

Philosophische Bibliothek

Immanuel Kant

Über den Gemeinspruch:  
Das mag in der Theorie  
richtig sein, taugt aber nicht  
für die Praxis  
Zum ewigen Frieden

Meiner



IMMANUEL KANT

Über den Gemeinspruch: Das mag  
in der Theorie richtig sein,  
taugt aber nicht für die Praxis

Zum ewigen Frieden  
Ein philosophischer Entwurf

Mit Einleitung und Anmerkungen,  
Bibliographie und Registern  
kritisch herausgegeben von  
Heiner F. Klemme

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet abrufbar über <http://portal.dnb.de>.

ISBN: 978-3-7873-1030-2

ISBN eBook: 978-3-7873-3246-5

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1992.

Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten. *www.meiner.de*

## INHALT

Einleitung. Von Heiner F. Klemme .....	VII
Zur Textherstellung .....	LV
Bibliographie .....	LXIII

### Immanuel Kant

<i>Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis</i> .....	1
I. Von dem Verhältnis der Theorie zur Praxis in der Moral überhaupt .....	7
II. Vom Verhältnis der Theorie zur Praxis im Staatsrecht .....	20
III. Vom Verhältnis der Theorie zur Praxis im Völkerrecht .....	41
<i>Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf</i> .....	49
Erster Abschnitt, welcher die Präliminarartikel zum ewigen Frieden unter Staaten enthält .....	51
Zweiter Abschnitt, welcher die Definitivartikel zum ewigen Frieden unter Staaten enthält .....	58
Erster Zusatz. Von der Garantie des ewigen Friedens .....	72
Zweiter Zusatz. Geheimer Artikel zum ewigen Frieden .....	82
Anhang	
I. Über die Mißhelligkeit zwischen der Moral und der Politik, in Absicht auf den ewigen Frieden .....	83
II. Von der Einhelligkeit der Politik mit der Moral nach	

dem transzendentalen Begriffe des öffentlichen Rechts .....	96
Anmerkungen des Herausgebers .....	105
Variantenverzeichnis .....	119
Verzeichnis der Vorarbeiten (mit Ergänzungen) .....	129
Personenregister .....	137
Sachregister .....	138

# EINLEITUNG<sup>1</sup>

## *I. Zur Einführung*

A. Als der Berliner Buchhändler und Verleger Johann Carl Philipp Spener Kant im März 1793 den Vorschlag unterbreitet, dessen 1784 publizierten Aufsatz *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* neu herauszugeben und mit »auf gegenwärtige Zeitumstände gerichteten Zusätzen« zu vermehren, winkt dieser umgehend ab: »Wenn die Starken in der Welt im Zustande eines Rausches sind, er mag nun von einem Hauche der Götter oder einer Mufette herrühren, so ist einem Pygmäen, dem seine Haut lieb ist, zu rathen, daß er sich ja nicht in ihren Streit mische, sollte es auch durch die gelindesten und ehrfurchtvollsten Zureden geschehen; am Meisten deswegen, weil er von diesen doch gar nicht gehört, von andern aber, die die Zuträger sind, mißgedeutet werden würde.« [XI 417] Mit dem Streit, auf den Kant verweist, sind natürlich die Revolutionskriege gemeint, die (zunächst) Österreich und Preußen gegen das revolutionäre Frankreich führten. Eine Neuedition der *Idee* (ihrgemäß wurde und wird durch Revolutionen »eine folgende noch höhere Stufe der Verbesserung« [VIII 30] der bürgerlicher Verfassung erreicht) hätte auf die zeitgenössischen Leser wie eine globale geschichtsphilosophische Rechtfertigung der Französischen Revolution gewirkt – nicht zuletzt der Hin-

<sup>1</sup> Ich zitiere Kants Aufsatz über den *Gemeinspruch* [GE] und die Schrift *Zum ewigen Frieden* [FR] unter Angabe der am Seitenrand der vorliegenden Ausgabe vermerkten Seitenzählung der Akademie-Ausgabe von *Kant's gesammelten Schriften*. Die *Kritik der reinen Vernunft* wird nach der Paginierung der beiden Originalausgaben (A und B) in der Edition von R. Schmidt (Hamburg <sup>3</sup>1990), alle übrigen Schriften Kants werden nach der Akademie-Ausgabe zitiert, wobei die römischen Ziffern den Band, die arabischen Ziffern die Seitenzahl des Bandes angeben. Die Sekundärliteratur wird nach dem Autor/Jahr-System zitiert.

richtung Ludwigs XVI. im Januar des Jahres, die auch bei vielen Revolutions-Sympathisanten Abscheu und Entsetzen hervorgerufen hatte (und der Koalition neue Verbündete zuführte). Kant, der vermeintliche Jakobiner [dazu Ruiz 1989], winkt also ab, nicht aus Gründen der politischen Opportunität, sondern weil er befürchtete, die aktuelle politische Situation könnte einer differenzierten Beurteilung der in seinem Aufsatz entwickelten Gedankengänge abträglich sein.

Bereits am 30. Juli 1792 [XI 349–350, hier: 350; vgl. 370 und 397] kündigt Kant Johann Erich Biester, dem Herausgeber der *Berlinischen Monatsschrift*, als Ersatz für einen religionsphilosophischen Aufsatz<sup>2</sup>, dem das Imprimatur der Berlinischen Zensur verweigert worden war, eine (»blos moralische«) Abhandlung an, in der er auf die Kritik antworten wollte, die der Breslauer Popularphilosoph Christian Garve in einer soeben veröffentlichten Schrift an seiner Moralphilosophie geübt hatte. Der Aufsatz ist in der angekündigten Form niemals erschienen. Kant erweitert die Abhandlung aus uns nicht bekannten Gründen<sup>3</sup> um die Themen des Staats- und Völkerrechts und läßt sie

<sup>2</sup> Der Aufsatz (»Von dem Kampf des guten Prinzips mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen«) wurde dann als zweites Stück in die Religionsschrift von 1793 aufgenommen.

<sup>3</sup> Vielleicht hängt die Erweiterung des Aufsatzes mit dem Vorwurf zusammen, den August Wilhelm Rehberg Anfang 1793 erhob. Rehberg schrieb: »Die Metaphysik hat die französische Monarchie zertrümmert und eine Revolution zu Stande gebracht, von deren gleichen nie gehört worden« [in: *Untersuchungen über die französische Revolution ...*, Hannover und Osnabrück 1793, 5; zitiert nach Batscha, Einleitung in Batscha 1976: 21; vgl. 34]. In den Vorarbeiten zum *Gemeinspruch* heißt es bei Kant: »Ich weiß nicht ob ich urtheilen soll daß durch die neuerliche sonst unerhörte Anklage der Metaphysik daß sie von Staatsrevolutionen Ursache sey ihr zu viel unverdiente Ehre oder zu viel unverschuldete böse Nachrede aufgebürdet werde; denn es ist schon seit lange her der Geschäftsmänner Grundsatz sie als Pedanterey in die Schule zu verweisen«. [XXIII 127] Henrich [1967: 12–14] verweist in diesem Zusammenhang auf den Mathematiker A. G. Kästner (auf den Kant in den Vorarbeiten zum *Gemeinspruch* zu sprechen kommt; vgl. XXIII 127 und 525) und auf den Kantianer J. Ch. G. Schumann [vgl. auch Vorländer

dann im September 1793 in dem von Biester betreuten Periodikum<sup>4</sup> unter dem Titel *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* erscheinen. In diesem Aufsatz entwickelt er ein Lehrstück, das dann doch in einem direkten Zusammenhang mit den Ereignissen in Frankreich zu stehen scheint, zumindest aber von vielen seiner Leser so verstanden wurde: Widerstand gegen die Staatsgewalt ist unter keinen Umständen erlaubt [vgl. GE 299]. Biester zeigt sich beruhigt: »Um ganz unverhohlen zu reden, hat er [sc. der *Gemeinspruch*, H. K.] mir vielleicht darum um desto mehr gefallen, weil er mir das (von Anfang an mir unwahrscheinliche) Gerücht zu widerlegen scheint, als hätten Sie Sich sehr günstig über die mir immer ekelhafter werdende französische Revolution erklärt«. [XI 456–457; hier: 456]

Biester wußte, wovon er schrieb. In der von Justus Möser im Juni 1790 in der *Berlinischen Monatsschrift* aufgenommenen Diskussion um die französische Menschenrechtserklärung<sup>5</sup> (in die sich auch Biester einschaltete) hatte sich ein Karl von Clauer beteiligt, welcher unter Berufung auf Kant Biester gegenüber die Menschenrechte (und damit die Französische Revolution) als einzig legitime Grundlage der Staatsverfassung verteidigte: »Ich bin zwar kein Metaphysiker; denn ich habe in meinem Leben mich zuviel mit der konkreten Welt befassen müssen, als daß ich

1919: XXIV]. Zu der von Paul Wittichen [1904] vertretenen Ansicht, die Abhandlung sei durch eine Schrift Edmund Burkes veranlaßt worden, vgl. »Anm. des Hrsg.«, S. 105 f.

<sup>4</sup> Kant hatte seit 1784 nahezu sämtliche seiner kleineren Abhandlungen in diesem bedeutenden Organ der deutschen Aufklärung publiziert. Eine Übersicht über Geschichte und Bedeutung der *Berlinischen Monatsschrift* findet sich in Norbert Hinskes Einleitung zu *Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift*. In Zusammenarbeit mit M. Albrecht ausgewählt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von N. Hinske, Darmstadt 1990, XX–LXIX sowie in dem Beitrag von Peter Weber, »Die ›Berlinische Monatsschrift‹ als Organ der Aufklärung«, in: Weber, P. (Hrsg.): *Berlinische Monatsschrift (1783–1796) ... Auswahl*, Leipzig 1986, 356–452 [im Folgenden Weber 1986].

<sup>5</sup> »Über das Recht der Menschheit, als den Grund der neuen Französischen Konstitution«, in: Weber [1986: 209–213].

der abstrakten viel Zeit hätte widmen können. Aber mich hat der edelstenkündigste und größte spekulative Philosoph, den ich kenne, Kant, gelehrt: daß, um uns von der Existenz einer Wahrheit zu überzeugen, nicht immer eine mathematische Demonstration erforderlich sei, sondern es sei Bedürfnis unsrer Vernunft und des darauf beruhenden moralischen Gefühls, etwas für so und nicht anders zu halten. So wie es sich mit der Existenz einer letzten Ursache verhält, ebenso, denke ich, ist es mit dem Rechte der Menschheit.«<sup>6</sup>

Beide Urteile, Biesters ebenso wie das von Clauers, gehen an der Realität der politischen Theorie Kants vorbei. Biester hat nicht gesehen, daß das Revolutionsverbot auch für diejenigen einschlägig ist, die in restaurativer Absicht versuchen, die alte Bourbonen-Herrlichkeit wieder einzuführen [vgl. FR 372–373, 383]. Die Rechtsphilosophie kann ein Revolutionsrecht keinesfalls zugestehen (wie von Clauer irrtümlich annahm), aber wenn dieser Unrechtsakt vollzogen ist, ist die neue machthabende Regierung legitimiert. Im Urteil Kants findet nun, wie unten auszuführen sein wird, in Frankreich eine (rechtlich legitimierte [vgl. Reflexion 7846, XIX 533]) *revolutio* [dazu Burg *in* Batscha 1976: 255–258], eine Umwälzung der Verhältnisse in Form einer vom Volkswillen getragenen Republikanisierung statt, an der wir (die Zuschauer) dem Wunsche nach partizipieren, weil allein ein Bund von republikanisch organisierten Staaten hoffen läßt, daß sich die Menschheit ihrer größten Geißel, des Krieges, entledigt.

Die gelehrte Öffentlichkeit hatte also auf ein klärendes Wort des Philosophen bezüglich seiner Stellung zur Französischen Revolution gewartet. Doch mit dem *Gemeinspruch* legt Kant einen Aufsatz vor, der kein offenkundiges Interesse an der Tagespolitik zur Schau stellt, vielmehr eine Problematik von

<sup>6</sup> »Noch ein Beitrag über das Recht der Menschheit, als Fortsetzung des Aufsatzes September« (November 1790), in: Weber [1986: 220–227, hier: 222]; zur Diskussion vgl. die Hinweise von Weber [399–400]. – Clauer ging 1791 nach Straßburg, um sich an der Französischen Revolution zu beteiligen; er verstarb 1793 in Gefangenschaft.

grundsätzlicher Bedeutung anspricht, nämlich die des Verhältnisses von Theorie und Praxis im Bereich der (nach Kant) praktischen Philosophie, eine Problematik, die dann unter der Perspektive des Rechtsfortschrittes in der Schrift *Zum ewigen Frieden* 1795 wieder aufgenommen wird.

B. Über die konkreten Umstände der Entstehung der Friedensschrift – erstmals erwähnt wird sie in einem Schreiben vom 13. August 1795 an den Verleger Friedrich Nicolovius [XII 35; vgl. 36] – liegen uns keine direkten Zeugnisse vor. In der Literatur wird gewöhnlich auf den Baseler Separatfrieden vom April 1795 verwiesen, der Kant veranlaßt habe, seine Schrift zu verfassen [Kehrbach 1881: VIII; Vorländer 1919: XXI und XXII; Jaspers 1957: 131; Batscha/Saage 1979: 7]<sup>7</sup>. Die Koinzidenz beider Ereignisse ist jedoch kein eigentliches Argument. Es gibt vielmehr gute Gründe für die These, daß erste Vorarbeiten zu dieser Schrift zur Zeit der Endredaktion des *Gemeinspruch* niedergelegt wurden<sup>8</sup>. Nicht nur thematisch, auch zeitlich stehen die beiden Schriften also in einem engen Zusammenhang. Warum Kant die Schrift erst nach dem Ausscheiden Preußens aus der antirevolutionären Koalition dem Verleger anvertraute, wird aus folgender Überlegung verständlich: In einem Schreiben vom 24. November 1794 an de la Garde äußert er die Befürchtung, daß aufgrund der gegenwärtigen außenpolitischen Situation nicht auszuschließen sei, daß eine Publikation zum Themenbereich

<sup>7</sup> Schwarz [1988: 10–12] vertritt die (abwegige) Ansicht, Kant sei durch die Auseinandersetzung mit König Friedrich Wilhelm II. im Jahre 1794 veranlaßt worden, die Schrift zu verfassen [vgl. dazu unten S. XII und XXIX].

<sup>8</sup> Vgl. dazu die Datierungen der *Losens Blätter* F 12, F 23 (betitelt [!]: »Etwas vom Verhältnis der Theorie zur Praxis in rechtlichen Fragen (quaestiones iuridicae)«) und G 17 im »Verzeichnis der Vorarbeiten«. Ein weiterer Anhaltspunkt ergibt sich aus der Formulierung, mit der sich Kant in einem Brief an Biester vom 10. April 1794 gegen die Kritik wendet, die von Rehberg an seinem Aufsatz geübt wurde (und als solche Eingang in die Friedensschrift fand; vgl. FR 369 und »Anm. des Hrsg.«, S. 117f.).

etwa der Moral und des Naturrechts durch »einen Strich des Zensors« vereitelt werden könnte. »Wenn nur der Friede, welcher nahe zu sein scheint, eingetreten seyn wird, so werden hoffentlich noch bestimmtere Verordnungen die Schranken, in denen sich der Autor zu halten hat, genauer vorzeichnen: so, daß er in dem, was ihm noch frey gelassen wird, sich für gesichert halten kann.« [XI 530–532, hier: 531]<sup>9</sup> Als dieser dann endlich für Preußen Wirklichkeit geworden war, sieht Kant den Zeitpunkt gekommen, seine Schrift der gelehrten Öffentlichkeit vorzulegen.<sup>10</sup> Ironisch nimmt er in der Vorbemerkung die Theorie-Praxis-Debatte auf und mahnt den praktischen Politiker, hinter den »auf Glück gewagten und öffentlich geäußerten Meinungen [des theoretischen Politikers, H. K.] nicht Gefahr für den Staat zu wittern« [FR 343]. Daß es geradezu Pflicht ist, seine diesbezügliche Meinung öffentlich zu äußern, ergibt sich aus unserer Pflicht, das höchste (politische) Gut zu befördern. Und genau das ist Thema der Friedensschrift.

C. Der Topos des Gemeinspruchs, zu dem sich Kant also 1793 und 1795 in ein Verhältnis setzt, diagnostiziert ein (notwendiges) Scheitern einer Theorie des Praktischen dort, wo die Theorie auf eigene Faust Normen vernünftigen Handelns vorgibt. Wenn etwa Rousseau in den *Confessions* mit Blick auf Friedrich II. zitiert: »Il pense en philosophe, et se conduit en Roi«<sup>11</sup>, dann ist gemeint, daß theoretisierender Philosoph und handelnder König, der Autor des *Antimachiavell* (1739) und der Eroberer

<sup>9</sup> In einem Brief an C.F. Stäudlin vom 4. Dezember 1794 [XI 513–515, hier: 514] erwähnt Kant in diesem Zusammenhang den *Streit der Fakultäten*. Vgl. auch die Briefe Kants an F. Schiller vom 30. März 1795 [XII 10–12, hier: 11] und von Stäudlin an Kant vom 6. März 1796 [XII 60–61]. Zur Entstehungsgeschichte dieser Schrift siehe Brandt [1987].

<sup>10</sup> Den *Streit der Fakultäten* hält Kant dagegen noch bis 1798 zurück, weil er erst durch den Tod des Königs von seiner Zusage entbunden ist, keine religionsphilosophischen Arbeiten mehr zu publizieren.

<sup>11</sup> J.-J. Rousseau, *Œuvres Complètes*, Bd. I (Les confessions), hrsg. von B. Gagnebin und M. Raymond, Paris 1959, 592.

Schlesiens (1740) sich unversöhnlich gegenüberstehen; und in dieser Unversöhnlichkeit scheidet das Konzept eines idealen Staates in der Tradition des Platonischen Philosophenkönigs.

Eine Konsequenz aus diesem vermeintlichen Scheitern ist die Umkehrung des Bedingungsverhältnisses: Nicht die Theorie schreibt der Praxis ihre Normen vor, sondern die Praxis selber liefert die Vorgaben, an denen sich die Theorie zu halten hat. Dieser Gedanke liegt der Garveschen Kritik an Kant zugrunde und ist ideologisches Rüstzeug der Autoren des *Allgemeinen Landrechts für die preußischen Staaten* (1794), eines Gesetzeswerkes, auf das Kant hin und wieder zu sprechen kommt [vgl. FR 373; XXIII 163–164]. Im *Briefwechsel über die gegenwärtige Justiz-Reform* (1780) schreibt Svarez, daß die Gesetzgebung »nicht die Dinge nach ihrer Theorie, sondern die Theorie nach der Natur und Beschaffenheit der Dinge zu bequemen suchen« müsse.<sup>12</sup>

Eine unerwartete Aktualität hatte, wie oben angesprochen, die Theorie-Praxis-Debatte mit der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789 und ihrer Parole von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit erhalten. Eine strikte Trennung von Staats- und Rechtsphilosophie einerseits, der praktischen Politik andererseits wurde von dem Mathematiker Abraham Gotthelf Kästner mit bissigen Worten eingeklagt: »Mehr deutsche Schriftsteller, wollten an dem Zustande ihres Vaterlandes kippeln, und befanden, daß er für sie zu fest sey. Manche meinten es nicht ebenso böse, schickten sich nur in die Zeit, und schrieben, nachdem es Mode war, Pädagogie, Aufklärung, kritische Philosophie, Menschenrechte; Rollten so ihre leeren Fässer, nicht völlig wie Diogenes, bey dem war es Satire, und sie glaubten was ernstliches zu thun.«<sup>13</sup> Und Biester in einem Aufsatz in der *Berlinischen Monatsschrift* vom Juni 1793: »Kann dein Geist den Plan einer fehlerlosen Staatsverfassung entwer-

<sup>12</sup> Zitiert nach Weber [1986: 399]. Auf eine entsprechende Position Möser's verweist Henrich [1967: 12 Anm. 5].

<sup>13</sup> *Gedanken über das Unvermögen der Schriftsteller Empörungen zu bewirken*, Göttingen 1793, 24–25 [vgl. auch 18–19 und 22].

fen, so müsse eine noch höhere Vernunft dich belehren, daß dieser Plan nicht ausführbar ist.«<sup>14</sup> – Rollt die kritische Philosophie nur leere Fässer?

D. Natur und Freiheit sind die beiden Bereiche, denen Kant die theoretische Philosophie auf der einen, die praktische Philosophie mit den Bereichen der Moral und des Staats- und Völkerrechts auf der anderen Seite zuordnet.<sup>15</sup> Freiheit ist kein Gegenstand der Erfahrung, die praktische Philosophie ist vielmehr eine Disziplin, die auf apriorischen Freiheitsgesetzen oder -prinzipien beruht. Der Vorwurf der bloßen Idealität einer normativ verstandenen Theorie des Praktischen erweist sich nach Kant als unbegründet, weil diejenige Theorie, die auf dem Pflichtbegriff beruht, bereits Praxis ist, das Sollen also ein Können einschließt [vgl. GE 276–277 und FR 370]. Die einzig mögliche Alternative zu diesem Programm besteht darin, den kategorischen Imperativ durch hypothetische Imperative zu ersetzen. Doch eine empirisch-empiristische Moralphilosophie (etwa Garves), die ihre Prinzipien aus den tatsächlichen Glückserwartungen, Wünschen, Motiven und Handlungen der Menschen gewinnt, muß notwendigerweise in einem Desaster, nämlich in der Aufhebung des Moralbegriffes [vgl. GE 285; XXIII 163], enden. Theorie ist also kein Selbstzweck, kein Ort des lediglich Utopischen oder des bloßen Spiels der Gedanken, sondern konstitutiv für eine moralische und rechtliche Praxis, der eine dynamische, auf die Verbesserung der Rechtsverhältnisse gerichtete Komponente wesentlich ist [vgl. GE 275–276, FR 370, 380, V 171–172, VI

<sup>14</sup> »Einige Nachrichten von den Ideen der Griechen über Staatsverfassung«, in: Weber [1986: 278–287, hier: 286]. Vgl. auch den Hinweis im »Verzeichnis der Vorarbeiten«, S. 132f. – Die Liste von Beispielen könnte beliebig verlängert werden: In einem weiteren Sinne genommen ist der Gemeinspruch so alt wie das Lachen der thrakischen Magd über den in den Brunnen gefallenen milesischen Philosophen.

<sup>15</sup> Vgl. hierzu auch die Ausführungen der (wahrscheinlich aus dem WS 1793/94 stammenden) Moralphilosophie-Vigilantius [XXVII/2,1 479ff.] sowie die Einleitung zur *Kritik der Urteilskraft* [V 171–176].

217]. Es gibt also keinen rechtsfreien Raum des »Politischen«, Politik ist nichts anderes als »ausübende Rechtslehre« [FR 370].

## *II. Über den Gemeinspruch ...*

Nach einigen einleitenden Bemerkungen zum Verhältnis von Theorie und Praxis nimmt Kant die Thematik aus dem Blickpunkt erstens eines Privat- oder Geschäftsmanns (Moral), zweitens aus dem eines Staatsmanns (Politik) und drittens aus dem eines Weltbürgers (in kosmopolitischer Betrachtung) auf. Die Moral hat es hierbei mit dem Wohl des Einzelnen, die Politik mit dem Wohl der Staaten zu tun, und unter dem kosmopolitischen Gesichtspunkt wird der Fortschritt der Menschengattung zum Besseren thematisiert (und damit die Wohlfahrt derselben).

Wenn es nun weiter heißt [GE 278], daß sich die Betitelung der drei Abschnitte aus dem Begründungsgang selber ergibt und vorausblickend die Stichworte Moral, Staatsrecht und Völkerrecht genannt werden, ist für den Leser angedeutet, auf welche Weise das Beweisziel der Schrift erreicht werden soll: Aufgabe und Ziel der Ausführungen muß für die genannten Bereiche zunächst der interne Nachweis der notwendigen Vorgängigkeit der Theorie, also des Pflichtbegriffes sein. Da Kant supponiert, daß der Bereich der praktischen Philosophie mit den drei Stichworten vollständig umschrieben ist, wird dann zu erörtern sein, in welchem Verhältnis die angesprochenen Theorien zueinander stehen.

A. Die Ausführungen des ersten Abschnittes lassen noch ihre ursprüngliche Bestimmung, die Entgegnung auf die Garvesche Kritik, erkennen. Erst nach relativ umfangreichen Ausführungen zu der Debatte um die, wie wir sagen könnten, Vorgängigkeit von Vernunft oder Erfahrung bzw. Gefühl bei der Bestimmung der Prinzipien der Moral findet Kant den Weg zur Theorie-Praxis-Debatte im engeren Sinne.

Kant setzt ein mit der Ausräumung von, wie er es nennt, Mißverständnissen, denen Garve bei seiner polemischen Aus-

einandersetzung mit der Kantischen Moralphilosophie erlegen ist [GE 278–281], und geht dann über zur Prüfung der von Garve dogmatisch<sup>16</sup> [GE 281–284] vorgetragene Behauptung der eigenen Moralkonzeption (auf die hier nicht eigens eingegangen werden soll).

Grundlegend für die Auseinandersetzung mit Garve, der Kant vorgeworfen hatte, sein Moralprinzip würde von der Glückseligkeit abstrahieren und sei deshalb notwendigerweise illusorisch, ist seine Unterscheidung zwischen dem Dijudikationsprinzip der Moralität, dem kategorischen Imperativ (der gleichzeitig auch Motiv oder Triebfeder unseres Willens ist), auf der einen, und dem notwendigen materialen Objekt oder Zweck des Willens auf der anderen Seite. Beides, Motiv oder Triebfeder und Objekt des Willens, sind notwendige Bestandteile unserer Willensbestimmung. Die Glückseligkeit als Triebfeder wird dabei von der Würdigkeit, die Glückseligkeit zu erlangen, unterschieden. Die Glückseligkeit ist nun gerade nicht, wie Garve will, das Motiv unseres Willens, sondern findet ihren Ort im Objekt unseres Willens, dem höchsten Gut. Wir werden der Glückseligkeit würdig, wenn wir tugendhaft sind; Glückseligkeit ist also keine Voraussetzung, sondern gewissermaßen eine Folge der Moralität.

Kant selber geht es im ersten Abschnitt um den Nachweis der Wirklichkeit des reinen Moralprinzips, ein Nachweis, der erbracht werden kann, ohne daß wir zuvor in einen Diskurs über die Wirklichkeit des höchsten Gutes zu treten hätten.

Bevor wir uns Kants diesbezüglicher Argumentation zuwenden, sei darauf hingewiesen, daß hiermit nicht gemeint ist, die Frage nach dem höchsten Gut sei von untergeordneter Bedeutung. Ganz im Gegenteil. Bereits in der *Kritik der praktischen Vernunft* [V 114; vgl. Pippin 1985: 129–130 und Brandt 1991: 14] wurde geltend gemacht, daß die bloße Idealität des höchsten Gutes ihrerseits auch die Realität des Moralprinzips aufheben würde. Die mit ihm verknüpfte Hoffnung der Gewährung von

<sup>16</sup> Zur Formel »polemisch-dogmatisch« vgl. *Kritik der reinen Vernunft* A 739–740/B 767–768 sowie VIII 152, 414 und 458–459.

Glückseligkeitszuständen kann sinnvollerweise (d. h. nach der Lektüre der zweiten *Kritik*) nicht in Frage gestellt werden, wo die Semantik des höchsten Guts auf eine jenseitige Welt verweist. Ein entscheidendes Moment für die im zweiten Abschnitt des *Gemeinspruch* in die Erörterung eingeführte Rechtslehre wird jedoch dadurch gewonnen, daß Kant im ersten Abschnitt [GE 279–280 Anm.] das höchste Gut der Sache nach als höchstes politisches Gut<sup>17</sup> thematisiert und damit in einer Weise spezifiziert, die ausschließt, daß unser Handeln als politische Subjekte unter dem Vorzeichen der Absurdität steht.

Kant führt aus, daß wir ein Bedürfnis haben (das zur Pflicht wird), ein auch durch unsere Mitwirkung mögliches höchstes Gut als Zweck an sich selbst »in der Welt« anzunehmen, ein Bedürfnis nicht »aus Mangel an moralischen Triebfedern, sondern an äußeren Verhältnissen« [GE 279 Anm.]. Und weiter: »Dieses ist eine Willensbestimmung von besonderer Art, nämlich durch die Idee des Ganzen aller Zwecke, wo zum Grunde gelegt wird: daß, *wenn* wir zu Dingen in der Welt in gewissen moralischen Verhältnissen stehen, wir allerwärts dem moralischen Gesetz gehorchen müssen, und über das noch die Pflicht hinzukommt, nach allem Vermögen es zu bewirken, daß ein solches Verhältnis (eine Welt, den sittlichen höchsten Zwecken angemessen) existiere. Hierbei denkt sich der Mensch nach der Analogie mit der Gottheit, welche ... nicht gedacht werden kann, daß sie sich in sich selbst verschlüsse, sondern das höchste Gut außer sich hervorzubringen« [GE 280 Anm.].

Kriterium unseres moralischen Wollens ist der kategorische Imperativ, aber unser Wollen bedarf notwendigerweise auch eines Zweckes. Es ist das höchste Gut, in dem als einem »Ideal der reinen Vernunft« [GE 279] Tugend und Glückseligkeit vereint sind und das insofern ein Gegenstand unseres Hoffens ist. Die *Rechtslehre* von 1797 gibt dem ewigen Frieden als höchstem

<sup>17</sup> Ich bediene mich hier und im Folgenden der Kantischen Redeweise vom ewigen Frieden als höchstem politischen Gut, wie sie dem Wortlaut nach erst im Beschluß der *Metaphysik der Sitten* (Rechtslehre) von 1797 zu finden ist [VI 355].

politischen Gut eine säkulare Deutung, dem ein konkreter Inhalt zukommt. Er ist ein Gut, das zu befördern wir nicht allein verpflichtet sind, sondern von dem wir sogar angeben können, unter welchen (rechtsstaatlichen) Bedingungen es hier, in unserer Welt durch unser Zutun realisiert werden kann.<sup>18</sup> Für den in die Rechtstheorie integrierten Fortschrittsoptimismus ist es jedoch wesentlich, daß dieser nur deshalb in den Bereich des für Menschen Möglichen rückt, weil die teleologisch organisierte (vernünftige) Natur uns bei unserem pflichtgemäßen Streben entgegenkommt. Es ist die Natur, die uns auf die Bahn des rechtlich Gesollten zwingt, sie bietet uns die Gelegenheiten, in denen wir das Unrige zu einem Rechtsfortschritt beitragen können. Die Natur will, was der Mensch soll [vgl. unten S. XXXIX-XLI].

Diese Überlegung ist von Bedeutung, weil das Scheitern des in der Friedensschrift thematisierten Begriffes des höchsten politischen Gutes, die Diagnose, hier handele es sich bloß um einen chimärischen Begriff, eine Idee für Träumer und Phantasten, desaströse Folgen für unser Vertrauen in den kategorischen Imperativ als Norm und Richtschnur unseres politischen Handelns hätte. Unser vernünftiges und moralisches Wollen wäre hinsichtlich unserer politischen Welt ohne Objekt, der ewige Friede notwendig eine Idee, die den unvermeidbaren himmlischen Frieden meint.

<sup>18</sup> Anders als Pippin [1985: 129–136] halte ich es jedoch für verfehlt, das hier gemeinte höchste Gut (Pippin spricht nicht vom höchsten *politischen* Gut) mit unserem Bedürfnis in Zusammenhang zu bringen, unsere Glückseligkeit auf Erden zu befördern: Das höchste politische Gut verweist in rechtlicher Hinsicht ausschließlich auf die Schaffung einer Verfassung, in der die Freiheit eines jeden durch Gesetz und Gewalt gesichert ist. Jedoch ist nur in einer bürgerlichen Verfassung garantiert, daß jeder auf seine Weise die Glückseligkeit suchen kann [vgl. VIII 298; dazu Pippin 1985: 134]. – Reath [1988: 600–601] unterscheidet zwischen einem theologischen und einem säkularen (politischen) Begriff des höchsten Gutes; letzterer finde sich besonders in Kants späteren Werken.

Mit dem höchsten politischen Gut ist jedoch nicht gemeint, daß die Früchte unseres politischen Handelns in Form individueller Glücksrealisierungen verrechnet werden. Wenn im *Gemeinspruch* der Fortschritt zum Moralisch-Besseren thematisiert wird, ist immer der Fortschritt der Gattung, nicht der des Einzelnen gemeint. Zwischen praktischer Vernunft und Neigungen hin und her gerissen ist der Mensch verpflichtet, das höchste politische Gut und damit das Gattungswohl zu befördern; der Mensch als Individuum ist vor einem irdischen Inferno jedoch nicht gefeit. Der gescheiterte Tugendhafte bleibt verwiesen auf die in der *Kritik* von 1788 begründete (und in der Religionsschrift von 1793 weiter ausgeführte) Hoffnung, ein göttlicher Richter werde seine auf Erden erbrachte Tugend in Glückseligkeit aufwiegen.

Worin besteht nun die eigentliche Theorie-Praxis-Problematik auf dem Gebiet der Moralphilosophie?

Garve hatte betont, daß die für die Kantische Ethik essentielle Dichotomie zwischen den Motiven der Glückseligkeit und denen der Pflicht bei der Beurteilung der Frage, ob wir tatsächlich aus Pflicht oder aber aus Neigung gehandelt haben, hinfällig wird, da wir nach Maßgabe dieser Theorie niemals ein Wissen darüber erlangen können, welchen Motiven wir tatsächlich gefolgt sind. Scheitert das Kantische Programm also, weil die Realität des Moralprinzips nicht bewiesen werden kann?

Kant gesteht zunächst den Garveschen Kritikpunkt partiell zu: Natürlich ist es nicht möglich zu wissen, welchen Motiven wir tatsächlich gefolgt sind; auch kann nicht gezeigt werden, wie der kategorische Imperativ als solcher möglich ist. Es wäre jedoch ausreichend, wenn der Philosoph aufweisen kann, daß er unserem alltäglichen Moralbewußtsein jederzeit zugrundeliegt und unseren Willen bestimmt. Und daß der Pflichtbegriff »zum praktischen Gebrauch faßlicher und natürlicher als jedes von der Glückseligkeit hergenommene« [GE 286, vgl. GE 287] Motiv ist, stellt Kant als ein unbestreitbares Faktum des moralischen Bewußtseins vor.

Aber solange es ein bloßes Bewußtsein, eine moralische Gesinnung bleibt, ist die Ethik dann nicht zu Recht dem Vorwurf der

bloßen Idealität ausgesetzt? Welche praktische Relevanz hat eine Theorie der moralischen Praxis, wenn diese Praxis eine bloß gedachte, eine der Gesinnung oder des Bewußtseins ist? Kants Antwort lautet: Die Geschichte zeigt, daß der moralische Fortschritt bisher dadurch verhindert oder aufgehalten worden ist, daß die falsche Moraltheorie »zum Grundsatz der Erziehung und des Kanzelvortrages gemacht« wurde [GE 288]. Würde der Idee der Pflicht im privaten und öffentlichen Unterricht Beachtung geschenkt, würde sich ihre Wirkung von selbst einstellen. Die Lebenserfahrungen der Menschen entlasten diese nicht von den Direktiven des Pflichtbegriffes, sondern dienen allenfalls dazu, zu lernen, wie dieselben »besser und allgemeiner ins Werk gerichtet werden könne, wenn man sie in seine Grundsätze aufgenommen hat; von welcher pragmatischen Geschicklichkeit aber hier nicht, sondern nur von letzteren die Rede ist.« [GE 289] Stichwort »Pragmatische Geschicklichkeit«: Die Moralphilosophie hat als Theorie des Praktischen die Problematik ihrer konkreten Vermittlungsbedingungen aus sich entlassen und an die pragmatische Anthropologie und Pädagogik delegiert.

B. Im zweiten Abschnitt, den Kant gegen Thomas Hobbes richtet, wird das Verhältnis von Theorie und Praxis im Staatsrecht aufgenommen.

Das Eintreten der Menschen unter öffentliche Zwangsgesetze, die das äußere (de facto auch das innere, den je eigenen Körper) Mein und Dein bestimmen und sichern, ist ein an sich gesollter Zweck. Der Rechtsbegriff verdankt sich dabei nicht Überlegungen empirischer Zweckrealisierungen (wie die realen Staatsgründungen, vgl. unten S. XL), sondern ergibt sich als Vernunftgebot aus dem äußeren Freiheitsbegriff: »*Recht* ist die Einschränkung der Freiheit eines jeden auf die Bedingung ihrer Zusammenstimmung mit der Freiheit von jedermann, insofern diese nach einem allgemeinen Gesetze möglich ist; und das *öffentliche Recht* ist der Inbegriff der *äußeren Gesetze*, welche eine solche durchgängige Zusammenstimmung möglich machen.« [GE 289–290] Das Problem der bürgerlichen Verfassung als eines »Verhältnis(se)s *freier* Menschen« [GE 290] unter

Zwangsgesetzen ist dabei das Problem, wie Freiheit, Recht (Gesetz) und Gewalt<sup>19</sup> zu vereinigen sind.

Die bürgerliche Gesellschaft beruht auf den drei (hier allerdings nicht begründeten) apriorischen äußeren Rechtsprinzipien der Freiheit, der Gleichheit und der Selbständigkeit.<sup>20</sup>

1. Der Freiheitsbegriff ist dabei gegen einen Staatsbegriff gerichtet, demgemäß dem Souverän die Befugnis zukommt, seine Bürger zu zwingen, auf eine von ihm vorgeschriebene Weise ihre Glückseligkeit zu verfolgen. Eine »väterliche Regierung«, so betont Kant, entmündigt jedoch den Menschen, enthebt ihn aller Rechte (seiner »politischen Freiheit« [XXIII 129]) und ist ein Despotismus.<sup>21</sup>

2. Die Gleichheit aller Menschen als Untertanen besagt, daß jedes Glied des Gemeinwesens gleichermaßen gleiche Zwangsrechte gegen andere Rechtssubjekte hat. Hiervon ausgenommen ist nur das Staatsoberhaupt, der Souverän. Mit dieser Idee der Gleichheit wendet sich Kant gegen das »erbliche Prerogativ« eines bestimmten Standes. Verlustig werden kann der Bürger des Rechtes, durch Talent, Fleiß oder Glück seine Stellung im Gemeinwesen zu verbessern, nur durch Verbrechen [GE 293].

3. Die Selbständigkeit schließlich bezeichnet das aus dem Privatrecht gewonnene Kriterium dafür, wer aktiver Bürger, also

<sup>19</sup> Vgl. GE 289–290, die *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* [VII 330–331] und Kants Brief an H. Jung-Stilling vom 1. März 1789 [XXIII 494–495, hier: 495].

<sup>20</sup> Zu dieser Trias vgl. VI 314, VIII 295, XXIII 139, 143, FR 349–350 sowie LBl. C 07 (»Verzeichnis der Vorarbeiten«, S. 130). Siehe auch die Arbeiten von Batscha [1981], Kersting [1984: 233–257], Hinske [1986] (zu den Vorlesungsnachschriften) und Brandt [1989a: bes. 112–119].

<sup>21</sup> Eine gegensätzliche Position hatte beispielsweise Christian Wolff vertreten: »Officers verstehen auch die Unterthanen selbst nicht, was zu ihrem Besten dienet und halten für gut, was ihnen schädlich seyn würde.« [in: *Vernünftige Gedanken Von dem Gesellschaftlichen Leben der Menschen* ..., Frankfurt und Leipzig 1736, 460 (= Gesammelte Werke, 1. Abt., 5. Bd., Hildesheim, New York 1975); vgl. den Hinweis von Batscha 1981: 47]. – Bereits 1792 hatte Wilhelm von Humboldt in diesem Zusammenhang den Begriff des Despotismus aufgenommen, vgl. »Anm. des Hrsg.«, S. 106.

Mitgesetzgeber, in einem Staat sein kann. Die Legitimität der bürgerlichen Gesetze ist davon abhängig, ob diese vom allgemeinen Volkswillen gewollt sein können. Doch nicht alle Staatsglieder partizipieren auch am Volkswillen. Bürger im rechtlichen Sinne kann nur derjenige sein, der das Stimmrecht besitzt. Dieses aber kann nur derjenige haben, der »*sein eigener Herr*« ist, »mithin irgendein *Eigentum* habe (wozu auch jede Kunst, Handwerk oder schöne Kunst oder Wissenschaft gezählt werden kann), welches ihn ernährt«. [GE 295]

Neben diesem privatrechtlichen Ausschlußkriterium wird ein natürliches angeführt: Kinder und Frauen sind keine Mitgesetzgeber (aktive Staatsbürger), sondern stehen wegen ihrer natürlichen Unmündigkeit als »Schutzgenossen« [GE 294] (passive Staatsbürger) unter der Obhut der Gesellschaft.

Diese drei Prinzipien bestimmen den Bereich dessen, was das Volk als *volonté générale* überhaupt rechtlich wollen kann, und damit auch, was Gegenstand des Sozialkontrakts sein kann. Ein Kontrakt etwa, »der auf immer alle weitere Aufklärung vom Menschengeschlechte abzuhalten geschlossen würde, ist schlechterdings null und nichtig; und sollte er auch durch die oberste Gewalt, durch Reichstage und die feierlichsten Friedensschlüsse bestätigt sein.« [VIII 39] Die Idee des Sozialvertrags hat in Kants Rechtstheorie damit aber die ihr ursprünglich zuge dachte Funktion als Rechtsquelle verloren.<sup>22</sup>

Unter dem Stichwort »Folgerung« wendet sich Kant der brisanten Frage zu (man denke nur an die zeitgenössische Debatte über die Französische Menschenrechtserklärung), ob die Rechtstheorie für den Fall, daß ein Staatsoberhaupt gegen die apriorischen Prinzipien der bürgerlichen Gesellschaft verstößt, ein Zwangsrecht zugesteht, auf das sich das rebellierende Volk berufen kann. Bevor wir erörtern, warum Kant diesen Abschnitt gegen Hobbes gerichtet sein läßt, sind die Gründe dar-

<sup>22</sup> Vgl. zu diesem Punkt Gerhardt [*in* Deutscher Idealismus 1988: 40], Brandt [1989: 189], Mulholland [1990: 310] und Kersting [*in* Guyer 1992: 353–358].

zulegen, aufgrund derer sich Kant im Resultat mit Hobbes darin einig weiß, daß es ein solches Zwangsrecht nicht geben kann.

Zunächst weist er darauf hin, daß der ursprüngliche- oder Sozialkontrakt nicht als ein historisches Faktum mißzuverstehen ist – wie dies im Falle der »Joyeuse Entrée« tatsächlich geschah [vgl. GE 301] –, sondern eine Vernunftidee darstellt, dergemäß jeder Gesetzgeber verpflichtet ist, »daß er seine Gesetze so gebe, als sie aus dem vereinten Willen eines ganzen Volks haben entspringen können, und jeden Untertan, sofern er Bürger sein will, so anzusehen, als ob er zu einem solchen Willen mit zusammengestimmt habe.« [GE 297] Dieser Assensus, der als der »Proberstein der Rechtmäßigkeit eines jeden öffentlichen Gesetzes« bezeichnet wird, ist also nicht als faktische, sondern als »bloß mögliche« Zustimmung zu verstehen.

Die Idee eines Widerstandsrechtes verdankt sich nun gerade der Vorstellung, daß die Stiftung des Sozialkontrakts ein historisches Ereignis gewesen ist und daß der Staatszweck in der Verwirklichung der Glückseligkeit gesehen wird [vgl. GE 301–302]: Das Volk wird Rebell (und macht alle Verfassung unsicher), der Souverän zum Despoten, wenn die Glückseligkeit und nicht der Pflichtbegriff zum Zweck des Staates erhoben wird. Allerdings ist dem Souverän erlaubt, die Glücksrealisierung seiner Bürger zu steuern, wenn dies ein Mittel ist, den rechtlichen Zustand zu sichern; bedient er sich hierzu aus Mangel an Urteilskraft unangemessener Mittel, konstituiert auch dies kein Widerstandsrecht.

Der Gesetzgeber kann sich grundsätzlich nicht bezüglich der Frage irren, ob ein Gesetz mit dem Rechtsprinzip zusammenstimmt oder nicht, da er die »Idee des ursprünglichen Vertrags zum unfehlbaren Richtmaße und zwar *a priori* bei der Hand« [GE 299] hat. Aber wie sieht es in dem Falle aus, wo der faktische Souverän tatsächlich gegen die Rechtsidee verstößt, indem er die äußere Freiheit des Einzelnen lädiert, vom Gleichheitsgrundsatz abweicht oder ihn in einen völkerrechtswidrigen Krieg führt?

Die Ablehnung des Widerstandsrechtes ist grundsätzlich. Selbst wenn das Staatsoberhaupt oder der Souverän »den ur-

sprünglichen Vertrag verletzt und sich dadurch des Rechts, Gesetzgeber zu sein, nach dem Begriff des Untertans verlustig gemacht haben, indem sie die Regierung bevollmächtigt, durchaus gewalttätig (tyrannisch) zu verfahren, dennoch dem Untertan kein Widerstand als Gegengewalt erlaubt bleibt.« [GE 299] Das Urteil darüber, wer im Konfliktfall zwischen Souverän und Volk im Recht ist, müßte (um den Rechtsfrieden zu garantieren und den Bürgerkrieg zu vermeiden) einer übergeordneten, mit Machtbefugnissen versehenen Instanz zukommen. Eine solche Einrichtung kann es aber in einer bürgerlichen Gesellschaft nicht geben, da sie dem Begriff der Souveränität widerspricht [vgl. GE 300 sowie Burg in *Deutscher Idealismus* 1988: 17 und Kersting 1984: 320–323]. Der Souverän wäre also kein Souverän, wenn es eine Institution oder Instanz gäbe, die im Falle eines Rechtskonflikts zwischen Staatsoberhaupt und Volk Entscheidungsgewalt hätte. Und welche übergeordnete Instanz könnte angerufen werden, wenn Staatsoberhaupt oder Volk Beschwerde einlegten? [Vgl. unten S. XXX.]

Die Kantische Rechtsphilosophie schließt weiter ein Modell aus, wonach dem Volk auf dem Wege von Mehrheitsentscheidungen die Befugnis zusteht, auf die Gesetzgebungspraxis des Regenten Einfluß zu nehmen.

In der Friedensschrift wird terminologisch zwischen Staatsform und Regierungsform (bzw. -art) unterschieden. Die Staatsform ist davon abhängig, wie viele Personen die Herrschergewalt in einer bürgerlichen Gesellschaft ausmachen. Nach einer bereits antiken Autoren vertrauten Idee sind drei Arten denkbar: Die Autokratie oder Monarchie (eine), die Aristokratie (mehrere) und die Demokratie (alle). Die Monarchie<sup>23</sup> wird von Kant als die bestmögliche aller Staatsformen [vgl. FR 352–353]

<sup>23</sup> Nicht gemeint ist, daß die Staaten in einer Monarchie aufgehen sollen. In einer (wahrscheinlich) aus dem WS 1790/91 stammenden Anthropologienachschrift (*Anweisung zur Menschen- und Weltkenntniß*, 126) heißt es: »Das größte Unglück für die Menschheit würde eine allgemeine Monarchie seyn; denn da würde der Monarch keine Ehrbegehrde haben und er würde sich vor keinem andern Monarchen schämen dürfen.«

präsentiert, paradoxerweise deshalb, weil sie am wenigsten Demokratie ist [vgl. XXIII 166]. Die Demokratie ist als Staatsform auszuschließen, weil sie als einzige das Element der Repräsentation nicht kennt, also mit Mehrheitsbeschlüssen operieren müßte, was aber zur Folge hat, daß der allgemeine Wille eben faktisch nicht der allgemeine Wille ist. Mit der Regierungsart wird demgegenüber die Art und Weise bezeichnet, »wie der Staat von seiner Machtvollkommenheit Gebrauch macht« [FR 352]. Hier gibt es grundsätzlich nur zwei Varianten: Sie ist »entweder republikanisch oder despotisch« [FR 352]. Während der republikanischen Regierungsform die Trennung zwischen gesetzgebender und ausführender Gewalt (der Regierung) zugrundeliegt, fallen beide Gewalten im Despotismus (und in der Demokratie) zusammen. »Man kann daher sagen: je kleiner das Personale der Staatsgewalt (die Zahl der Herrscher), je größer dagegen die Repräsentation derselben, desto mehr stimmt die Staatsverfassung zur Möglichkeit des Republikanismus, und sie kann hoffen, durch allmähliche Reformen sich dazu endlich zu erheben.« [FR 353] Kant meint hier ein staatsrechtliches Element in seine Rechtstheorie zu integrieren, das keine »der alten sogenannten Republiken« [FR 353] gekannt hat: nämlich das repräsentative System, ein System, das mit seiner Trennung zwischen ausübender und gesetzgebender Gewalt den Despotismus ausschließt und als ein solches eine Regierungsart bezeichnet, an der »dem Volke ohne alle Vergleichung mehr gelegen [ist], als an der Staatsform«. [FR 353] Allein die repräsentativen Republiken sind nämlich Staaten, die an sich reformfähig und friedliebend sind. – Die repräsentative Demokratie wäre hiernach als rechtsstaatliche Absurdität zu verwerfen: Sie ist umso weniger repräsentativ, desto mehr Demokratie sie ist.

Mit dem rechtlichen Verbot der Rebellion wird ausgeschlossen, daß die bürgerliche Gesellschaft in ihren zwei möglichen Varianten der Republik und des Despotismus in Anarchie untergeht. Die Anarchie ist nach Maßgabe der Anthropologie-Dohna (spätestens aus dem WS 1791/92) ein »Zustand der Wildheit«, gekennzeichnet dadurch, daß in ihm »Freiheit ohne Gesetz und ohne rechtmäßige Gewalt« herrscht [zitiert nach

Kowalewski 1924: 363, Originalpaginierung; vgl. GE 301 und FR 354].

In der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798) findet sich eine signifikante Neubestimmung der Anarchie. Sie wird als ein Zustand vorgestellt, in dem Freiheit und Gesetz ohne Gewalt herrschen. Da an dieser Stelle das öffentliche Recht gemeint ist, präsentiert Kant die Anarchie als ein Rechtskonstrukt, welches zwar denkbar, unter Menschen aber nicht realisierbar ist, der Versuch seiner Realisierung also notwendigerweise in einem »Zustand der Wildheit« endet.<sup>24</sup>

Es ist auffällig, daß Kant 1793 und 1795 nicht die zweite nach dem Konstrukt der *Anthropologie* mögliche Variante der Aufhebung der bürgerlichen Gesellschaft in Betracht zieht. Freiheit und Gesetz sind nach Maßgabe dieser Schrift die »zwei Angeln, um welche sich die bürgerliche Gesetzgebung dreht«. [VII 330] Damit diese auch zur Anwendung kommen kann, bedarf es der Gewalt als eines *medius terminus*. Von den vier denkbaren Kombinationen<sup>25</sup> (nur in der Republik – der *wahren* bürgerlichen Gesellschaft – sind Freiheit, Gesetz und Gewalt vereint) bezeichnet die Barbarei einen Zustand, in dem »Gewalt ohne

<sup>24</sup> Nach der (nicht-publizierten) *Anthropologie*-Pillau (nach dem WS 1777/78) kann eine derart bestimmte Verfassung »nur bey lauter gutartigen Menschen stattfinden« [150]. In der *Anthropologie*-Dohna [in Kowalewski 1924: 363; vgl. 343–344] erläutert Kant dieses Modell durch den Zusatz »polnische Freiheit«, die in der Reflexion 1501 als »Unding« bezeichnet wird [XV 790].

<sup>25</sup> Kant hat an diesem Modell immer wieder laboriert. So begegnet in dem Vierermodell der *Anthropologie*-Dohna der Begriff der Barbarei nicht. An seine Stelle treten die Begriffe der Tyrannei und des Despotismus: »3.) *Gewalt ohne Gesetz* und Freiheit ist Tyrannei, Despotismus.« [Zitiert nach Kowaleski 1924: 363, Originalpaginierung.] Es ist in diesem Zusammenhang wohl signifikant, daß Kant den Begriff der Barbarei in einer (nach der Datierung von Adickes) spätestens in den 80er Jahren niedergelegten Reflexion vielleicht Ende der 80er, Anfang der 90er Jahre streicht und durch den der Tyrannei ersetzt: »3) *Gewalt ohne Gesetz* und Freyheit ist barbarey [später – so Adickes – ersetzt durch: *tyranny*].« [Ref. 1501, XV 790] In der *Anthropologie* wird der Despotismus dann als »Gesetz und Gewalt ohne Freiheit« bezeichnet [VII 330].

Freiheit und Gesetz« [VII 331] herrscht. So wie die Anarchie nicht als bürgerlicher Zustand unter Menschen realisierbar ist, präsentiert sich die Barbarei als ein Zustand, in dem die bürgerliche Verfassung rechtlich aufgehoben ist: Wo keine Gewalt oder nur Gewalt herrschen, da befinden wir uns, insofern das öffentliche Recht betroffen ist, in einem rechtsfreien Raum. Ergo kann die Barbarei auch nicht das rechtliche Verbot des Widerstandes kennen. Mit dieser Überlegung wird somit die Möglichkeit eröffnet (die Kant selber nicht ausführt), davon zu sprechen, daß ein Souverän, der durch bloße Willkürakte zum reinen Gewaltherrscher wird (selbst ein Despot operiert noch mit dem Gesetzesbegriff), staatsrechtlich kein Souverän mehr ist, und daß das Staatsvolk aufhört, Staatsvolk zu sein, weil Barbarei und bürgerlicher Zustand ebenso kontradiktorische Begriffe sind wie bürgerliche Gesellschaft und Widerstandsrecht [vgl. XIX Reflex. 8043; ähnlich Kersting 1984: 335–339].

Unter Voraussetzung dieser Interpretation wird es für das Volk geradezu zur Pflicht, in eine neue bürgerliche Verfassung zu treten (was natürlich beinhalten würde, daß das Volk auch befähigt ist zu beurteilen, ob ein Zustand der Barbarei vorliegt). – Es sei ergänzend darauf hingewiesen, daß der Begriff der Barbarei auch auf das Rechtsverhältnis zwischen Staaten angewandt werden kann: Der Naturzustand zwischen Staaten ist ein Zustand des Krieges, eben der bloßen Gewalt [vgl. VI 344, 351, VIII 25–26].

Die rechtsphilosophische Auszeichnung der republikanischen Regierungsart und der Monarchie als Staatsform verdankt sich der Kantischen Zuversicht, daß aufgrund ihrer ein Rechtsfortschritt via Reformen »von oben« nach Maßgabe des ursprünglichen Vertrages am wahrscheinlichsten ist. Gestützt wird dieses Modell durch die so genannten Erlaubnisgesetze [dazu Brandt 1982], den »Ausnahmen von Verbot« [XXIII 157]. Was ist damit gemeint? Die Rechtstheorie erlaubt, wie wir gesehen haben, nicht den Fall einer revolutionären Umgestaltung der Verhältnisse, selbst dann nicht, wenn sie in guter Absicht ausgeführt wird. Einem aufgeklärten Herrscher (dem Subjekt der Reform) muß es aus Gründen der Staatsräson erlaubt sein,

Rechtszustände, die an sich betrachtet Unrechtszustände sind, für eine gewisse Zeit aufrechtzuerhalten (etwa Kriege zu führen, um die Existenz des eigenen Staates zu sichern). Dies allerdings nur, wenn ihre Realisierung nicht auf den Sankt Nimmerleinstag hinausgeschoben wird [FR 347]. Wenn es in einer Vorarbeit zur Friedensschrift heißt: »Im Allgemeinen kan das Erlaubnisgesetz so definiert werden: es ist das Gesetz einer unrechtmäßigen Besitz[nahme] dessen was einer Erwerbung fähig ist« [XXIII 158], dann ist angezeigt, daß das Erlaubnisgesetz nicht zur Rechtfertigung von an-sich verwerflichen Handlungen, beispielsweise des Völkermordes, herangezogen werden kann (Stichwort Barbarei). Die Erlaubnisgesetze sind also Standortverwalter für Rechte, die zwar in der Theorie gültig sind, aber (noch) nicht für die Praxis gelten.

Wenn sich Kant nun mit Hobbes einig weiß, daß es kein Zwangsrecht des Untertanen gegenüber seinem Staatsoberhaupt gibt, warum hat er den zweiten Abschnitt im Untertitel dann gegen diesen Autor gerichtet? Eine differenzierte Einschätzung des Verhältnisses von Kants und Hobbes' Rechtsphilosophie<sup>26</sup>, in der Gemeinsamkeiten und Unterschiede<sup>27</sup> herausgearbeitet werden müßten, braucht hier nicht gegeben zu werden. Im *Gemeinspruch* wird nur ein wichtiger Gesichtspunkt von Kant herausgestellt, demgemäß er sich von Hobbes' Ausführungen in *De cive* fundamental unterscheidet. Die bürgerliche Gesellschaft ist kein Konstrukt, in dem das Staatsvolk keinerlei Rechte mehr gegenüber dem Souverän besitzt, dieser ihm also unter keinen Umständen Unrecht zufügen kann. Der Untertan muß

<sup>26</sup> Äußerungen Kants zu seiner Hobbes'schen »Erbschaft« finden sich an den nachfolgenden Stellen, auf die Geismann [1982: 177 Anm. 51] hinweist: III 492, VI 97, XVI 82, XIX 99f., XXVII 590.

<sup>27</sup> So rechnet die mechanistische Staatstheorie Hobbes nicht mit der Zeit als einem Faktor, der einen Rechtsfortschritt überhaupt erst möglich macht [Brandt 1978: 162]. Hobbes kennt auch kein Gerechtigkeitsprinzip im Kantischen Sinne, da der ursprüngliche Vertrag kein Vernunftvertrag ist, sondern sich dem Selbsterhaltungsinteresse der Menschen verdankt. Vgl. Kersting [1984: 199–205 u. ö.] und Höffe [1979].

annehmen können, »sein Oberherr wolle ihm nicht unrecht tun« [GE 304; vgl. Ebbinghaus 1946: 8–10]. Dem Bürger muß daher die Befugnis zustehen, über Unrecht, das ihm aus Verfügungen, die aus Unwissenheit oder Irrtum beschlossen wurden, zustößt, öffentlich seine Meinung zu sagen. Die Publikationsfreiheit, die Freiheit der Feder ist demnach »das einzige Palladium der Volksrechte« [GE 304; vgl. Brandt 1978: 154]. Der Bürger ist Bürger eines Staates, dessen Souverän auf das Urteil seiner Untertanen Rücksicht nehmen kann, ohne mit der Freiheit der Feder Gefahren für den Staat supponieren zu müssen. Das allgemeine Prinzip, aufgrund dessen das Volk seine Rechte (negativ) beurteilen kann, lautet: »Was ein Volk über sich selbst nicht beschließen kann, das kann der Gesetzgeber auch nicht über das Volk beschließen.« [GE 304; vgl. VIII 39–40 sowie »Verzeichnis der Vorarbeiten«, S. 134]

Ist der Meinungsbildungsprozeß des Monarchen jedoch abgeschlossen oder verhält es sich faktisch so, daß der Souverän keine Rücksicht auf die Meinung seiner Untertanen nimmt, hat sich der Staatsbürger in Schweigen zu hüllen und muß sozusagen in die innere Emigration [vgl. Refl. 8043, XIX 590–591, hier: 590] gehen und warten, bis sich eine günstige Gelegenheit ergibt, mit seinen Publikationen wieder an die Öffentlichkeit zu treten. Gegen Hobbes wendet Kant also ein, daß es ein unverlierbares Recht des Volkes gegenüber dem Staatsoberhaupt gibt, auch wenn es kein Zwangsrecht ist, also in dem Falle, wo es nicht gewährt und dem Volk Unrecht zugefügt wird, Widerstand nicht legitimiert.

Die Thematik der Öffentlichkeit wird erneut im Anhang, II., der Friedensschrift aufgenommen [FR 381–386].

Anhand welches Kriteriums kann entschieden werden, ob ein Rechtsanspruch gerecht ist oder nicht? Da es ein allgemeines und notwendiges Kriterium sein soll, kann es auf die Materie, den Inhalt dieses Anspruchs, keine Rücksicht nehmen. Also bleibt nur ein formales Kriterium: Jeder Rechtsanspruch muß die Fähigkeit der Publizität in sich haben; würde die Verlautbarung einer Absicht oder Maxime zugleich ihre Vereitelung be-