Fang Bo

Variation zwischen Aufklärung und Revolution: Kant oder Marx?

1

Obwohl in der etablierten Geschichtsschreibung bereits angenommen wird, dass die 4.-Mai-Bewegung im weiteren Sinne die Neue-Kultur-Bewegung (1915–1919) und die Studentenbewegung, die am 4. Mai 1919 ausbrach, umfasst, gibt es auch andere Perspektiven der Forschung, in denen von zwei völlig heterogenen Ereignissen gesprochen wird. Hu Shi, einer der wichtigsten Repräsentanten der Neue-Kultur-Bewegung, kritisiert beispielsweise schon früh, dass die 4.-Mai-Bewegung eine politische Störung für die Kulturbewegung darstelle und die kulturelle Bewegung in eine politische Bewegung verwandle (vgl. Hu 1998, 352). Auch Zhu Xueqin argumentiert, dass der Ausbruch der 4.-Mai-Bewegung darauf hindeute, dass die radikalen politischen Ideen aus Japan und Russland den gemäßigten angloamerikanischen Liberalismus überwältigt hätten (vgl. Zhu 1999, 63). In einer ähnlichen, aber weiter verbreiteten Einschätzung hat Li Zehou in den 1980er Jahren von einer Überwältigung des Aufklärungsgedankens durch die Ideen der nationalen Erlösung gesprochen. Li Zehou zufolge lässt sich der Ausbruch der 4.-Mai-Bewegung als ein Hinweis darauf ansehen, dass die aktuelle Dringlichkeit der nationalen Erlösung schließlich die ursprüngliche Absicht der Neue-Kultur-Bewegung, nämlich die Volksaufklärung, dominiert. Infolgedessen seien die radikalen revolutionären Ideen und deren Praxis zum Hauptthema der modernen chinesischen Geschichte geworden. Mithin habe die historische Entwicklung, so Li,

eine Kreisbewegung ausgeführt. Sie begann mit dem Aufklärungsanspruch der Neue-Kultur-Bewegung, aber endete wieder mit der Rückkehr zur konkreten und heftigen politischen Veränderung. Politik, und darüber hinaus revolutionäre politische Positionen, die Gesellschaft radikal zu verändern, sind in den Mittelpunkt gerückt. (Li 1987, 26)

Obwohl Li Zehou sich der prekären internationalen und inländischen Situation Chinas zu dieser Zeit bewusst ist und die unvermeidliche Ausrichtung der chi-

Ein Teil dieses Aufsatzes über Kant ist auf Chinesisch in meiner Arbeit „Recht und Aufklärung: Kants doppelte Widerlegung der Revolution“ (2019) veröffentlicht worden [Übersetzung des Titels ins Deutsche, wie auch aller anderen chinesischsprachigen Titel und Zitate in diesem Beitrag, durch den Verfasser].

nesischen Geschichte auf die Revolution mit Sympathie versteht, enthält sein Urteil darüber immer noch eine eindeutig persönliche Einstellung. Li Zehou zufolge haben die radikalen revolutionären Ideen und ihre Praxis zwar das Problem der politischen Einheit und Unabhängigkeit in China gelöst, aber auch zu einer Reihe neuer Schwierigkeiten geführt. Deshalb müsse die zukünftige wohlgeordnete Entwicklung Chinas auf den Weg der Aufklärung im Sinne der Gedankenemanzipation zurückkehren. Der Titel seines späteren Dialogs mit Liu Zaifu bringt diese Position deutlich zum Ausdruck: *Abschied von der Revolution* (Li und Liu 2004). Nach diesem Paradigma sind Revolution und Aufklärung eindeutig als gegensätzliche Positionen anzusehen. Bei der Beantwortung der Frage nach der Begründung dieses Gegensatzes greift Li Zehou auf die empirische Beschreibung der modernen Geschichte Chinas zurück:

In solchen heftigen, anstrengenden und langfristigen politischen und militärischen Kämpfen, in den sogenannten Klassen- und Nationalkämpfen ums Überleben, fordert die Revolution sicherlich weder Aufklärungspropaganda wie Freiheit und Demokratie, noch ermutigt und befürwortet sie solche Ideen der individuellen Freiheit und persönlichen Würde. Im Gegenteil hebt sie immer hervor, dass alles den antiimperialistischen revolutionären Kämpfen untergeordnet werden muss, betont also die eiserne Disziplin, den einheitlichen Willen und die kollektive Gewalt. Im Vergleich dazu sind die Rechte jedes Einzelnen, die persönliche Freiheit, die individuelle Selbständigkeit und Würde usw. unbedeutend und unrealistisch geworden. Das individuelle Ich ist hier unbedeutend, es verschwindet. (Li 1987, 33–34)

Li Zehous Aussage über die 4.-Mai-Bewegung und die moderne Geschichte Chinas, die mit der offiziellen Erzählung nicht übereinstimmt, hat aus unterschiedlichen Gründen viele Kritiken hervorgerufen. Abgesehen von der ideologischen Verschiedenheit besteht die Kernfrage immer darin: Steht die Aufklärung notwendigerweise im Gegensatz zur Revolution? Ist der Entwurf der Aufklärung als Mittel zur Beseitigung der Mängel der alten Verfassung und zur Einrichtung einer idealeren politischen Ordnung dem revolutionären Weg in jedem Fall überlegen? Als einer der wichtigsten Interpreten von Kants Philosophie in China in den 1980er Jahren ist Li Zehou offensichtlich von Kant stark beeinflusst, obwohl er nicht ausdrücklich auf Kants Erläuterung in Bezug auf die Widerlegung der Revolution verweist. Die Kritik an Li Zehou kommt hingegen hauptsächlich von marxistischen Gelehrten. Aus praktischer Sicht bezieht sich der Streit hinsichtlich der Interpretation der 4.-Mai-Bewegung eigentlich weiterhin darauf, wie die Geschichte Chinas seit 1978 zu erklären ist und welche Richtung künftig zu wählen ist. Aber theoretisch gesehen, wenn wir hier die Aufklärung nicht auf bestimmte politische Ansprüche beschränken, sondern als Selbstemanzipation und Selbstverwirklichung des Menschen verstehen, so wie es der Titel eines Li Zehou kritisierenden Aufsatzes, nämlich „Aufklärung in der Revolution: Das Erwachen des

Volks, die Volksdemokratie und die soziale Transformation“ (Liang 2017), zum Ausdruck bringt, dann verbirgt sich dahinter eigentlich der Widerstreit von zwei theoretischen Positionen in Bezug auf das Verhältnis zwischen Revolution und Aufklärung, deren prominenteste Vertreter Marx und Kant sind. In dieser Arbeit möchte ich versuchen, zunächst die Position von Li Zehou aus der Perspektive von Kants Philosophie zu erläutern und dann auf dieser Grundlage zu analysieren, weshalb die marxistischen Gelehrten normalerweise zur Kritik dieser Position neigen. Während Kant glaubt, dass die politische Revolution nicht die Reform der Denkungsart des Menschen fördern kann, neigt Marx eher zu der Ansicht, dass die Aufklärung des Menschen im Sinne der Selbstverwirklichung unmöglich ist, wenn nicht zuvor die sozialen Verhältnisse oder die sozialen Strukturen, in denen die Menschen leben, durch Revolution verändert worden sind.

2

Kants Widerlegung der politischen Revolution besteht zunächst darin nachzuweisen, dass der Aufruf zur Revolution gar nicht im rechtlichen Sinne gerechtfertigt werden kann, da Revolution, als eine radikale Aktion, die Existenz des politischen Gemeinwesens völlig zerstören und zugleich den Grund der Verwirklichung des Rechts vernichten würde. Diese Position hat Kant in seiner Rechtsphilosophie systematisch thematisiert. In der Kantforschung wird aber oft übersehen, dass sich hinter der Widerlegung noch ein auf Erfahrung und Geschichte bezogenes Argument verbirgt: Es ist kaum möglich, durch gewalttätige Revolution die gesellschaftlichen und geschichtlichen Bedingungen zu überspringen und dadurch, wie die Revolutionäre erwarten, eine von der bestehenden Gesellschaft völlig verschiedene ideale Gesellschaft zu errichten. Kant bemüht sich zwar in seiner Rechtsphilosophie darum, ein aus Rechtsprinzipien *a priori* zusammengesetztes System als normative Grundlage für die politische Ordnung zu schaffen. Er gehört allerdings nicht zu den Philosophen, die sich bloß in ihren einsamen Arbeitszimmern verstecken und das ideale Bild der menschlichen Gesellschaft malen, ohne Rücksicht auf die historischen und empirischen Bedingungen der Gesellschaft zu nehmen. Seine Widerlegung der politischen Revolution enthält vielmehr zugleich Überlegungen aus politischer und praktischer Sicht. Es ist nicht so, wie vielfach angenommen, dass Kant vor dem Terror der Französischen Revolution erschrocken ist und sich daher auf eine konservative Position zurückgezogen hat. Vielmehr beharrt Kant vor und nach der Französischen Revolution konsequent auf seiner Position zur politischen Revolution. Diese Position bezieht sich auf sein Aufklärungsprogramm,

das er bereits vor der Revolution in einer Reihe von Schriften thematisiert hat. Dazu zählen z. B. *Idee zur allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784) und *Was heißt: sich im Denken orientieren?* (1786).

Warum, so wäre mit Kant zu fragen, kann man nicht durch Revolution ein für alle Mal eine ideale politische Ordnung gründen? Der Grund dafür besteht zunächst darin, ließe sich darauf mit Kant antworten, dass es uns unmöglich ist, ein für alle Mal eine vollkommene rechtmäßige Ordnung vollständig zu erkennen. Die vollkommene Verfassung als eine Idee der Vernunft kann weder Gegenstand unserer Erkenntnis sein noch durch unsere Praxis in der Erfahrung vollständig verwirklicht werden. In seiner Rechtsphilosophie hat Kant zwar ein System der *a priori* aus der reinen praktischen Vernunft gegebenen Rechtsprinzipien hinsichtlich der Koexistenz der Freiheit aller Menschen vorgestellt. Diese Prinzipien sind jedoch wegen ihres apriorischen Charakters nur formaler Natur und enthalten daher keine konkrete Regel für Handlungen und politische Aktionen. Um eine solche praktische Regel zu erhalten, muss man weiterhin die formalen Rechtsprinzipien mit Erfahrungsfällen verbinden. Daher stellt Dieter Henrich zu Recht fest: „dennoch bietet der Rechtsbegriff für sich noch keine Anleitung zum Handeln. Er muss sich verbinden mit der Interpretation eines Weltzustandes. Nur so kann er zu einem Programm politischer Aktion werden“ (Henrich 1967, 35). Dazu müssen aber zumindest zweierlei Bedingungen erfüllt sein. Die eine ist die Bedingung des Gegenstandes und die andere ist die Bedingung des Vermögens des Subjekts, die Form der Regel mit der Materie derselben in Einklang zu bringen. Schon aus diesem Grunde kann eine ideale Verfassung niemals vollständig erkannt werden. Ihre konkrete Gestalt muss sich vielmehr durch die Integration von Rechtsprinzipien und Erfahrungsfällen in der Geschichte allmählich entwickeln.

Hinsichtlich des Gegenstandes lassen sich die Erfahrungsfälle, auf die die *a priori* gegebenen Rechtsprinzipien anzuwenden sind, wegen der Mannigfaltigkeit der Erfahrung niemals erschöpfen. In diesem Sinne können wir weder ein vollständiges System konstruieren, das alle Erfahrungsfälle unter sich subsumieren kann, noch vermögen wir zu beurteilen, ob wir uns noch von einer in der Erfahrung möglichen vollkommensten Verfassung befinden. In jener Passage der *Kritik der reinen Vernunft*, in der von der Verwirklichung der Idee der Republik in der Erfahrungswelt die Rede ist, bringt Kant diesen Gedanken klar zum Ausdruck: „Denn welches der höchste Grad sein mag, bei welchem die Menschheit stehen bleiben müsse, und wie groß also die Kluft, die zwischen der Idee und ihrer Ausführung nothwendig übrig bleibt, sein möge, das kann und soll niemand bestimmen, eben darum weil es Freiheit ist, welche jede angegebene Grenze übersteigen kann“ (AA 3, 374). In der *Rechtslehre* fügt er

hinzu, dass „in Rücksicht auf jene Fälle der Anwendung nur Annäherung zum System, nicht dieses selbst erwartet werden kann“ (AA 6, 205). Diese Annäherung kann lediglich allmählich erfolgen, denn es ist uns unmöglich, ohne konkrete Erfahrungen die spezifischen Bedingungen zu erkennen, unter denen das Recht des Menschen weiter verwirklicht werden kann. Stattdessen lässt sich nur durch beständige Kombination der Rechtsprinzipien mit erneuten Erfahrungsfällen in der sich immer verändernden Welt unser Verständnis für eine vernünftige Verfassung erweitern. In diesem Sinne stellt die bestehende politische Ordnung einen unhintergehbaren Ausgangspunkt für politischen Fortschritt dar.

Der Mannigfaltigkeit der Erfahrung entspricht die Endlichkeit des Erkenntnisvermögens des Menschen. Dieses besteht sowohl darin, dass man nicht die Grenze der Möglichkeit der Erfahrung überschreiten und das Unbedingte erkennen kann, als auch darin, dass die Entwicklung des menschlichen Erkenntnisvermögens überhaupt einen allmählichen Prozess in der Geschichte durchlaufen muss. Kant hielt zwar die Vernunft für den obersten „Gerichtshof aller Rechte und Ansprüche unserer Speculation“ (AA 3, 697). Die ausgereifte Vernunft, welche in seiner Anwendung Anspruch auf Allgemeingültigkeit erheben kann, dürfte aber nicht ein vorhandenes Vermögen von irgendeinem Individuum oder irgendeiner Generation sein. Sie ist vielmehr eine „Idee von einem noch zu erwerbenden und künstlichen Vermögen“ (AA 5, 240) und muss daher durch Praxis in der Erfahrung immer weiter geübt und geschärft werden, so Kant in seiner Schrift *Idee zur allgemeinen Geschichte*: „Sie wirkt aber selbst nicht instinctmäßig, sondern bedarf Versuche, Übung und Unterricht, um von einer Stufe der Einsicht zur andern allmählig fortzuschreiten“ (AA 8, 19). Dies ist eben die Aufklärung des Menschen, welche Kant zufolge letztlich auf die Verwirklichung der Freiheit des Menschen abzielt. Wolfgang Wieland hat insofern zu Recht festgestellt: „Nicht nur wegen des ständigen Wandels in den Lebensbedingungen der realen Welt, sondern allein schon wegen der Anwendungsbedürftigkeit einer jeden generellen Norm ist mithin alles positive Recht darauf angewiesen, fortgebildet zu werden“ (Wieland 1998, 20). Der Widerspruch zwischen der Mannigfaltigkeit der Erfahrung und der Endlichkeit des Erkenntnisvermögens des Menschen ist der Grund dafür, dass wir nicht die wirkliche Gestalt einer vollkommenen Verfassung vollständig erkennen können. Stattdessen können wir uns nur der Idee derselben durch beständige politische Reform, ausgehend von der bestehenden Verfassung in der Geschichte, kontinuierlich annähern, aber sie niemals vollständig verwirklichen. In seiner Geschichtsphilosophie hat Kant bereits ein geschichtlich werdendes Verständnis für die Verwirklichung der Freiheit des Menschen geäußert, welches aber gewöhnlich Hegel zugeordnet wird. Selbst Hegel bemerkt dies nicht, als er Kant hinsichtlich des Formalismus kritisiert.

3

Allein aus dem kognitiven Grunde reicht es jedoch noch nicht aus, die Wirksamkeit der Revolution als Mittel zur Verbesserung der bereits hinter der Zeit zurückgebliebenen Verfassung zu widerlegen. Dass wir unsere Zeit nicht überspringen und das Verständnis für die wirkliche Gestalt einer vollkommenen Verfassung nicht gewinnen können, bedeutet aber nicht, dass wir ebenso wenig die wirkliche Gestalt einer Verfassung, die vernünftiger ist als die der bestehenden, erkennen können. Die Revolution als Mittel zur Beseitigung des großen Mangels, der in der bestehenden Verfassung offen zutage tritt, muss nicht jenes Verständnis einer vollkommenen Verfassung voraussetzen. Selbst bei Hegel beginnt die Eule der Minerva erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug (Hegel 1999, 17). Aber gemäß seiner Unterscheidung zwischen dem Seienden und dem Wirklichen vermag die Vernunft immer noch das Seiende zu durchdringen und die vernünftigere Gestalt der politischen Ordnung im Denken zu begreifen. In den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* befürwortet Hegel z. B. zwar eine konstitutionelle Monarchie, die freilich der damaligen Verfassungswirklichkeit Preußens nicht entsprach. Wie Karl Marx auch gezeigt hat, ging die von Hegel vertretene deutsche Rechts- und Staatsphilosophie eigentlich über die damalige Verfassungswirklichkeit in Deutschland hinaus (MEW 1, 383). Selbst wenn Deutschland immer noch den Erfahrungen und Träumen des *ancien régime* anhing, hat die politische Praxis in England und Frankreich in diesem weltgeschichtlichen Zeitalter, in dem der Verkehr zwischen Staaten immer enger und häufiger wurde, bereits die neuen Erfahrungen und die Prinzipien sowie die spezifischen Regeln der modernen Politik als Vorbilder für Deutschland ausgebildet. Somit stellt sich die Frage, ob Revolution in diesem Fall hinsichtlich der bloßen Wirksamkeit eine angemessene Option zur Verbesserung der Verfassung sein kann, ohne dass das Problem des Widerstandsrechts berücksichtigt wird. Die Antwort würde Kant zufolge immer noch „Nein“ sein. Es kommt nicht darauf an, ob Deutschland die Prinzipien der modernen Politik verwirklichen sollte, um sich politisch auf das Niveau der modernen Zeit zu erheben, sondern auf die Möglichkeit, unter den Bedingungen des *ancien régime* eine neue Verfassung zu errichten, und auf die Einrichtung einer solchen neuen Verfassung, die wohlgeordnet funktionieren kann, auch wenn sie durch die Revolution formell etabliert wurde.

Im idealen Staat sind Kant zufolge natürlich nicht die Menschen, sondern die Gesetze maßgebend. Dies ist aber lediglich eine Idee der Vernunft. In der Erfahrung muss das Recht des Menschen durch menschliche Praxis immer weiter verwirklicht werden. In diesem Sinne ist es die vordringlichste Aufgabe der Politik, welche nach Kants Definition eben die Praxis ist, die Rechtsprinzipien

in der Erfahrung zu verwirklichen. Dies bedeutet ebenso, dass sowohl das wohlgeordnete Funktionieren der Verfassung als auch die vorhersehbare Verbesserung derselben gewisse Charaktereigenschaften vom Subjekt der politischen Praxis verlangen müssen. In seiner Schrift *Idee zur allgemeinen Geschichte* jedoch schildert Kant selbst das Problem, dass der Mensch ein Tier ist, das einen Herren braucht, da es andernfalls seine Freiheit missbrauchen würde, dass aber andererseits der Herr ebenso ein Mensch und damit desgleichen ein Tier ist. Die unwiderstehliche Souveränität ist konstitutiv für ein politisches Gemeinwesen, aber eine solche Macht kann nur in den Händen des Menschen gehalten werden, so dass immer die Gefahr besteht, dass sie missbraucht wird (AA 8, 23). Dass der Herrscher ebenso ein Mensch und kein Übermensch ist, ist das bedeutendste Problem für alle politischen Theorien. Kant zufolge liegt der Schlüssel zur Lösung des Problems nicht auf der Seite des Herrschers, sondern auf der Seite des Volks. Hier appelliert er offensichtlich an die allgemeine Aufklärung des Volks, welche als ein großes Gut, wie er erläutert,

das menschliche Geschlecht sogar von der selbstsüchtigen Vergrößerungsabsicht seiner Beherrscher ziehen muß, wenn sie nur ihren eigenen Vortheil verstehen. Diese Aufklärung aber, und mit ihr auch ein gewisser Herzensantheil, den der aufgeklärte Mensch am Guten, das er vollkommen begreift, zu nehmen nicht vermeiden kann, muß nach und nach bis zu den Thronen hinauf gehen und selbst auf ihre Regierungsgrundsätze Einfluß haben. (AA 8, 28)

In der Schrift *Zum ewigen Frieden* stellt Kant weiterhin dar, wie die Aufklärung des Volks den selbstsüchtigen Drang der Herrscher eindämmen und die kontinuierliche Verbesserung der Verfassung von unten nach oben vorantreiben kann. Wenn Kant hier das Prinzip der Publizität als Mittel zur Auflösung der Spannungen zwischen Politik und Moral aufstellt, appelliert er eigentlich an die öffentliche Partizipation des Volks. Wenn nämlich eine ungerechte *Maxime* öffentlich bekannt gemacht würde, würde sie unausbleiblich den „Widerstand Aller“ (AA 8, 381) reizen. Ein ähnlicher Ausdruck taucht auch im *Streit der Fakultäten* auf:

Warum hat es noch nie ein Herrscher gewagt, frei herauszusagen, daß er gar kein Recht des Volks gegen ihn anerkenne; daß dieses seine Glückseligkeit bloß der Wohlthätigkeit einer Regierung, die diese ihm angedeihen läßt, verdanke, und alle Anmaßung des Unterthans zu einem Recht gegen dieselbe (weil dieses den Begriff eines erlaubten Widerstands in sich enthält) ungereimt, ja gar strafbar sei? – Die Ursache ist: weil eine solche öffentliche Erklärung alle Unterthanen gegen ihn empören würde. (AA 7, 86–87)

Den Widerstand aller zu erwarten, ist tatsächlich mit der Forderung nach der Aufklärung des Volks verbunden. Das Volk muss dabei nicht nur die Fähigkeit erwerben, die Ungerechtigkeit der *Maxime* oder der politischen Entscheidung

zu erkennen, sondern auch die Motivation und den Mut entwickeln, dieselbe öffentlich zu kritisieren. Eben dadurch kann das Volk den Machtmissbrauch verhindern und die kontinuierliche Reform der politischen Ordnung fördern. Jeder Bürger sollte das Bewusstsein und die Fähigkeit ausbilden, aktiv an der Gestaltung der Gemeinschaft mitzuwirken, um seine Freiheit darin zu verwirklichen, so Kant in der *Kritik der Urteilkraft*:

So hat man sich bei einer neuerlich unternommenen gänzlichen Umbildung eines großen Volks zu einem Staat des Worts Organisation häufig für Einrichtung der Magistraturen usw. und selbst des ganzen Staatskörpers sehr schicklich bedient. Denn jedes Glied soll freilich in einem solchen Ganzen nicht bloß Mittel, sondern zugleich auch Zweck und, indem es zu der Möglichkeit des Ganzen mitwirkt, durch die Idee des Ganzen wiederum seiner Stelle und Function nach bestimmt sein. (AA 5, 375.)

Dass Kant in Hinsicht auf die Inkongruenz zwischen Politik und Moral den Widerstand aller erwartet, bedeutet aber nicht, dass er den positiven Widerstand gegen den bestehenden Gesetzgeber erlaubt. Der Widerstand im Sinne der politischen Reform muss vielmehr gewaltfrei sein. Im *Gemeinspruch* zeigt Kant, nachdem er das Widerstandsrecht des Volks gegen das Oberhaupt abgelehnt hat, dass das Volk trotzdem immer noch ein unverlierbares Recht hat, nämlich die Freiheit, über die öffentlichen Gesetze und politischen Entscheidungen zu diskutieren und sie zu kritisieren. Kant betrachtet diese Freiheit als „das einzige Palladium der Volksrechte“ (AA 8, 304) oder „das einzige Kleinod, das uns bei allen bürgerlichen Lasten noch übrig bleibt, und wodurch allein wider alle Übel dieses Zustandes noch Rath geschafft werden kann“ (AA 8, 144). In Kants gesamter Philosophie spielt die Meinungsfreiheit eine noch grundlegendere Rolle, insofern er darin die Existenz der Vernunft erkennt. Hinsichtlich der Politik ist Kants Philosophie aber immer auf die Grenze zwischen dem politischen Gehorsam und der Möglichkeit des politischen Fortschritts bezogen. Die Unterscheidung zwischen dem privaten und öffentlichen Vernunftgebrauch in *Was ist Aufklärung?* lässt sich als eine Illustration dieses Sachverhalts betrachten. Während der private Vernunftgebrauch an eine Gehorsamspflicht im Autoritätsbereich gebunden ist, dürfte im öffentlichen Vernunftgebrauch die Freiheit der Kritik nicht beschränkt werden. Kant unterstreicht also, dass jeder Mensch die Freiheit haben muss, „von seiner Vernunft in allen Stücken öffentlichen Gebrauch zu machen“ (AA 8, 37), denn die Möglichkeit der Aufklärung des Volks und somit der kontinuierlichen politischen Reform hängt eben von dieser Freiheit ab, die jedoch die politische Gehorsamspflicht nicht aufhebt. Einerseits kann jeder Mensch durch den öffentlichen Gebrauch seiner eigenen Vernunft in der Öffentlichkeit sich selbst beständig aufklären, andererseits kann der öffentliche Vernunftgebrauch aller zur Triebkraft dienen, den Gesetzgeber zur

beständigen politischen Reform aufzufordern, selbst wenn dieser sich allein „sein gesetzgebendes Ansehen“ (AA 8, 40), d. i. den Legitimitätsglauben im weberschen Sinne (Weber 1972, 122), erhalten wollte. In der *Rechtslehre* weist Kant deutlich darauf hin, dass das Volk im repräsentativen System noch ein passives Widerstandsrecht hat, nämlich durch seine Repräsentanten im Parlament dem Missbrauch der Macht gesetzlich zu widerstehen. Geschehe dies nicht, so wäre es ein „sicheres Zeichen, dass das Volk verderbt“ sei (AA 6, 322), d. h., das Volk hätte in diesem Fall schon die Fähigkeit verloren, seine Meinung öffentlich zu äußern und seine Repräsentanten in der Leistung ihrer Aufgaben zu beaufsichtigen. Selbst wenn eine gute Staatsverfassung zufälligerweise errichtet ist, würde das Gemeinwesen, das von unaufgeklärten oder verdorbenen Menschen gebildet wird, unvermeidlich wieder zum Despotismus zurückkehren. In diesem Sinne kommt es nicht darauf an, ob die politische Praxis in England und Frankreich bereits die politischen Prinzipien der modernen Gesellschaft realisiert hat, sondern darauf, ob die Deutschen in der Lage sind, die kontinuierliche Verwirklichung dieser Prinzipien voranzutreiben. Aufklärung lässt sich nicht einfach mit dem Besitz der Erkenntnis gleichsetzen. Dass wir gewisse Prinzipien erkannt haben, bedeutet nämlich nicht, dass wir deswegen die Fähigkeit haben, sie durch unser Selbstdenken und unsere öffentliche Partizipation zu verwirklichen. Die republikanische Verfassung ist zweifelsohne die beste Organisationsform der modernen Politik. Ihr wohlgeordnetes Funktionieren verlangt aber immer die Existenz der aufklärenden und aufgeklärten Bürger, die die Fähigkeit und den Mut besitzen, sich aktiv an den öffentlichen Angelegenheiten zu beteiligen und dadurch die Ausübung der Macht zu beaufsichtigen. Die Aufklärung zielt eben darauf, diejenigen Menschen heranzubilden, die von ihrer eigenen Vernunft in öffentlichen Angelegenheiten öffentlichen Gebrauch machen können.

Kant zufolge kann die Aufklärung des Volks jedoch nicht durch politische Revolution erfolgen. Die Aufklärung verlangt zwar die „Revolution in dem Innern des Menschen“ (AA 7, 229), diese kann aber nicht durch die äußere Revolution verwirklicht werden. Kant ist sich der Schwierigkeit völlig bewusst, der die Aufklärung des Menschen in der realen Welt begegnet. Für den Einzelnen ist es äußerst schwierig oder sogar gefährlich, die Faulheit und Feigheit in seiner Natur loszuwerden und zu lernen, selbständig zu denken, nachdem er sich an die Pflege anderer gewöhnt hat. Allein in der Öffentlichkeit, als Mitglied des Publikums, ist es ihm möglich, am Prozess der Aufklärung teilzunehmen. Nur in der Öffentlichkeit kann der Einzelne motiviert werden, aktiv von seiner eigenen Vernunft öffentlichen Gebrauch zu machen, und nur durch die Kommunikation mit anderen kann der Einzelne allmählich lernen, selbst allgemeingültig zu denken. Dies liegt schon daran, dass jeder Mensch in seine Zeit und in seine

Gesellschaft tief eingebettet ist und sich nur allmählich in einem interaktiven Verhältnis zu seinen Zeitgenossen selbst aufklären kann. Die Aufklärung ist daher keine private Angelegenheit für einzelne Personen, sondern die Bestimmung der Menschengattung und deswegen „eine schwere und langsam auszuführende Sache“ (AA 5, 294). Revolution kann zwar einen Bruch im rechtlichen Sinne, aber keinen Neuanfang im eigentlichen Sinne für die Zukunft konstituieren. Der Grund dafür besteht eben darin, dass es für die Menschen, die noch an bestimmte Traditionen und Vorurteile gebunden sind, unmöglich ist, durch Revolution eine neue Denkungsart zu formieren. Wie Tocquevilles Auseinandersetzung mit der Französischen Revolution zeigt, waren viele Gedanken, Gefühle und Institutionen, die normalerweise als Resultate der Französischen Revolution angesehen wurden, in Wahrheit die Überreste des „ancien régime“ (De Tocqueville 2011, 3). In *Was ist Aufklärung?* hat Kant diesen Befund schon deutlich zum Ausdruck gebracht:

Daher kann ein Publicum nur langsam zur Aufklärung gelangen. Durch eine Revolution wird vielleicht wohl ein Abfall von persönlichem Despotism und gewinnsüchtiger oder herrschsüchtiger Bedrückung, aber niemals wahre Reform der Denkungsart zu Stande kommen; sondern neue Vorurtheile werden eben sowohl als die alten zum Leitbände des gedankenlosen großen Haufens dienen. (AA 8, 36)

Die radikale und gewaltsame Revolution kann nicht nur ihre eigene Richtung nicht kontrollieren, selbst wenn sie zufälligerweise siegt. Auch das neue Subjekt für die Errichtung der neuen Gesellschaft geht nicht aus der gewaltsamen Revolution hervor. Deswegen ist es für die Zeitgenossen aller nachfolgenden Epochen sehr schwierig, durch die gewaltsame Revolution eine völlig neue Ordnung zu errichten. In dieser Hinsicht stehen sich Kant und Rousseau genau gegenüber. In seiner Schrift *Vom Gesellschaftsvertrag* hat Rousseau die mögliche positive Wirksamkeit der Revolution bei der Umgestaltung der Menschheit und ihrer Sitten dargestellt. Dies ist Rousseau zufolge fast die einzige Hoffnung für ein verstorbenes Volk, wiedergeboren und der Freiheit wieder würdig zu werden:

Wie gewisse Krankheiten den Kopf der Menschen verwirren und ihnen das Gedächtnis rauben, so kommen im Verlauf der Staaten bisweilen leidenschaftlich erregte Zeitabschnitte vor, in denen Revolutionen auf die Völker eine gleiche Wirkung ausüben wie gewisse Krisen auf einzelne Menschen und der Abscheu vor der Vergangenheit die Stelle der Vergessenheit ersetzt, Zeitabschnitte, in denen der durch Bürgerkriege in Brand gesetzte Staat wie aus der Asche wiedergeboren wird und die Kraft der Jugend wiedergewinnt, nachdem er sich erst mühsam aus den Armen des Todes freigemacht hat.

(Rousseau 2020, 33)

Rousseau hat hier also eine eher romantische Vorstellung von Revolution dargestellt. Im Gegensatz dazu vertritt Kant eine realistischere Haltung zur Revolution. Dennoch können sich die Menschen durch gewaltsame Revolution nicht von den alten Vorurteilen befreien und eine neue Denkungsart entwickeln, sondern sie werden vielmehr in tiefere Vorurteile und Konflikte geraten, so dass es ihnen unmöglich ist, das neue Subjekt zur Errichtung und Aufrechterhaltung einer neuen Gesellschaft zu werden.

Dabei ist Kants Haltung zur Französischen Revolution noch zu erläutern. Kant beschreibt im *Streit der Fakultäten* den Ausbruch der Französischen Revolution sicherlich mit großer Sympathie, ja sogar mit Enthusiasmus als eine „Begebenheit unserer Zeit, welche diese moralische Tendenz des Menschengeschlechts beweist“ (AA 7, 85). Lea Ypi versucht in Bezug darauf eine Möglichkeit aufzuzeigen, die positive Wirkung der Revolution in Kants Kontext zu rechtfertigen und aus dem von der Französischen Revolution inspirierten Enthusiasmus eine Triebkraft für den historischen Fortschritt abzuleiten (vgl. Ypi 2014, 270). Kant unterscheidet hier aber deutlich zwischen den Perspektiven von Akteuren und Zuschauern und unterstreicht, dass es sich hier allein um „die Denkungsart der Zuschauer“ (AA 7, 85) handelt. Ypi hat natürlich auch diese Unterscheidung bemerkt. Ihre Interpretationsstrategie besteht aber darin, den Begriff der Zuschauer durch den des kollektiven Akteurs (collective agents), also des Menschengeschlechts im Ganzen zu ersetzen, und zugleich zu betonen, dass der Enthusiasmus der Zuschauer umgekehrt auch die Revolutionäre selbst beeinflusst (vgl. Ypi 2014, 271). In diesem Sinne könnte die Revolution nicht nur für die Aufklärung des Menschengeschlechts von Bedeutung sein, sondern auch für die Aufklärung der Revolutionäre. Diese Interpretation geht aber über die Reichweite von Kants These hinaus. Denn Kant hält ausdrücklich fest, dass „das äußere, zuschauende Publicum dann ohne die mindeste Absicht der Mitwirkung sympathisirte“ (AA 7, 87). In Kants Geschichtsphilosophie können nicht nur die Revolutionen, sondern auch Katastrophen und Kriege aus der Perspektive der Zuschauer den Fortschritt der Geschichte fördern. Diese lassen sich sogar als „ein unentbehrliches Mittel“ (AA 8, 121) ansehen, dessen sich die Natur bedient, die Geschichte zum Besseren voranzutreiben. Die historische Wirkung dieser destruktiven Mittel hängt jedoch letztendlich davon ab, dass die Menschen, nachdem sie so viele traurige Erfahrungen erlitten haben, darüber reflektieren und erlernen können, sich ihrer eigenen Vernunft zu bedienen, um eine Auflösung zu finden und ähnliche Tragik in der Zukunft zu vermeiden. Diese Begebenheiten können auch mittelbar die Aufklärung der Menschen fördern, dürfen aber keineswegs Strategie oder Aktionsmittel für den Menschen als Akteur sein. Das Besondere der Französischen Revolution besteht darin, dass sie die richtigen Prinzipien in der Theorie dargestellt hat. Dies bedeutet aber nicht, dass es ebenso ratsam sei, diese Prinzipien auf revolutionäre Weise zu

verwirklichen, so Kant, „sie mag mit Elend und Greuelthaten dermaßen angefüllt sein, daß ein wohldenkender Mensch sie, wenn er sie zum zweitenmale unternehmend glücklich auszuführen hoffen könnte, doch das Experiment auf solche Kosten zu machen nie beschließen würde“ (AA 7, 85). Kant hat sicherlich volle Sympathie für die Französische Revolution. In der *Rechtslehre* versucht er sogar zu argumentieren, dass dieselbe keine Revolution im eigentlichen Sinne ist (AA 6, 341). Aber diese Verteidigung ist offensichtlich unhaltbar, deshalb halten wir uns in dieser Hinsicht am besten an die etablierte Interpretation, der zufolge Kant zwar theoretisch die Ideen, die die Revolutionäre in der Französischen Revolution verfolgen, befürwortet, es in der Praxis aber ablehnt, dieselben durch Revolution zu verwirklichen. Daher bringt er in der *Rechtslehre* deutlich zum Ausdruck, dass die Idee der besten Verfassung, sofern sie

nicht revolutionsmäßig, durch einen Sprung, d. i. durch gewaltsame Umstürzung einer bisher bestandenen fehlerhaften – (denn da würde sich zwischeninne ein Augenblick der Vernichtung alles rechtlichen Zustandes ereignen), sondern durch allmähliche Reform nach festen Grundsätzen versucht und durchgeführt wird, in kontinuierlicher Annäherung zum höchsten politischen Gut, zum ewigen Frieden, hinleiten kann. (AA 6, 355)

4

Marx bezeichnet zwar Kants Philosophie als „die deutsche Theorie der Französischen Revolution“ (MEW 1, 80), aber dieser Ausdruck bezieht sich nicht auf Kants Position gegenüber politischer Revolution. Als Verfechter der radikalen Revolution hat Marx selber Kants konterrevolutionäre Position eigentlich nie erwähnt. Dennoch lässt sich seine Begründung der Notwendigkeit der Revolution als eine Widerlegung von Kants Entwurf von politischer Reform durch Aufklärung betrachten. In der *Deutschen Ideologie* stellt Marx also die doppelte Notwendigkeit der Revolution dar:

daß sowohl zur massenhaften Erzeugung dieses kommunistischen Bewußtseins wie zur Durchsetzung der Sache selbst eine massenhafte Veränderung der Menschen nötig ist, die nur in einer praktischen Bewegung, in einer *Revolution* vor sich gehen kann; daß also die Revolution nicht nur nötig ist, weil die *herrschende* Klasse auf keine andre Weise gestürzt werden kann, sondern auch, weil die *stürzende* Klasse nur in einer Revolution dahin kommen kann, sich den ganzen alten Dreck vom Halse zu schaffen und zu einer neuen Begründung der Gesellschaft befähigt zu werden. (MEW 3, 70)

Marx ist ebenfalls ganz einverstanden damit, dass die Einrichtung einer besseren Gesellschaft die „massenhafte Veränderung der Menschen“ erfordert, er glaubt jedoch, dass diese Veränderung nur durch Revolution möglich ist. Obwohl dies

Rousseaus Ansicht ähnlich zu sein scheint, steht Marx bereits auf einer völlig verschiedenen theoretischen Grundlage.

Im Gegensatz zu Kant tendiert Marx zunächst dazu, die Existenz des Menschen eher aus der Perspektive der sozialen Verhältnisse zu begreifen. In der Geschichtsphilosophie beobachtet Kant zwar die Entwicklung der Geschichte auch aus der wirtschaftlichen Perspektive und glaubt, dass die Aufklärung der Menschen nur in der Öffentlichkeit möglich ist und somit auch vom Entwicklungszustand der Gesellschaft bedingt wird. Aber er betont eher die Priorität der Volksaufklärung im Verhältnis zur Verbesserung der politischen Ordnung, insofern er die Vernunft als das Wesen des Menschen bestimmt und zum selbständigen Gebrauch der Vernunft in der Aufklärung auffordert. Kant räumt auch ein, dass es einen kausalen Zusammenhang zwischen dem Despotismus und der Unmündigkeit der Untertanen gibt, erwartet aber immer noch die spontane Aufklärung der Menschen, um diesen Kreislauf zu unterbrechen. Nur durch aktive öffentliche Partizipation und Selbstaufklärung in der Öffentlichkeit können die Staatsbürger den Freiraum für ihre weitere Aufklärung immer weiter vergrößern und die Verfassung allmählich und kontinuierlich zum Besseren treiben. Marx legt hingegen mehr Wert auf die Wirkung der sozialen Verhältnisse in Hinsicht auf die Formierung und Beschränkung der Existenz der Menschen, einschließlich der materiellen und geistigen Existenz, wie er in den *Thesen über Feuerbach* zeigt: „Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ (MEW 3, 6). Auf dieser Grundlage bestreitet Marx, dass der Inhalt der Ideen und des Bewusstseins der Menschen unabhängig von den wirklichen sozialen Verhältnissen sein könnte, was in der *Deutschen Ideologie* noch deutlicher zum Ausdruck kommt:

Die Menschen sind die Produzenten ihrer Vorstellungen, Ideen pp., aber die wirklichen, wirkenden Menschen, wie sie bedingt sind durch eine bestimmte Entwicklung ihrer Produktivkräfte und des denselben entsprechenden Verkehrs bis zu seinen weitesten Formationen hinauf. Das Bewußtsein kann nie etwas Andres sein als das bewußte Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß. (MEW 3, 26)

Daher würde die Veränderung der Menschen selbst für Marx unmöglich sein, ohne die sozialen Verhältnisse, in denen die Menschen sich befinden, zu verändern. Die Veränderung der Menschen selbst muss sich immer mit der Veränderung der sozialen Verhältnisse verbinden. Sie kann also nur in der menschlichen Praxis als Veränderung der sozialen Verhältnisse erfolgen, wie es Marx in den *Thesen über Feuerbach* darlegt: „Das Zusammenfallen des Ändern[s] der Umstände und der menschlichen Tätigkeit oder Selbstveränderung kann nur als *revolutionäre Praxis* gefaßt und rationell verstanden werden“ (MEW 3, 6).

Der zweite Unterschied zwischen Marx und Kant besteht darin, dass Marx den strukturellen Charakter der sozialen Verhältnisse mehr hervorhebt, insbesondere die Klassenstruktur der Gesellschaft. Obwohl Kant auch den Antagonismus der Menschen in der Gesellschaft, also „die ungesellige Geselligkeit der Menschen“ (Kant AA 8, 20), als Triebkraft der Selbstaufklärung der Menschen und somit der historischen Entwicklung betrachtet, konzentriert er sich jedoch hauptsächlich auf den Antagonismus zwischen Individuen oder zwischen Staaten bzw. Völkern als Gemeinschaften der Individuen. Daher fehlt ihm die Aufmerksamkeit für die soziale Struktur innerhalb der Gemeinschaft. Eben in diesem Sinne fasst Kant in seiner Rechts- und politischen Philosophie das Thema der strukturellen Ungerechtigkeit und der damit eng verbundenen sozialen Gerechtigkeit, das in der gegenwärtigen politischen Philosophie zentral ist, nie ins Auge. Für Kant besteht die Aufgabe der politischen Gemeinschaft lediglich darin, die Grenzen der Freiheit zwischen Individuen, welche ihm zufolge wiederum die objektive Bedingung für die weitere Aufklärung des Menschen ausmacht, zu definieren und zu schützen. Der aufzuklärende Mensch ist insofern derjenige, welchen „die Natur längst von fremder Leitung frei gesprochen (*naturaliter maiorennnes*)“ (AA 8, 35) hat. Deshalb ist die Unmündigkeit, aus der die Menschen in der Aufklärung herausgehen müssen, „selbstverschuldet“ (AA 8, 35). In diesem Sinne würde es die Möglichkeit der Selbstaufklärung der Menschen und somit der kontinuierlichen politischen Reform immer geben, solange die Menschen den Mut aufbrächten, von ihrer eigenen Vernunft zwar selbständigen, aber doch öffentlichen Gebrauch zu machen. Die ideale Gesellschaft, die Kant sich vorstellt, ist daher diejenige,

die die größte Freiheit, mithin einen durchgängigen Antagonismus ihrer Glieder und doch die genaueste Bestimmung und Sicherung der Grenzen dieser Freiheit hat, damit sie mit der Freiheit anderer bestehen könne, – da nur in ihr die höchste Absicht der Natur, nämlich die Entwicklung aller ihrer Anlagen, in der Menschheit erreicht werden kann.

(AA 8, 22)

Marx akzeptiert aber nicht das individualistische Verständnis für die Existenz des Menschen und weigert sich auch, allein auf der abstrakten politischen Ebene von der menschlichen Freiheit zu sprechen. Marx zufolge ist das wichtigste Element, das die Entwicklung der bisherigen Geschichte und Gesellschaftsform bestimmt hat, nicht die ethische oder politische Praxis des Menschen, sondern die Praxis der materiellen Produktion, mit der die direkten physischen Bedürfnisse befriedigt werden. In der materiellen Produktion der Menschen, so Marx' Befund, entsteht zwangsläufig die Arbeitsteilung, mit deren Entwicklung sich auch der Status und das Verhältnis der Menschen zueinander ändern und gliedern. Diese Gliederung und die von ihr bestimmten sozialen Verhältnissen übertragen

und akkumulieren sich von einer zur nächsten Generation und verfestigen sich zur bestimmten sozialen Struktur. Die Arbeitsteilung in diesem Sinne wird zur unfreiwilligen Arbeitsteilung, die wiederum die Existenz jedes Individuums bedingt und behindert. Marx stellt daher in der *Deutschen Ideologie* fest,

daß, solange die Menschen sich in der naturwüchsigen Gesellschaft befinden, solange also die Spaltung zwischen dem besondern und gemeinsamen Interesse existiert, solange die Tätigkeit also nicht freiwillig, sondern naturwüchsig geteilt ist, die eigne Tat des Menschen ihm zu einer fremden, gegenüberstehenden Macht wird, die ihn unterjocht, statt daß er sie beherrscht. (MEW 3, 33)

Jedes einzelne Individuum ist eine Person, die sich in einem bestimmten historischen Zustand und in einer bestimmten sozialen Struktur befindet und von diesen bedingt ist, jedoch nicht als separates Individuum, sondern wegen des ähnlichen Status mit anderen Personen im Produktionsverhältnis als Mitglied einer bestimmten Klasse existiert. Selbst die modernen sozialen Verhältnisse sind eigentlich keine horizontalen Beziehungen zwischen freien und gleichen Individuen. Es gibt vielmehr immer noch strukturelle Dominanzbeziehungen zwischen verschiedenen Klassen. In diesem Sinne besteht die Aufgabe des Staats in der Klassengesellschaft immer darin, die bestimmte Klassenstruktur und Klassenherrschaft aufrechtzuerhalten. Deshalb würde jede politische Reform ihre unüberwindliche Grenze haben. Es ist daher nur durch Revolution möglich, die soziale Struktur der Klassenherrschaft zu zerstören und dadurch die eigentliche Emanzipation der Menschen zu erreichen.

Auf diese Weise begründet Marx die doppelte Notwendigkeit der politischen und ökonomischen Revolution. Nach diesem Paradigma hängt die Veränderung oder Selbstverwirklichung der Menschen von der revolutionären Praxis ab. Somit können wir wohl verstehen, weshalb die Marxisten selbst bloß aus theoretischen Gründen noch dazu neigen, Li Zehous Interpretationsparadigma von Aufklärung und Revolution in Bezug auf die 4.-Mai-Bewegung zu kritisieren. Ihre Kritik gilt tatsächlich einem solchen Paradigma, Aufklärung und Reform miteinander zu verbinden und somit Aufklärung in Opposition zur Revolution zu bringen. Aber selbst wenn wir zugeben können, dass Marx die Notwendigkeit der Revolution für die Emanzipation der Menschen theoretisch begründet, ergibt sich daraus die Frage: Ob Marx im Unterschied zu Kants Entwurf der politischen Reform einen alternativen Entwurf der Revolution darbietet, welcher in der Praxis durchführbar ist?

Für Marx ist die Revolution zur Abschaffung der alten sozialen Klassenstruktur nicht immer und überall möglich, im Gegenteil, die Möglichkeit der

Revolution ist immer noch von spezifischen sozialen und historischen Umständen bedingt. Wie er in *Zur Kritik der politischen Ökonomie* darstellt:

Eine Gesellschaftsformation geht nie unter, bevor alle Produktivkräfte entwickelt sind, für die sie weit genug ist, und neue höhere Produktionsverhältnisse treten nie an die Stelle, bevor die materiellen Existenzbedingungen derselben im Schoß der alten Gesellschaft selbst ausgebrütet worden sind. (MEW 13, 9)

Marx glaubt also, dass die materiellen Bedingungen, den Kapitalismus durch Revolution zu untergraben, lediglich in der kapitalistischen Gesellschaft selbst geschaffen werden können, und bestreitet daher die Möglichkeit des Siegs der Revolution, wenn die Bedingungen dafür noch nicht vorhanden sind. In seiner Schrift *Die moralisierende Kritik und die kritisierende Moral* bringt er diese Überzeugung deutlich zum Ausdruck:

Stürzt daher das Proletariat die politische Herrschaft der Bourgeoisie, so wird sein Sieg nur vorübergehend, nur ein Moment im Dienst der bürgerlichen Revolution selbst sein, wie Anno 1794, solange im Lauf der Geschichte, in ihrer ‚Bewegung‘, die materiellen Bedingungen noch nicht geschaffen sind, die die Abschaffung der bürgerlichen Produktionsweise und darum auch den definitiven Sturz der politischen Bourgeoisie notwendig machen. (MEW 4, 338–339)

In Hinsicht auf die Analyse des Scheiterns der Revolution hat diese Auffassung zweifellos eine sehr starke Erklärungskraft, die uns auch eine Perspektive eröffnen kann, Chinas Reform und Öffnung seit 1978 zu erklären. Während Li Zehou dazu neigt, den Weg Chinas seit 1978 als Rückkehr zur Aufklärung zu erklären, können die Marxisten dieselbe auch als Auferstehung der Elemente von bürgerlicher Gesellschaft, die von der politischen Gewalt gewaltsam erdrückt wurden, interpretieren, wie es Marx in der Abhandlung *Zur Judenfrage* darstellt:

In den Momenten seines besondern Selbstgefühls sucht das politische Leben seine Voraussetzung, die bürgerliche Gesellschaft und ihre Elemente, zu erdrücken und sich als das wirkliche, widerspruchslose Gattungsleben des Menschen zu konstituieren. Es vermag dies indes nur durch gewaltsamen Widerspruch gegen seine eigenen Lebensbedingungen, nur indem es die Revolution für permanent erklärt, und das politische Drama endet daher ebenso notwendig mit der Wiederherstellung der Religion, des Privateigentums, aller Elemente der bürgerlichen Gesellschaft, wie der Krieg mit dem Frieden endet. (MEW 1, 357)

Hier geht es nicht um das Bedürfnis der Volksaufklärung, sondern darum, dass dasselbe immer noch von der gesellschaftlichen Bewegung der materiellen Produktion bestimmt wird. Denn nur durch die Entwicklung des Kapitalismus lassen sich die materiellen Bedingungen schaffen, die Übel des Kapitalismus zu überwinden.

Aber wegen dieser hohen Anforderung der materiellen und klassenbezüglichen Bedingungen für die Revolution ist die Möglichkeit der Revolution, die sich an der zukünftigen idealen Gesellschaft orientiert, tatsächlich auf eine unbestimmte Zeit verschoben. Unter dieser Voraussetzung stehen die Perspektive der Aufklärung und die sogenannte historische materialistische Perspektive eigentlich nicht im Widerspruch. Denn Kant zufolge kann die Interessenverfolgung in der Gesellschaft oder der „Handelsgeist“ (AA 8, 368) des Kapitalismus auch als Triebkraft der menschlichen Aufklärung und des historischen Fortschritts dienen. Während Kant die Geschichte als Lauf der zwar langsamen, aber doch allmählichen Verwirklichung der menschlichen Freiheit betrachtet, stellt die Verwirklichung der menschlichen Freiheit bei Marx keine lineare Entwicklung dar. Die Entwicklung des Kapitalismus bedeutet also nicht zugleich die kontinuierliche Verwirklichung der Freiheit, vielmehr den kontinuierlichen Verlust derselben, also die Entfremdung des Menschen. Aber gerade aufgrund des extremen Verlusts der Freiheit und aufgrund der extremen Armut des Proletariats kann jene Revolution erst ausbrechen, die die alte Welt zum Einsturz bringt. Der Weg zur Freiheit muss also durch eine weltgeschichtliche Revolution geebnet werden; erst dadurch nimmt die wahre menschliche Geschichte ihren Anfang. Nach der marxischen Auffassung ist die bisherige Geschichte nichts anderes als eine Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft, d. h., die Menschen haben noch nie als wahre Menschen existiert. Hier stellt sich aber die weitere Frage: Wie sollten die Menschen in der Vorgeschichte ihrem eigenen Schicksal begegnen, wenn die materiellen Bedingungen der Revolution noch nicht in der Geschichte geschaffen sind und die Hoffnung auf die Schaffung derselben noch nicht zu sehen ist? Marx leugnet nicht, dass selbst das Proletariat zu bestimmten Zeiten mit nichtrevolutionären Mitteln um sein weiteres Recht in der kapitalistischen Gesellschaft kämpfen kann. Daher ist es geboten, dass wir weiterhin durch aktive öffentliche Partizipation uns selbst kontinuierlich aufklären und die Gesellschaftsform immer weiter verbessern, auch wenn wir nicht mehr wie Marx eine weltgeschichtliche Revolution erwarten, so dass die Ungerechtigkeit der sozialen Struktur und damit die Entfremdung des Menschen beständig beseitigt werden. Bevor die wahre Geschichte der Menschheit beginnt, befinden wir uns immer noch in einer Geschichte der Aufklärung.

Literaturverzeichnis

- 方博: “权利与启蒙: 康德对革命的双重拒斥”。《哲学分析》, 2019 年第 10 卷第 2 期, 第 40 到 55 页 [Fang, Bo. „Recht und Aufklärung: Kants doppelte Widerlegung der Revolution“. *Philosophical Analysis* 10.2 (2019): 40–55].

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hamburg 1999.
- Henrich, Dieter. „Über den Sinn vernünftigen Handelns im Staat“. *Über Theorie und Praxis*. Frankfurt am Main 1967. 7–36.
- 胡适:《胡适文集》,第一卷,欧阳哲生主编。北京:北京大学出版社,1998年。
- [Hu, Shi. *Hu Shi. Ausgewählte Schriften*. Band 1. Hrsg. Ouyang Zhesheng. Beijing 1998].
- Kant, Immanuel. *Kants Gesammelte Schriften*. Hrsg. Preußische Akademie der Wissenschaft. Berlin 1902–1912 [Akademieausgabe; im Text zitiert als AA unter Ergänzung der Bandnummer].
- 李泽厚:《告别革命》。香港:天地图书出版社,2004年。
- [Li, Zehou, und Liu Zaifu. *Abschied von der Revolution*. Hongkong 2004].
- 李泽厚:《中国现代思想史论》。北京:东方出版社,1987年。
- [Li, Zehou. *Zur Geschichte des modernen chinesischen Denkens*. Beijing 1987].
- 梁效:“革命中的启蒙:人民觉醒、人民民主和社会改造”。《马克思主义研究》,2017年第11期,第115到123页。
- [Liang, Xiao. „Aufklärung in der Revolution: Das Erwachen des Volks, die Volksdemokratie und die soziale Transformation“. *Studies on Marxism* 11 (2017): 115–123].
- Marx, Karl, und Friedrich Engels. *Marx Engels Werke*. Berlin 1956 ff. [im Text zitiert als MEW unter Ergänzung der jeweiligen Bandnummer].
- De Tocqueville, Alexis. *The Ancien Regime and the French Revolution*. Hrsg. Jon Elster. London 2011.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Der Gesellschaftsvertrag oder Die Grundsätze des Staatsrechtes*. Neuausgabe. Göttingen 2020.
- Weber, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen 1972.
- Wieland, Wolfgang. „Kants Rechtsphilosophie der Urteilskraft“. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 52.1 (1998): 1–22.
- Ypi, Lea. „On Revolution in Kant and Marx“. *Political Theory* 42.3 (2014): 262–287.
- 朱学勤:“五四以来的两个精神病灶”。《战略与管理》,1999年第4期,第62到66页。
- [Zhu, Xueqin. Zwei geistige Läsionen seit der 4.-Mai-Bewegung. *Strategy and Management* 4 (1999): 62–66].