Maximen aufzufassen.<sup>28</sup> Die Wahl für eine gesetzwidrige Handlungsmaxime verweist auf einen Akt der Umkehrung der vom Gesetz geforderten Ordnung der subjektiven Prinzipien, d.h. sie verweist immer auf eine aktive Entscheidung im Bewusstsein des Moralgesetzes.<sup>29</sup> Insofern repräsentieren die gesetzwidrigen Handlungsmaximen ein tätiges vernünftiges bzw. reflexionsfähiges Unvermögen des Menschen (als Umkehrung der Ordnung von subjektiven Grundsätzen). Auch in der Entscheidung zum Bösen bleibt die Superiorität des Gesetzes als konstitutiver Bestandteil der reinen praktischen Vernunft fest. Jede einzelne Handlung ist also sowohl als eine mögliche konkrete selbstständige Bestimmung zu sehen, in der die Willkür sich selbst am Gesetz orientiert – der menschlichen *dispositio* oder *moralischen Anlage zum Guten* gemäß, als auch als eine mögliche konkrete Entscheidung für eine gesetzwidrige Maxime als Entscheidung *gegen* die eigene Autonomie – diesmal aber einem *Hang zum Bösen* gemäß.

Der in der Religionsschrift, in *Von der ursprünglichen Anlage zum Guten in der menschlichen Natur*, dargestellten Anlagenlehre nach, ist die Idee der moralischen Entwicklung in der *dispositio* inbegriffen. Die Anlagen zum Guten sind Modalitäten (bezüglich des Zwecks) der Annahme der Maximen innerhalb der vernünftigen Struktur des Subjektes. Als Möglichkeit, sich einer guten Gesinnung nach zu bestimmen, sind sie eine anthropologische Voraussetzung der wirklichen Formen des Handelns. Sie sind ursprüngliche Eigenschaften und unzerstörbare *potentiae*, die notwendig für das sinnlich vernünftige Wesen sind, damit es die Möglichkeit hat, sich selbst (das, was es schon aus einer noumenalen Perspektive ist) zu werden. Sie sind also

etwas, das *in potentia* in der ganzen menschlichen Gattung als Ganze liegt, sie bedürfen aber besonderen kontingenten Gelegenheiten, um geschichtlich-soziale Dynamiken zu aktivieren, wodurch sie sich *in atto* stellen können.<sup>30</sup>

Die erste Anlage für die Tierheit, die den Menschen mit nicht vernünftigen Wesen verbindet, ist ein unzerstörbarer Instinkt, der unterschiedliche Formen von Abstand oder Koexistenz mit der Moralität bilden lässt. Durch den sozialen Aspekt und den Vergleich charakterisiert, wird die zweite Anlage für die Menschheit einerseits als Bedürfnis der Vormacht, andererseits als Suche nach Konsens innerhalb einer Gesellschaft von Gleichen, dargestellt. Der vernünftige Bestandteil, der in dieser Anlage inbegriffen ist, ist nicht ausreichend, um ein autonomes Handeln zu bilden, d.h., das für die Moralität verbindliche Verhältnis zwischen Vernunft und Moralgesetz. Die dritte Anlage für die Persönlichkeit ist die einzige Konfiguration, die eine direkte Verbindung zum moralischen Gesetz hat: Sie zeigt, aus anthropologischer Sicht, wie das Subjekt nicht nur fähig ist, vernünftig zu handeln, sondern „als ein vernünftiges und zugleich der Zurechnung fähiges Wesen“ (AA 06: 26.10-11) einzustufen ist. Die Persönlichkeit ist die einzige Anlage, die „allein für sich selbst praktische, d.i. unbedingt gesetzgebende Vernunft zur Wurzel hat“ (*Ebd.*). Das bedeutet, es gäbe einen Zweck, der *in acto* gestellt werden kann, aber das bedeutet nicht, der Mensch sei in sich selbst *der acto* dieser Möglichkeit.

In der dritten Anlage kann, wegen des Unterschieds zwischen der normativen Ebene der unbedingten Bestimmung des Gesetzes (Wille) und der normativen Ebene der Umkehrung der Triebfeder bezüglich des Gesetzes (Willkür), d.h. wegen des Unterschieds zwischen *dispositio* und *propensio*, nichts Zerstörendes verankert sein. In dieser Anlage bestimmt sich die Gesinnung tatsächlich aus der Achtung als Grundlage aller ihrer Maximen und als einzige ausreichende Motivation: Sie ist, anthropologisch gesehen, das Resultat der ganzen Entwicklung der menschlichen Gattung. Die Entfaltung einer solchen Anlage kann dem Menschen, z.B. durch Disziplinierung, nicht anezogen werden. Sie ist etwas, das er erstens von sich selbst denken kann, eine Denkungsart. Als Anlage beinhaltet sie aber unterschiedliche Möglichkeiten und Grade der Entwicklung.

Das Verhältnis zwischen den drei Anlagen ist eine Konvergenz von den ersten beiden, damit die dritte entwickelt werden kann. Die ursprüngliche Anlage zum Guten in der menschlichen Natur ermöglicht insgesamt die Verwirklichung der Persönlichkeit als Sein-Inhalt des moralischen Gesetzes, als volle Erfüllung des Sollens. Die moralische Entwicklung ist demzufolge als ein Prozess zu verstehen, der auf den moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft abzielt, anders gesagt, als die teleologische Entwicklung jeder einzelnen Konfiguration der Maximenordnung, die das gesamte praktische Handeln des Menschen regelt. Die drei Anlagen, wenn sie intern so strukturiert sind, die Entwicklung des Gebrauchs der praktischen Vernunft angesichts ihrer Autonomie zu unterstützen, drücken insgesamt die Basis des Prozesses der Verwirklichung der Freiheit und damit des höchsten Guts in der Welt aus. Das Verhältnis zwischen jeder *potentiae* ist allerdings unbestimmt und auch kontingent, gerade weil der Hang zum Bösen selbst kontingent ist: Nur in einer bestimmten Beziehung zueinander ermöglichen die Anlagen insgesamt die Verwirklichung der Persönlichkeit als Sein-Inhalt des Moralgesetzes. Nun gerade durch diese Interaktion mit der Kontingenz als subjektiven Grenze des Verhältnisses

zwischen den drei Anlagen in der menschlichen Natur – zusammen mit der objektiven Grenze der Interaktion des Einzelne mit der Natur und mit den Anderen – ist schließlich für Kant möglich, den Fortschritt zum Besseren begründen, sowohl des Individuums als auch des Menschengeschlechts der Welt.

Mit dem zweiten Abschnitt der *Streit der Fakultäten, Erneute Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei?* (1798) hinterfragt Kant die menschliche Geschichte als Moralgeschichte, nämlich nach dem „Ganzen der gesellschaftlich auf Erden vereinigten, in Völkerschaften verteilten Menschen“ (SF, AA 07:79). Die Idee einer Ganzheit als ursprüngliche innere Konstitution des Menschen – als Gegenstand seiner reinen praktischen Vernunft – trägt nun zu der Bedeutung selbst der Geschichte als Richtung der Gesamtheit ihrer Begebenheiten bei.<sup>31</sup> Durch die 1793 dargelegte Anlagetheorie und die Zeitkonzeption ihrer Entfaltung kann nun in diesem Kontext der Fortschritt in systematischer Verbindung mit dem Hang zum Bösen von der kritischen Philosophie gebracht werden: „Bei der Mischung des Bösen aber mit dem Guten in der Anlage, deren Maß er [der Mensch] nicht kennt, weiß er selbst nicht, welcher Wirkung er sich davon gewärtigen könne“ (SF, AA 07: 84).

Der These der Unerforschbarkeit der Gesinnung zufolge bleibt es für den Menschen unmöglich, den Fortschritt hervorzubringen, d.h. eine Geschichte *a priori* zu ermöglichen. Einerseits ist unmittelbar durch die Erfahrung das Problem des Fortschritts nicht lösbar. Während die Erfahrung einer Tat in der Naturzeit kontingent bleibt, wird andererseits ihr Verweis auf die gute Anlage notwendig. Es muss eine Begebenheit in der Erfahrung geben, die auf den wirklichen Aspekt eines guten Willens verweist und seine anthropologische Ursache zeigen könnte.

Solche Begebenheit ist kein Ereignis, das die Erreichung des Reiches der Zwecke garantiert, sondern ein „signum rememorativum, demonstrativum prognosticum“ (SF, AA 07: 84). Lediglich in einer Einheit erfasst, gewinnen die Ereignisse eine Bedeutung, d.h. die Funktion *geschichtlicher Schemata*;<sup>32</sup> ein solcher Verweis auf ein ethisches Ganzes gründet sich auf das geschichtliche Urteil, das eine Richtung der geschichtlichen Bewegung anerkennt. Kraft der menschlichen Fähigkeit, die geschichtlichen Schlüsselereignisse durch die teleologische Urteilskraft auf einen Gesamtsinn zurückzuführen, besteht die Besonderheit des Signums in der Konzentration auf ein einziges faktisches Offensichtlich-werden einer Norm, die im menschlichen Gewissen permanent ist. In diesem faktischen Ereignis offenbart sich eine solche Wirkung des moralischen Gesetzes in der Naturzeit der physischen Welt und bildet ein demonstratives Zeichen des geschichtlichen Fortschritts. Das empirische Ereignis gewinnt somit einen geschichtlichen Charakter. Dem Ereignis kommt darüber hinaus insofern eine entscheidende Rolle zu, als es in den Subjekten ein geschichtliches Gedächtnis konstituiert, indem es den Entwurf, die Aussicht auf eine Möglichkeit zum Besseren, d.h. eine permanente und unvergessliche Möglichkeit aufzeigt. Der unvergessliche Charakter des Ereignisses zeigt, dass:

jene Begebenheit [...] zu groß [ist], zu sehr mit dem Interesse der Menschheit verwebt und ihrem Einflüsse 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 (SF, AA 07: 88.24–29).

Diese Zeichen sind ihrer Struktur der Verweisung und ihrer operativen Modalität entsprechend sind geschichtlich wirksame Vermittler. Bekanntermaßen sah Kant die bedeutungsvollen Ereignisse seiner Zeit in der Französischen Revolution. Sie zeigt insofern eine Entfaltung der moralischen Anlage zum Guten, d.h. sie zeigt eine echte *Revolution der Denkungsart*, weil sie ein umgekehrtes Verhältnis zwischen den drei Anlagen zeigt. Die logische Möglichkeit der Entfaltung der Vernunftzwecke findet hier die Wirklichkeit ihres Prinzips und kann weitere, zukünftige Bestätigungen gründen. In diesem Sinn kann eine solche Begebenheit als Schema immer eine Bedeutung von fortschreitender Näherung zeigen und bleibt in diesem Sinn von anderen zukünftigen Figuren überwindbar. Damit ermöglicht die Begebenheit die Strukturierung der Erfahrung als Geschichtliches, d.h., ermöglicht die vergangenen, die gegenwärtigen und die zukünftigen Zeitreferenzen, die ihre Ursache in einer moralischen Anlage findet.<sup>33</sup>

In der Theorie sowie in der Praxis kann das moralische Subjekt danach streben, die Einheit von Sittlichkeit und Glückseligkeit zu verwirklichen. Die moralische Aufgabe des Menschen ist es also, im Sinnlichen die moralische Welt zu stiften, sodass die geschichtliche Zeit als konstitutives Schema des Moralgesetzes in Erscheinung treten kann. D. h. eine Welt zu befördern, in der die Gegebenheiten nach der Kategorie der Freiheit verständlich würden. Die Kategorie des Fortschritts ist somit als allgemeine Denkbarebedingung der menschlichen Geschichte zu verstehen, die nur von spezifischen, kontingenten und tatsächlichen Ereignissen überprüft werden muss.<sup>34</sup> Die Begebenheit, die empirisch in der Zeit geschieht und die Wirklichkeit der richtigen Denkungsart begründet, konstituiert und legitimiert die Vernünftigkeit der Geschichte selbst. Aufgrund der Synthese von der transzendentalen Bedingung des Ideals und der Begebenheit in der Welt, erhält sie ihre Gestalt von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft (ihre Perspektive als sinnvolle Orientierung). In praktischer Hinsicht ist somit die These des Fortschritts zum Besseren nicht nur für die Erfahrung bedeutsam und durch sie gerechtfertigt, sondern auch für die Theorie gültig, und das eröffnet bezüglich der Menschengeschichte „die Aussicht in eine unabsehbare Zeit“ (SF, AA 07:89.03–04).<sup>35</sup>

Wie in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798) geschrieben steht:

die Menschengattung [ist] nicht als böse, sondern als eine aus dem Bösen zum Guten in beständigem Fortschreiten unter Hindernissen emporstrebende Gattung vernünftiger Wesen darzustellen; wobei dann ihr Wollen ist im Allgemeinen gut, das Vollbringen aber dadurch erschwert ist, daß die Erreichung des Zwecks nicht von der freien Zusammenstimmung der Einzelnen, sondern nur durch fortschreitende Organisation der Erdbürger in und zu der Gattung als einem System, das kosmopolitisch verbunden ist, erwartet werden kann (AA 07: 333.03-10).

Als letzter Zweck der Natur ist die Kultur auch als geschichtliches Phänomen von assoziiertem Leben, mit bestimmten Phasen der gesellschaftlichen, rechtlichen und politischen Entwicklung zu sehen.<sup>36</sup> In diesem Sinne besteht die Kultur „eigentlich in dem gesellschaftlichen Werth des Menschen“.<sup>37</sup> Durch keine lineare und kontinuierliche Entwicklung befreit sich progressiv also der Mensch in seiner individuellen sowie gattungsgeschichtlichen Entwicklung vom lediglich Lebensnotwendigen. In Anbetracht der unterschiedlichen Individuen und Lebensweisen kann sich der Prozess ungleichmäßig und heterogen weiterentwickeln. Bei dieser

Idee Kants von der Entwicklung scheint der vertikal-hierarchische Prozess nach oben immer offen zu sein und vor allem, worauf Kants Worte hindeuten – eine Pluralität von horizontal-parallelen, aber nach oben gerichteten, Fortgängen, die eine Aufgliederung mehrerer Entwicklungsstufen denken lassen.<sup>38</sup>

## SCHLUSS

Aus der hier gestellten Frage nach dem Zusammenhang zwischen Teleologie und Zeit haben sich unterschiedliche Zeitordnungen ergeben, die nicht innerhalb der gleichen Zeitlinie gedacht werden. Aus dem Verhältnis zwischen einem *jenseits* zu realisierenden und einem *in der Welt* zu befördernden höchsten Gut hat sich eine Dimension der offenen Zukunft ergeben, die sich nach einem transzendenten Zeitpunkt als Synthese aller Zeiten ausdehnt. Sie wurden hier als eine zur Vernunft gehörenden, projizierten Zeit gedacht, die die Entwicklung zahlreicher und unterschiedlicher zweckmäßiger Strukturen des praktischen Handelns ermöglicht und orientiert. Im Rahmen des Verhältnisses zwischen dem Menschen als Endzweck der Schöpfung und der Kultur als letzten Zweck der Natur, die Kant in der *Kritik der Urteilskraft* dargelegt hat, artikuliert diese vertikal ausgesehnte Zeit eine Dauer; die nach der Realisierung des höchsten Gutes *in der Welt*. Es ergibt sich hier eine Zeitstruktur, in der die Dimension der Zukunft eine überwiegende Rolle spielt, und die sich auf die konkreten Interaktionen zwischen den Menschen und der Natur als Ganzes bezieht, als sehr fern zukünftige Synthese, die alle konkreten zweckmäßigen vernünftigen Leistungen des Menschen ermöglicht. Aus dieser letzten Ebene der Kultur geht wiederum eine Zeit hervor, die die Vernunft in Zusammenhang mit ihren jeweiligen Leistungen produziert, jedes Mal, wenn sie ihre Interaktionen bzw. Konflikte mit der Natur erlebt. Diese Zeitstruktur zeigt eine nicht lineare Sukzession der partiellen Entfaltung von konstitutiven Möglichkeiten des Menschen, die Kant durch die Anlagetheorie in der Religionsschrift als *dispositio* formuliert hat. Diese fortschreitende Entwicklung scheint, durch eine komplexe und ungleichmäßige Entwicklung charakterisiert zu sein.

Wenn die Zukunft der realisierten Glückseligkeit als ein mit der Sittlichkeit proportioniertes Teil eines Systems außerhalb der Grenze der menschlichen Vorsehung liegt (und nur gedacht werden kann), ist die Zukunft jeder Zweckhervorbringung dem Subjekt mehr oder weniger nah (und wird produktiv geschehen gelassen); als eine immanente Zeit, bleibt sie innerhalb der Grenzen der menschlichen – vernünftigen – Voraussicht.

Auf der Erde trägt der Mensch die Aufgabe, das nur spekulativ zu erfassende Ganze eines Welt- und Selbstbegriffs in der Welt zu realisieren. Dazu bedarf er einer Zeit, die nicht mit der Uhr gemessen oder nach dem Kalender datiert werden kann, sondern die mit der tätigen Gegenwart seiner Handlung als Person zusammenfällt, weil er sich selbst gar nicht anders als intelligibel denken kann. Es handelt sich um eine durch die Vernunft hervorgebrachte Zeit, die der physischen Zeit nicht entspricht, sondern mit der teleologischen Struktur des wirkenden Denkens selbst zusammenfällt. Es geht um eine Zeit, die in jedem Bereich der menschlichen Handlung – Tugend, Recht sowie Politik – wirkt, gerade weil sie zu dem konstitutiven teleologischen Charakter der Vernunft gehört; daher ist sie in der Grundstruktur

der zweckmäßigen Leistungen der praktischen Vernunft – als selbstbestimmte Akte der Verbesserung – impliziert.<sup>39</sup> In allen vernünftigen Leistungen, die die Vernunft hervorbringt (wie das Vergleichen, das Unterscheiden, die Gewinnung von Abstand von der Natur, die Strukturierung der Zukunft des Zwecks und die Gegenwart des Mittels) lässt die Vernunft eine Zeit *geschehen*, in der die einzelnen Elemente und Ergebnisse sich sinnvoll verteilen können. In der Zweckmäßigkeit mit dem Endzweck ist somit eine immanente Dauer enthalten, die auf eine ideale Ordnung – als Vernunftidee von einer *allgemeinen Geschichte* – hinweist. Die Einordnung der Epochen der gesamten Entwicklung der Menschheit kann nur aus der Zweckrationalität abgeleitet werden, und nicht aus der empirisch-chronologischen Sukzession derselben. Die Form der Organisation der Funktionen der Zeit – als Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart – sowie die Idee ihrer Verhältnisse und ihrer Gewichtung sind vielmehr eine Vernunftidee des handelnden Subjektes.

Zusammenfassung: Absicht des vorliegenden Essays ist es, die Funktion der Zeit innerhalb einiger teleologischer Strukturen der praktischen Philosophie Kants hervorzuheben, um zu der Deutung der Entfaltung der Vernunftzwecke und zu der Kontextualisierung der kantischen Frage nach der Geschichte beizutragen. Aus den Analysen der zweifachen Bedeutung des höchsten Guts als vollständig zu verwirklichen und partiell zu befördern, wird eine besondere Aufmerksamkeit auf die Konzeption der Glückseligkeit als komplexes zweckmäßiges System (als zweiter Teil des höchsten Guts) gelenkt (1). Das Verhältnis zwischen diesen zwei Bedeutungen der Idee des höchsten Guts wird dann mit dem Verhältnis zwischen dem letzten Zweck der Natur und dem Endzweck der Schöpfung, sowie in der *KU* formuliert wird, verglichen (2). Als gesamter Bereich der teleologischen praktischen Leistungen spielt die Kultur in diesem Zusammenhang eine wichtige Rolle, um besser zu erläutern, wie konkret die Suche nach jener systematischen Glückseligkeit in der Welt sich gliedern kann (3). Angesichts des Verhältnisses beider Normativitätsebenen der Vernunft wird dann mit der in der Religionschrift dargelegten Anlagentheorie das zentrale Ergebnis der Untersuchung Kants betrachtet, um die These des menschlichen Fortschritts zum Besseren zu begründen (4).

**Schlusswörter:** Teleologie, Zeit, Endzweck, Kultur, Anlagentheorie, Geschichte.

**RESUMO:** A intenção do presente ensaio é destacar a função do tempo dentro de algumas estruturas teleológicas da filosofia prática de Kant, a fim de contribuir para a interpretação do desenvolvimento dos fins da razão e para a contextualização da questão kantiana da história. Das análises do duplo significado do bem supremo como plenamente realizável e parcialmente a promover, atenta-se em especial para a concepção da felicidade como um sistema complexo e conforme a um fim (como segunda parte do bem supremo) (1). A relação entre estes dois significados da ideia do bem supremo é então comparada com a relação entre o fim último da natureza e o fim último da criação, como formulado na *KU* (2). Como âmbito geral das realizações teleológicas práticas, a cultura desempenha um papel importante neste contexto, a fim de melhor explicar como pode ser estruturada concretamente a busca daquela felicidade sistemática no mundo (3). Por meio da relação entre ambos os níveis de normatividade da razão e com a teoria das disposições apresentada na *Religionschrift*, é então considerado o resultado central da investigação de Kant, a fim de fundamentar a tese do progresso humano para o melhor (4).

**Palavras-chave:** teleologia, tempo, fim último, cultura, teoria das disposições, história.

## LITERATURVERZEICHNIS

Kant, Immanuel: Gesammelte Schriften Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900ff.

## SIGLENVERZEICHNIS

AA Akademie-Ausgabe

- Anth Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (AA 07)
- EEKU Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft (AA 20)
- IaG Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (AA 08)
- KpV Kritik der praktischen Vernunft (AA 05)
- KrV Kritik der reinen Vernunft (nach Originalpaginierung A/B zitiert)
- KU Kritik der Urteilskraft (AA 05)
- MAM Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte (AA 08)
- MS Metaphysik der Sitten (AA 06)
- OP Opus postumum (AA 21–22).
- Päd Pädagogik (AA 09)
- RGV Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (AA 06)
- SF Der Streit der Fakultäten (AA 07)

## REFERÊNCIAS / REFERENCES

- Brandt, Reinhard, *Kants Revolutionen, Kant Studien*, 106 (2015), 1, S. 3-35.
- \_\_\_\_\_, *Zum Streit der Fakultäten*, in Brandt, Reinhard / Stark, Werner (Hrsg.), *Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1987, S. 31-78.
- Düsing, Klaus, *Die Teleologie in Kants Weltbegriff, Kant-Studien Ergänzungshefte*, 96 (1968).
- \_\_\_\_\_, “Objektive und subjektive Zeit. Untersuchungen zu Kants Zeittheorie und ihrer modernen kritischen Rezeption”, *Kant-Studien*, 71 (1980), 1, S. 1-34.
- Fabrizio Bertolotti, Stefano, *Impulso, formazione e organismo. Per una storia del concetto di Bildungstrieb nella cultura tedesca*, Florenz: Olschki, 1990.
- Fackenheim, Emil, *Kant and the problem of History, Kant-Studien*, 48 (1956-57), S. 381-398.
- Failla, Mariannina / Sanchez Madrid, Nuria (Hrsg.), *Commentario alla Critica del Giudizio*, CTK E-Books, Madrid: Ediciones Alamanda, 2019.
- Fantasia, Francesca, *Das Schema der praktischen Vernunft. Die Verwirklichung der Freiheit in der Moralphilosophie Kants*, in Asmuth, Christoph / Gasperoni, Lidia (Hrsg.), *Schemata. Kultur - System – Geschichte*, Würzburg: Königshausen u. Neumann Verlag, 2017, S. 47-59.
- \_\_\_\_\_, *Freiheit und Natur in der einzelnen Handlung*, in Waibel, Violetta L. / Ruffing, Margit / Wagner, David (Hrsg.), *Natur und Freiheit. Akten des XII. Internationalen Kant Kongresses*, Berlin: Walter De Gruyter, 2018, S. 1815-1822.
- \_\_\_\_\_, *Il tempo dell'agire libero. Dimensioni della filosofia pratica di Kant*, Pisa: ETS, 2015.
- \_\_\_\_\_, *Zum Unterschied von Willen und Willkür. Vergleich zwischen der Druckfassung der Metaphysik der Sitten und den Losen Blättern Kants*, in Fantasia, Francesca / Meli, Carmelo A.

(Hrsg.), *Ragione ed effettività nella tarda filosofia di Kant*, CTK E-Books, Madrid: Ediciones Alamanda, 2020 (in Erscheinung).

Fischer, Norbert, *Endzweck Mensch. Zum Sinn der Schöpfung nach Immanuel Kant*, in Hofer, Michael / Meiller, Christopher / Schelkshorn, Hans / Appel, Kurt (Hrsg.), *Der Endzweck der Schöpfung. Zu den Schlussparagrafen (§§ 84-91) in Kants Kritik der Urteilskraft*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2013, S. 195-219.

\_\_\_\_\_, *Die Zeit als Problem in der Metaphysik Kants*, in Fischer, Norbert (Hrsg.), *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004, S. 409-431.

Fugate, Courtney D., *The Teleology of Reason. A Study of the Structure of Kant's Critical Philosophy*, *Kant-Studien-Ergänzungshefte*, 178 (2014).

Gerhardt, Volker (Hrsg.), *Kant im Streit der Fakultäten*, Berlin/New York: De Gruyter, 2005.

Gilead, Amihud, *Teleological Time. A Variation on Kantian Theme*, *Review of Metaphysic*, 38 (1985), S. 529-562.

Gonnelli, Filippo, *La filosofia politica di Kant*, Bari: Laterza, 1996.

Guyer, Paul, *The Unity of Reason. Pure Reason as Practical Reason in Kant's Early conception of the Transcendental Dialectic*, *The Monist*, 72 (1998), S. 139-167.

Havet, Jacques, *Kant et le problème du temps*, Paris: Gallimard, 1946.

Heinrichs, Jürgen, *Das Problem der Zeit in der praktischen Philosophie Kants*, *Kant-Studien Ergänzungshefte*, 95 (1968).

Höffe, Otfried (Hrsg.), *Der Mensch als Endzweck (§§ 82-84)*, in Höffe, Otfried (Hrsg.), *Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft*, Berlin: Akademie Verlag, 2008, S. 289-308.

\_\_\_\_\_, (Hrsg.), *Immanuel Kant. Schriften zur Geschichtsphilosophie*, Berlin: Akademie Verlag, 2011.

Kaulbach, Friedrich, "Der Zusammenhang zwischen Naturphilosophie und Geschichtsphilosophie bei Kant", *Kant-Studien*, 56 (1965), S. 430-451.

Kleingeld, Pauline, *Kant on the Unity of Theoretical and Practical Reason*, *The Review of Metaphysics*, 52 (1998), S. 311-39.

\_\_\_\_\_, *Kant, History and the Idea of Moral Development*, *History of Philosophy Quarterly*, 16 (1999), 1, S. 59-80.

\_\_\_\_\_, *Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants*, Würzburg: Königshausen u. Neumann, 1995.

Klemme, Heiner F., *Kants Erörterung der 'libertas indifferentiae' in der Metaphysik der Sitten und ihre philosophische Bedeutung*, *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus / International Yearbook of German Idealism*, 9 (2011), S. 25-50.

\_\_\_\_\_, *Zweckmäßigkeit mit Endzweck. Über den Übergang vom Natur- und Freiheitsbegriff in Kants Kritik der Urteilskraft*, in Bacin, Stefano / Ferrarin, Alfredo / La Rocca, Claudio / Ruffing, Margit (Hrsg.), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Kant-Kongresses 2010*, Berlin-New York: De Gruyter, 2013, S. 113-124.

\_\_\_\_\_, *Gehören hypothetische Imperative zur praktischen Philosophie? Wille und praktische Vernunft in Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten und in der 'Ersten Einleitung' in die Kritik der Urteilskraft*, in *Il Cannocchiale*, 39 (2014), 1, S. 209-231.

- Klingner, Stefan, *Kultur als Gegenstand der Transzendentalphilosophie?*, in Bacin, Stefano / Ferrarin, Alfredo / La Rocca, Claudio / Ruffing, Margit (Hrsg.), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Kant-Kongresses 2010*, Berlin-New York: De Gruyter, 2013, S. 603-615.
- Konhardt, Klaus, *Die Einheit der Vernunft: Zum Verhältnis von theoretischer und praktischer Vernunft in der Philosophie Immanuel Kants*, in *Monographien zur philosophischen Forschung*, Bd. 178, Königstein/Taunus, 1979.
- König, Peter, *Autonomie und Autokratie: Über Kants Metaphysik der Sitten*, Berlin: De Gruyter, 1994.
- Korsgaard, Christine, *Die Konstruktion des Reichs der Zwecke. Gegenseitigkeit und Verantwortung in persönlichen Beziehungen*, in Ameriks, Karl / Sturma, Dieter (Hrsg.), *Kants Ethik*, Paderborn: Mentis Verlag, 2004, S. 213-245.
- La Rocca, Claudio, *Aufklärung und Formen der Rationalität. Kant und die Vernunft als Zweck*, in Cataldi Madonna, Luigi / Rumore, Paola (Hrsg.), *Kant und die Aufklärung. Akten der Kant-Tagung in Sulmona, 24.-28. März 2010*, Hildesheim/Zürich/New York: Olms Verlag, 2011, S. 95-116.
- Louden, Robert B., *Kant's Impure Ethics. From Rational Beings to Human Beings*, Oxford: Oxford University Press, 2000.
- MacIntyre, Alasdair, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, London: Gerald Duckworth & Co., 1981.
- Martin, Gottfried, *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie*, Berlin: De Gruyter, 1969.
- McDowell, John, *Mind and World*, Harvard: Harvard University Press, 1994.
- Menegoni, Francesca, *Finalità e destinazione morale nella Critica del Giudizio di Kant*, *Pubblicazioni di Verifiche*, 12, Trento, 1988.
- Miccoli, Paolo, *Ragione e storia. Da Kant a Sartre*, Rom: Borla, 1990.
- Micheli, Giuseppe, *Natura, ragione e storia: il par. 83 della Critica del Giudizio*, in *Kant e la finalit  nella natura. A duecento anni dalla Critica del Giudizio*, Padua: CEDAM, S. 1990, 101-138.
- Muglioni, Jean-Michel, *La philosophie de l'histoire de Kant. La réponse de Kant   la question: Qu'est-ce que l'homme?*, Paris: Hermann, 2011.
- Naishtat, Francisco, *Revolution, Discontinuity and Progress in Kant: Copernican Revolution and Asymptotic Revolution in Critical Philosophy*, in Rohden, Valerio / Terra, Ricardo R. / Antonio de Almeida, Guido / Ruffing, Margit (Hrsg.), *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlin/New York: De Gruyter, 2008, IV, S. 41-50.
- Oberer, Hariolf, *Noch einmal zu Kants Rechtsbegr ndung*, *Kant-Studien*, 101(2011), 3, S. 380-393.
- Paton, Herbert James, *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.
- Pfordten, Dietmar von der, *Kants Rechtsbegriff*, *Kant-Studien*, 98 (2007), 4, S. 431-442.
- Philonenko, Alexis, *La théorie kantienne de l'histoire*, Paris: Vrin, 1986.
- Rogozinski, Jacob, *Le don de la Loi. Kant et l' nigme de l'éthique*, Paris: PUF, 1999.
- Rohs, Peter, *Die Zeit des Handelns. Eine Untersuchung zur Handlungs- und Normentheorie*, Bodenheim: Hain Verlag, 1980.

- Schneewind, Jerome B., *Kant and Stoic Ethics*, in Engstrom, Stephen / Whiting, Jennifer (Hrsg.), *Aristotle, Kant, and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, S. 285-301.
- Schweitzer, Albert, *Die Religionsphilosophie Kants*, Freiburg: Verlag von J. C. B. Mohr, 1899.
- Sensen, Oliver, *Kant on Human Dignity*, Berlin/Boston: De Gruyter, 2011.
- Sherover, Charles M., *The Question of Noumenal Time, Man and World*, 10 (1977), S. 411-434.
- Silber, John R., *Der Schematismus der praktischen Vernunft*, *Kant-Studien*, 56(1966), 3, S. 253-273.
- Smith, Steven G., "Worthiness to be Happy and Kant's Concept of the Highest Good", *Kant-Studien*, 75 (1984), 1-4, S. 168-190.
- Velkley, Richard L., *Metaphysics, Freedom and History: Kant and the End of Reason*, *American Catholic Philosophical Quarterly*, 75 (2001), 2, S. 153-170.
- Ward, Keith, *The postulates of practical reason*, in Id., *The development of Kant's view of Ethics*, Oxford: Basil Blackwell, 1972.
- Wike, Victoria S., *Kant on happiness in Ethics*, New York: State University of New York Press, 1994.
- Wimmer, Reiner, *Kants kritische Religionsphilosophie*. De Gruyter: Berlin/New York, 1990.
- \_\_\_\_\_, Homo noumenon. *Kants praktische moralische Anthropologie*, in Fischer, Norbert (Hrsg.), *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004, S. 373-374.
- Wood, Allen, *Kant's Ethical Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Yovel, Yirmiahu, *Kant and the Philosophy of History*, Princeton: Princeton University Press, 1980.

## NOTAS / NOTES

1 Francesca Fantasia promovierte in Philosophie im Rahmen eines Cotutelle-Verfahrens zwischen der Universität Palermo und der Humboldt-Universität zu Berlin über die Rolle der Zeit im kantischen Paradigma der praktischen Vernunft. Bis vor Kurzem war sie Gastforscherin beim Immanuel-Kant-Forum (IKF) an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg (DAAD Post-doc) und hat als Lehrbeauftragte an der Freien Universität Berlin gearbeitet. Sie ist Autorin von *Il tempo dell'agire libero. Dimensioni della filosofia pratica di Kant* (ETS, 2015) sowie von verschiedenen Beiträgen, u.a.: *Kant on Punishment: between Retribution, Deterrence and Human Dignity* (ItaLJ, 2/2020 in Erscheinung); *Bild und Logos bei Fichte* (Fichte-Studien, 48, 2020, 133-149); *La finalità della natura 'innerhalb der Grenzen der bloßen Naturkenntnis'* [M. Failla/N.S. Madrid (Hg.), *Commentario alla Critica del Giudizio*. CTK E-Books, 2019, 311-337]; *'Verstellung' der Gegenwart. Hegels Deutung der Postulatenlehre Kants in seiner Phänomenologie des Geistes* (Hegel-Jahrbuch, 1/2017, 91-96); *The End of All Things. The duratio noumenon and the Problem of the Atemporality of Gesinnung* [R.V. Orden Jiménez et al. (Hg.), *Kant's Shorter Writings*. Cambridge Scholars Publishing 2016, 154-170].

2 "Die vorliegende Arbeit ist im Rahmen des Forschungsaufenthalts beim Immanuel-Kant-Forum (IKF) an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg (DAAD Post-doc) entstanden. Ich danke sehr Prof. Dr. Heiner F. Klemme und all den TeilnehmerInnen des Kolloquiums für die wertvollen Diskussionen und Hinweise."

3 Als Kritik soll die Philosophie die Frage nach der Interaktion zwischen menschlichen Handlungen und nach der Interaktion derselben mit der Natur beantworten, in dem sie versucht, die Interaktion zwischen Moralität und Natur ontologisch zu bestimmen und sie von den praktischen Vernunftprinzipien zu differenzieren. Die menschliche Geschichte entsteht an dem Schnittpunkt der Moralität und der Natur, Noumena und Phänomene, gerade weil die Interaktion zwischen unterschiedlichen menschlichen Handelnden sowie zwischen diesen – als Phänomene – und anderen natürlichen Phänomene benötigt, nach einer objektiven Bestimmung verstanden zu werden (siehe Höffe 2011; Mugliioni 2011; Kleingeld 1999; Gonnelli 1996 u. a.).

4 Siehe KrV A 809/B 838 und KrV A 811/B 839. „Glückseligkeit also in dem genauen Ebenmaße mit der Sittlichkeit der vernünftigen Wesen, dadurch sie derselben würdig sind, macht allein das höchste Gut einer Welt aus, darin wir uns nach den Vorschriften der reinen, aber praktischen Vernunft durchaus versetzen müssen, und welche freilich nur eine intelligibele Welt ist, da die Sinnenwelt uns von der Natur der Dinge dergleichen systematische Einheit der Zwecke nicht verheißt.“ (KrV A 814/B 842). Siehe auch GMS, AA 04:433-436.

5 Siehe KpV, AA 05: 109-111.

6 „Ist also das höchste Gut nach praktischen Regeln unmöglich, so muß auch das moralische Gesetz, welches gebietet dasselbe zu befördern, [...] an sich falsch sein.“ (KpV, AA 05: 114).

7 Zu diesem systematischen Aspekt und zu der Glückseligkeit als harmonischen Totalität, siehe auch: Refl. 7211, AA 19: 286; Refl. 6965, AA 19: 215; Refl. 6958, AA 19: 214; Refl. 6971, AA 19: 217; Refl. 6621, AA 19: 4-15; Refl. 6965, AA 19: 215; Refl. 7200, AA 19: 274 und Refl. 7204, AA 19: 283. Der Begriff der Glückseligkeit weist innerhalb der kritischen Untersuchung zahlreiche Charakterisierungen und unterschiedliche Formulierungen auf. Die geringe Beachtung dieses Begriffes wurde innerhalb der Kantforschung durch eine der diesbezüglich umfassendsten Arbeiten bemängelt: Wike, Victoria S., *Kant on Happiness in Ethics*, State University of New York Press: New York, 1994.

8 Für eine Analyse der Natur als Totalität der kausal-empirischen Reihenfolge aus der Perspektive der *Causa noumenon* und des Charakters des Einzelnen als absolute Einheit des Phänomens (KpV, AA 05:99), siehe Fantasia (2018).

9 Siehe KU, AA 05: 357-384 (§§ 61-68).

10 Siehe Micheli (1990).

11 Die Vorstellung des letzten Zweckes sowie die allgemeine Zweckmäßigkeit ist das Ergebnis der reflektierenden Tätigkeit der subjektiven und regulativen Urteilskraft, die keine konstitutive Erkenntnis der Natur bestimmt. Aus diesem Begriff geht stattdessen der Sinn der Existenz des Menschen zwischen den Dingen in der Welt hervor.

12 Die Glückseligkeit ist „der Inbegriff aller durch die Natur außer und in dem Menschen möglichen Zwecke desselben [...] die Materie aller seiner (des Menschen) Zwecke auf Erden“ (KU, AA 05: 431). Siehe dazu: Menegoni (1988), S. 138-143.

13 Als endliches Wesen kann der Mensch durch seine Natur keine Gegenstände bestimmen (er ist keine archetypische Vernunft): Durch seine Vernunft kann er aber die Gegenstände in eine bestimmte Ordnung bringen und subordinieren.

14 „Das moralische Gesetz als formale Vernunftbedingung des Gebrauchs unserer Freiheit verbindet uns für sich allein, ohne von irgend einem Zwecke als materialer Bedingung abzuhängen; aber es bestimmt uns doch auch und zwar a priori einen Endzweck, welchem nachzustreben es uns verbindlich macht: und dieser ist das höchste durch Freiheit mögliche Gut in der Welt.“ (KU, AA 05: 450); „Wir sind a priori durch die Vernunft bestimmt, das Weltbeste, welches in der Verbindung des größten Wohls der vernünftigen Weltwesen mit der höchsten Bedingung des Guten an denselben, d. i. der allgemeinen Glückseligkeit mit der gesetzmäßigsten Sittlichkeit, besteht, nach allen Kräften zu befördern.“ (KU, AA 05: 453). Die Glückseligkeit steht tatsächlich „nur als folge, nach Maßgabe der Übereinstimmung mit jenem Zwecke seines Daseins, in Verbindung.“ (KU, AA, 05: 436Anm).

15 Insofern führt die reflektierende Urteilskraft in Zusammenhang mit der reinen praktischen Vernunft zum Gottesbegriff.

16 Siehe La Rocca (2011).

17 „Interessanterweise betont Gilead (1985) den selektiven Charakter der teleologischen Zeit, in dessen Struktur nur jene - als einzigartig zu betrachtende - Ereignisse ausgewählt bzw. erinnert werden, die mehr als andere an den Zweck sich annähern und einen Teil einer sukzessiven Reihenfolge bilden. Die teleologische Zeit zeichnet sich als eine projektive, fortschreitende und unumkehrbare Zeit aus.“

18 „Die Charakterisierung des Menschen als eines vernünftigen Thieres liegt schon in der Gestalt und Organisation seiner Hand, seiner Finger und Fingerspitzen, deren theils Bau, theils zartem Gefühl, dadurch die Natur ihn nicht für eine Art der Handhabung der Sachen, sondern unbestimmt für alle, mithin für den Gebrauch der Vernunft geschickt gemacht und dadurch die technische oder Geschicklichkeitsanlage seiner Gattung als eines vernünftigen Thieres bezeichnet hat“ (Anth, AA 07: 323). Die Geschicklichkeit ist „der Besitz eines Vermögens, welches zu allen beliebigen Zwecken zureichend ist“ (Päd, AA 09: 449); sie ist ein „Kunstvermögen [...] zu beliebiger Absicht“ (Anth, AA 07: 201).

19 Siehe EEKU, AA 20: 234; KU, AA 05: 455; MS, AA 06: 384 und 387.

20 Siehe Klemme (2014); La Rocca (2011); Konhardt (1979).

21 Sie ist eine relative Unabhängigkeit, weil hier damit die bloße Distanzierung von der Begierde und nicht die Autonomie gemeint ist.

22 In diesem Sinne ist die Verwirklichung der Geschicklichkeit die Realisierung der technischen Vernunft. Dazu und für eine Erörterung der Kultur bei Kant als philosophischer Begriff, siehe Klingner (2013).

23 In der Argumentation Kants 1786 blieb allerdings die gesamte Teleologie in auf der Erfahrungsebene nicht erfassbar, ohne Bedeutungskriterium für die Begebenheiten als *Geschichte*, d.h. ohne Bezug auf das Ganze.

24 Wie hier schon dargestellt wurde, geschehen die ersten Schritte zur Kultur durch Ehrsucht, Herrschsucht oder „Habsucht, sich einen Rang unter seinen Mitgenossen zu verschaffen, die er nicht wohl leiden, von denen er aber auch nicht lassen kann“ (IaG, AA 08: 21).

25 Siehe IaG, AA 08: 21-26.

26 Siehe Fabbri (1990).

27 Siehe RGV, AA 06: 21.

28 Dem Unterschied zwischen *Willen* und *Willkür* zufolge ist es einerseits unmöglich, das Böse als Entscheidung eines *bösen Willens* zu verstehen: andernfalls wäre es ein Grundsatz von besonderer Form, der aber in sich eine solche Bestimmungskraft hätte, das universelle Gesetz verneinen zu können, d.h. es wäre ein widersprüchliches Prinzip. Die Wahl der Willkür bedeutet aber andererseits nicht ein bloßes Gegenübersetzen von Gegenständen nach der Idee der Sinnlichkeit: andernfalls wären ihre Entscheidungen durch die Natur bestimmt und wäre der Mensch nicht zurechnungsfähig. Die Entscheidungen der Willkür bedeuten stattdessen ein Gestalten von sinnlichen Gegebenheiten nach subjektiven Prinzipien der Rationalität. Über den in der *Metaphysik der Sitten* dargelegten Unterschied zwischen *Willen* und *Willkür*, siehe Klemme (2013); Fantasia (2020).

29 Der Grund des Bösen ist „nur in einer Regel, die die Willkür sich selbst für den Gebrauch ihrer Freiheit macht, d. i. in einer Maxime“ (RGV, AA 06: 21) zu finden; der Grund der Möglichkeit einer gesetzwidrigen Maxime ist also weder innerhalb des Modalbereiches der objektiven Notwendigkeit des moralischen Gesetzes noch innerhalb der Notwendigkeit der Naturbestimmungen nach Neigungen zu suchen. Zur Religionsschrift Kants und das Problem des Böses, siehe u.a. Fischer (2004); Wimmer (1990).

30 Siehe AA 07: 324-325; 219-220. In der Verbindung der Begriffe Sollen, Anlage und Hang ist die besondere Interaktion zweier Prinzipien zu erkennen: Einerseits die objektive Norm des Sollens, die die praktische Vernünftigkeit und die Möglichkeit der Ethik gründet, andererseits der subjektive Grundsatz des Bösen (Hang), der als ihre Möglichkeitsbedingung die restaurative Geschichte des moralischen Gesetzes begründet. Von der Natur aus wird diese Möglichkeit von den Anlagen zum Guten des menschlichen Geschlechts gefördert. Die gleichzeitige Anwesenheit zweier Grundsätze, die sich nur scheinbar ausschließen, eröffnet die Dimension der geschichtlichen Zeit, eine als restaurative Zeit gesehen werden kann.

31 Siehe dazu Gerhardt (2005); Naishtat (2008); Brandt (1987).

32 Über das praktische Schema und Symbol in der praktischen Philosophie Kants, siehe u.a. Silber (1966); Heinrichs (1968); Fantasia (2017).

33 Das gilt auch für die im Dritten Teil der Religionsschrift dargestellte Erneuerungsbestrebungen, die auf die Überwindung der religiösen Positivität abzielen. Die sichtbare Kirche, auch wenn nur in bestimmten Fällen, gilt als Schema der unsichtbaren Herrschaft der Freiheit, d.h. als Vorbild des historischen Prozesses. Das Ende der Negativität wird demzufolge nur das Ende der Widersprüche zu einer Annäherung an das Reich der Zwecke und nicht das Ende der Geschichte, des historischen Fortschritts im Sinne eines dialektischen Prozesses sein. Diese Offenheit des Geschichtlichen spiegelt die offene Struktur der Verwirklichung der Freiheit als Praxis- und Wertungsanspruch wider: Einerseits ist es – im Rahmen des Praxisanspruchs – Aufgabe des Menschen, den Solleninhalt zu bestimmen, d. h. ihn selbst zum Schema in der Erfahrung zu machen. Andererseits hat das Urteil – im Rahmen des Wertungsanspruchs – die Aufgabe, die von der Geschichte gelieferten Beispiele des moralischen Gesetzes zu befragen. Die Idee einer Totalität der Geschichte wird in der Wirklichkeit niemals völlig erkennbar sein und daher ihre regulative Bedeutung beibehalten.

34 Mit dieser systematischen Rolle, die die Fortschrittskategorie innerhalb der kritischen Philosophie Kants übernimmt, ist es demzufolge nicht mehr notwendig, sich an die demonstrative Funktion des Begriffes „Antagonismus“ zu wenden, um die Geschichtlichkeit zu begreifen. Siehe Gonnelli (1996).

35 Siehe auch OP, AA 22: 621-622.

36 Für die Entwicklung der Geschicklichkeit ist, einerseits, die Entstehung eines sozialen Systems notwendig (es ist der Garant für eine Übereinstimmung mehrerer individueller Zwecke innerhalb eines gegenseitig nicht lädierenden Gebrauchs der Freiheit), andererseits braucht diese Entwicklung ein weltbürgerliches politisches System, das den Krieg beenden lässt.

37 „Der Mensch ist durch seine Vernunft bestimmt, in einer Gesellschaft mit Menschen zu sein und in ihr sich durch Kunst und Wissenschaften zu cultiviren, zu civilisiren und zu moralisiren, wie groß auch sein thierischer Hang sein mag, sich den Anreizen der Gemächlichkeit und des Wohllebens, die er Glückseligkeit nennt, passiv zu überlassen, sondern vielmehr thätig, im Kampf mit den Hindernissen, die ihm von der Rohigkeit seiner Natur anhängen, sich der Menschheit würdig zu machen.“ (Anth, AA 07: 324-325).

38 Siehe dazu Höffe (2008).

39 Wenn auch in dem Unsterblichkeitspostulat als unendliche Dauer und dem Postulates Gottes eine gewisse Dimension der Zeit als „noumenale“ Zeit als *reiner Gegenstand des Gedankens* erkannt werden kann (Fantasia, 2015), hier wird die teleologische Zeitstruktur *als konkreter Gegenstand der Tugend, des Rechts und der Politik* gemeint. Sie betrifft nämlich die Dialektik zwischen Natur und Freiheit und zwischen ihren unterschiedlichen Zeitschichten, die sich auf mehreren und integrativen Ebenen des Intelligiblen und Empirischen entfalten.

---

Recebido / Received: 14 de junho de 2020 / 14 June 2020

Aceito / Accepted: 30 de junho de 2020 / 30 June 2020