

Kants Sozialphilosophie

Kosmopolitismus und Gerechtigkeitstheorie

Soraya Nour Sckell

FCT
Fundação
para a Ciência
e a Tecnologia

CEDIS
CENTRO DE I&D SOBRE
DIREITO E SOCIEDADE

SORAYA NOUR SCKELL

Kants Sozialphilosophie: Kosmopolitismus und
Gerechtigkeitstheorie

Kants Sozialphilosophie Kosmopolitismus und Gerechtigkeitstheorie

Soraya Nour Sckell

This work was financed by Portuguese funds provided by FCT – the Foundation for Science and Technology (Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P.), under the project PTDC/FER-FIL/30686/2017, “Cosmopolitanism: Justice, Democracy and Citizenship without Borders” (Centre of Philosophy of the University of Lisbon and CEDIS, NOVA School of Law, Universidade NOVA de Lisboa).



This work is licensed under Creative Commons Attribution 4.0 International

Conteúdo

EINLEITUNG	8
I. DIE FORMEL "REICH DER ZWECHE" DES KATEGORISCHEN IMPERATIVS	10
1. DER KATEGORISCHE IMPERATIV:	10
1.1. DIE DOPPELTE METAPHYSIK	10
1.2. DIE KOSMOLOGISCHE FREIHEIT	11
1.3. DIE PRAKTISCHE FREIHEIT	12
1.4. DIE INTELLIGIBLE WELT	13
2. DER KATEGORISCHE IMPERATIV IN DER FORMEL VOM REICH DER ZWECHE	15
3. DER GEGENSTAND DES REICHS DER ZWECHE	19
II. DAS REICH DER ZWECHE ALS RECHTLICHES UND ETHISCHES GEMEINWESEN	21
4. DAS RECHTLICHE REICH DER ZWECHE	21
4.1. DAS NATURRECHT	21
4.2. DIE FRIEDLICHE KOEXISTENZ	28
4.3. DER NATURZUSTAND	34
4.4. DAS STAATSRECHT	35
4.5. DAS VÖLKERRECHT	38
4.6. DAS WELTBÜRGERRECHT	41
5. DAS ETHISCHE REICH DER ZWECHE	43
6. DAS SCHEMA DES REICHS DER ZWECHE	46
7. DAS REICH DER ZWECHE IN DER GESCHICHTE	50
8. DER ENTHUSIASMUS FÜR DAS REICH DER ZWECHE	53
9. DAS STREBEN NACH DEM REICH DER ZWECHE	55
9.1. DIE ÖFFENTLICHE KRITIK	57
9.2. DIE AUFKLÄRUNG	58
9.3. DAS PHILOSOPHISCHE GEMEINWESEN	66
10. DAS KRITERIUM FÜR DIE VERWIRKLICHUNG DES REICHS DER ZWECHE	70
BIBLIOGRAPHIE	79

EINLEITUNG

Ob der Kantpezialist sich mit zeitgenössischen sozialen Fragen beschäftigen soll und ob ein Sozialphilosoph theoretische Grundlagen bei Kant für seine Arbeit finden kann, sind streitbare Fragen. Viele würden die Möglichkeit solcher Analysen verneinen¹: Selbst wenn Kants Gedanken über den Staat eine politische Philosophie kennzeichnen können, ist eine Sozialphilosophie bei ihm nicht so evident. Viele andere würden aber solche Fragen positiv beantworten und ihre eigene Sozialphilosophie als "kantianisch" qualifizieren²: Kant wäre über den liberalen Kontraktualismus hinausgegangen, indem er soziale Beziehungen theoretisiert hat.

Das Ziel dieser Arbeit ist die Untersuchung einer Sozialphilosophie bei Kant. Folgendes soll nachgewiesen werden: werden – erstens – einerseits die Individuen dem klassischen Kontraktualismus nach erst durch den Sozialvertrag soziale Wesen, so setzt Kants Kontraktualismus andererseits die schon im Reich der Zwecke unter der Totalitätskategorie gebildete "metaphysische" soziale Menschennatur voraus. Wenn – zweitens – der klassische Kontraktualismus den Pluralismus fördert, demzufolge jedes Individuum seinen eigenen Zweck verfolgen kann (der Staat soll die individuelle Freiheit schützen und gewährleisten, dass die Freiheit des Einen die Freiheit des Anderen nicht beeinträchtigt)³, so kennt Kants Philosophie aber, wenn sie einerseits die Folgerung der Eigeninteressen erlaubt und die individuelle moralische Entwicklung fordert, als höchstes Gut die Verwirklichung einer Welt, in der die Einhelligkeit zwischen Moralität und Glückseligkeit ein Ergebnis der gemeinsamen und nicht nur individuellen Unternehmen ist.

Der Ausgangspunkt dieser Untersuchung ist die Analyse des Prinzips unseres Willens: Des kategorischen Imperativs (1), der von Kant in unterschiedlichen Formeln präsentiert wird - unter denen, diejenige des Reichs der Zwecke (2) (*KrV* und *GMS*). Wenn das Prinzip unseres Willens der kategorische Imperativ ist, ist sein Gegenstand das höchste Gut (3), das gemäß dem Ideal des Reichs der Zwecke Moralität und Glückseligkeit verknüpft (*KpV*). Das Reich der Zwecke geht in die rechtliche ("Privatrecht") und ethische Gemeinschaft (*TL*) über, die ihrerseits durch öffentliche Gesetze eine bürgerlichrechtliche (4) ("öffentliches Recht") und eine bürgerlichethische Gemeinwesen werden sollen (5) (*Rel.*). Die Wirklichkeit muss dann nach dem Reich der Zwecke geordnet werden (6) (*KU*).

¹ Vgl. Pogge, Thomas W. "The Categorical Imperative". In: Höffe, Otfried (Hrsg.). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Frankfurt, 1989 (3. Aufl. 2000), S. 172–193; O'Neill, Onora. "The public use of reason". In: *Constructions of reason*. Cambridge, 1989, S. 28–50, S. 35

² Vgl. Kneller, Jane & Axinn, Sidney. "Preface". In: ders. (Hrsg.) *Autonomy and Community. Readings in Contemporary Kantian Social Philosophy*. New York, 1998.

³ Kneller, Jane. "Introduction". In: Kneller, Jane & Axinn, Sidney. *Autonomy and Community. Readings in Contemporary Kantian Social Philosophy*. New York, State University of New York, 1998, S. 1–14

Dazu muss überprüft werden, ob die Welt, wie sie ist, der Verwirklichung des Reichs der Zwecke - am wenigstens in seiner rechtlichen Form - nicht widerspricht (7) (*Idee*), und ob der Mensch dies sich tatsächlich wünscht (8) (*Streit*). Diese Verwirklichung des Reichs der Zwecke bedeutet einen Übergang der Theorie in die Praxis (9) (*Theor. Prax.*), der ein Kriterium braucht (10) (*Z. ew. Fried.*)

I. DIE FORMEL "REICH DER ZWECKE" DES KATEGORISCHEN IMPERATIVS

1. DER KATEGORISCHE IMPERATIV

1.1. DIE DOPPELTE METAPHYSIK

Kant diagnostiziert sein Zeitalter als dasjenige der Kritik.⁴ Diese "gereifte *Urteilkraft* des Zeitalters" bringt mit sich - laut Kant - eine gewisse *Gleichgültigkeit* gegenüber der Metaphysik (was als ungerecht qualifiziert wird, da "deren Gegenstand der menschlichen Natur *nicht gleichgültig* sein kann"⁵) als Folge der Widersprüche in der sie sich befindet, wenn sie nach ihren Prinzipien außerhalb der Erfahrung sucht (was die Natur der Vernunft selbst fordert).⁶ Solche Gleichgültigkeit fordert die Vernunft auf, sich selbst erkennen und einen Gerichtshof einzusetzen, der die gerechten von den grundlosen Erkenntnisansprüchen unterscheidet. Dieser Gerichtshof ist "die *Kritik der reinen Vernunft* selbst".⁷ Er prüft, ob die Erkenntnis, die ihre Prinzipien nicht in der Erfahrung findet, die Grenzen möglicher Erfahrung nicht überschreitet: Es gibt Erkenntnis nur über das, was als Erscheinung in der Erfahrung auftritt, und nicht über das intelligible Ding an sich, das nicht in der Erfahrung zu finden ist. Die einfache Natur der Seele oder die Notwendigkeit eines ersten Weltanfanges beweisen zu wollen ist etwas, wovon Kant "demütig gesteh[t]: dass dieses [sein] Vermögen gänzlich übersteige".⁸

Dieser radikale Philosoph der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* wurde aber bald des Rückfalls in den Dogmatismus angeklagt, als er in der zweiten Auflage dieses Werkes wieder einen Ort in seinem System für das alte dogmatische Ding an sich fand⁹. Aber wenn das Ding an sich noch an seinem System teilnimmt, geschieht das in einer anderen Ebene, die diejenige der Erscheinungen nicht stört: nur diese kann noch erkannt werden. Damit tritt Kant nicht zurück: Das hätte er gemacht, wenn er das Ding an sich als Erscheinung behandeln wollte – das heißt, wenn er den Anspruch hätte, es zu erkennen. Noch weniger fällt er in Dogmatismus zurück: im Gegenteil schaut nun Kant alles, was es gibt, aus zwei unterschiedlichen Standpunkten. Alles muss sowohl als Erscheinung als auch als Ding an sich berücksichtigt werden. Der Dogmatismus - laut Kant - ist alles aus einem einzigen Standpunkt zu schauen.

Aus diesem doppelten Standpunkt unterscheidet Kant eine doppelte Metaphysik. Die erste betrifft die *bedingten* Erfahrungsobjekte. Die Vernunft verlangt aber das Unbedingte

⁴ Vgl. Rhoden, Valerio. *Interesse da razão e liberdade*. São Paulo, Editora Ática, 1981, S. 173

⁵ *KrV*, IV, 8

⁶ *KrV*, IV, 7

⁷ *KrV*, IV, 9

⁸ *KrV*, IV 10

⁹ Torres Filho, Rubens Rodrigues, "Dogmatismo e antidogmatismo: Kant na sala de aula". In: TB, Rio de Janeiro, 91, S. 11–27, Okt.–Dez. 1987, S. 11

außer der Erfahrung, um die Reihe der Bedingungen zu vollenden.¹⁰ So betrifft der zweite Teil der Metaphysik die *unbedingten* Objekte, die sich nicht in der Erfahrung befinden. Der erste kommt auf die theoretische, die zweite auf die praktische Vernunft. Es geht in der ersten Metaphysik darum, diese Objekte “*bloß zu bestimmen*”, im zweiten Teil der Metaphysik aber, sie auch “*wirklich zu machen*”¹¹. In beiden muss erstens das *a priori* von dem nicht-*a priori* unterschieden werden und zweitens muss gezeigt werden, wie das *a priori* möglich ist, damit diese Metaphysiken eine Wissenschaft ausmachen können.¹² Gegenüber dieser Forderung übernimmt eine Kritik der reinen Vernunft zwei Aufgaben: die erste (negativ) ist, die spekulative Vernunft zu hindern, über die Grenzen der Erfahrung hinaus zu gehen. Die zweite (positiv) ist, die Objekte zu denken, die nicht in der Erfahrung gegeben sind, seitdem die theoretische Vernunft vorher gezeigt hat, dass es keinen Widerspruch darin gibt.

1.2. DIE KOSMOLOGISCHE FREIHEIT

So muss die theoretische Vernunft zeigen, dass es keinen Widerspruch zwischen der Freiheit und den Naturgesetzen gibt.¹³ In der dritten Antinomie der *Kritik der reinen Vernunft* wird die These dargestellt, dass es Freiheit gibt, was die Begründung einer Moral ermöglicht, sofern ihre Grundfrage die Verantwortung ist. Die These lautet: “Die Kausalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesamt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Kausalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen notwendig”.¹⁴ Dieser These wird die Antithesis entgegengesetzt, dass alles nach den Naturgesetzen geschieht, was den Determinismus zur Folge hat. So wird die Antithesis formuliert: “Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur”.¹⁵

Die Kausalität setzt die Verbindung eines Zustandes in der sinnlichen Welt mit einem vorigen Zustand voraus, auf den der erste “unausbleiblich nach einer Regel folgt”. Die Kausalität wird definiert als “der *Ursache*, durch welche etwas geschieht, selbst etwas *Geschehenes*, welches nach dem Gesetz der Natur wiederum einen vorigen Zustand und dessen Kausalität, dieser aber eben so einen noch älteren voraussetzt usw.” Die Zeit, *apriorische* Form der Erscheinungen, die erkannt werden können, wird vorausgesetzt.¹⁶ Die Freiheit aber als kosmologische Idee ist “das Vermögen, einen Zustand *von selbst* anzufangen, deren Kausalität also nicht nach den Naturgesetzen wiederum unter einer

¹⁰ *KrV*, III, 13. Lutz-Bachmann, Matthias. *Geschichte und Subjekt. Zum Begriff der Geschichtsphilosophie bei Immanuel Kant und Karl Marx*. Freiburg/München, Karl Alber, 1988, S. 21

¹¹ *KrV*, III, 8

¹² *KrV*, III, 11

¹³ *KrV*, III, 308–9. Lutz-Bachmann, 1988, S. 22

¹⁴ *KrV*, III, 308

¹⁵ *KrV*, III, 309

¹⁶ *KrV*, III, 308–9

anderen Ursache steht, welche sie der Zeit nach bestimmte".¹⁷ Wenn die Freiheit in der Zeit nicht gegeben wird, kann sie einerseits nicht erkannt, sondern andererseits ohne Widerspruch mit der Erfahrung gedacht werden. So kann man einer selben Sache Natur und Freiheit zuschreiben, aber aus unterschiedlichen Standpunkten: einerseits als Erscheinung, andererseits als Ding an sich.¹⁸ Die Pflicht zu zeigen, dass es zwei Standpunkte gibt, "liegt aber bloß der spekulativen Philosophie ob, damit sie der praktischen freie Bahn schaffe".¹⁹ Die spekulative Vernunft begründet damit nicht die moralische Philosophie, aber erlaubt ihre Entwicklung, wenn sie zeigt, dass es keinen Widerspruch zwischen Freiheit und Naturgesetze gibt, und damit alle Lehre, die einen praktischen Gebrauch der Vernunft unmöglich machen, ausschließt.²⁰ Aus dem Begriff einer kosmologischen Freiheit ist es möglich, analogisch einen praktischen zu haben, als "die Unabhängigkeit der Willkür von der *Nötigung* durch Antriebe der Sinnlichkeit". Diesem negativen Freiheitsbegriff gibt die praktische Philosophie einen positiven Sinn durch den Begriff der Kausalität des Willens – was die spekulative Philosophie nicht machen könnte oder dürfe.²¹

1.3. DIE PRAKTISCHE FREIHEIT

Im dritten Abschnitt der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* wird der Wille definiert als "eine Art von Kausalität lebender Wesen, sofern sie vernünftig sind". Diese Kausalität hat als Eigenschaft die Freiheit, die Unabhängigkeit "von fremden sie *bestimmenden* Ursachen".²² Dieser praktische Freiheitsbegriff im negativen Sinn ist bis jetzt der einzige vorhandene. Die Analyse des Kausalitätsbegriffs aber zeigt, dass dieser den Begriff von Gesetzen führt, "nach welchen durch etwas, was wir Ursache nennen, etwas anderes, nämlich die Folge, gesetzt werden muss".²³ Der Wille aber als Kausalität unterwirft sich nicht den Naturgesetzen, da diese heteronom sind, d. h. "denn jede Wirkung war nur nach dem Gesetz möglich, dass etwas anderes die wirkende Ursache zur Kausalität bestimmte". Solche Gesetze sollen deswegen autonom sein: "was kann denn wohl die Freiheit des Willens sonst sein als Autonomie, d.h. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein?" Mit dem Autonomiebegriff hat Kant einen positiven Freiheitsbegriff gemeint²⁴. Das zugrundeliegende Prinzip lautet: "nach keiner anderen Maxime zu handeln, als die sich selbst auch als ein allgemeines Gesetz zum Gegenstande

¹⁷ *KrV*, III, 363

¹⁸ Vgl. *Proleg.*, IV, 343. Lutz-Bachmann, 1988, S. 26

¹⁹ *GMS*, IV, 456

²⁰ Philonenko, A. "Introduction et des notes". In: Kant, Immanuel. *Fondements de la Métaphysique des Moeurs*. Paris, Vrin, 1987, Anm. 148–149

²¹ Kaulbach, Friedrich. *Immanuel Kants "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten". Interpretation und Kommentar*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988, S. 156

²² *KrV*, III, 363

²³ *GMS*, IV, 446

²⁴ Lutz-Bachmann, 1988, S. 19

haben kann". Das ist das Prinzip der Moralität. Und da der Mensch nicht nur ein vernünftiges Wesen ist, sondern auch Neigungen hat, wird für ihn dieses Prinzip der Moralität ein Gebot, das die Formel eines Imperativs hat, wie es im zweiten Abschnitt der *Grundlegung* formuliert wurde: "keine Handlung nach einer anderen Maxime zu tun als so, dass es auch mit ihr bestehen könne, dass sie ein allgemeines Gesetz sein, und also, nur so, dass der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne".²⁵

Das Sittengesetz, wie es nun formuliert wurde, ist ein *apriorisch* synthetischer Satz: das Prädikat, die allgemeingültige Gesetzgebung, ist nicht im Subjekt enthalten, dem Wollen. Außerdem ist die Synthese zwischen dem Wollen eines vernünftigen Wesens überhaupt als Glied einer intelligiblen Welt und einer allgemeingültigen Gesetzgebung nicht die einzige²⁶. Es gibt eine andere, die das endliche vernünftige Wesen betrifft, in der die Vernunft den Willen nicht unmittelbar bestimmt. Von daher nimmt sie den Charakter eines Imperativs an, der eine sensible Idee zur Idee eines reinen Willens verbindet. Es gibt so zwei Synthesen: einerseits zwischen der Idee eines guten Willens und der Idee einer allgemein gültigen Gesetzgebung²⁷; andererseits zwischen der Idee eines reinen guten Willens und der Idee eines von sensiblen Wünschen affektierten Willens.²⁸ Apriorische analytische Sätze, in denen das Prädikat im Subjekt enthalten ist, erledigen sich durch den Satz des Widerspruches. *Apriorische* synthetische Sätze, in denen das Prädikat im Subjekt nicht enthalten ist, erledigen sich durch ein drittes Element. Dieses dritte Element kann die Synthese erklären und damit kann man verstehen, warum das Sittengesetz verpflichtet. Der positive praktische Freiheitsbegriff weist auf dieses dritte Element auf.

1.4. DIE INTELLIGIBLE WELT

Die Freiheit wird unserem Willen nur als eine Voraussetzung zugeschrieben. Kant verlangt nicht zu beweisen, dass das vernünftige Wesen frei ist "(wie wohl dieses auch schlechterdings unmöglich ist [...])", sondern nur, dass er nur unter der Voraussetzung der Freiheit handeln kann – was laut Kant "zu unserer Absicht hinreichend" ist. Es geht nicht um das Erkennen einer Wirklichkeit, sondern um die Herstellung einer Handlung. So ist für Kant möglich zu behaupten, dass "wir jedem vernünftigen Wesen, das einen Willen hat, notwendig auch die Idee der Freiheit leihen müssen, unter der es allein handle". Es ist unmöglich, dass die Urteile der Vernunft anderswoher eine Lenkung bekommen, denn alsdann würde die Urteilskraft nicht von der Vernunft, sondern von einem Antriebe bestimmt. Folglich muss die Vernunft "sich selbst als Urheberin ihrer Prinzipien ansehen".²⁹ Diese Prinzipien der praktischen Vernunft sind für vollständige vernünftige Wesen das Sittengesetz und für teilweise vernünftige Wesen der kategorische Imperativ.

²⁵ *GMS*, IV, 447

²⁶ Delbos, Victor. *La philosophie pratique de Kant*. Paris, PUF, 1971, S. 312, Anm. 1

²⁷ *GMS*, IV, 447

²⁸ *GMS*, IV, 454

²⁹ *GMS*, IV, 448

Aber damit können wir laut Kant noch nicht einsehen, warum das moralische Gesetz uns verbindet.³⁰ Wenn beide Begriffe – Freiheit und eigene Gesetzgebung – Autonomie mithin Wechselbegriffe sind, kann einer nicht gebraucht werden, um den anderen zu erklären. Von daher ein Zirkel: die Freiheit wird vorausgesetzt, um die Unterwerfung des Sittengesetzes zu erklären, und die Unterwerfung des Sittengesetzes wird gerechtfertigt, um die Freiheit anzunehmen. Die Beziehung zwischen diesen zwei Begriffen – Sittengesetz und Freiheit – wird erklärt durch den Unterschied zwischen sinnlicher Welt und intelligibler Welt³¹. Um seine Lehre verständlich zu machen, greift Kant auf eine Bemerkung zurück, die “der gemeinste Verstand [...] machen mag“: Wir können die *Erscheinungen* erkennen, aber nicht das *Ding an sich*. Derselbe Unterschied kann dem Mensch zugeordnet werden. Der Mensch kennt sich selbst durch die Erscheinung seiner Natur. Aber er muss annehmen, was diesem Subjekt zugrund liegt, nämlich sein Ich³², eine reine Selbsttätigkeit.³³ Die *Vernunft* ist das Vermögen, die ihn von den anderen Dingen und von sich selbst als ein bloß von Gegenständen affektiertes Wesen unterscheidet.“³⁴ Die Tätigkeit der Vernunft, im Gegensatz zu der des Verstandes, der “*die sinnlichen Vorstellungen unter Regeln bringt*“ und in einem Bewusstsein vereinigt, macht keinen Gebrauch der Sinnlichkeit: Die Vernunft zeigt “unter dem Namen der Ideen eine so reine Spontaneität [...], dass sie dadurch weit über alles, was ihm Sinnlichkeit nur liefern kann, hinausgeht und ihr vornehmstes Geschäft darin beweist, Sinnenwelt und Verstandeswelt voneinander zu unterscheiden, dadurch aber dem Verstande selbst seine Schranken vorzuzeichnen“.³⁵

Der Mensch, im Folge seiner unteren Kräften, muss sich als Glied einer Sinnenwelt betrachten und deswegen den Naturgesetzen unterwerfen. Aber als *Intelligenz*, als Glied der intelligiblen Welt, kann er die Kausalität seiner Freiheit nur unter der Idee der Freiheit denken, mit der “der Begriff der Autonomie unzertrennlich verbunden [ist], mit diesem aber das allgemeine Prinzip der Sittlichkeit, welches in der Idee allen Handlungen *vernünftiger* Wesen ebenso zum Grunde liegt, als das Naturgesetz aller Erscheinungen“.³⁶ Es gibt keinen Zirkel, weil es zwei unterschiedliche Standpunkte gibt: aus dem noumenischen Standpunkte denken wir uns als freie Wesen, Glieder einer intelligiblen Welt, wo wir die Autonomie der Freiheit und ihre Folge, die Moralität, erkennen; aus dem phänomenischen Standpunkte aber verstehen wir uns als Glied gleichzeitig der Sinnen- und der Verstandeswelt. Dieser von der theoretischen Vernunft begründete doppelte Standpunkt gerechtfertigt die Möglichkeit der praktischen Vernunft im positiven Sinne und zeigt, dass sie nicht selbstwidersprüchlich ist. Es ist die Idee meiner Teilnahme in der intelligiblen Welt, die im Begriff der Freiheit enthalten ist, das dritte Element der

³⁰ *GMS*, IV, 450

³¹ Lutz-Bachmann, 1988, S.33

³² *GMS*, IV, 451

³³ *GMS*, IV, 452

³⁴ *GMS*, IV, 451

³⁵ *GMS*, IV, 452

³⁶ *GMS*, IV, 453

apriorischen Synthese des kategorischen Imperativs, die einen guten Willen mit der Idee einer allgemeingültigen Gesetzgebung verknüpft: „und so sind kategorische Imperative möglich, dadurch, dass die Idee der Freiheit mich zu einem Gliede einer intelligiblen Welt macht, wodurch, wenn ich solches allein wäre, alle meine Handlungen der Autonomie des Willens jederzeit gemäß sein *würden*, da ich mich aber zugleich als Glied der Sinnenwelt anschau, gemäß sein *sollen*, welches *kategorische* Sollen einen synthetischen Satz *a priori* vorstellt, dadurch dass über meinen durch sinnliche Begierden affizierten Willen noch die Idee eben desselben, aber zur Verstandeswelt gehörigen reinen, für sich selbst praktischen Willens hinzukommt, welcher die oberste Bedingung des ersteren nach der Vernunft enthält.“ Ich denke mich als Intelligenz, als Glied einer Verstandeswelt, in der mein Wille eine Kausalität von Erscheinen in der Sinnenwelt ist, zu der ich als durch Begierden und Neigungen bestimmtes Wesen auch zähle. Deswegen enthält die Verstandeswelt den Grund und mithin die Gesetze der Sinnenwelt; ich erkenne mich diesem Gesetz unterworfen, und sehe sie als Imperativ an.³⁷

2. Der kategorische Imperativ in der Formel vom Reich der Zwecke

Die traditionelle Philosophie bildet eine „allgemeine“ Metaphysik, die die Frage nach dem Wesen (oder nach dem höchsten Wesen) mit der Frage nach dem guten Handeln verbindet. Kant untersucht aber die theoretischen und moralischen Gegenstände von einer doppelten Metaphysik aus: die Metaphysik der Natur und die Metaphysik der Sitten. Die *Metaphysik der Sitten*, die sich in eine „Rechtslehre“ und in eine „Tugendlehre“ teilt, folgt einer *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Die Aufgabe der *Grundlegung* wird in ihrer „Vorrede“ dargestellt³⁸: „die Aufsuchung und Festsetzung *des obersten Prinzips der Moralität*“ (aber nicht dessen Anwendung auf das ganze System).³⁹ Die Aufsuchung findet in den 1. und 2. Abschnitten der *Grundlegung* statt, wo „das alleinige Prinzip der Moral“ gesucht wird⁴⁰. Die Festsetzung findet im 3. Abschnitt statt, wo die Deduktion des obersten Prinzips der Moralität, die in den zwei vorherigen Abschnitten gefunden wurde, es als wahr und notwendig beweist⁴¹.

Die Moralphilosophie ist eine Metaphysik wegen der Apriorität ihrer Prinzipien – im Gegensatz zu einer empirischen Moralphilosophie, die auf Prinzipien der Erfahrung beruht. Die vernünftige Apriorität charakterisiert nicht den Inhalt (Gegenstände und Prädikate) einer Lehre, sondern die Begründung ihrer Sätze – d.h., eine Lehre ist *a priori*

³⁷ *GMS*, IV, 453

³⁸ Rüdiger, Bittner. „Das Unternehmen einer Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Zur Vorrede der Grundlegung“. In: Höffe, Otfried (ed.). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 3. ed., 2000, pp. 13-30, p. 16

³⁹ *GMS*, IV, 392. Vgl. *KpV*, V, 8

⁴⁰ *GMS*, IV, 440

⁴¹ *GMS*, IV, 454, 463

wenn ihre Sätze *a priori* sind⁴². Kants Metaphysik der Sitten fordert aber mehr als die vernünftige Apriorität ihrer Sätze, indem sie fordert, „dass alle sittlichen Begriffe völlig *a priori* in der Vernunft ihren Sitz und Ursprung haben“⁴³. Die Metapher des „Sitzes“ in der Vernunft⁴⁴ bedeutet die bloße Apriorität der sittlichen Begriffe; die Metapher des „Ursprungs“ in der Vernunft bedeutet die Ableitung der sittlichen Begriffe „aus dem allgemeinen Begriffe eines vernünftigen Wesens überhaupt“⁴⁵.

Der Begriff eines vernünftigen Wesens überhaupt muss hinreichend sein, um ihn von allem, was in der Natur existiert, zu unterscheiden. Für Kant ist dieses Element der Wille: „Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, *nach der Vorstellung* der Gesetze d.i. nach Prinzipien zu handeln, oder einen Willen“⁴⁶. Die Frage ist, ob dieser Wille von der Vernunft bestimmt wird oder nicht. Der Mensch ist nicht nur ein vernünftiges Wesen, dessen Wille nur von der Vernunft bestimmt wird, sondern auch ein empirisches Wesen, das sich Triebfedern unterwirft, die nicht immer völlig der Vernunft gemäß sind. Deswegen hat das Prinzip der Handlung die Form eines Gebots (der Vernunft), und wird *Imperativ* genannt, der sich durch ein *Sollen* ausdrückt. Der Imperativ ist hypothetisch wenn er eine Handlung vorstellt, die als Mittel *zu etwas anderem* gut ist, und kategorisch, wenn er eine Handlung vorstellt, die *an sich* gut ist. Der kategorische Imperativ enthält zwei Elemente: das praktische Gesetz und die Notwendigkeit der Maxime, dem Gesetze gemäß zu sein. Das praktische Gesetz ist das objektive Prinzip, „der Grundsatz, nach dem das Subjekt *handeln soll*“; die Maxime ist das subjektive Prinzip, „der Grundsatz, nach dem das Subjekt *handelt*“. Die kategorische Imperativ wird erstens nach diesen zwei Hauptelement formuliert: "Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde"⁴⁷. Das Kriterium zur moralischen Beurteilung einer Handlung ist folgendes: Es ist *möglich zu wollen*, dass eine Maxime ein allgemeingültiges Gesetz wird. Es gibt Maximen, die nicht ohne Widerspruch als allgemeines Gesetz *gedacht* werden können. Zum Beispiel zu versprechen was nicht geschehen wird. Man kann nicht wollen, dass so eine Maxime ein allgemeingültiges Gesetz wird. Andere Maximen haben nicht diese innere Unmöglichkeit, aber es ist *unmöglich zu wollen*, dass sie allgemein werden. Zum Beispiel nicht dem zu helfen, der in Schwierigkeiten gerät: Wer dieser Maxime folgt kann nicht wollen, dass sie allgemein wird, weil jeder anderer Liebe und Teilnehmung bedarf⁴⁸.

Nachdem Kant den *Begriff* eines vernünftigen Wesens analysiert hat, analysiert er dessen Existenz. Das vernünftige Wesen *existiert* als Zweck an sich - mit einem absoluten Werte -, und nicht als Mittel für andere Zwecke – mit einem Werte, der zu diesen anderen Zwecken *relativ* wäre. Nur ein Zweck an sich kann ein objektives Prinzip des Willens

⁴² Rüdiger, a.a.O., S. 17

⁴³ GMS, IV, 411

⁴⁴ Rüdiger, a.a.O., S. 18

⁴⁵ GMS, IV, 412-3

⁴⁶ GMS, IV, 412

⁴⁷ GMS, IV, 421

⁴⁸ GMS, IV, 424

ausmachen, und die Formulierung des Imperativs, die daraus folgt, lautet so: "Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchst"⁴⁹. Kant stellt dann das Prinzip der *Autonomie* des Willens dar als die Idee, dass der Willen sich selbst sein Gesetz gibt: "Das Prinzip eines jeden menschlichen Willens als eines durch alle seine Maximen allgemein gesetzgebenden Willens"⁵⁰.

Der Begriff des "Reichs der Zwecke" wird dann in der Argumentation des zweiten Abschnitts der *Grundlegung* scheinbar "abrupt"⁵¹ eingeführt. Kant behauptet, dass der Begriff eines autonomen vernünftigen Wesens "auf einen ihm anhängenden sehr fruchtbaren Begriff [führt], nämlich den *eines Reichs der Zwecke*" – die systematische Verbindung sowohl verschiedener vernünftiger Wesen als Zwecke an sich als auch eigener Zwecke, die ein jedes vernünftiges Wesen sich selbst setzt, durch gemeinschaftliche Gesetze.⁵²

Der Begriff des Reichs der Zwecke wird nicht an den Begriff eines autonomen vernünftigen Wesen einfach nur angehängt, sondern er ist "bereits" in diesem Begriff impliziert⁵³ – was "nicht selbstverständlich" ist.⁵⁴ Warum werden die vernünftigen Wesen, wenn sie als autonome Wesen anerkannt werden, gleichzeitig auch als Glieder eines Reichs anerkannt? Die vernünftigen Wesen machen jetzt nicht mehr eine Vielheit aus, sondern eine Totalität, in der es keine Unterdrückung des Individuums gibt, denn in ihr sind seine eigene Zwecke eingeschlossen.

Die Einführung des Begriffs der Autonomie des vernünftigen Wesens als die Fähigkeit, nur dem selbstgegebenen Gesetz zu gehorchen, erklärt, was in diesen zwei Formulierungen des kategorischen Imperativs auf keiner anderen Grundlage zu beruhen scheint.⁵⁵ In der ersten Formel des kategorischen Imperativs hatte das moralische Gesetz nur eine "zwingende Form"⁵⁶. Die Autonomie aber bedeutet, dass ich mich dem moralischen Gesetz unterwerfe, weil ich selbst mir das moralische Gesetz gegeben habe. In der zweiten Formel ist die Behauptung, dass das vernünftige Wesen Zweck an sich selbst ist, einen absoluten Wert hat, und eine Person genannt wird, auch grundlos. Der Mensch unterscheidet sich von den übrigen Tieren durch das denkende Ich, das ihn zu einem und demselben Menschen macht und ihm die Fähigkeit zu denken (den Verstand) und sich

⁴⁹ *GMS*, IV, 429

⁵⁰ *GMS*, IV, 432

⁵¹ Lebrun, Gérard. "Uma escatologia para a moral". In: Terra, Ricardo Ribeiro (Hrsg.). *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo, Brasiliense, 1986, S. 75–101, S.76

⁵² *GMS*, IV, 433

⁵³ Blesenkemper, Klaus. "*Publice age*" – *Studien zum Öffentlichkeitsbegriff bei Kant*. Frankfurt, Haag und Herchen, 1987, S. 291

⁵⁴ Lebrun, a.a.O. S. 76.

⁵⁵ Ebd. S. 76–82

⁵⁶ Ebd. S. 77

selbst Zwecke zu setzen ermöglicht. Das gibt ihm aber keinen "absoluten inneren Wert": diese Würde bekommt das vernünftige Wesen nur, weil er sich selbst sein moralisches Gesetz gibt. Das vernünftige Wesen ist Zweck an sich selbst – und erst jetzt kann man es verstehen – weil es autonom ist.⁵⁷

Die drei Formeln entsprechen der "Kategorien der *Einheit* der Form des Willens (der Allgemeinheit desselben), der *Vielheit* der Materie (der Objekte d.i. der Zwecke) und der *Allheit* oder Totalität des Systems derselben."⁵⁸ Kant sagt in der *Kritik der reinen Vernunft*, dass die dritte Kategorie "aus der Verbindung der zweiten mit der ersten ihrer Klasse" entspringt und "die Vielheit als Einheit betrachtet" ist.⁵⁹ Die vernünftigen Wesen befinden sich in der zweiten Formel in einer Vielheit. Gäbe es keine Autonomie, würden die verschiedenen vernünftigen Wesen als Zweck an sich selbst in einer Vielheit zerstreut bleiben, da sie keinem Gesetz als Einheitsprinzip unterworfen werden könnten. Aber die Autonomie bedeutet, dass das Sittengesetz von den vernünftigen Wesen selbst gegeben wird, und dass die vernünftigen Wesen genau deswegen einen absoluten Wert haben. Das Gesetz als ein Einheitsprinzip vereinigt die verschiedenen vernünftigen Wesen. So erlaubt die Autonomie, dass die vernünftigen Wesen von der Vielheit in eine Totalität eintreten: diese Unterwerfung der Vielheit – der verschiedenen vernünftigen Wesen als Zwecke an sich und ihrer eigenen Zwecke – unter ein Einheitsprinzip – das Sittengesetz – macht eine Totalität aus – das Reich der Zwecke.⁶⁰

Die Autonomie verursacht zwei wesentliche Unterschiede im Begriff des vernünftigen Wesens: erstens macht die Autonomie aus einem vernünftigen Wesen eine Person und gibt ihm eine Würde, eine Prerogative gegenüber allen anderen Wesen; zweitens geht das vernünftige Wesen, wenn es sich als autonome Person und deswegen als würdig erkennt, von einer Selbstbeziehung, in der es sich als Zweck an sich selbst befindet, in eine systematische Beziehung (durch Gesetze) mit allen anderen Personen über. In der zweiten Formel war nur diese Selbstbeziehung eine Eigenschaft des Personbegriffs. Sofern die Person sich als autonom erkennt, wird auch die Beziehung mit den anderen eine Eigenschaft ihres Begriffs. Das vernünftige Wesen als Person ist ein soziales Wesen, ein Glied einer Totalität. So begründet Kant das Thema einer gemeinschaftlichen öffentlichen Welt, die seine ganze Philosophie, laut Reinhardt Brandt, prägt, und schon in *Träumen eines Geistessehers* dargestellt wurde: "Wenn wir wachen, so haben wir eine gemeinschaftliche Welt; träumen wir aber, so hat ein jeder seine eigene"⁶¹.

Der kategorische Imperativ in der Formel des Reichs der Zwecke ist aber nur die Form unseres Willens. Dieser muss auch einen Gegenstand haben - nämlich, das höchste Gut,

⁵⁷ *TL*, VI, 434–5

⁵⁸ *GMS*, IV, 436

⁵⁹ *KrV*, III, 96

⁶⁰ *GMS*, IV, 436

⁶¹ *Träumen*, II, 342. Brandt, Reinhardt. "Vom Weltbürgerrecht". In: Höffe, Otfried (ed.). *Immanuel KANT. Zum ewigen Frieden*. BeRLin, Akademie VerLAG, 1995, S. 133-148, S. 133

das nach dem Ideal des Reichs der Zwecke Moralität und die eigene Zwecke, die jeder hat, verknüpft⁶².

3. DER GEGENSTAND DES REICHS DER ZWECKE

Wie in der Tradition besteht Kant darauf, dass der Wille ein Objekt haben muss. Während die Tradition aber das Gut als Ausgangspunkt hat, kehrt Kant das um: Erstens wird für Kant das Sittengesetz bestimmt, und nachher wird von ihm das Gut abgeleitet. Das Gut ist ein materielles Objekt, das von dem Wollen nach dem Sittengesetz produziert werden muss – d. h., ein in einer kausalen Beziehung abgeleitetes Objekt⁶³. Dieses Objekt aber kann kein Objekt der Sinnlichkeit sein: in diesem Fall würde der Wille von dem Erfolg oder Scheitern, dieses Objekt zu erreichen, von dem Wunsch (der den Willen zufällig machen würde) oder durch die natürliche Kausalität bedingt sein. Dieser muss einen unbedingten Wert haben, was nur der gute Wille selbst sein kann.⁶⁴ Der gute Wille ist also Gegenstand des Willens, der seine eigene Vollkommenheit will – einen Zweck, der gleichzeitig eine Pflicht ist, und die Tugend ausmacht⁶⁵. Das Sittengesetz muss sich aber auf die menschliche Bedingung erstrecken, um den Gegenstand des Willens zu besorgen. Der Mensch in seiner natürlichen Eigenschaften betrachtet hat für alle seine Handlungen einen Zweck über das Gesetz hinaus hat (eine Eigenschaft, die aus den Menschen einen Gegenstand der Erfahrung macht).⁶⁶ Wenn die Natur des Menschen sowohl sinnlich als auch vernünftig ist, berücksichtigt die Pflicht diese Tatsache, dass die Handlung des Menschen in der sinnlichen Welt geschieht, in der sein Zweck auch die Glückseligkeit ist.

Diese zwei Zwecke - Tugend und Glückseligkeit - machen das höchste Gut aus. Der menschliche Wille bedarf aber ein vereinigtes Objekt, was kein Bedürfnis des Sittengesetzes ist, welches ohne Objekt nicht unvollkommen ist⁶⁷. Der Zweck der Vollkommenheit und der Glückseligkeit werden vereinigt in der Pflicht, "mache das höchste in der Welt mögliche Gut zu deinem Endzweck".⁶⁸ Da aber weder die Glückseligkeit die Ursache der Tugend, noch die Tugend die Ursache der Glückseligkeit sein kann - weil die Effekten des Willens nicht von der Absicht, sondern von der natürlichen Welt abhängen - können Glückseligkeit und Tugend, heterogene Begriffe, nicht analytisch, sondern nur synthetisch im Begriff des höchsten Guten vereinigt werden. Kant unterscheidet nun das oberste Gut (*supremum*) vom vollendeten Gut (*consummatum*). Jene ist die unbedingte Bedingung von diesem, d.h., die Bedingung, die von keiner anderen bedingt (*originarium*) ist. Die Tugend ist die Bedingung unserer Suche nach

⁶² Lutz-Bachmann, 1988, S. 37

⁶³ Silber, John R. "The importance of the highest good in Kant's Ethics". In: *Ethics*, LXXIII, 1963, 3, S. 179-195, S. 184–5

⁶⁴ *KpV*, V, 34–5

⁶⁵ *TL*, 385 f.

⁶⁶ *Rel.*, VI, 7

⁶⁷ Silber, 1963, S. 192

⁶⁸ *Rel.*, VI, 7

Glückseligkeit, und damit ist sie das oberste Gut (*das oberste Gut*). Sie ist aber nicht der ganze Gegenstand des Willens der endlichen vernünftigen Wesen, die auch nach der Glückseligkeit streben. Die Glückseligkeit ist damit im höchsten Gut eingeschlossen, dessen oberste Bedingung die Tugend ist: Das höchste Gut ist das Ganze von Tugend und Glückseligkeit, das vollendete Gut, in dem die Tugend (*das oberste Gut*) die Bedingung der Glückseligkeit ist. Da die Moralität die oberste Bedingung ist, muss die Glückseligkeit in der genauen Proportion der Moralität anwesend sein.⁶⁹

Die Idee eines höchsten Gutes des einzelnen Menschen ist nach dem Ideal des Reichs der Zwecke erweitert auf die Gesamtheit der endlichen vernünftigen Wesen: "Thus under the idea of the highest good, one is not merely concerned to achieve virtue and to seek happiness proportionate to virtue in his own life; he is obligated in addition to strive for the realisation of happiness in proportion to virtue in the live of all men. Furthermore, he is to strive for this goal with the realisation that it is likewise the obligatory goal of all men's efforts. Although this task is God-like in dimension, it does not totally transcend the powers of citizens and legislators".⁷⁰

Das Reich der Zwecke mit seinem Gegenstand, dem höchsten Gut, wird in der *Metaphysik der Sitten* und in der *Religionsschrift* auf das rechtliche und auf das ethische Gemeinwesen bezogen.⁷¹ Die folgenden Elemente des Reichs der Zwecke müssen dann in diesen Gemeinwesen identifiziert werden: ein allgemeines Gesetz als Einheitsprinzip; die Elemente, die dieses Gesetz systematisch vereinigt: Die vernünftigen Wesen als Zwecke an sich selbst und die Zwecke, die ein jeder sich selbst setzen mag, was Kant Glückseligkeit nennt; den systematischen Charakter dieser Verbindung. Da diese zwei letzten Elemente nur in der Formel des Reichs der Zwecke zu finden sind, zeigt sich, dass das übliche Verfahren, die *Metaphysik der Sitten* aus der Autonomieformel abzuleiten, ungeeignet ist. Nach diesem Verfahren scheinen die auf eigene Zwecke – d.h. die Glückseligkeit – bezogene Begriffe plötzlich wieder eingeführt, nachdem sie aus der Ethik ausgeschlossen gewesen wären; außerdem bleibt der soziale Menschencharakter – und alle Begriffe, die davon abgeleitet werden, wie z.B. von einem gemeinsamen Besitz und von der Menschheit – ohne Grund.

⁶⁹ *KpV*, V, 110–111

⁷⁰ Silber, 1963, S. 194–5

⁷¹ Blesenkemper, a.a.O. S. 307; 356

II. DAS REICH DER ZWECKE ALS RECHTLICHES UND ETHISCHES GEMEINWESEN

4. Das rechtliche Reich der Zwecke

4.1. Das Naturrecht

Nach einer sehr verbreiteten Lektüre von Kants Rechtslehre⁷² sei er der Begründer der modernen juristischen Wissenschaft und des legalen Positivismus. So Michael Villey: „Kant bestimmte streng die Grenzen der Rechtswissenschaft: das Studium der für alle gleichfalls gültigen allgemeinen äußeren Gesetze, begleitet vom Staatszwang; (...) der Jurist beobachtet die Texte, die – und nur die – Lösungen anbieten; es gilt für ihn nur die Regel des positiven Rechts (...). So beginnt die Epoche (seit 1804 in Frankreich, später in Deutschland) des *legalen Positivismus*“⁷³. Es geht darum, dieses Lektüre zu widerlegen

In der „Einleitung in die Rechtslehre“ wird das Naturrecht als Gegenstand dieses Werkes bestimmt und besonders in vier Aspekten vom positiven Recht unterschieden, die die Existenz, die Quellen, die Gerechtigkeit und die Grundlage des Rechts betreffen: 1) Das Naturrecht ist *a priori*, während das positive Recht empirisch ist, und in Zeit und Raum bestimmt wird, „was die Gesetze an einem gewissen Ort und zu einer gewissen Zeit sagen oder gesagt haben“. 2) Das Naturrecht hat seine Quelle in der bloßen Vernunft, während das positive Recht aus dem Willen eines Gesetzgebers hervorgeht. 3) Das Naturrecht beantwortet die Frage „Was recht ist“ im Sinne von gerecht oder ungerecht (*iustum et iniustum*), während das positive Recht die Frage „was Rechtens ist“ im Sinne der vorhandenen Gesetze beantwortet, die keine Kriterien zur Beurteilung des Gerechten oder Ungerechten anbieten. 4) Das Naturrecht enthält die unwandelbaren Prinzipien zu aller positiven Gesetzgebung, d.h. die Grundlage des positiven Rechts. Die Rechtslehre wird dann definiert als „der Inbegriff der Gesetze, für welche eine äußere Gesetzgebung möglich ist“, das heißt das Naturrecht, dem ein positives Recht entsprechen soll⁷⁴.

Indem Kant eine Begründungsbeziehung zwischen dem Naturrecht und dem positiven Recht etabliert, kritisiert er den Dogmatismus sowohl von einem positiven Recht, der auf das Naturrecht verzichtet, als auch von einem Naturrecht, das seinerseits auf das positive Recht verzichtet. Einerseits findet das positive Recht sein Gerechtigkeitskriterium und seine Grundlage im Naturrecht; andererseits kann eine Gemeinschaft nicht nur bloß vom Naturrecht regiert werden, sondern dieses muss ein positives Rechts begründen. Die Lehre des Naturrechts zielt also nicht auf die Erfassung eines vollkommenen Rechtssystems, sondern nur auf die Grundlage und Prinzipien, die Gerechtigkeitskriterien irgendwelchen

⁷² Vgl. Cattaneo, Mario A. *Dignità umana e pena nella filosofia di Kant*. Milano, Giuffrè, 1981, S. 101-2

⁷³ Villey, Michel. „La Rechtslehre de Kant dans l’histoire de la science juridique“ (Préface à la traduction française de la *Doctrin du droit*, par M. Philonenko — Paris, Vrin, 1971). In: Villey, Michel. *Critique de la pensée juridique moderne*. Paris, Dalloz, 1976, S. 139-159, S. 145

⁷⁴ *RL*, VI, 229-230

positiven Rechts. Als Grundlage hat das Naturrecht Vorrang dem positiven Recht gegenüber: "Eine bloß empirische Rechtslehre ist (wie der hölzerne Kopf in Phädrus Fabel) ein Kopf, der schön sein mag, nur schade! dass er kein Gehirn hat"⁷⁵. Dies ist Kritik, so Höffe,⁷⁶ nicht nur an dem positiven Recht, das sich Gerechtigkeitskriterien nicht unterwirft, sondern auch an einer positivistischen Rechtslehre, die die Selbstregulierung des Rechts untersucht, aber nicht nach dem Gerechten oder Ungerechten fragt, sondern nur nach Machtprozessen.

Kant unterscheidet noch die Begriffe von Naturrecht, natürlichem und bürgerlichem Recht. Das natürliche Recht, Privatrecht genannt, ist das Recht in einem vom Staat abstrahierten Naturzustand – „der Inbegriff derjenigen Gesetze, die keiner äußeren Bekanntmachung bedürfen“; das bürgerliche Recht, öffentliches Recht genannt, ist das Recht, das nur auf der Basis eines Staats existieren kann – „der Inbegriff der Gesetze, die einer öffentlichen Bekanntmachung bedürfen“. Die Haupteinteilung des Naturrechts ist zu Folge nicht zwischen Naturzustand und Gesellschaft, da es eine Gesellschaft im Naturzustand geben kann, sondern zwischen natürlichem Recht (Privatrecht) und bürgerlichem Recht (öffentlichem Recht)⁷⁷. Das Naturrecht – und nicht das positive Recht – bietet die *a priori* Prinzipien sowohl des natürlichen Rechts als auch des öffentlichen Rechts.

Der Unterschied zwischen natürlichem Recht und Naturrecht wurde etwa in der französischen Übersetzung der „Rechtslehre“ bei VRIN übergesehen, deren Vorrede von Villey geschrieben wurde. Dies wurde in der Übersetzung von Joelle Masson und Olivier Masson bei der Pléiade korrigiert. Alain Renaut zieht die Aufmerksamkeit darauf in der Vorrede seiner Übersetzung bei Flammarion: „Die beide zu vertauschen und das natürliche Recht gleich wie das Naturrecht zu benennen (beide als „droit naturel“) hat den bestehenden aber absurden Glauben verstärkt, dass Kant das Naturrecht dem bürgerlichem Recht unterwirft (weil das natürliche Recht bei Kant nur durch das öffentliche Recht Konsistenz erlangt), und damit das legale Positivismus vorbereitet (...) – aber nirgendwo steht im Kants Text, dass das Naturrecht seine Wahrheit im wirklichen positiven Rechtssystemen findet (im Gegenteil kann das Naturrecht, als *Sollen*, die wirklichen positiven Rechte beurteilen)⁷⁸.

Nach dem Unterschied zwischen Naturrecht und positivem Recht und dessen Anwendung, unterscheiden sich auch die juristischen Kompetenzen: Die technische Kenntnis über das positive Recht und dessen Anwendung macht die Rechtsklugheit (*iurisprudentia*). Derjenige, der *nur* die äußeren Gesetze kennt, ist der Rechtskundige oder

⁷⁵ RL, VI, 230

⁷⁶ Höffe, Otfried. "O imperativo categórico do direito: uma interpretação da "Introdução à Doutrina do Direito". In: *Studia Kantiana*, Bd. 1, N. 1, 1998, S. 203-236, S. 206. Höffe meint hier Hans Kelsen (*Meine Rechtslehre*. Wien, 1934) und Niklas Luhmann (*Das Recht der Gesellschaft*. Frankfurt am Main, 1993)

⁷⁷ RL., VI, 242

⁷⁸ Renaut, *op. cit.*, p. 39

Rechtsgelehrte (*iurisconsultus*). Derjenige, der *nicht nur* die äußeren Gesetze kennt, sondern diese darüber hinaus *auch* anwenden kann, ist der Rechtserfahrene (*iurisperitus*). Die *systematische* (im Gegensatz zu *technischen*) Kenntnis des Rechts macht die Rechtswissenschaft aus. In der *Kritik der reinen Vernunft* wird Wissenschaft als die systematische Kenntnis aus Prinzipien definiert⁷⁹: "Ich verstehe aber unter einem Systeme die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee". Im weiteren Sinn enthält eine Wissenschaft alle allgemeinen Sätzen überhaupt⁸⁰. In diesem Sinn ist die positive Rechtslehre auch eine Wissenschaft. Im engeren Sinn ist aber Wissenschaft die Kenntnis aus Prinzipien: "Es ist ein alter Wunsch, der, wer weiß wie spät, vielleicht einmal in Erfüllung gehen wird; daß man doch einmal, statt der endlosen Mannigfaltigkeit bürgerlicher Gesetze, ihre Prinzipien aufsuchen möge; denn darin kann allein das Geheimnis bestehen, die Gesetzgebung, wie man sagt, zu simplifizieren"⁸¹. Der Vorrang des Naturrechts, so Höffe, begründet normativ im §A der „Rechtslehre“ als die Kenntnis der *a priori* Prinzipien jeder positiven Gesetzgebung, und epistemisch in der *Kritik der reinen Vernunft* als die Kenntnis aus Prinzipien.

Das rechtliche Gemeinwesen entsteht nach dem Ideal des Reichs der Zwecke durch die systematische Verbindung aller Personen als Zweck an sich selbst und ihren jeweiligen Zwecken durch gemeinschaftliche Gesetze. Gemeinsame Gesetze sind im Recht die rechtlichen Gesetze, die neben den ethischen Gesetzen als Teilung der moralischen Gesetze dargestellt werden. Kants Strategie, den rechtlichen Gesetzen moralische Status zu geben und gleichzeitig von den ethischen Gesetzen zu unterscheiden, besteht in der doppelten Komposition jeder Gesetzgebung: ein objektiver Teil – das Gesetz, das die notwendige Durchsetzung einer bestimmten Handlung vorschreibt – und ein subjektiver Teil – der Triebfeder der Handlung, der subjektiv die von Gesetz vorgeschriebene Handlung bestimmt⁸². Recht und Ethik haben vom objektiven Teil der Gesetzgebung das Gesetz gemeinsam – basiert auf dem Begriff der Freiheit als Autonomie, die im Recht "die Befugnis, keinen äußeren Gesetzen zu gehorchen, als zu denen ich meine Beistimmung habe geben können."⁸³ Ich kann aber nicht meine Zustimmung zu irgendwelchen Gesetzen geben, sondern nur zu einem Gesetz, zu dem *alle* ihre Zustimmung geben würden. Deswegen hat sie Allgemeinheitsanspruch und moralischen Charakter. Im subjektiven Teil der Gesetzgebung, die Triebfeder, unterscheiden sich Recht und Ethik: in der ethischen Gesetzgebung ist die Achtung vor dem Gesetz der Grund meiner Handlung; in dem rechtlichen Gesetz hingegen ist die Triebfeder ohne Bedeutung. Diese gemeinsamen Gesetze – rechtliche Gesetze – vereinigen systematisch, nach dem Ideal des Reichs der Zwecke, die Person als Zweck an sich und ihre eigenen Zwecke.

In bezug auf die erste Art von Zweck – die Person als Zweck an sich selbst – sagt Kant folgendes: Der Begriff des Rechts betrifft "nur das äußere und zwar praktische Verhältnis

⁷⁹ *KrV*, III, 538

⁸⁰ *KrV*, III, 329

⁸¹ *KrV*, III, 329

⁸² *RL*, VI, 219

⁸³ *Z. ew. Fried.*, VIII, 350

einer Person gegen eine andere, sofern ihre Handlungen als Fakta aufeinander (unmittelbar oder mittelbar) Einfluss haben können.”⁸⁴ Das Recht muss aber gewährleisten, dass auch die zweite Art von Zwecken – die Zwecke, die jeder sich selbst setzt – durch gemeinschaftliche Gesetze – verfolgt werden kann. Gemeinschaftliche Gesetze müssen ermöglichen, dass jeder seine eigenen Zwecke verfolgt, ohne dabei gestört zu werden, und auch ohne die anderen dabei zu stören, dasselbe zu tun. Das wechselseitige Verhältnis der Willkür, die den Zweck als Materie, als Gegenstand hat, muss gesichert werden. Die Freiheit als Autonomie gewährleistet nicht das Zusammenleben der Verschiedenen: dem Gesetz zu gehorchen, das jeder sich selbst geben könnte, gewährleistet nicht die Folgerung der eigenen Interessen. Deswegen führt Kant in die Rechtslehre den Begriff der Freiheit als wechselseitige Begrenzung neben dem Begriff der Freiheit als Autonomie ein⁸⁵. Das Recht wird definiert als ”der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann”.⁸⁶

Der Rechtsbegriff wird im §B der “Rechtslehre” von der anthropologischen Untersuchung der menschlichen Bedingungen aus konstruiert, die das Recht nötig machen. Diese Anthropologie unterscheidet sich damit von einer moralischen, didaktischen Anthropologie (die nur die subjektive Bedingungen der Ausführung des Gesetzes⁸⁷ enthält), von einer Anthropologie aus einem physiologischen Standpunkt (was die Natur vom Mensch macht) und aus einem pragmatischen Standpunkt (was der Mensch von sich selbst machen kann und soll⁸⁸). Der Ergebnis, laut Höffe, ist analogisch zu den von der *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, wo Kant zeigt, dass der transzendente Teil der Metaphysik der Natur ohne Bezug zu einem Gegenstand der Erfahrung⁸⁹ nicht hinreichend ist. Das unterscheidet sie von einer besonderen Metaphysik der Natur oder metaphysischen Naturwissenschaft, die solche transzendente Prinzipien auf unsere Sinngegenstände aufwendet. In der Metaphysik der Physik wird auf den empirischen Begriff von Materie und in der Metaphysik der Psychologie, auf den empirischen Begriff eines denkenden Wesens zurückgegriffen⁹⁰. In der Ausführung werden noch neue Begriffe hineingefügt, wie z. B. den Begriff von Bewegung in der Physik⁹¹. Analogisch bedeutet die Anwendung von Prinzipien der Metaphysik der “Rechtslehre” auf eine äußere Gesetzgebung die Anwendung eines *a priori* Begriffs auf ein empirisches allgemeines Faktum: das Zusammenleben von endlichen vernünftigen Wesen. Damit wird die Aufwendung von allgemeinen empirischen Elementen spezifiziert. Das gemeinsame Leben, so Höffe, erfolgt aus zwei empirischen Bedingungen: Die äußere Welt ist begrenzt und damit zwingt sie die Menschen dazu, zusammenzuleben (“weil der

⁸⁴ *RL*, VI, 230

⁸⁵ Terra, Ricardo Ribeiro. *A política tensa*. São Paulo, Iluminuras, 1995, S. 81–5

⁸⁶ *RL*, VI, 230

⁸⁷ *RL*, VI, 217

⁸⁸ *Ant.* VII 119

⁸⁹ *Nat.*, IV 469

⁹⁰ *Nat.*, IV 470

⁹¹ *Nat.*, IV 476

Erboden eine nicht grenzenlose, sondern sich selbst schließende Fläche ist"⁹²); die Menschen sind nicht nur reine Intelligenz, sondern haben auch einen ausgedehnten Körper, der einen physischen Teil der gemeinsamen Welt fordert. Diese empirischen Bedingungen der Menschheit machen damit eine Rechtsanthropologie aus, indem sie eine praktische und nicht theoretische oder ästhetische (kontemplative) Beziehungen zwischen dem Menschen etablieren.⁹³

Auf dieser sozialen Beziehungen, die empirisch unvermeidlich ist, beruht eine intersubjektive rechtliche Auffassung, die die erste Bedingung des Rechts enthält: Das Recht betrifft nur "das äußere und zwar praktische Verhältnis einer Person gegen eine andere, sofern ihre Handlungen als Fakta aufeinander (unmittelbar, oder mittelbar) Einfluss haben können"⁹⁴. Das es nicht um natürliche Kräfte geht, sondern um Personen, verantwortliche Subjekte⁹⁵, die sich wechselseitig durch zurechenbare Handlungen⁹⁶ beeinflussen, ist das Recht pflichtig.

Nach der zweiten Bedingung bedeutet das Recht „nicht das Verhältnis der Willkür auf den *Wunsch* (folglich auch auf das bloße Bedürfnis) des Anderen, wie etwa in den Handlungen der Wohltätigkeit oder Hartherzigkeit, sondern lediglich auf die *Willkür* des Anderen“⁹⁷. Die Willkür als das Bewusstsein des Vermögens „nach *Belieben zu tun oder zu lassen*“ bezieht sich auf die Freiheit der Handlung in der äußeren Welt, und nicht auf die Freiheit des Willens⁹⁸. Durch die Ablehnung des Verhältnisses der Willkür auf den Wunsch kritisiert Kant, so Höffe, die Auffassung einer rechtlichen Gemeinschaft, die auf einem utilitaristischen Konzept von „gemeinsamen Gut“ beruht. Die dritte Bedingung ist, dass der Begriff des Rechts nicht die *Materie* der wechselseitigen Verhältnis der Willkür betrifft – den Zweck der Handlung – , sondern nur ihre *Form*, „ob die Handlung Eines von beiden sich mit der Freiheit des Anderen nach einem allgemeinen Gesetze zusammen vereinigen lasse“⁹⁹. Kants Naturrecht, im Unterschied zum modernen Naturrecht, schreibt nicht partikulare Zwecke, die jede Person und jedes Volk sich selbst geben kann, vor.

Nach diesen Bedingungen des Rechtsanwendung formuliert Kant seinen Begriff: “Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann”¹⁰⁰. Der allgemeine Kriterium, um das legitime vom nicht-legitime Recht zu unterscheiden, ist das “allgemeine Gesetz der Freiheit”. Der Pluralismus, typisch für den

⁹² *RL*, VI, 311

⁹³ *RL*, VI, 216

⁹⁴ *RL*, VI, 230

⁹⁵ *RL*, VI, 223-24

⁹⁶ *RL*, VI, 227

⁹⁷ *RL*, VI, 230

⁹⁸ *RL*, VI, 213, 230

⁹⁹ *RL*, VI, 230

¹⁰⁰ *RL*, VI, 230

Liberalismus, begrenzt die Handlungsfreiheit um sie abzusichern.¹⁰¹ Damit konstituiert der kategorische Rechtsimperativ, indem er die Koexistenz der Handlungsfreiheit garantiert, so Höffe, die Grundlagen einer Gesellschaftstheorie¹⁰².

Aufgrund dieses Rechtsbegriffs stellt Kant sein allgemeines Prinzip dar, d.i. das Kriterium, was recht oder unrecht ist: "Eine jede Handlung ist *recht*, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann"¹⁰³. Dem Rechtsbegriff, der sich auf ein objektives Recht bezieht, entspricht ein Prinzip, das sich auf ein subjektives Recht bezieht¹⁰⁴ – d.i. eine subjektiver Anspruch: „Wenn also meine Handlung, oder überhaupt mein Zustand, mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann, so tut der mir Unrecht, der mich daran hindert“. Das allgemeine Rechtsgesetze, d.i. die Vorschreibung der Handlung nach dem Rechtsbegriff und Rechtsprinzip, lautet: "Handle äußerlich so, dass der freie Gebrauch deiner Willkür mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne"¹⁰⁵.

Im Rechtsbegriff, -prinzip und -gesetz können dann zwei Grundelemente identifiziert werden: das wechselseitige Verhältnis der Willkür und das allgemeine Gesetz. Das wechselseitige Verhältnis der Willkür beruht auf dem Freiheitsbegriff als wechselseitige Begrenzung: Die Freiheit eines jeden hat ihre Grenzen in der Freiheit des Anderen. Die Verallgemeinerung des Gesetzes beruht auf dem Freiheitsbegriff als Autonomie, nach der das Recht Teil der Moral ist¹⁰⁶. Nach den zwei unterschieden Freiheitsbegriffen neigen die Kants Lektüre dazu, die eine oder die andere zu privilegieren, wie Terras Analyse von Solari und Lisser zeigt¹⁰⁷: Solari einerseits privilegiert die Unabhängigkeit des Rechts im Bezug auf die Moral, was eine historische Bedeutung hat aus der Perspektive des Liberalismus gegen den absoluten Staat¹⁰⁸; Lisser andererseits privilegiert, was Recht und Ethik insgesamt haben und behauptet, dass der Freiheitsbegriff als wechselseitige Begrenzung zu der Kohärenz des kantischen Systems nicht passt¹⁰⁹.

Das Ideal des Reichs der Zwecke bestimmt auch die Einteilung der Rechtslehre. Die traditionelle politische Philosophie hat als Ausgangspunkt das Individuum. So gründet sie sich auf den Unterschied zwischen dem Menschen außerhalb der Gesellschaft und dem

¹⁰¹ *RL*, VI, 230

¹⁰² Höffe, 1998, S. 222

¹⁰³ *RL*, VI, 230

¹⁰⁴ *RL*, VI, 230

¹⁰⁵ *RL*, VI, 231

¹⁰⁶ Terra, 1995, p. 81

¹⁰⁷ Terra, 1995, pp. 83-85

¹⁰⁸ Solari, Giole. *La filosofia politica. II-Da Kant a Comte*. Roma, Laterza, 1974, S. 24- 26. Vgl. Forscher, Maximilian. *Rousseau*. Freiburg am Breisgau/München, KaRL Alber, 1977, S. 83, 107

¹⁰⁹ Lisser, Kurt. *Der Begriff des Rechts bei Kant*. (1st Auf. 1922). Vaduz/Liechtenstein, Topos, 1978, *passim*

Menschen in der Gesellschaft. Die Individuen sind wesentlich isolierte Punkte, die künstlich vereinigt werden. Da die Rechtslehre bei Kant aus dem Ideal des Reichs der Zwecke entsteht, ist sein Ausgangspunkt nicht das isolierte Individuum, sondern das Glied einer Totalität. Deswegen begründet sich die Einteilung des Naturrechts bei Kant auf dem Unterschied zwischen dem Menschen in der Gesellschaft, woraus der Staat abstrahiert wird (Privatrecht) und dem Menschen im Staat (Öffentliches Recht)¹¹⁰. Kant behält die Sprache der naturrechtlichen Tradition bei, begründet aber philosophisch den Unterschied zwischen Gesellschaft und Staat, deren Trennung Hegel zugesprochen wurde. Damit vollzieht die Rechtslehre den Übergang von den Theorien über das moderne Naturrecht, die sich auf Problemen der Legitimität und der Souveränität beziehen, zu den zeitgenössischen politischen Theorien, die sich mit Problemen der Beziehungen zwischen Gesellschaft und Staat beschäftigen.¹¹¹

Die Voraussetzung der systematischen Verbindung aller Personen im Reich der Zwecke bedeutet im Privatrecht einen ursprünglichen Gesamtbesitz aller Personen über alle Sachen, wodurch das Sachenrecht entsteht. Das Sachenrecht (der erste Teil des Privatrechts), wie zum Beispiel das Recht des Eigentums, ist dadurch nicht mehr, wie es bei den damals üblichen Theorien der Fall war, auf ein *unmittelbares* rechtliches Verhältnis meiner Willkür zu einem körperlichen Ding begründet. Wenn ich sage, dass ich diese Sache besitze, meine ich damit nicht ein unmittelbares Verhältnis zwischen mir und dieser Sache, sondern ein unmittelbares Verhältnis zwischen mir und allen anderen Personen, ein rechtliches Verhältnis des ursprünglichen oder gestifteten Gesamtbesitzes dieser Sache, wovon ich nur einen Privatgebrauch habe.¹¹² Das persönliche Recht (der zweite Teil des Privatrechts) – das Recht, einen anderen zu einer bestimmten Tat zu veranlassen, wie zum Beispiel in einem Kaufvertrag – muss auch aus einem Verhältnis zwischen Personen entstehen. Das bedeutet, dass ein persönliches Recht nur durch Vertrag erworben werden kann. Im Gegensatz zu anderen Theorien kann ein persönliches Recht nach Kant "niemals ursprünglich und eigenmächtig sein".¹¹³ Im dritten Teil des Privatrechts, den Kant "auf dingliche Art persönlichen Rechts" nennt, werden die familiären Beziehungen, die bis zu diesem Zeitpunkt als eine Besitzbeziehung von Herr über seine Abhängigen – die Frau, die Nachkommen und die Diener – beschrieben worden sind, als eine Beziehung zwischen freien Wesen betrachtet, die eine Gesellschaft – das Hauswesen – ausmachen, in der sie die Glieder eines Ganzen werden.¹¹⁴

Diese im Privatrecht schon vorhandenen rechtlichen Beziehungen werden im öffentlichen Recht durch drei Arten von politischen Institutionen gesichert: den Staat, den Völkerbund und die Weltgemeinschaft. Diese entstehen aus der Idee einer systematischen

¹¹⁰ Gerhardt, Volker. *Immanuel Kants Entwurf "Zum ewigen Frieden". Eine Theorie der Politik*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995, S. 53–4

¹¹¹ Renaut, Alain. "Présentation". In: Kant, Immanuel. *Métaphysique des moeurs*. Paris, Flammarion, 1994, S. 7–46, S. 35

¹¹² *RL*, VI, 260–1

¹¹³ *RL*, VI, 271

¹¹⁴ *RL*, VI, 276

Verbindung autonomer Personen, die ihrerseits auch konkret definiert werden. Das öffentliche Recht ist die positive Bedingung zum Frieden. Ihre Verwirklichung hängt aber von negativen Bedingungen ab.

4.2. DIE FRIEDLICHE KOEXISTENZ

Die negativen Bedingungen zum Frieden werden in den Präliminarartikeln formuliert¹¹⁵, die geprägt sind von der "Idee einer friedlichen Koexistenz und Kooperation zwischen unterschiedlichen Völkern, die jegliche Gedanken an irgendeine Form von bewaffnetem Frieden, Feindseligkeit, kriegerischer Propaganda oder Kampf um die Vorherrschaft auf internationaler Ebene ausschließt"¹¹⁶.

Unter anderen vertritt auch Kersting die Auffassung, dass die Präliminarartikel nicht aus einem Prinzip, sondern aus der Erfahrung abgeleitet werden, und daher nur einen pragmatischen Charakter haben¹¹⁷. Der Begriff des Reichs der Zwecke stellt aber ein diesen Artikeln zugrundeliegendes gemeinsames Prinzip dar. Der Mensch ist eine Person, Zweck an sich selbst, die nicht als Mittel für kriegerische Zwecke benutzt werden kann. Darüber hinaus bildet Kant eine Analogie zwischen Personen und politischen Institutionen. Der Staat ist "eine Gesellschaft von Menschen, über die niemand anders als er selbst zu gebieten und zu disponieren hat"¹¹⁸ – eine souveräne moralische Person (in zeitgenössischer Terminologie: eine juristische Person), die nach ihrem eigenen Willen handelt und, als Person, Zweck an sich selbst ist, und nicht als Mittel für andere Zwecke – als Sache – behandelt werden kann.¹¹⁹ Durch diese Artikel kritisiert Kant: 1) Friedensschlüsse, die die *Ursachen* des Krieges nicht eliminieren; 2) Staatenwerbung; 3) stehende Heere; 4) Staatsschulden zum Zweck des Krieges; 5) gewalttätige Einmischung in andere Staaten und 6) unbeschränkte Permissivität in der Kriegsführung. Die Präliminarartikel formulieren damit Prinzipien des Völkerrechts, die das klassische Völkerrecht tief verändern. Die Präliminarartikel 1, 5 und 6 sind prohibitive Gesetze, die unmittelbar gelten, ohne die Bedingungen zu berücksichtigen – was möglich ist, indem sie nur die Sitten betreffen. Die Präliminarartikel 2, 3 und 4 sind Erlaubnisgesetze, die allmählich gelten sollen, indem sie die Transformation von Institutionen betreffen.

Der erste Präliminarartikel kritisiert Friedensschlüsse, die die *Ursachen* der Konflikte

¹¹⁵ ZeF, VIII, 343-7

¹¹⁶ Vlachos, Georges. *La pensée politique de Kant*. Paris, PUF, 1962, S. 565

¹¹⁷ Kersting, Wolfgang. "Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein". In: Höffe, Kant. *Zum ewigen Frieden*, S. 87–108, S. 87

¹¹⁸ ZeF, VIII, 344

¹¹⁹ RL, VI, 314. Gerhardt, a.a.O. S. 48–9. Vgl. Cavallar, Georg. "A sistemática da parte jusfilosófica do projeto kantiano *À paz perpétua*". In: Rohden, Valerio (Hrsg.) *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre, Ed. Universidade/UFRGS, Goethe-Institut/ICBA, 1997, S.78–95 ("Die Systematik des Rechtsphilosophische Teils von Kants Entwurf *Zum ewigen Frieden*". S. 58–77)

nicht eliminieren, und damit neue Kriege hervorrufen: "Es soll kein Friedensschluss für einen solchen gelten, der mit dem geheimen Vorbehalt des Stoffs zu einem künftigen Kriege gemacht worden"¹²⁰. Die bloße Analyse des Friedensbegriffs zeigt schon, dass ein von einem Krieg gefolgter Frieden keinen Frieden, sondern ein Waffelstillstand ist. Diese Idee wird auch in der Reflexion 7837 formuliert¹²¹: "Ein Friede muss jederzeit als ewige Aufhebung alles Rechtsstreits aus Gründen, die gegenwärtig existieren, ausgesehen werden; denn sonst ist die Suspension der Feindseligkeiten nur ein Armistitium, wo man sich noch immer Gründe zu künftigen Feindseligkeiten vorsätzlich aufbehält. Alo setzt ein jeder Friede voraus, dass alle Ansprüche, die bis auf den Zeitpunkt ein Staat auf den andern haben konnte und die zu Feindseligkeiten Anlass geben könnten, abgetan und für Null erklärt sind". Darüber hinaus stellt Kant dem moralischen Würdebegriff den Ehresbegriff gemäß der Klugheit gegenüber: Die *reservatio mentalis*, der Vorbehalt, die gegen das Publizitätsprinzip ist, liegt unter der Würde der Regenten und der Minister. Damit kritisiert er ironisch die Auffassung des klassischen Völkerrechts, und der der Kriegspolitik von Friedrich II, für wen die Ehre des Staats "in beständiger Vergrößerung der Macht" gesetzt wird¹²².

Der zweite Präliminarartikel stellt eine personalistische Auffassung von Staat dar, die die Revolution der alten patrimonialistischen Auffassung entgegengesetzt hat. Damit kritisiert Kant die übliche Übertragung von Souveränität in den aus dem Feudalismus hervorgegangenen Regimen: "Es soll kein für sich bestehender Staat (klein oder groß, das gilt hier gleichviel) von einem anderen Staate durch Erbung, Tausch, Kauf oder Schenkung erworben werden können"¹²³. Der Staat ist keine Habe, sondern eine moralische Person, eine Gesellschaft von Menschen; er ist kein Objekt, sondern Subjekt des Völkerrechts. Es war in Europa üblich, dass Staaten geerbt und gekauft; beim Friedensschlüsse, getauscht oder geteilt; bei Hochzeiten, vereinigt oder geschenkt werden, als ob der Regent der Besitzer des Staates wäre. Kant aber unterscheidet in der „Rechtslehre“ die Begriffe von Regent und Souverän: Souverän ist das Volk, und nicht der Regent – der vom Souverän sogar abgesetzt werden kann¹²⁴. Von daher auch die Kritik, aufgrund des Personenbegriffs, an der üblichen Verdingung der Truppen eines Staates an einen andern ohne einen gemeinschaftlichen Feind (sonst wäre es Hilfe), was zur Einziehung, Handel und Zwangseinstellung von Menschen führt: Dabei werden die Untertanen nicht als Person betrachtet, sondern „als nach belieben zu handhabende Sachen gebraucht und verbraucht“¹²⁵.

Der dritte Präliminarartikel kritisiert die Behaltung von stehenden Heeren: "Stehende Heere (*miles perpetuus*) sollen mit der Zeit ganz aufhören"¹²⁶. Das stehende Heer von

¹²⁰ *ZeF*, VIII, 343.

¹²¹ *Ref.*, XIX 530

¹²² *ZeF*, VIII, 344. Saner, a.a.O., p. 50-53

¹²³ *ZeF*, VIII, 344

¹²⁴ *RL*, VI, 317

¹²⁵ *ZeF*, VIII, 344

¹²⁶ *ZeF*, VIII, 345

Friedrich II verfügte über 230.000 Männern, unter einer Bevölkerung von 6 Millionen Einwohnern. In Friedenszeit wurde 80% der Einkommen des Staats zur Behaltung des Heeres gewidmet; in Kriegeszeit mindestens 90%, was die Bevölkerung mit höchsten Steuern belastete. Der Staat, die Wirtschaft und die Industrie waren militarisiert. Der Heer war das Instrument der Selbstbehauptung des Staates in ihrer Außenbeziehung und seiner exekutiven Kraft in innerer Beziehung. Die Gesellschaft war geprägt "strukturell durch die militärische Hierarchie und mental durch den Ton des Befehls und den Gestus des Gehorsams"¹²⁷. Kants Argument gilt als die erste moderne strukturelle Beschreibung der eigenen Dynamik der Ausfrüstungsspirale: Der Staat, der sich für den Krieg rüstet, reizt die andere Staaten, "sich einander in Menge der Gerüsteten, die keine Grenzen kennt, zu übertreffen, und indem durch die darauf verwandten Kosten der Friede endlich noch drückender wird als ein kurzer Krieg, so sind sie selbst Ursache von Angriffskriegen, um diese Last loszuwerden". Der folgende Schritt von Kants Argument ist die Kritik an der Grundlage des stehenden Heeres, d.h. des militärischen Diensts, ausgehend vom Personenbegriff als Träger der Rechte der Menschheit: Menschen zum Töten oder getötet zu werden zu benutzen, ist sie als Maschinen oder Werkzeugen zu benutzen¹²⁸.

Dasselbe Argument verurteilt in der "Rechtslehre" die Grundlage des "Rechts zum Krieg", d.h. das angebliche Recht eines Staates, das Leben und die Güter „seiner eigenen Untertanen“ für kriegerische Zwecke zu nutzen oder zu gefährden. Dies wäre gleichbedeutend mit dem Recht, mit den Seinen zu tun was man will – was zwar für *Sachen* gelten mag, die *Eigentum* des Menschen sein können, aber nicht für Menschen selbst, die keine „Haushühne (...), Schafe, Schweine, das Rindergeschlecht“ oder „Kartoffel[n]“, die verzehrt und verbraucht werden können, sondern *Personen sind*¹²⁹. Im *Zum ewigen Frieden* akzeptiert Kant nur die „freiwillige periodisch vorgenommen Übung der Staatsbürger in Waffen bewandt“ zum Verteidigungszweck, d.h. eine Miliz – ein Wort, das Kant nie benutzt, weil sie von Friedrich Wilhelm I im Jahr 1733 verboten wurde. Zum letzten kritisiert Kant den Kriegshaushalt: Was für stehende Heere gilt, gilt auch für Kriegsschätze, da sie von anderen Staaten auch als Bedrohung angesehen werden („weil unter den drei Mächten, der *Heeresmacht*, der *Bundesmacht* und der *Geldmacht*, die letztere wohl das zuverlässigste Kriegswerkzeug zu erforschen, dem entgegenstände“).¹³⁰ Damit kritisiert Kant das Preußen von Friedrich II, die in seiner Zeit über den größten Kriegsschatz in Europa verfügte.

Der vierte Artikel kritisiert den Kriegskredit: "Es sollen keine Staatsschulden in Beziehung auf äußere Staatshändel gemacht werden"¹³¹. Im Laufe vieler Jahre wird ein Schatz zum Kriegsführen gesammelt, der im Krieg schnell verschwindet, was zu periodischen Waffelstillständen führte. Aber ein Kreditsystem, das das benötigte Geld für den Krieg sofort und mühelos bereit stellt, erleichtert den Krieg. Außerdem kann es einen

¹²⁷ Saner, a.a.O., p. 61

¹²⁸ *ZeF*, VIII, 345

¹²⁹ *RL*, VI, 344-5

¹³⁰ *ZeF*, VIII, 345

¹³¹ *ZeF*, VIII, 345

Staat zum Bankrott führen und damit unverschuldete Staaten schädigen, die deswegen berechtigt sind, sich gegen ihn zu verbünden. Kant nennt dieses Kreditssystem eine „sinnreiche Erfindung eines handeltreibenden Volks – die Engländer, im Unterschied zu den Franzosen, die Kant im Streit der Fakultät ein geistreiches Volks nennt¹³². England, die Kant lange als eines der ersten revolutionären Ländern bewundert hat, hat Preußen im Ersten Koalitionskrieg gegen Frankreich subsidiert, was diese Enttäuschung hervorgerufen hat, die Kant auch in der Reflexion 8077 äußert: "England, welches sonst auf die Teilnehmung der besseren Menschen in der Welt wegen der mutigen Erhaltung ihrer oft angefochtenen (scheinbaren) Freiheit rechnen konnte, ist jetzt ganz daraus gefallen, nachdem es die in Frankreich beabsichtigte, auf viel gründlichere Art freie Konstitution mit Gefahr des Umsturzes seiner eigenen zu stürzen bedacht war"¹³³.

Der fünfte Präliminarartikel kritisiert die gewalttätige Einmischung, womit sie ein "klassisches Beispiel" in der Geschichte der Idee der Nicht-Einmischung geworden ist: „Kein Staat soll sich in die Verfassung und Regierung eines andern Staats gewalttätig einmischen“¹³⁴ Gegen die Revolutionen in Nordamerika und in Frankreich wurde versucht, mit gewalttätigen Einmischungen zu reagieren, wie im Ersten Koalitionskrieg, was auch im *Streit der Fakultät* verurteilt wird: "ein Volk [darf] von anderen Mächten nicht gehindert werden, sich eine bürgerliche Verfassung zu geben, wie sie ihm selbst gut zu sein dünkt"¹³⁵. Kant ironisiert das damals übliche Argument, dass dies ein „böses Beispiel“ den Untertanen eines andern Staats gibt: Ein „böses Beispiel“ ist überhaupt keine Läsion. Die Einmischung kann stattfinden, nur wenn ein Staat sich in zwei Teile spaltet, und jeder Teil Anspruch auf das Ganze macht¹³⁶.

Sogar wenn es illegitimerweise Kriege gibt, besteht ein „Recht im Krieg“, das im sechsten Präliminarartikel vorgeschrieben wird: "Es soll sich kein Staat im Kriege mit einem anderen solche Feindseligkeiten erlauben, welche das wechselseitige Zutrauen im künftigen Frieden unmöglich machen müssen"¹³⁷. Damit verurteilt Kant die Ungleichheit des klassischen Völkerrechts gegenüber unmenschlichen Methoden der Kriegsführung und anderer inakzeptabler Praktiken gemäss der Idee, dass sogar die Grenzsituation des Krieges die Beachtung bestimmter Rechtsregeln fordert¹³⁸. In der Reflexion 8062 besteht Kant auf der Forderung, dass sogar der Krieg "sich mit einer allgemeinen friedlichen Gesinnung zusammenschicken" muss. In der „Rechtslehre“ beschäftigt sich Kant

¹³² *Streit*, VII, 85

¹³³ *Ref. 8077 XIX*, 605

¹³⁴ Trelles, Camilo Barcia. "Francisco de Vitoria et l'école moderne du Droit International". In: *Recueil des cours*, Tomo 17, 1927, II, pp. 109-342, p. 219; Mandelstam, André Nicolayévitch. "La protection internationale des droits de l'homme". In: *Recueil des cours*, Tomo 38, 1931, IV, pp. 125-232, p. 195

¹³⁵ *Streit*, VII 85

¹³⁶ *ZeF*, VIII, 346

¹³⁷ *ZeF*, VIII, 346

¹³⁸ Kaufmann, Erich. "Règles générales du droit de la paix". In: *Recueil des cours*. 54. Band, 1935, IV, S. 307–620, S.559; Vlachos, a.a.O. S. 565–7

ausführlicher mit dem *Recht im Krieg* – obwohl es ein Widerspruch ist, beobachtete er, da der Krieg der Zustand der Rechtlosigkeit ist: "Das Recht im Kriege ist gerade das im Völkerrecht, wobei die meiste Schwierigkeit ist, um sich auch nur einen Begriff davon zu machen, und ein Gesetz in diesem gesetzlosen Zustande zu denken (*inter arma silent leges*)¹³⁹, ohne sich selbst zu widersprechen)". Wenn es so ein Recht geben muss, dann soll es Grundsätze für die Kriegesführung enthalten, die den Ausgang aus dem natürlichen Zustand der Staaten und das Eintreten in einen rechtlichen Zustand der Staaten ermöglicht. Kant kritisiert den Einsatz defensiver Mittel, die die Untertanen ihrer staatsbürgerlichen Qualitäten berauben; in diesem Fall kann der Staat selbst nicht mehr als Person gelten¹⁴⁰. Unter diesen Mitteln werden im *Zum ewigen Frieden* folgende erwähnt: „Anstellung der *Meuchelmörder (percussores)*, *Giftmischer (venefici)*, *Brechung der Kapitulation, Anstiftung des Verrats (perduellio)*" und Spionage¹⁴¹. Darüber hinaus erwähnt die „Rechtslehre“ den Missbrauch der Untertanen als Scharfschützen, die Einzelnen im Hinterhalte auflauern oder zur Verbreitung falscher Nachrichten. Solche Mittel erschüttern das für die Grundlegung eines zukünftigen dauerhaften Friedens erforderliche Vertrauen. Kant kritisiert nicht nur die Mittel des Krieges, sondern auch seine Zwecke. Damit kritisiert er die Auffassung des klassischen Völkerrechts von einem Strafkrieg (*bellum punitivum*) als Grund für ein Recht zum Krieg - was nur im Verhältnis zwischen einem Oberen (*imperantis*) und einem Unterworfenen (*subditum*) stattfinden kann, und unter souveränen Staaten nicht der Fall ist¹⁴². Damit stellt sich Kant gegen die Unterscheidung zwischen dem "gerechten Krieg" und dem "ungerechten Krieg", was in der jüngeren Geschichte zur Rechtfertigung für zahlreiche bewaffnete Aggressionen dienen musste¹⁴³. Kant kritisiert dann die Kriegskategorien der klassischen Völkerrecht: Der Krieg zum Ländererwerb – weil der Idee des Völkerrechts gemäß muss kein Staat dadurch eine Bedrohung zum anderen Staaten werden¹⁴⁴, den Ausrottungskrieg (*bellum internecinum*) - „wo die Vertilgung beide Teile zugleich und mit dieser auch alles Rechts treffen kann, den ewigen Frieden nur auf dem großen Kirchhofe der Menschengattung stattfinden lassen würde“¹⁴⁵ und den Unterjochungskrieg (*bellum subiugatorium*), – was der moralischen Vertilgung eines Staates gleich käme¹⁴⁶.

Kants Kritik in diesen Präliminarartikeln und ausführlicher dargestellt im *Zum ewigen Frieden* an dem *Recht zum Krieg*, auf dem der Unterschied zwischen gerechtem und ungerechtem Krieg beruht, bedeutete eine seiner bedeutsamsten Attacken auf das klassische Völkerrecht. Laut des klassischen Völkerrechts ist das Recht zum Krieg erlaubtes Mittel eines Staates, sein Recht gegen einen anderen Staat, von dem er sich in seinen Rechten verletzt glaubt, zu verteidigen, und zwar mit den Mitteln der *Gewalt*, da es

¹³⁹ "Unter Waffen schweigen die Gesetze"

¹⁴⁰ *RL*, VI, 347

¹⁴¹ *ZeF*, VIII, 346

¹⁴² *RL*, VI, 347

¹⁴³ Vlachos, Georges. *La pensée politique de Kant*. Paris, PUF, 1962, S. 565

¹⁴⁴ *RL*, VI, 347

¹⁴⁵ *ZeF*, VIII, 347

¹⁴⁶ *RL*, VI, 347

das im Zustand des Rechts dafür vorgesehene Mittel des *Prozesses* zur Beilegung von Streitigkeiten hier nicht gibt. Es geht nicht nur um die effektive Verletzung (die erste Aggression), sondern auch um die Bedrohung, "die zuerst vorgenommene Zurüstung, worauf sich das Recht des Zuvorkommens (*ius praeventionis*) gründet, oder auch bloß die fürchterlich (durch Ländererwerbung) anwachsende Macht (*potentia tremenda*¹⁴⁷) eines anderen Staates". Diese Situation, auch wenn zunächst keine eigentliche Aggressionshandlung erfolgt, verletzt den schwächeren Staat bereits in seinen Rechten und im natürlichen Zustand ist ein Verteidigungsangriff durchaus rechtmäßig: "Hierauf gründet sich also das Recht des Gleichgewichts aller einander tätig berührenden Staaten". Die tatsächliche Verletzung des Rechts des Angegriffenen gibt diesem das Recht auf Krieg und verlangt "die selbstgenommene Genugtuung für die Beleidigung des einen Volks durch das Volk des anderen Staates, die *Wiedervergeltung* (*retorsio*), ohne eine Erstattung (auf friedlichem Wege) bei dem anderen Staate zu suchen"¹⁴⁸. Jedoch vergleicht Kant das sogenannte Gleichgewicht der Kräfte in Europa mit Swifts Haus, das nach den Gesetzen des Gleichgewichts erbaut worden war, aber sofort einfiel, als sich ein Sperling darauf setzte¹⁴⁹. Das Völkerrecht als Recht zum Krieg kann für Kant keinen rechtlichen Status haben¹⁵⁰, weil es nicht von äußeren allgemeingültigen Gesetzen, die die Freiheit der Einzelnen einschränken, sondern von einseitigen Maximen durch Gewalt bestimmt wird¹⁵¹. Ein derartiges Recht kann nur rechtfertigen, dass Menschen sich gegenseitig zu Grunde richten und so "den ewigen Frieden in dem weiten Grabe finden, das alle Greuel der Gewalttätigkeit samt ihren Urhebern bedeckt"¹⁵².

Kant repräsentiert somit die erste bemerkenswerte Gegenreaktion auf das klassische Völkerrecht von Grotius, Pufendorf und Vattel¹⁵³, die von ihm als "lauter leidige Tröster" bezeichnet werden¹⁵⁴. Laut Vlachos ist dieses Recht im Vergleich zu Kant als "eine der Idee des ewigen Krieges tributpflichtige Disziplin" einzustufen. Das Recht kann aber nach Kant nicht mehr durch einen im Krieg errungenen Sieg entschieden werden¹⁵⁵. Nun beschäftigte sich die gängige Lehre des Völkerrechts im 18. und im 19. Jh. zwar mit den Pflichten der Staaten im Krieg, verbot sie aber nicht vom rechtlichen Standpunkt aus gesehen. Die Juristen, so Wehberg, vergaßen "indem sie an das Recht dachten, an das zu denken, was recht ist"; die Staatsmänner "wie Kant es trefflich ausdrückte (2. Definitivartikel von *Zum ewigen Frieden*) riefen die Stellungnahmen der Juristen auf nicht

¹⁴⁷ "Zitternde Macht"

¹⁴⁸ *RL*, VI, 346

¹⁴⁹ *TP*, VIII, 312

¹⁵⁰ *ZeF*, VIII, 356

¹⁵¹ *ZeF*, VIII, 356–7

¹⁵² *ZeF*, VIII, 357

¹⁵³ Gidel, Gilbert. "Droits et devoir des nations. La théorie classique des droits fondamentaux des Etat". In: *Recueil des cours*, 10. Band, 1925, V, S. 537–599, S. 591

¹⁵⁴ *ZeF*, VIII, 355

¹⁵⁵ *ZeF*, VIII, 355

um den Krieg zu verhindern, sondern um ihn zu rechtfertigen".¹⁵⁶

4.3. DER NATURZUSTAND

Kants Auffassung von Krieg und Frieden beruht auf einer *rechtlich-institutionellen Struktur*. Daher entwickelt er einen Begriff von *institutioneller Gewalt*¹⁵⁷: In einem *nichtrechtlichen Zustand* sind Menschen und Völker weder vor der Gewalttätigkeit der anderen geschützt, noch dürfen sie tun, was ihnen "recht und gut dünkt".¹⁵⁸ Damit werden wir nicht durch die Erfahrung, sondern von einer Vernunftidee *a priori* darüber belehrt, dass der Naturzustand (*status naturalis*) nicht die eines Friedenszustandes, sondern die eines Zustandes des Krieges ist, wo jeder sich beständig von Feindseligkeiten bedroht fühlt, auch wenn diese nicht ausbrechen.¹⁵⁹ Der andere lädiert mich "indem er neben mir ist, obgleich nicht tätig (*facto*)".¹⁶⁰ Sicherheit kann man erst in einem bürgerlichgesetzlichen Zustand finden.¹⁶¹ Der Naturzustand ist deswegen für Kant kein Zustand der *Ungerechtigkeit (iniustus)*, sondern der *Rechtlosigkeit (status iustitia vacuus)*. Es gibt keinen kompetenten Richter, der im Falle eines Streites entscheiden kann; jede Erwerbung ist *provisorisch*, "solange sie noch nicht die Sanktion eines öffentlichen Gesetzes für sich hat, weil sie durch keine öffentliche (distributive) Gerechtigkeit bestimmt, und durch keine dies Recht ausübende Gewalt gesichert ist".¹⁶² Wenn die Gesetze über die Erwerbungen im Naturzustand und im bürgerlichen Zustand dasselbe vorschreiben, so finden sie erst im letzteren die Bedingungen für ihre Ausübung.¹⁶³

Der Friedenszustand, der in keinem Naturzustand gefunden werden kann, muss darum von *rechtlich-institutionellen Strukturen* gesichert werden – d.i., er muss *gestiftet* werden.¹⁶⁴ Man soll aus dem Naturzustand heraus- und in einen bürgerlichen Zustand eintreten, wo das dem Einzelnen jeweils Zustehende *gesetzlich* bestimmt wird. Folglich wird das öffentliche Recht in Kants *Rechtslehre* definiert als "der Inbegriff der Gesetze, die einer allgemeinen Bekanntmachung bedürfen, um einen rechtlichen Zustand hervorzubringen", ein System von Gesetzen für ein Volk oder eine Menge von Völkern, die "einer *Verfassung (constitutio)* bedürfen, um dessen, was Rechtens ist, teilhaftig zu werden." Der *bürgerliche Zustand (status civilis)* bezeichnet das Verhältnis der Einzelnen im Volke untereinander; der Staat (*civitas*), "das Ganze derselben in Beziehung auf seine

¹⁵⁶ Wehberg, Hans. "Le problème de la mise de la guerra hors la loi". In: *Recueil des Cours*. 24. Band, 1928, IV, S. 147–306, S. 157

¹⁵⁷ Kersting, Wolfgang. "Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein". In: Höffen, Otfried. *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*. Berlin, Akademie Verlag, 1995, pp. 87-108, pp. 88-89

¹⁵⁸ *RL*, VI, 312

¹⁵⁹ *ZeF*, VIII, 348–9

¹⁶⁰ *ZeF*, VIII, 349 Anm.

¹⁶¹ *ZeF*, VIII, 349

¹⁶² *RL*, VI, 313

¹⁶³ *RL*, VI, 313

¹⁶⁴ *ZeF*, VIII, 349

eigenen Glieder". Der Staat seinerseits wird zum *Gemeinwesen* (*res publica latius sic dicta*) und zwar "seiner Form wegen, als verbunden durch das gemeinsame Interesse Aller, im rechtlichen Zustande zu sein". Im Verhältnis zu anderen Völkern wird er als *Macht* (*potentia*) bezeichnet und wegen der angeblich ererbten Einheit seiner Mitglieder als *Stammvolk* (*gens*).

Der Naturzustand in allen seinen Ebenen muss verlassen werden: nicht nur zwischen Individuen, sondern auch zwischen Staaten und zwischen Staaten und Individuen. Das öffentliche Recht umfasst damit nicht nur das Staatsrecht, sondern auch das Völkerrecht und das Weltbürgerrecht. Jeder Ebene hängt vom anderen ab: "Wenn unter diesen drei möglichen Formen des rechtlichen Zustandes, es mir einer an dem die äußere Freiheit durch Gesetzen einschränkenden Prinzip fehlt, das Gebäude aller übrigen unvermeidlich untergraben werden, und endlich einstürzen muss".¹⁶⁵ Das bedeutet zweierlei: erstens, dass ein Zustand die Überwindung des anderen nicht impliziert, sondern dass alle drei nötig sind und nebeneinander bestehen sollen; zweitens, dass ein Zustand nicht nur ein Zusatz zum vorhergehenden ist.¹⁶⁶ So radikalisiert Kant den Kontraktualismus, dessen Theorie sich bis dahin nicht mit der Beziehung zwischen Staaten beschäftigt hat.¹⁶⁷

Das Postulat, worauf die definitiven Artikel beruhen, hat deswegen einen rechtlich-institutionellen Verfassungscharakter: "alle Menschen, die aufeinander wechselseitig einfließen können, müssen zu irgend einer bürgerlichen Verfassung gehören". Jede bürgerliche Verfassung muss konform sein mit: 1) dem *Staatsbürgerrecht* der Menschen in einem Volk (*ius civitatis*); 2) dem *Völkerrecht* der Staaten (*ius gentium*); 3) dem *Weltbürgerrecht* der Menschen und Staaten, die als Bürger eines allgemeinen Menschenstaats angesehen (*ius cosmopolitanum*) werden.¹⁶⁸

4.4. DAS STAATSRECHT

Der erste definitive Artikel zum ewigen Frieden setzt den Republikanismus als seine erste Bedingung: "Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein".¹⁶⁹ Wenn die rechtliche Freiheit als Autonomie meine Befugnis ist, nur dem äußeren Gesetz zu gehorchen, dem ich meine Zustimmung geben kann, dann ist die republikanische Verfassung die einzige, die aus dieser Idee entsteht¹⁷⁰, und deren folglich der Staat gemäß den Gesetzen verwaltet wird, die ein Volk sich selbst geben würde.¹⁷¹ Die Autonomie ist das wesentliche Kriterium: "der Proberstein alles dessen, was über ein Volk als Gesetz

¹⁶⁵ *RL*, VI, 311

¹⁶⁶ Vgl. Kersting, Wolfgang. *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*. (1. Aufl. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994) Darmstadt, Primus, 1996, S. 213

¹⁶⁷ *Id.*, p. 212-3

¹⁶⁸ *ZeF*, VIII, 349 Anm.

¹⁶⁹ *ZeF*, VIII, 349

¹⁷⁰ *ZeF*, VIII, 351

¹⁷¹ *Streit*, VI, 88I

beschlossen werden kann, liegt in der Frage, ob ein Volk sich selbst wohl ein solches Gesetz auferlegen könnte".¹⁷² Die Gesetzgebung soll aus den Willen des Volks folgen. Das Recht hängt von öffentlichen Gesetzen ab, die ihrerseits einen öffentlichen Willensakt darstellen. Dieser Wille soll derjenige des gesamten Volks sein, weil nur so gewährleistet ist, dass niemandem unrecht getan wird.¹⁷³ In der Tat ist es laut Kant möglich unrecht zu tun, wenn jemand etwas über einen anderen, aber nicht über sich selbst beschließt (*volenti non fit iniuria*).¹⁷⁴ So wird die *moralische* Persönlichkeit im Staatsrecht zur *bürgerlichen* Persönlichkeit. Anhand der bürgerlichen Persönlichkeit stellt Kant den *Staatsbürger* dem *Untertan* gegenüber, was eine wesentliche Veränderung in der Beziehung zwischen Regierten und Regierenden in den traditionellen Theorien enthält. Die Kompetenz zur *Selbstgesetzgebung* wird zur Kompetenz der *Stimmgebung*.¹⁷⁵

Die Idee einer republikanischen Verfassung beruht auf einer kontraktualistischen Theorie: Sie ist die einzige Verfassung, die "aus der Idee des ursprünglichen Vertrags hervorgeht, auf der alle rechtliche Gesetzgebung eines Volks gegründet sein muss".¹⁷⁶ Nach dem Ideal des Reichs der Zwecke wird damit die systematische Verbindung aller Personen und ihrer Zwecke unter einem gemeinsamen Gesetz zur Idee eines gemeinsamen und öffentlichen Willens: Dem ursprünglichen Vertrag, aus dem die Idee des Staates im ersten Teil des öffentlichen Rechtes – "das Staatsrecht" – entsteht. Der *ursprüngliche Kontrakt* (*contractus originarius, pactum sociale*) ist "die Koalition jedes besonderen und Privatwillens in einem Volk zu einem gemeinschaftlichen und öffentlichen Willen". Er ist kein *Faktum*, sondern eine *bloße Idee* der Vernunft, die jeden Gesetzgeber verpflichtet, Gesetze zu geben, "als sie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volks haben entspringen können".¹⁷⁷ Entsprechend dieser Idee kann die Rechtmäßigkeit eines Staates gedacht werden. Anders als die Auffassung des traditionellen Kontraktualismus, dass der Mensch im Staat einen Teil seiner Freiheit einem Zweck aufopfert, gibt der Mensch im Staat dem kantischen Kontraktualismus nach seine wilde Freiheit gänzlich auf, um seine Freiheit *überhaupt* erst in einer aus seinem eigenen gesetzgebenden Willen entspringenden Abhängigkeit unvermindert wieder zu finden - als *Autonomie*.¹⁷⁸

Die Forderung nach einer republikanischen Verfassung scheint nur die inneren, nicht die äußeren Ordnung eines Staates zu betreffen. Das Staatsrecht scheint keine Rolle zu haben in einer internationalen Friedentheorie. Kant stellt aber eine intrinsische Beziehung zwischen einer Staatsverfassung und dem Verhalten eines Staates anderen Staaten gegenüber. Die Verfassung können friedlich sein oder nicht. Das notwendige Kriterium für die innere Ordnung eines Staates ist für dessen Außenbeziehungen von fundamentaler Bedeutung: Die republikanische Verfassung ist die einzige, die die Perspektive eines

¹⁷² *Aufk.*, VIII, 39

¹⁷³ *Theor. Prax.*, VIII, 294

¹⁷⁴ *RL*, VI, 313. *Theor. Prax.*, VIII, 295

¹⁷⁵ *RL*, VI, 314

¹⁷⁶ *ZeF*, VIII, 350

¹⁷⁷ *Theor. Prax.*, VIII, 297

¹⁷⁸ *RL*, VI, 316. Lutz-Bachmann, 1988, S.87

ewigen Friedens anbietet, da sie die einzige ist, die den Willen derjenigen, die die Lasten der Kriege auf sich nehmen müssen, berücksichtigt, und diese werden wegen der von ihnen zu tragenden Lasten voraussichtlich gegen den Krieg sein. Sie ist nicht nur die einzige, die mit der Freiheit übereinstimmt, sondern auch die einzige, die eine internationale Friedenordnung begünstigt. So hängt der Frieden vom Willen des Volkes ab.¹⁷⁹ Kants Argument recurriert nicht auf Kriterien von Gerechtigkeit, Moralität, oder Pazifismus, sondern auf dem Eigeninteresse: "Wenn (wie es in dieser Verfassung nicht anders sein kann) die Bestimmung der Staatsbürger dazu erfordert wird, um zu beschließen, 'ob Krieg sein solle oder nicht', so ist nichts natürlicher als dass, da sie alle Drangsale des Krieges über sich selbst beschließen müssten (als da sind: selbst zu fechten; die Kosten des Krieges aus ihrer eigenen Habe herzugeben; die Verwüstung, die er hinter sich lässt, kümmerlich zu verbessern; zum Übermasse des Übels endlich noch eine den Frieden selbst verbitternde, nie [wegen naher, immer neuer Kriege] zu tilgende Schuldenlast selbst zu übernehmen), sie sich sehr bedenken werden, ein so schlimmes Spiel anzufangen: Dahingegen in einer Verfassung, wo der Untertan nicht Staatsbürger, die also nicht republikanisch ist, es die unbedenklichste Sache von der Welt ist, weil das Oberhaupt nicht Staatsgenosse, sondern Staatseigentümer ist, an seinen Tafeln, Jagden, Lustschlössern, Hoffesten u. dgl. durch den Krieg nicht das Mindeste einbüßt, diesen also wie eine Art von Lustpartie aus unbedeutenden Ursachen beschließen und der Anständigkeit wegen dem dazu allezeit fertigen diplomatischen Korps die Rechtfertigung desselben gleichgültig überlassen kann".¹⁸⁰

Von daher Kants Kritik an der britischen Regierung: obwohl das britische Volk behauptet, "eine durch die zwei Häuser des Parlaments, als Volksrepräsentanten, den Willen des Monarchen *einschränkende* Verfassung" zu haben, beschließen diese Häuser nichts anderes als das, was der Monarch durch seinen Minister beantragt. Dieser sorgt auch dafür, dass einige seiner Resolutionen widersprochen werden, um so den Schein eines freien Parlaments zu erwecken. Es handelt sich um eine verlogene Publizität, die eine *absolute Monarchie* als eine konstitutionelle, *ingeschränkte Monarchie* erscheinen lassen soll.¹⁸¹ Wenn ein *absoluter* Monarch sagt, "es soll Krieg sein", herrscht sofort Krieg; ein *ingeschränkter* Monarch fragt vorher das Volk, und wenn dieses "nein" sagt, gibt es keinen Krieg: "Nun hat der großbritannische Monarch recht viel Kriege geführt, ohne dazu jene Einwilligung zu suchen".¹⁸² Von daher rührt die starke Rezeption Kants im revolutionären Frankreich, das zu seinen Idealen den Frieden zwischen den Staaten zählte, und glaubte, dies durch eine republikanische Verfassung zu erreichen.¹⁸³ Die konkreten Bedingungen, nach denen die Revolution gestrebt hat, wurden laut Burg von Kant "verallgemeinert, als Bedingungen der Verwirklichung einer friedlichen Ordnung".¹⁸⁴

¹⁷⁹ Burg, Peter. *Kant und die französische Revolution*. Berlin, Duncker und Humblot, 1974, S. 247

¹⁸⁰ *ZeF*, VIII, 351

¹⁸¹ *Streit*, VII, 90

¹⁸² *Streit*, VII, 90, Anm.

¹⁸³ Burg, a.a.O. S. 238

¹⁸⁴ Ebd.S. 260

Kant entwickelt eine Verfassungstheorie¹⁸⁵, die die Form der Beherrschung (*forma imperii*) und die Form der Regierung (*forma regiminis*) unterscheidet. Die Form der Beherrschung bezieht sich darauf, wer regiert; die Form der Regierung, darauf, wie es regiert wird. Die Formen der Beherrschung haben dann als Kriterium den „Unterschied der Personen, welche die oberste Staatsgewalt inne haben“¹⁸⁶, und teilen sich in *Autokratie*, *Aristokratie* und *Demokratie* – wenn *Einer*, *Einige* oder *Alle* regieren. Die Formen der Regierungen haben ihrerseits als Kriterium das Vollziehen der rechtlichen Prinzipien und teilen sich in *Republikanismus* und *Despotismus*. Das Grundprinzip der Regierungsart ist die rechtliche Autonomie, d.h., dass das Volk sich selbst sein Gesetz gibt. Aus diesem Prinzip entstehen noch drei andere: die Beteiligung an der Gesetzgebung, die Gewaltteilung und die Repräsentation. Das Kriterium der Legitimation einer Regierung ist das Republikanismus, womit Kant die traditionelle Legitimationsform kritisiert.

Der Republikanismus unterscheidet sich von der Republik¹⁸⁷; der erste Begriff bezeichnet den *Geist* einer Verfassung; der zweite ihre *Buchstaben*. Eine Republik kann eine despotische und eine Nicht-Republik eine republikanische Regierungsart haben. Aber der Republikanismus hat einen provisorischen Charakter: Nur wenn die Verfassung „auch dem Buchstabe nach“ eine Republik wird entsteht eine „bleibende Staatsverfassung, wo das *Gesetz* selbstherrschend ist, und an keiner besonderen Person hängt“.¹⁸⁸

Aber nur eine republikanische Verfassung allein genügt nicht. Die Erhaltung einer Republik als solcher erfordert die Republikanisierung der Nachbarstaaten. Wenn daher ein Volk sich beklagt, dass seine Regierung in der Außenpolitik republikanische Bestrebungen behindert, so ist das kein Zeichen für die Unzufriedenheit dieses Volkes mit seiner Verfassung, sondern für seine Liebe für dieselbe: Ein Volk ist um so besser abgesichert gegen eine Gefahr von außen je mehr sich die anderen republikanisieren.¹⁸⁹ Aber auch das genügt noch nicht. Darüber hinaus müssen diese Republiken sich in einem Völkerbund vereinigen.¹⁹⁰

4.5. DAS VÖLKERRECHT

Die Staaten als moralische Personen müssen auch, nach dem Ideal des Reichs der Zwecke, in eine systematische Verbindung eintreten: sie müssen aus dem Zustand des Gleichgewichts der Macht heraustreten und sich unter einem gemeinsamen Gesetz vereinigen.¹⁹¹ Das Völkerrecht im kantischen Sinne ist also das Recht der Beziehungen der

¹⁸⁵ Kersting, 1995, pp. 99-104

¹⁸⁶ *ZeF*, VIII, 352

¹⁸⁷ Kersting, 1995, pp. 104-107

¹⁸⁸ *RL*, VI, 341

¹⁸⁹ *Streit*, VII, 85, Anm.

¹⁹⁰ Terra, a.a.O. S. 72

¹⁹¹ *RL*, VI, 350

Staaten untereinander ebenso wie das der jeweiligen Staatsbürger zu den Staatsbürgern anderer Staaten.¹⁹² Das Völkerrecht regelt seit dem 15. und 16. Jh. die Beziehungen zwischen Kollektivitäten, die keine *Völker* mehr sind. Das Recht der *Völker* ist seitdem das Recht der *Staaten*: die Völker sind nunmehr Subjekte des Völkerrechts, nur dann wenn sie Staaten bilden. Deswegen sagt Kant in der *Rechtslehre*, dass das *Völkerrecht* vielmehr *Staatenrecht* heißen sollte.¹⁹³

Kants Völkerrecht enthält vier wesentliche Elemente: 1) Die Staaten befinden sich in ihren wechselseitigen Außenbeziehungen in einem nichtrechtlichen Zustand; 2) dieser Zustand entspricht einem Kriegszustand (dem Recht des Stärkeren), sogar dann, wenn es effektiv keinen Krieg gibt; 3) gemäß der Idee des ursprünglichen gesellschaftlichen Kontraktes ist ein Völkerbund zwingend erforderlich; 4) dieser Völkerbund soll keine souveräne Gewalt besitzen, sondern nur eine *Genossenschaft* (Föderalität) bilden, die immer aufgekündigt werden kann.¹⁹⁴ Wenn für Kant im Naturzustand das eigentliche Problem im Verhältnis der Staaten zueinander das Recht *zum* Krieg, das Recht *im* Krieg und das Recht, aus diesem Zustand des Krieges hervorzutreten, darstellt, zieht dies die Forderung nach einer den dauerhaften Frieden begründenden Verfassung nach sich, das heißt, die Forderung nach einem Recht für die *Zeit nach* dem Krieg¹⁹⁵, was eine überraschende Neuerung darstellt.

Kant erstellt eine Analogie zwischen dem natürlichen Zustand der Individuen und der Staaten, wo diese sich "schon durch ihr Nebeneinandersein lädieren", die auch auf die sich für beide ergebende Notwendigkeit, aus diesem Zustand hervorzutreten, anzuwenden ist. Genau wie wir nur Verachtung dafür empfinden, dass die "Wilden" ihrer schrankenlosen, anarchischen Freiheit den Vorzug der vernunftgeprägten Freiheit gegenüber einräumen, "so, sollte man denken, müssten gesittete Völker (jedes für sich zu einem Staat vereinigt) eilen, aus einem so verworfenen Zustande je eher desto lieber hervorzukommen".¹⁹⁶

Im ersten Augenblick scheint die Analogie zwischen Völkerrecht und Staatsrecht vollständig gelungen¹⁹⁷, insofern als sowohl das eine als auch das andere die Unterwerfung unter Zwangsgesetze enthält, die ein Völkerstaat im Völkerrecht entwerfen würde: "Für Staaten im Verhältnisse untereinander kann es nach der Vernunft keine andere Art geben, aus dem gesetzlosen Zustande, der lauter Krieg enthält, hervorzukommen, als dass sie, ebenso wie einzelne Menschen, ihre wilde (gesetzlose) Freiheit aufgeben, sich zu öffentlichen Zwangsgesetzen bequemen und so einen (freilich immer wachsenden)

¹⁹² *RL*, VI, 343–4

¹⁹³ *RL*, VI, 343. Truyol y Serra. "Théorie du droit international public". In: *Recueil des cours*, 173. Band, 1981, IV, S. 9–444, S. 29–30

¹⁹⁴ *RL*, VI, 344

¹⁹⁵ *RL*, VI, 343

¹⁹⁶ *ZeF*, VIII, 354

¹⁹⁷ Cavallar, Georg. *Pax Kantiana. Systematisch–historische Untersuchung des Entwurfs "Zum ewigen Frieden" (1795) von Immanuel Kant*. Wien, Köln, Weimar, 1992, S. 89

Völkerstaat (*civitas gentium*), der zuletzt alle Völker der Erde befassen würde, bilden".¹⁹⁸ In *Theorie und Praxis* redet Kant statt von einem Völkerstaat von einem *allgemeinen Völkerstaat*.¹⁹⁹

Kant schwächt hier aber die Analogie ab. Der Frieden eines allgemeinen Völkerstaats ist despotisch – und der Frieden muss aus der Freiheit entstehen. Der erste Grund besteht darin, dass ein Völkerstaat ein Widerspruch zur Idee eines Rechtes der Völker gegeneinander wäre, weil viele Völker in einem Staat nur einen Staat ausmachen würden.²⁰⁰ Zweitens kann das Völkerrecht im Gegensatz zum Staatsrecht nicht vorschreiben, aus dem gesetzlosen Naturzustande "herausgehen zu sollen", weil die Staaten "innerlich schon eine rechtliche Verfassung haben und also dem Zwange anderer, sie nach ihren Rechtsbegriffen unter eine erweiterte gesetzliche Verfassung zu bringen, entwachsen sind".²⁰¹ Das dritte Argument beruht auf dem Wollen der Staaten: "sie [wollen] dieses aber nach ihrer Idee vom Völkerrecht durchaus nicht, mithin, was *in thesi* richtig ist, *in hypothesi* verwerfen".²⁰² In der *Rechtslehre* wird die Idee eines Volkesrechts aus einem pragmatischen Grund abgelehnt: Seine große geographische Ausdehnung würde dessen Regierung unmöglich machen.²⁰³

Auch wenn die Idealvorstellung von Staaten, die sich zu einer Art Weltstaat zusammenschließen, aus verschiedenen Gründen auf erhebliche Schwierigkeiten stößt, so fordert Kant trotzdem eine institutionelle Basis für das Völkerrecht.²⁰⁴ Deshalb schlägt er ein *negatives Surrogat* vor, einen Völkerbund anstelle eines Völkerstaates²⁰⁵: "[...] so kann an die Stelle der positiven Idee *einer Weltrepublik* [...] nur das *negative Surrogat* eines [...] Bundes".²⁰⁶ Einen derartigen *Verein* einiger Staaten zum Zwecke der Friedenssicherung könnte man laut Kant als *permanenten Staatenkongress* bezeichnen, dem sich später weitere Staaten anschließen könnten. Ein solcher Kongress könnte jederzeit *aufgelöst* werden – so dass man ihn eher als einen losen Zusammenschluss, eine "Zusammentretung", denn als eine unauflösbare Verbindung einiger Staaten (im Sinne der amerikanischen Staaten) definieren könnte: allein durch diese Zusammentretung kann "die Idee eines zu errichtenden öffentlichen Rechts der Völker, ihre Streitigkeiten auf zivile Art, gleichsam durch einen Prozess, nicht auf barbarische (nach Art der Wilden), nämlich durch Krieg zu entscheiden, realisiert werden"²⁰⁷.

¹⁹⁸ *ZeF*, VIII, 357

¹⁹⁹ *TP*, VIII, 313-4

²⁰⁰ *ZeF*, VIII, 354

²⁰¹ *ZeF*, VIII, 355-6

²⁰² *ZeF*, VIII, 357

²⁰³ *RL*, VI, 350

²⁰⁴ Bohman, James. "Die Öffentlichkeit des Weltbürgers: Über Kants 'negatives Surrogat' ". In: Lutz-Bachmann, Matthias, und Bohman, James (Hrsg.). *Frieden durch Recht*. Frankfurt, Suhrkamp, 1996, S. 87-113, S. 87-88

²⁰⁵ *ZeF*, VIII, 354

²⁰⁶ *ZeF*, VIII, 357. Vgl. Lachs, Manfred. "Teachings and teaching of international law". In: *Recueil des cours*, 151. Band, 1976, III, S. 161-252, S.173)

²⁰⁷ *RL*, VI, 351

Kant hat ein historisches Ereignis im Blick: "Dergleichen [...] in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts in der Versammlung der Generalstaaten im Haag noch stattfand; wo die Minister der meisten europäischen Höfe, und selbst der kleinsten Republiken, ihre Beschwerden über die Befehdungen, die einem von dem anderen widerfahren waren, anbrachten, und so sich ganz Europa als einen einzigen föderierten Staat dachten, den sie in jener ihren öffentlichen Streitigkeiten gleichsam als Schiedsrichter annahmen, statt dessen späterhin das Völkerrecht bloß in Büchern übrig geblieben, aus Kabinetten aber verschwunden, oder, nach schon verübter Gewalt, in Form der Deduktionen, der Dunkelheit der Archive anvertraut worden ist".²⁰⁸

Dieser Völkerbund wäre aber nur ein erster Schritt in Richtung Völkerrecht: die Staaten können über diese Zielvorgabe hinaus gehen, wenn sie es wollen.²⁰⁹

4.6. DAS WELTBÜRGERRECHT

Vor Kant hatte das Recht nur die bereits geschilderten zwei Dimensionen: Das Staatsrecht – als inneres Recht eines Staates – und das Völkerrecht – als Recht der zwischenstaatlichen Beziehungen und der Beziehungen der einzelnen Staatsbürger untereinander. In einer Fußnote in *Zum ewigen Frieden* wird dem Recht eine dritte Dimension hinzugefügt: Das Weltbürgerrecht, das jedes Individuum nicht als Glied seines jeweiligen Staates, sondern als Glied einer Weltgesellschaft betrachtet. Die Beziehung dieses Rechts mit mit den beiden vorhergehenden entspricht einer Kategorientafel der *Kritik der reinen Vernunft*: Ein einzelner Staat entspricht der Kategorie der Einheit; unterschiedliche Staaten, wie im Völkerrecht, der Kategorie der Vielheit; alle Menschen und Staaten, der Kategorie der systematischen Totalität, die die zwei vorhergehenden enthält.²¹⁰ Einerseits haben die drei Rechte dieselbe Prämisse: den wechselseitigen physischen Einfluss. Da die Erde keine „grenzlose, sondern sich selbst schließende Fächer ist“²¹¹ kann die räumliche Annäherung zu anderen natürlichen oder juristischen Personen nicht vermieden werden.²¹² Da dieser wechselseitige Einfluss erst in der modernen Epoche die ganze Menschheit betrifft²¹³, ist die historische Zeit, so Reinhardt Brandt, konstitutiv für dieses Recht.²¹⁴ Die Einwohner der Erde machen so ein System aus, in dem „die Rechtsverletzung an einem Platz der Erde an allen gefühlt wird“.²¹⁵

²⁰⁸ *RL*, VI, 350. Vgl. Saint-Pierre, Abbé de. *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*. Paris, Garnier Frères, 1981, S. 130–1

²⁰⁹ Cavallar, 1992, S. 92

²¹⁰ *KrV*, III, 93. Brandt, *a.a.O.*, p. 142

²¹¹ *RL*, VI, 311

²¹² *ZeF*, VIII, 349; *RL*, VI, 312

²¹³ *ZeF*, VIII, 360

²¹⁴ Brandt, 1995, p. 143

²¹⁵ *ZeF*, VIII, 360

Kant führt so den Begriff des Weltbürgerrechts in *Zum Ewigen Frieden* ein als die dritte Bedingung zum Frieden, wobei er dessen juristischen Charakter betont: "Es ist hier, wie in den vorigen Artikeln, nicht von Philanthropie, sondern vom *Recht* die Rede".²¹⁶ Auch in der *Rechtslehre* beharrt Kant darauf, dass "diese Vernunftidee einer *friedlichen* [...] Gemeinschaft aller Völker auf Erden [...] nicht etwa philanthropisch (ethisch), sondern ein *rechtliches* Prinzip ist".²¹⁷ Dieser dritte Definitivartikel wird so formuliert: „Das *Weltbürgerrecht* soll auf Bedingungen der allgemeinen *Hospitalität* eingeschränkt sein“²¹⁸. Das Weltbürgerrecht begründet auf dem Prinzip - nach dem Ideal des Reichs der Zwecke -, dass jeder *ursprüngliche* Rechte über den Boden hat²¹⁹, und damit "niemand an einem Orte der Erde zu sein mehr Recht hat als der andere".²²⁰ Das Recht über den Boden ist kein „erworbenes Recht“²²¹ – wie das Recht über Dinge, worum es im Privatrecht geht – sondern ein vom Recht zur Freiheit abgeleitetes, ein „ursprüngliches Recht“. Aus dem Recht zur Freiheit entsteht das Recht über den eigenen Körper und, weil der Körper Raum braucht, die ursprüngliche Gemeinschaft des Bodens.²²² Daraus folgt das *Besuchsrecht*²²³, d. h., das Recht des Weltbürgers, "die Gemeinschaft mit allen zu *versuchen*, und zu diesem Zweck alle Gegenden der Erde zu besuchen"²²⁴, genau wie das Recht der *Hospitalität*²²⁵, d.h., das Recht, in diesem Versuch von Gemeinschaft mit den anderen, von dem Fremden nicht als Feind behandelt zu werden.²²⁶

Im Gegensatz zu den zwei vorherigen ist der dritte Definitivartikel mit einem restriktiven Charakter formuliert: Das Weltbürgerrecht *schränkt* sich auf die Hospitalität *ein*. In diesem Fall wird das Recht lädiert – und dies war für Kant das zentrale Problem – wenn derjenige, der in einem Land ankommt, sein Imperium dort erweitert. Das Weltbürgerrecht stellt sich damit gegen ein Ansiedlungsrecht auf dem Boden eines anderen Volks (*ius incolatus*).²²⁷ Auf solche rechtliche Prinzipien begründet Kant seine scharfe Kritik an dem Verhalten der Europäer gegenüber Völker anderer Kontinente²²⁸ und denunziert diejenigen Ansiedlungsverfahren, die mit den Ausreden, dass sie "den Wilden" die Vorteile der Zivilisierung bringen würden, für sich die Erde durch Gewalt oder Scheinkauf einnimmt.²²⁹ Ein Ansiedlungsrecht wäre nur möglich, wenn der fremde Ankömmling vom Sitz des alten Einwohners entlegen ist und diesem keine Nachteile

²¹⁶ *ZeF*, VIII, 357

²¹⁷ *RL*, VI, 352

²¹⁸ *ZeF*, VIII, 358

²¹⁹ *RL*, VI, 352

²²⁰ *ZeF*, VIII, 358

²²¹ *RL*, VI, 238

²²² *RL*, VI, 262. Brandt, 1995, S. 144

²²³ *ZeF*, VIII, 358

²²⁴ *RL*, VI, 353

²²⁵ *ZeF*, VIII, 358

²²⁶ *RL*, VI, 352

²²⁷ *RL*, VI, 353

²²⁸ Hamburguer, Ernest. "Droits de l'homme et relations internationales". In: *Recueil des cours*, 97. Band, 1959, II, S. 293–429, S. 316

²²⁹ Delbos, a.a.O. S. 565

entstehen. Wenn es aber um Hirten– oder Jagdvölker handelt (wie in den amerikanischen Nationen), deren Unterhalt von großen Landstrecken abhängt, kann dies nur durch einen Vertrag geschehen. Dieser kann nicht die Unwissenheit jener Einwohner benutzen, nicht einmal mit der scheinbaren Rechtfertigung, dass dies durch Kultur roher Völker oder Reinigung seines eigenen Landes von verderbten Menschen zum Weltbesten gereiche, "denn alle diese vermeintlich guten Absichten können doch den Flecken der Ungerechtigkeit in den dazu gebrauchten Mitteln nicht abwaschen".²³⁰ Kant kritisiert den Diskurs der „gesitteten Staaten“, der ihr *Erobern* fremder Länder und Völker als *Besuche* derselben beschreibt, und die Einwohner dieser fremden Länder nicht für Personen hält: „Amerika, die Negerländer, die Gewürzinsel, das Kap usw. waren bei ihrer Entdeckung für sie Länder, die keinem angehörten; denn die Einwohner rechneten sie für nichts“²³¹.

5. DAS ETHISCHE REICH DER ZWECKE

Die Rechtslehre "betrifft aber nur das *Förmliche* der nach Freiheitsgesetzen im äußeren Verhältnis einzuschränkenden Willkür"²³²; Die Willkür kann aber hier als Materie irgendwelche Zwecke haben. Die *Tugendlehre* betrifft ihrerseits als Materie (einen Gegenstand der freien Willkür) die objektiven – notwendige Zwecke, die Pflichten sind²³³. Durch die Vorstellung eines Zweckes als Gegenstand der Willkür wird diese dazu bestimmt, diesen Gegenstand hervorzubringen.

Kant definiert das oberste Prinzip der Tugendlehre als folgende: "Handle nach einer Maxime der *Zwecke*, die zu haben für jedermann ein allgemeiner Zweck sein kann.– Nach diesem Prinzip ist der Mensch sowohl sich selbst als anderen Zweck". Nach einer liberalen Tradition wäre ich gezwungen, vor allem darauf zu achten, die andere nicht zu benachteiligen. Kant aber sagt, "es ist nicht genug, dass er weder sich selbst noch andere bloß als Mittel zu brauchen befugt ist (dabei er doch gegen sie auch indifferent sein kann), sondern den Menschen überhaupt sich zum Zwecke zu machen, ist an sich selbst des Menschen Pflicht".²³⁴ Weil das Ideal das Reich der Zwecke ist, geht es nicht um Zwecke – und damit Pflichten – aller Individuen in einer Vielheit, sondern in einer Totalität – der Menschheit. Ein objektiver Zweck von Menschen in einer Vielheit ist zuerst ein Zweck, den alle Individuen haben, und erst als Folge wird er als ein Zweck der Menschheit betrachtet. Ein objektiver Zweck von Menschen in einer Totalität – der Menschheit – ist zuerst ein Zweck der Menschheit und erst als Folge ein Zweck aller Glieder dieser Menschheit – nur weil die Menschheit sich in jeder befindet.²³⁵ Der Zweck der Vollkommenheit ist ein Zweck der Menschheit, und damit eine Pflicht gegen die

²³⁰ *RL*, VI, 353

²³¹ *ZeF*, VIII, 358

²³² *TL*, VI, 375

²³³ *TL*, VI, 375

²³⁴ *TL*, XI, 395

²³⁵ "Die Menschheit in seiner Person ist das Objekt der Achtung, die er von jedem anderen Menschen fordern kann". *TL*, VI, 435

Menschheit. Wenn ich Glied der Menschheit bin, und damit die Menschheit in meiner Person habe, ist sie eine Pflicht gegen mich²³⁶. Jeder hat aber auch seine eigenen Zwecke nach seinem eigenen Konzept von Glückseligkeit, und diese Zwecke sollen auch im Reich der Zwecke eingeschlossen werden. Deswegen ist die fremde Glückseligkeit auch ein Zweck, eine Pflicht für mich.²³⁷

Die Glieder des Reichs der Zwecke sind Personen. Im Begriff der Menschheit wird der Personbegriff zum Menschenbegriff erweitert: der Mensch ist eine Einheit von Geist und Körper. Die Tugendlehre enthält deswegen sowohl die Pflichten, die dem Mensch kraft seiner rationalitas zustehen, wie auch diejenige, die ihm aufgrund seiner animalitas zukommen. Die Menschheit unter diesen beiden Aspekten betrachtet, ist unverletzlich, sowohl in der Person eines Menschen selbst als auch in der Person eines anderen. Meine Pflicht gegenüber der Menschheit - sie nur als Phänomen zu betrachten - indem ich Träger der Menschheit bin, sind die "Pflichten des Menschen gegen sich selbst als einem animalischen Wesen". Diese sind die Pflicht der Selbsterhaltung und das Verbot der "Selbstentleibung" – (da der Mensch – homo phaenomeno anvertraut zur Erhaltung der Menschheit in seiner Person – homo noumenon - war), der "wollüstigen Selbstschändung" (da die Natur bestimmt die Liebe zum Geschlecht zur Erhaltung der Art) und der "Selbstbetäubung durch Unmäßigkeit im Gebrauch der Genieß- oder auch Nahrungsmittel".

Über solche körperliche Eigenschaften hinaus hat der Mensch auch moralische Beschaffenheiten, die die Empfänglichkeit des Gemüts für den Pflichtbegriff überhaupt ermöglichen. Alle Menschen als moralische Wesen – oder als Person – haben diese moralische Beschaffenheiten ursprünglich in sich. Diese Gefühle sind: das moralische Gefühl, d.h., "die Empfänglichkeit für Lust oder Unlust bloß aus dem Bewusstsein der Übereinstimmung oder des Widerstreits unserer Handlung mit dem Pflichtgesetze"; das Gewissen; die Menschenliebe (die vom Wohltun produziert werden kann) und die Achtung. Da wir als Person Gewissen haben, kann die Selbstbeziehung, die in der *Grundlegung* Selbstgesetzgebung ist, Selbsterforschung und Selbstanklage in der *Tugendlehre* sein. Eine derartige Selbstbeziehung und nicht der Egoismus oder der Narzissmus ist auch die Ursache der Selbstschätzung. Aus dieser Selbstschätzung ergeben sich die "Pflichten des Menschen gegen sich selbst bloß als einem moralischen Wesen": das Verbot der Lüge, des Geizes und der falschen Demut (Kriecherei). Die Selbsterforschung ist das erste Gebot aller Pflichten gegen sich selbst: "erkenne (..) dich selbst nicht nach deiner physischen Vollkommenheit (der Tauglichkeit oder Untauglichkeit zu allerlei dir beliebigen oder auch gebotenen Zwecke), sondern nach der moralischen in Beziehung auf deine Pflicht – dein Herz, – ob es gut oder böse sein, ob die Quelle deiner Handlungen lauter oder unlauter" sind.²³⁸ Personen sind also Wesen, die sich nach vernünftigen Prinzipien nicht nur verhalten, sondern auch selbst bewerten können: "Jeder Mensch hat Gewissen und findet sich durch einen inneren Richter beobachtet, bedroht und

²³⁶ TL, VI, 386; 391

²³⁷ TL, VI, 388

²³⁸ TL, VI, 441

überhaupt im Respekt (mit Furcht verbundener Achtung) gehalten. Es folgt ihm wie sein Schatten [...]. Er kann es, in seiner äußersten Verworfenheit allenfalls dahin bringen, sich daran gar nicht mehr zu kehren, aber sie zu hören, kann er doch nicht vermeiden.“²³⁹ Im Gewissen, diesem Gerichtshof im Innere des Menschen, ist der Mensch Kläger und Angeklagter.

Mit dieser Selbstbeziehung entwickelt Kant den Begriff der ”zweifachen Persönlichkeit”, oder des ”doppelten Selbst”. Dieser Begriff führt zum Konzept einer ”idealen Person” in uns, die eine distanzierte Haltung zu unseren Handlungsverläufen ermöglicht, und schließlich mit der Idee eines Gottes in uns assoziiert wird: ”eine solche ideale Person (der autorisierte Gewissensrichter) muss ein Herzenskundiger sein; Denn der Gerichtshof ist im *Innere* des Menschen aufgeschlagen; zugleich muss er aber auch *allverpflichtend*, d.i., eine solche Person sein, oder als eine solche gedacht werden, in Verhältnis auf welche alle Pflichten überhaupt auch als ihre Gebote anzusehen sind: weil das Gewissen über alle freien Handlungen der innere Richter ist. – Da nun ein solches moralisches Wesen zugleich alle Gewalt (im Himmel und auf Erden) haben muss, weil er sonst nicht (was doch zum Richteramt notwendig gehört) seinen Gesetzen den ihnen angemessenen Effekt verschaffen könnte, ein solches über alles machthabende moralische Wesen aber *Gott* heißt: So wird das Gewissen, als subjektives Prinzip einer vor Gott seiner Taten wegen zu leistenden Verantwortung, gedacht werden müssen; ja er wird der letzte Begriff (wenngleich nur auf dunkle Art) in jenem moralischen Selbstbewusstsein jederzeit erhalten sein.“²⁴⁰

Nach den Gefühlen – oder Maximen – ”Menschenliebe” und ”Achtung”, die jede Person ursprünglich in sich hat, werden die Pflichten gegenüber der Anderen ”bloß als Menschen”, geordnet: die Liebespflichten sind die Pflicht der Wohltätigkeit, die Pflicht der Dankbarkeit und die Pflicht der teilnehmenden Empfindung; die Laster der Pflicht der Achtung vor andere Menschen sind der Hochmut, das Afterreden und die Verhöhnung. Die Selbstbeziehung in der *Tugendlehre* wird auch zur Selbstliebe. Aus der Selbstliebe ergibt sich, dass ich auf die Glückseligkeit anderer Menschen hinwirken muss – wobei jeder selbst beurteilen muss, was ihn glücklich macht²⁴¹: ”Weil unsere Selbstliebe von dem Bedürfnis, von anderen auch geliebt (...) zu werden, nicht getrennt werden kann, wir also uns zum Zweck für andere machen, und diese Maxime niemals anders als bloß durch ihre Qualifikation zu einem allgemeinen Gesetz, folglich durch einen Willen, andere auch für uns zu Zwecken zu machen, verbinden kann, fremde Glückseligkeit ein Zweck sein, der zugleich Pflicht ist.“²⁴² Die andere Person wird somit nicht nur als freies Wesen betrachtet, sondern auch als Wesen, das sein besonderes Konzept von Glückseligkeit hat, und als solches geachtet werden muss.

Aus diesen beiden Zwecken entstehen die Tugendgesetze. Das reicht aber nicht. In der

²³⁹ *TL*, VI, 438

²⁴⁰ *TL*, VI, 439

²⁴¹ *TL*, VI, 388

²⁴² *TL*, VI, 393

Religionsschrift sagt Kant, dass die Tugendgesetze öffentlich in einer ethischbürgerlichen Gesellschaft institutionalisiert werden sollen: "Die Herrschaft des guten Prinzips (...) ist (...) nicht anders erreichbar als durch Errichtung und Ausbreitung einer Gesellschaft nach Tugendgesetzen und zum Behuf derselben; einer Gesellschaft, die dem ganzen Menschengeschlecht in ihrem Umfange sie zu beschließen, durch die Vernunft zur Aufgabe und zur Pflicht gemacht wird (...). Man kann eine Verbindung der Menschen unter bloßen Tugendgesetzen nach Vorschrift dieser Idee eine *ethische* und, sofern diese Gesetze öffentlich sind, eine *ethischbürgerliche* (...) Gesellschaft nennen"²⁴³. Weiterhin sagt Kant, dass diese Aufgabe eine andere ist, als die der individuellen Vervollkommnung, und nicht von Individuen, sondern von einem Ganzen von Personen, vereinigt durch die Tugendgesetze (nach dem Ideal des Reichs der Zwecke), erreicht wird: "Das höchste sittliche Gut wird nicht durch die Bestrebung der einzelnen Person zu ihrer eigenen moralischen Vollkommenheit allein bewirkt, sondern ist eine Vereinigung derselben in ein Ganzes zu eben demselben Zwecke, zu einem System wohl gesinnter Menschen erfordert"²⁴⁴.

Das Ideal des Reichs der Zwecke mit seinem Gegenstand, dem höchsten Gut, als rechtliches und ethisches Gemeinwesen, muss dann verwirklicht werden, was im nächsten Abschnitt untersucht wird.

III. Die Verwirklichung des Reichs der Zwecke

6. DAS SCHEMA DES REICHS DER ZWECKE

Der Spruch "das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis"²⁴⁵ scheint nur in den Naturwissenschaften, aber nicht in der Moral Sinn zu machen, in der die Gültigkeit des Sittengesetzes unabhängig von der Tugend des Handelnden ist. Für Kant aber ist Moral, wenn sie vorschreibt, was in der Praxis als Folge der praktischen Vernunft geschehen soll, theoretisch sinnlos, wenn sie auch nicht geschehen kann²⁴⁶: "Denn es würde nicht Pflicht sein, auf eine gewisse Wirkung unseres Willens auszugehen, wenn diese nicht auch in der *Erfahrung* (sie mag nun als vollendet, oder der Vollendung sich immer annähernd gedacht werden) möglich wäre".²⁴⁷ Das Sittengesetz in der Form des Reichs der Zwecke, das oberste Prinzip der Pflicht, führt den Willen bei der Bestimmung des Guten als sein materielles Objekt, und fordert von den vernünftigen Wesen die Produktion einer Existenz: "Die reine Vernunft enthält also zwar nicht in ihrem spekulativen, aber doch in einem gewissen praktischen, nämlich dem moralischen Gebrauche Prinzipien der *Möglichkeit der Erfahrung*, nämlich solcher Handlungen, die

²⁴³ *Rel.*, VI, 94

²⁴⁴ *Rel.*, VI, 96

²⁴⁵ *Theor. Prax.*, VIII, 276–277

²⁴⁶ *KpV*, V, 139

²⁴⁷ *Theorie und Praxis*, VIII, 276–7. Silber, John. "Der Schematismus der praktischen Vernunft". In: *Kant-Studien*, 3-4, 1966, S. 253-273, S. 254

den sittlichen Vorschriften gemäß in der *Geschichte* des Menschen anzutreffen sein könnten [...]. Die Idee einer moralischen Welt (geht) [...] auf die Sinnenwelt, aber als einen Gegenstand der reinen Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche".²⁴⁸

Das Objekt des moralischen Willens muss in der Welt angetroffen werden, also als Vereinigung der Form und der Materie. Das vernünftige Wesen soll die sinnliche Welt gemäß der Idee des Reichs der Zwecke und seinem Gegenstand, dem höchsten Gute, wieder ordnen. Von daher bestimmt sich die Analogie der moralischen Aufgabe mit der theoretischen Aufgabe der reinen Vernunft: die Erfahrung wieder zu ordnen, und den Erscheinungen eine systematische Einheit nach Prinzipien zu liefern. Das geschieht durch transzendente Schemata, die Begriffe und Erscheinungen verbinden, indem sie eine Gleichartigkeit mit beiden haben.²⁴⁹ Das Schema ist möglich wegen der Gleichartigkeit von Erscheinungen und Begriffen: die Ordnung und Struktur der erscheinenden Welt sind schon in der sinnlichen Vielheit gegeben. Es gibt etwa in der sinnlichen Anschauung zeitliche Folgen von Vorstellungen, die nicht umgekehrt werden können. Damit begründen sie das Schema der Kategorie der Kausalität. Es gibt aber zeitliche Folge, die umgekehrt werden können, und damit das Schema für die Kategorie der Wechselwirkung liefern. In der reinen Anschauung ist die Zeit *a priori* – objektiv, aber leer und abstrakt. In der sinnlichen Anschauung ist die Zeit ein faktisches Muster konkreter Darstellungen: subjektiv, aber konkret und erfüllt. Der Verstand übernimmt die Aufgabe der theoretischen Erkenntnis – die Ordnung der Zeit und des Raums zu bestimmen –, was er macht, indem er prüft, ob die faktische Ordnung der sinnlichen Vielheit vereinbar ist mit der Apriorität der objektiven Ordnung der Zeit. Während die Aufgabe der Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauch sich auf die Erkennung der sinnlichen Ordnung beschränkt, und nicht auf ihre Schöpfung, ist ihre Aufgabe in ihrer praktischen Vernunft die Strukturierung der sinnlichen Welt dem Sittengesetz gemäß, indem die gegebene Ordnung nicht eine moralische Form hat. Die theoretische Vernunft geht aus von der Anschauung über die Begriffe zu Prinzipien - im Gegenteil geht der Handelnde von dem Prinzip des Sittengesetzes aus und wendet dieses auf die menschliche Natur an, woraus der Begriff des höchsten Gutes entsteht, der die sinnlichen ordnen soll. Der Handelnde will die Verwirklichung des höchsten Gutes.²⁵⁰

Die Schwierigkeit liegt im Schematismus einer Vernunftidee. Eine Gleichartigkeit zwischen den Begriffen und der Sinnlichkeit muss bestehen: es muss ein Schema geben, das sich mit beiden vergleicht²⁵¹, und dessen Aufgabe ist, den Begriff seinem praktischen Gebrauch anzupassen. Es fehlt aber ein Schema in der Moral. Es gibt keine gegebene zeitliche Reihe als Verwirklichung des höchsten Gutes – gäbe es so was, gäbe es nicht die Aufgabe, es zu verwirklichen. Der freie Handelnde ist nicht von einer schon vorhandenen Sinnlichkeitsordnung bestimmt: diese muss von seinem Willen produziert werden.²⁵²

²⁴⁸ *KrV*, III, 524

²⁴⁹ *KpV*, V, 118

²⁵⁰ Silber, 1966, S. 255-259

²⁵¹ *KrV*, III, 134

²⁵² Silber, 1966, 260

6.1. DIE SYMBOLISCHE HYPOTYPOSE

Kant setzt sich gegen die Möglichkeit eines unmittelbaren Schemas von einer Vernunftidee ein: "Verlangt man gar, dass die objektive Realität der Vernunftbegriffe, d.i. der Ideen, und zwar zum Behuf der theoretischen Erkenntnis derselben dargetan werde, so begehrt man etwas Unmögliches, weil ihnen schlechterdings keine Anschauung angemessen gegeben werden kann".²⁵³ Die moralische Aufgabe fordert die Verwirklichung des Reichs der Zwecke und seinen Gegenstand, dem höchsten Gute, als rechtliches und ethisches Gemeinwesen – eine Forderung von Existenz, und nicht von Erkenntnis. Als eine moralische Welt kann es nicht durch isolierte moralische Handlungen erreicht werden: "Setzt einen Mensch, der das moralische Gesetz verehrt und sich den Gedanken beifallen lässt (welches er schwerlich vermeiden kann), welche Welt er wohl, durch die praktische Vernunft geleitet *erschaffen* würde, wenn es in seinem Vermögen wäre, und zwar so, dass er sich selbst als Glied in dieselbe hineinsetzte, so würde er sie nicht allein gerade so wählen, als es jene moralische Idee vom höchsten Gut mit sich bringt, wenn ihm bloß die Wahl überlassen wäre, sondern er würde auch wollen, dass eine Welt überhaupt existiere, weil das moralische Gesetz will, dass das höchste durch uns mögliche Gut bewirkt werde".²⁵⁴ Die Schemata der Idee des höchsten Gutes, die von keiner isolierten und endlichen Handlung geschehen können, können nur im Begriff eines Reichs Gottes geschehen, in dem ein allmächtiges Wesen die Naturordnung den moralischen Forderungen entsprechend anpasst: "Die Realität unserer Begriffe darzutun, werden immer Anschauungen erfordert. Sind es empirische Begriffe, so heißen die letzteren *Beispiele*. Sind jene reine Verstandesbegriffe, so werden die letzteren *Schemate* genannte. Verlangt man gar, dass die objektive Realität der Vernunft Begriffe, d.i. der Ideen, und zwar zum Behuf des theoretischen Erkenntnisses derselben dargetan werde, so begehrt man etwas Unmögliches, weil ihnen schlechterdings keine Anschauung angemessen gegeben werden kann".²⁵⁵

Das Reich der Zwecke muss empirisch verwirklicht werden, was aber unmöglich ist. Wir sollen ihn befördern, und uns seiner ganzen Verwirklichung anzunähern.²⁵⁶ Diese Art von Verwirklichung des Sittengesetzes ist nicht als Schema, sondern als Symbol genannt, als Analogon eines Schemas – eben weil es keine Gleichartigkeit zwischen der Moralität und der Sinnlichkeit gibt. In der ersten Kritik gibt es Schemata immer dann, wenn die Urteilskraft die Verstandesbegriffe auf die sinnlichen Anschauungen anwendet, um Gegenstände zu bestimmen. In der Religion wird ein Schema im weiteren Sinn verstanden als den Prozess, "einen Begriff durch Analogie mit etwas Sinnlichem fasslich (zu) machen".²⁵⁷ In diesem Sinn ist die Idee der Totalität das Leitungsprinzip der Wissenschaft.

²⁵³ *KU*, V, 351

²⁵⁴ *Rel.*, VI, 5

²⁵⁵ *KU*, V, 351

²⁵⁶ Silber, 1966, S. 262-264

²⁵⁷ *Rel.*, VI, 65

Eine Vernunftidee kann nicht in der Erfahrung verwirklicht werden, aber es gibt ein Analogon dieses Schemas in der "Idee des *Maximum* der Abteilung und der Vereinigung der Verstandeserkenntnis in einem Prinzip"²⁵⁸: "Also ist die Idee der Vernunft ein Analogon von einem Schema der Sinnlichkeit, aber mit dem Unterschiede, dass die Anwendung der Verstandesbegriffe auf das Schema der Vernunft nicht eben so eine Erkenntnis des Gegenstandes selbst ist (wie bei der Anwendung der Kategorien auf ihre sinnliche Schemate), sondern nur eine Regel oder Prinzip der systematischen Einheit alles Verstandesgebrauchs".²⁵⁹ Die Idee der Totalität wird nicht unmittelbar verwirklicht von einem empirischen Schema, aber durch einen schematisch Analogon gewinnt sie eine Leitung für eine erfolgreiche Anwendung.²⁶⁰

Dieser weitere Sinn von Schema, angedeutet in der ersten Kritik, wird systematisch in der dritten Kritik und in der Anthropologie behandelt.²⁶¹ In der Kritik der Urteilskraft führt Kant den Begriff der Hypotypose ein²⁶², die einen empirischen Gebrauch der Ideen ermöglicht: "Alle *Hypotypose* (Darstellung, *subiectio sub adspectum*) als Versinnlichung ist zwiefach: entweder *schematisch*, da einem Begriffe, den der Verstand fasst, die korrespondierende Anschauung a priori gegeben wird; oder *symbolisch*, da einem Begriff, den nur die Vernunft denken und dem keine sinnliche Anschauung angemessen sein kann, eine solche untergelegt wird".²⁶³ Es gibt ein Analogon wegen der Urteilskraft in beiden. In der symbolischen Hypotypose wird eine sinnliche Anschauung einem Begriff unterworfen, "mit welcher das Verfahren der Urteilskraft demjenigen, was sie im Schematisieren beobachtet, bloß analogisch ist, d.i., mit ihm bloß der Regel dieses Verfahrens, nicht der Anschauung selbst, mithin bloß der Form der Reflexion, nicht dem Inhalte nach übereinkommt".²⁶⁴

Die Urteilskraft hat eine doppelte Aufgabe. Erstes wendet die Urteilskraft die Begriffe des Verstandes auf die sinnliche Anschauung, damit ein Objekt bestimmt wird. Zweitens wendet die Urteilskraft ihre Reflexion über den Gegenstand seiner Anschauung auf einen Begriff an, der nicht derjenige ist, der für die Bestimmung des Anschauungsobjektes gebraucht wurde. Die symbolische Hypotypose drückt Begriffe aus "nicht vermittelst einer direkten Anschauung, sondern nur nach einer Analogie mit derselben, d.i. der Übertragung der Reflexion über einen Gegenstand der Anschauung auf einen ganz anderen Begriff, dem vielleicht nie eine Anschauung direkt korrespondieren kann".²⁶⁵ Wenn es keine Möglichkeit einer direkten Schemadarstellung der Vollkommenheit gibt, können wir uns der Verwirklichung der Pflicht, vollkommen zu sein, annähern, durch eine "symbolische

²⁵⁸ *KrV*, III, 440

²⁵⁹ *KrV*, III, 440

²⁶⁰ *KrV*, III, 428

²⁶¹ Silber, 1966, S. 265

²⁶² Vgl. *Anthrop.*, VII, 191f. (*Bezeichnungsvermögen*)

²⁶³ *KU*, V, 351

²⁶⁴ *KU*, V, 351

²⁶⁵ *KU*, V, 352–3

Hypotypose der Vollkommenheit".²⁶⁶ Die Forderung der Verwirklichung des Reichs der Zwecke ist also kommensurabel mit seiner sinnlichen Verwirklichung als ein Symbol ihrer ganzen Verwirklichung. In der Erfahrung kann der Mensch nur die immanente Forderung der Vernunft von einer symbolischen Manifestation des höchsten Gutes in einem konstitutiven Sinn erfüllen. Aber die transzendente Forderung der Vernunft ist mehr als eine symbolische Manifestation: Es ist eine Forderung, der der Mensch sich annähern kann, obwohl er sie nie verwirklichen kann.

Das symbolische Schema ermöglicht damit der Vermittlung zwischen der Unendlichkeit und der Endlichkeit, der Form und der Materie. Die endliche Sinnlichkeit symbolisiert die endliche vernünftige Idee.²⁶⁷ Die Verwirklichung des höchsten Gutes in der Erfahrung kann nur durch Analogie geschehen: "Der Verstand liefert dem moralischen Subjekt eine Typik für den symbolischen Ausdruck der moralischen Idee im Begriff des Naturrechts. Die Urteilskraft bedient sich dieser Typik in der Durchführung der symbolischen Schematisierung. Im Menschen, in dem die Sinnlichkeit und die Vernunft sich vereinigen, geschieht das symbolische Schema des höchsten Gutes, in dem eine Vernunftidee sich symbolisch in der sinnlichen Welt ausdrückt²⁶⁸, durch die Vereinigung von Tugend und Glückseligkeit. Ferner gibt die Urteilskraft mit den Ideen des Schönen und Erhabenen eine Anleitung zur Schätzung der moralischen Forderung mit Hilfe ihrer symbolischen Exemplifizierung in Kunst und Natur (wenn auch nur reflektierend)."²⁶⁹ Die Frage drängt sich auf, inwieweit die partikularen Interessen der Menschen die Hoffnung auf die Verwirklichung des Reichs der Zwecke als utopisch qualifizieren könnten.

7. DAS REICH DER ZWECKE IN DER GESCHICHTE

Es genügt nicht zu fragen, wie die Welt sein sollte, aber nicht ist. Die Voraussetzungen für den Übergang von der Theorie in die Praxis müssen untersucht werden. Als erstes gilt es zu klären, ob die Welt, so wie sie ist, die Verwirklichung des Reichs der Zwecke überhaupt zulässt – oder sogar begünstigt.

Kants Geschichtsphilosophie versucht zu zeigen, dass diese Welt, in der jeder vor allem sein Leben und sein Eigentum bewahren will, nicht im Widerspruch zum Reich der Zwecke in seiner juristischen Form steht. Es muss keinen Widerspruch zwischen der äußeren Form eines an Prinzipien orientierten und der eines egoistischen Verhaltens geben, weil der Frieden nicht nur moralisch wünschenswert, sondern auch *vorteilhaft* ist: Die partikularen Interessen können besser unter friedlichen Bedingungen befriedigt werden als angesichts von Kriegenschäden. Die an partikularen Interessen orientierte Handlung kann sogar zu der Verwirklichung des Reichs der Zwecke in seiner rechtlichen Form führen. Die Unterschiede verstoßen nicht gegen den Allgemeingültigkeitsanspruch des Reichs der Zwecke.

²⁶⁶ Silber, 1966, S. 266-8

²⁶⁷ Ebd. S. 269–270

²⁶⁸ Silber, 1966, S. 270-272

²⁶⁹ KpV, V, 68–9; KU, V, 351

Das erklärt warum Kant einen rechtlichen Fortschritt in der Geschichte feststellt, als er seine Epoche mit den vorhergehenden vergleicht.²⁷⁰ Die Beschleunigung dieses Fortschritts hängt aber nicht von uns als freien sondern als durch partikuläre Interessen bestimmte Wesen ab.²⁷¹ Dieses Thema steht im Mittelpunkt von *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* und in der "Garantie" von *Zum ewigen Frieden*.²⁷² In *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* unterscheidet Kant zwischen dem partikularen und dem großen Standpunkt: Vom Standpunkt der einzelnen Handlung aus betrachtet, sieht man nur die Verfolgung der Eigeninteressen.²⁷³ Aber vom Standpunkt des Ganzen aus können diese Handlungen, die für sich genommen unvernünftig scheinen, einen positiven Sinn haben, und zur Verwirklichung der juristischen Form des Reichs der Zwecke führen.²⁷⁴

Nach dem ersten Satz der *Idee* "[sind] alle Naturanlagen eines Geschöpfes bestimmt, sich einmal vollständig zweckmäßig auszuwickeln". Die Naturanlagen eines Menschen bestehen nach dem zweiten Satz im Gebrauch seiner Vernunft; aus seiner Vernunft folgt nach dem dritten Satz seine Glückseligkeit oder seine Vollkommenheit, "die Erfindung seiner Nahrungsmittel, seiner Bedeckung, seiner äußeren Sicherheit und Verteidigung [...], alle Ergötzlichkeit [...], selbst seine Einsicht und Klugheit, und sogar die Gutartigkeit seines Willens".²⁷⁵ Diese Naturanlagen entwickeln sich aber, so der zweite Satz, nicht im Individuum, sondern nur in der Gattung: die Vernunft "wirkt aber selbst nicht instinktmäßig, sondern bedarf Versuche, Übung und Unterricht, um von einer Stufe der Einsicht zur anderen allmählich fortzuschreiten"²⁷⁶ — was nicht in der kurzen Lebensfrist eines Menschen geschieht, sondern "in einer vielleicht unabsehbaren Reihe von Zeugungen".²⁷⁷

Kant führt ein offensichtliches Paradoxon ein: die Naturanlagen der Menschen widerstreiten einander, entwickeln sich aber nur in der Gesellschaft. Der Mensch will sich gleichzeitig *vergesellschaften* und *vereinzeln*; er findet überall Widerstand vor und leistet Widerstand gegen andere. Genau dieser Widerstand aber erweckt seine Kräfte. So führt Kant im vierten Satz der Begriff der "*ungeselligen Geselligkeit*" ein: die Naturanlagen der Menschen entwickeln sich durch den "*Antagonismus* derselben in der Gesellschaft, sofern dieser doch am Ende die Ursache einer gesetzmäßigen Ordnung derselben wird".²⁷⁸ Ohne diesen Antagonismus gäbe es keine Verwirklichung der juristischen Form des Reichs der

²⁷⁰ *Theor. Prax.*, VIII, 310

²⁷¹ *Theor. Prax.*, VIII, 310

²⁷² *Z. ew. Fried.*, VIII, 365

²⁷³ *Idee*, VIII, 17–8

²⁷⁴ *Idee*, VIII, 17. Vgl. Dennert, Jürgen. *Die ontologisch–aristotelische Politikwissenschaft und der Rationalismus*. Berlin, Duncker & Humblot, 1970, S. 322–3.

²⁷⁵ *Idee*, VIII, 19

²⁷⁶ *Idee*, VIII, 18

²⁷⁷ *Idee*, VIII, 19

²⁷⁸ *Idee*, VIII, 20

Zweck in der Geschichte: die Menschen "würden in einem arkadischen Schäferleben bei vollkommener Eintracht, Genügsamkeit und Wechselliebe alle Talente auf ewig in ihren Keimen verborgen bleiben". Ohne die "Unvertragsamkeit [...], die missgünstig wetteifernde Eitelkeit [...], die nicht zu befriedigende Begierde zum Haben, oder auch zum Herrschen [...], würden alle vortreffliche Naturanlagen in der Menschheit ewig unentwickelt schlummern". Die Entwicklung der Naturanlagen ergibt sich nicht aus der "Eintracht", sondern aus der "Zwietracht"; nicht aus dem gemächlichen und vergnügten Leben, sondern aus der Not, "sich in Arbeit und Mühseligkeiten stürzen, um dagegen auch Mittel auszufinden, sich klüglich wiederum aus den letzteren herauszuziehen".²⁷⁹ So kann der Mensch, wie Kant im fünften Satz ausführt, den Weg einschlagen in eine bürgerliche Gesellschaft – und zwar genauer gesagt unter Herrschaft einer republikanischen Verfassung, die sowohl die größte Freiheit als auch die größte Gewähr dafür bietet, dass diese Freiheit neben der Freiheit anderer bestehen kann. Die Neigungen der Menschen können nicht in wilder Freiheit, sondern nur in einem Zusammenschluss von Bürgern nebeneinander bestehen. Diese Idee wird veranschaulicht durch die Metapher von der Entwicklung der Bäume: befinden sie sich voneinander abgesondert, wachsen sie krumm, aber in einem Wald, wo jeder bestrebt sein muss, dem anderen Luft und Sonne zu entziehen, wachsen sie gerade.²⁸⁰ Fehlt die innere Zwietracht, dann bringt der von außen aufgezwungene Krieg ein Volk zu der Bildung eines Staates, um als *Macht* gegen diesen zu widerstehen.²⁸¹

Es wurde behauptet, dass die republikanische Verfassung nur in einem *Staat von Engeln* möglich wäre. Kant erweitert daher die entgegengesetzte Hypothese, dass die Organisation eines Staates sogar dann möglich ist, wenn das Staatsvolk sich aus Teufeln zusammensetzt. Der moralisch gute Mensch und der gute Bürger werden dabei voneinander getrennt: "Das Problem der Staatserrichtung ist, so hart wie es auch klingt, selbst für ein Volk von Teufeln (wenn sie nur Verstand haben) auflösbar und lautet so: 'Eine Menge von vernünftigen Wesen, die insgesamt allgemeine Gesetze für ihre Erhaltung verlangen, deren jedes aber insgeheim sich davon auszunehmen geneigt ist, so zu ordnen und ihre Verfassung einzurichten, dass, obgleich sie in ihren Privatgesinnungen einander entgegenstreben, diese einander doch so aufhalten, dass in ihrem öffentlichen Verhalten der Erfolg ebenderselbe ist, als ob sie keine solche bösen Gesinnungen hätten' ".²⁸² Der Antagonismus der unfreundlichen Gesinnungen bringt die Menschen zur Bildung von Staaten, die sich der Rechtsidee nähern, aber nicht aus der Inneren der Moralität: "was man nun hier verabsäumt zu tun, das macht sich zuletzt selbst, obzwar mit viel Ungemächlichkeit".²⁸³

Nach dem siebten Satz passiert im Völkerrecht analog dasselbe: genau wie die Gewalt und das Elend die Menschen zur Bildung eines Staatswesens veranlassen können, so

²⁷⁹ *Idee*, VIII, 21

²⁸⁰ *Idee*, VIII, 22

²⁸¹ *Z. ew. Fried.*, VIII, 365–366

²⁸² *Z. ew. Fried.*, VIII, 366. Lutz-Bachmann, 1988, S. 98

²⁸³ *Z. ew. Fried.*, VIII, 367

können sie auch die Grundlage für die Bildung eines Völkerbundes (*Foedus Amphyctionum*) bilden, wo jeder Staat sich sicher fühlen kann.²⁸⁴ Von diesem Standpunkt aus betrachtet können die Kriege zu neuen Vereinigungen führen, die ihrerseits wieder neue Kriege erleiden werden, bis ein innerer und äußerer rechtlichen Zustand errichtet sein wird, der "wie ein *Automat* sich selbst erhalten kann".²⁸⁵

Nur diese Art von Fortschritt in der Legalität genügt aber nicht. Das Reich der Zwecke in seiner rechtlichen Form ist nun nur Mittel für die Befriedigung anderer Interessen; wenn diese sich verändern, können die Errungenschaften auf dem Gebiet im Recht auch verloren gehen. Das rechtliche Reich der Zwecke ist nur fest verankert wenn es als Zweck verwirklicht wird. Kants Geschichtsphilosophie betrachtete aber die Verwirklichung der Rechtsidee als Ergebnis der Gewalt: "so ist in der *Ausführung* jener Idee (in der Praxis) auf keinen anderen Anfang des rechtlichen Zustandes zu rechnen als den durch *Gewalt*, auf deren Zwang nachher das öffentliche Recht gegründet wird".²⁸⁶ Das ist kein solides Fundament.

8. DER ENTHUSIASMUS FÜR DAS REICH DER ZWECKE

Wenn einerseits das rechtliche Reich der Zwecke in der Geschichtsphilosophie keinen Zweck darstellt, sondern nur ein Mittel zur Verwirklichung partikularer Wünsche, Interessen und Neigungen, geht es jetzt andererseits darum zu klären, ob der Mensch selbst, als freies Wesen, der einen freien Willen hat (der sich jenen partikularen Gesinnungen entgegensetzt), Ursache seines Fortschritts sein können. Das Recht kann damit Zweck und nicht nur Mittel für andere Interesse sein; Wenn das Recht sich auf feste moralische Grundlage begründet, eröffnen sich neue Artikulationsmöglichkeiten zwischen Recht und Politik: "Freilich, wenn es keine Freiheit und darauf gegründetes moralisches Gesetz gibt, sondern alles, was geschieht oder geschehen kann, bloßer Mechanism der Natur ist, so ist Politik (als Kunst, diesen zur Regierung der Menschen zu benutzen) die ganze praktische Weisheit, und der Rechtsbegriff ein sachleerer Gedanke".²⁸⁷

So nimmt Kant im Text *Streit der Fakultäten* im zweiten Abschnitt – "Der Streit der philosophischen Fakultät mit der juristischen" – die Frage nach dem Fortschritt wieder auf²⁸⁸; Auch hier betrachtet Kant nicht die einzelnen Individuen, sondern die Gesamtheit der in Gesellschaften vereinigten und auf unterschiedliche Völker (*universorum*) aufgeteilten Menschen.²⁸⁹ Was freie Wesen tun werden, ist nicht vorhersehbar²⁹⁰, aber die *Erfahrung* kann aufzeigen, dass der freie Mensch Urheber seines Fortschritts sein kann.

²⁸⁴ *Idee*, VIII, 24

²⁸⁵ *Idee*, VIII, 25

²⁸⁶ *Z. ew. Fried.*, VIII, 371

²⁸⁷ *Z. ew. Fried.*, VIII, 372

²⁸⁸ *Streit*, VII, 77

²⁸⁹ *Streit*, VII, 79

²⁹⁰ *Streit*, VII, 83

Der Mensch muss nun als freies Wesen analysiert werden können, das kein partikulares Interesse an dieser Erfahrung hat. In seiner Geschichtsphilosophie hat Kant durch die Hypothese eines Volkes von Teufeln den Mensch als ein nur durch partikuläre Interessen bestimmtes Wesen analysiert; Jetzt analysiert Kant die Menschen als moralisches Wesen indem er die Zuschauer der Französischen Revolution betrachtet, die bei diesem Ereignis nicht engagiert waren, keinen Nutzen dabei gezogen und darüber hinaus noch Gefahr liefen, ihre Sympathie für die Revolution zu zeigen: "Diese Begebenheit besteht nicht etwa in wichtigen, von Menschen verrichteten Taten oder Untaten, wodurch, was groß war, unter Menschen klein oder, was klein war, groß gemacht wird, und wie gleich als durch Zauberei alte, glänzende Staatsgebäude verschwinde, und andere an deren Statt wie aus den Tiefen der Erde hervorkommen. Nein: nichts von allem dem. Es ist bloß die Denkungsort der Zuschauer, welche sich bei diesem Spiele großer Umwandlungen öffentlich verrät und eine so allgemeine und doch uneigennützig Teilnehmung der Spielenden auf einer Seite gegen die auf der anderen, selbst mit Gefahr, diese Parteilichkeit könne ihnen sehr nachteilig werden, dennoch laut werden lässt, so aber (der Allgemeinheit wegen) einen Charakter des Menschengeschlechts im ganzen und zugleich (der Uneigennützigkeit wegen) einen moralischen Charakter desselben wenigstens in der Anlage beweist, der das Fortschreiten zum Besseren nicht allein hofft lässt, sondern selbst schon ein solches ist, soweit das Vermögen desselben für jetzt zureicht".²⁹¹ Der Rechtsbegriff erweckte eine allgemeine und selbstlose uneigennützig Sympathie beim zuschauenden Publikum²⁹², Eifer und Seelengröße bei den Revolutionären, die sich als Beschützer des Rechtes ihres Volkes sahen.²⁹³ Sogar wenn alles wieder wie früher werden wird, betont Kant, verliert dieses sehr wichtige Ereignis nichts von seiner Kraft und darf nicht aus dem Gedächtnis verschwinden²⁹⁴. Jener Enthusiasmus hatte eine zweifache Ursache: erstens das *Recht* des Volkes sich selbst seine eigene Verfassung zu geben, und zweitens die republikanische Verfassung, der "Zweck (der zugleich eine Pflicht ist)", der "allein an sich *rechtlich* und moralisch gut sei".²⁹⁵

Der Enthusiasmus der Zuschauer der Französischen Revolution ist ein Hinweis darauf, dass der Mensch das rechtliche Reich der Zwecke nicht nur als Mittel für seinen Eigennutz verwirklicht; es gibt eine zweite Verbindung zwischen Politik und Recht, die sich grundlegend von der der Geschichtsphilosophie unterscheidet. Wenn in dieser das Recht nur ein Mittel ist, ist nun das Recht als Zweck verwirklicht: die Zuschauer begeistern sich für das Recht, ohne dabei irgendwelche Eigeninteressen zu verfolgen. In der Geschichtsphilosophie verwirklicht man das Recht, um sein Leben und Eigentum zu schützen. Die Zuschauer der Französischen Revolution riskieren ihr Leben und Eigentum, um der Verwirklichung des Rechts ihre Reverenz zu erweisen. Der Mensch als freies und vernünftiges Wesen kann somit Urheber seiner Geschichte sein, die nicht nur von ihren eigenen Interessen gesteuert wird.

²⁹¹ *Streit*, VII, 85

²⁹² *Streit*, VII, 87

²⁹³ *Streit*, VII, 86

²⁹⁴ *Streit*, VII, 88

²⁹⁵ *Streit*, VII, 85

Das Reich der Zwecke enthält sowohl partikulare als auch moralische Zwecke. Durch die Hypothese vom Staates der Teufel hat Kant den Mensch nur als ein durch partikulare Interessen bestimmtes Wesen analysiert; Durch die Analyse der Zuschauer der Französischen Revolution, nur als moralisches Wesen. Diese Absonderung ermöglicht es, das Reich der Zwecke als Befriedigung der eigenen Interessen und als Erfüllung moralischer Forderungen zu analysieren. Beide Aspekte finden sich aber im Menschen verbunden vor. Wenn Kant den Menschen unter diesen beiden Aspekten betrachtet, findet er ein Kriterium für die Verwirklichung der rechtlichen Form von Reichs der Zwecke, wo das Recht sowohl als Mittel als auch als Zweck ist. Dieses Kriterium ist gleichzeitig das Kriterium für den Übergang der Theorie in die Praxis.

9. DAS STREBEN NACH DEM REICH DER ZWECKE

In der "Vorrede" zur ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* wird das 18. Jahrhundert als Zeitalter der Kritik charakterisiert. Vor dieser Kritik gibt es kein Entrinnen: nicht einmal für die Religion und die Gesetzgebung, die aus unterschiedlichen Gründen – die eine wegen ihrer Heiligkeit–, die andere aufgrund ihres Majestätsanspruches – die Notwendigkeit zur Unterwerfung unter die Kritik strikt ablehnen. Indem sie so versuchen, sich der Kritik zu entziehen, setzen sich diese Mächte den verschiedensten Verdächtigungen aus.²⁹⁶ Erst nach der Französischen Revolution aber wird das schon immer offenkundige Interesse von Kant für Publizität und Öffentlichkeit im Rahmen rechtlichpolitischer Fragen von zentraler Bedeutung für sein Werk, wie die Auseinandersetzung mit den Themen des Verfassungsrechts, der Regierung und den internationalen Beziehungen belegt.²⁹⁷ Seine in den *Berlinischen Monatsschriften* erschienenen Texte der 90'er Jahre sind voller Bezüge auf die Ereignisse der Zeit: Der kritische Philosoph, so Cassirer, wird nun Publizist, begnügt sich nicht mehr mit Abstraktionen und greift mit seiner Doktrin in die konkrete Wirklichkeit ein.²⁹⁸

Die von Biester herausgegebene Zeitschrift war das zentrale Organ der Berliner Aufklärungsphilosophie. Die Divergenzen zwischen Kant und dieser Bewegung treten nun in den Hintergrund gegenüber der neuen gemeinsamen Aufgabe: Dem Kampf gegen die Reaktion im politischen und geistigen Leben Preußens.²⁹⁹ Der Kulturminister J. Christoph Wöllner erlässt das *Religionsedikt*, das von einem *Zensuredikt* und der Ernennung einer Sonderkommission befolgt wurde, die beauftragt wurde, alle in Preußen erschienen

²⁹⁶ *KrV*, IV, 9

²⁹⁷ Arendt, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Übersetzung: Andre Duarte de Macedo. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1993, S. 23–24 (*Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago, The University of Chicago Press, 1982)

²⁹⁸ Cassirer, Ernst. *Kant: vida y doctrina*. Mexico, Fondo de Cultura Economica, 1968, S. 428

²⁹⁹ Ebd. S. 428

Publikationen zu zensieren.³⁰⁰ Allerdings ist dies vergebens, wie Cassirer feststellt, denn der lästige Philosoph verlässt den ehrbaren Kreis der Weisen, in den er sich zunächst zurückgezogen hatte, und wendet sich gegen seine eigene Regierung.³⁰¹ In dem Maße, in dem sich Kant mit der Politik beschäftigt, weist er dieser einen philosophischen Status zu und fügt sie in sein System ein. Er vollzieht hier, so Eric Weil, eine Wende in der Philosophiegeschichte: Er beschäftigt sich nicht bloß mit politischen Problemen, sondern mit *dem* Problem der Politik als solcher;³⁰² nicht mit politischen Techniken und den Gesetzen der Geschichte, sondern mit dem Sinn der Politik und der Geschichte.³⁰³

Für andere Autoren aber, wie Koslowski, gibt es keine politische Philosophie bei Kant. Koslowski analysiert in historischer Perspektive, warum dies so ist. Mit dem Wachstum der Gesellschaft im Altertum wird die Ethik allgemeingültig und abstrakt: das *Ethos* der Polis wird im Zeitalter des Hellenismus durch die Doktrin des Naturrechts ersetzt, und das Christentum fügt dieser im römischen Imperium die Idee einer allgemeingültigen Ethik hinzu.³⁰⁴ In den neuzeitlichen Staaten aber wird das Recht nicht mehr durch das Naturrecht bestimmt, sondern durch den Wunsch des Monarchen: der Zweck ist der Wohlstand und die Glückseligkeit des Volkes, was nur durch die Konzentration der Macht beim Monarchen möglich ist; das Recht wird zum Mittel hierfür, und die Ethik des Staates wird eudämonistisch. Der Eudämonismus ist die Ethik des französischen Absolutismus und des deutschen Fürstenstaates im 18. Jahrhundert. Dagegen wendet sich die deutsche Aufklärungsphilosophie, insbesondere Kant und Wilhelm von Humboldt. Dem Fürstenstaat setzt Kant den Rechtsstaat entgegen, was ihn in *Theorie und Praxis* zu der Behauptung führt: "Der Souverän will das Volk nach seinen Begriffen glücklich machen und wird Despot".³⁰⁵

Dem Politikbegriff in der Geschichtsphilosophie Kants schreibt Koslowski einen ökonomischen Charakter zu. Die "invisible hand" von Adam Smith würde demnach "der verborgene Plan der Natur" bei Kant entsprechen.³⁰⁶ Daraus schließt der Autor Folgendes: "Der Politikbegriff erfährt bei Kant eine erhebliche Einschränkung, sozusagen einen Funktionsverlust, weil Politik in Recht und Ökonomie überführt wird. Die strengen Regeln des Rechts ersetzen die Klugheitsregeln der praktischen Philosophie, und die Marktregulation der Tauschbeziehungen frei kontrahierender Wirtschaftssubjekte tritt an die Stelle einer merkantilistischen, politischen Kontrolle des Wirtschaftsprozesses. Die Radikalisierung des Regelbegriffs und die größere Reichweite und Strenge von Regeln führen zu einer Einschränkung des Bereichs pragmatischpolitischer Entscheidung

³⁰⁰ Ebd. S. 438

³⁰¹ Ebd. S. 458

³⁰² Weil, Eric. *Problèmes kantians*. Paris, Vrin, 1970, S. 109–110. Vgl. Herrero, Francisco Xavier. *Religión e Historia en Kant*. Madrid. Gredos, 1975, S. 200–201.

³⁰³ Ebd. S. 140

³⁰⁴ Koslowski, Peter. *Staat und Gesellschaft bei Kant* (Stuttgart, Ernst Klett, 1982). Tübingen, Mohr, 1985, S. 6

³⁰⁵ *Theor. Prax.*, VIII, 302

³⁰⁶ Koslowski, a.a.O. S. 18

zugunsten juristischer und ökonomischer Entscheidungsmechanismen. Der Markt und nicht mehr die ständische Ordnung sind die Basis von Wirtschaft und Recht. Rechtswissenschaft und Ökonomie treten an die Stelle der Politik".³⁰⁷

Als Nächstes geht es jetzt darum zu zeigen, dass Kant im Gegensatz zu der von Koslowski und anderen vertretenen Meinung durchaus eine philosophisch fundierte Auffassung der Politik hat, die weder lediglich seine ökonomisch geprägte Geschichtsphilosophie widerspiegelt, noch eine bloße Anwendung seines Naturrechtsgedankens darstellt. Im ersten Teil wurde dargelegt, wie das rechtliche Reich der Zwecke abgeleitet wird. Im zweiten Teil wurde nach den Möglichkeiten der Verwirklichung des rechtlichen Reichs der Zwecke gefragt. Im ersten Abschnitt dieses zweiten Teiles wurde demonstriert, dass es keinen Widerspruch zwischen der Welt, wie sie ist, und dem rechtlichen Reich der Zwecke gibt: das Recht kann als Mittel zur Befriedigung der partikularen Interessen der Menschen und der Staaten verwirklicht werden. Das ist aber nicht alles: im zweiten Abschnitt wurde ausgeführt, wie das Recht auch als Zweck verwirklicht werden kann, und damit als Erfüllung moralischer Forderungen. Nun geht es um ein Kriterium für die Verwirklichung des rechtlichen Reichs der Zwecke, das sowohl die Befriedigung der partikularen Interessen als auch die moralischen Forderungen berücksichtigt. Dabei werden wiederum nicht die Einzelnen, sondern die Gesamtheit der Menschen betrachtet, woraus sich eine Verbindung von Recht, Moral und Politik ergibt.

9.1. DIE ÖFFENTLICHE KRITIK

Wäre die Politik nur Anwendung des Rechts, welches wäre dann ihre Besonderheit? Greifen wir also die Frage nach der Verwirklichung des Reichs der Zwecke wieder auf: wie kann die Theorie in die Praxis übergehen? Von dem Standpunkt der Natur aus helfen sogar die Revolutionen der Vernunft bei der Verwirklichung ihrer Absichten: Die Staatsweisheit wird "Revolutionen aber, wo sie die Natur von selbst herbeiführt, nicht zur Beschönigung einer noch größeren Unterdrückung, sondern als Ruf der Natur benutzen, eine auf Freiheitsprinzipien gegründete gesetzliche Verfassung, als die einzige dauerhafte, durch gründliche Reform zustande zu bringen".³⁰⁸ Von dem Standpunkt der Freiheit aus ist aber die Revolution nicht das Mittel für die Durchsetzung der Reformen. Kant stellt sich hier gegen Achenwall, der in seiner Naturrechtslehre behauptet (*Jus Naturae*. Editio 5a. Pars posterior, §203–206), die Untertanen könnten sich unter bestimmten Umständen ihrem Oberhaupt gewaltsam widersetzen. Nach Kant könnte das etwas Schlimmeres hervorbringen, nämlich, die Gesetzlosigkeit (*status naturalis*).³⁰⁹

³⁰⁷ Ebd. S. 37–38

³⁰⁸ *Z. ew. Fried.*, VIII, 373

³⁰⁹ *Theor. Prax.*, VIII, 30. Vgl. Goldmann, Lucien. *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants*. (1945) Frankfurt am Main/New York, Campus-Verlag, 1989, S. 223

Es stellt sich die Frage, für welche Art von Widerstand Kant plädiert, wenn vom Standpunkt der Freiheit aus betrachtet keine Revolution stattfinden soll. Was folgt aus Kants Naturrecht für den Bürger angesichts eines positiven Rechts, das bei Anwendung der Kriterien Kants als ungerecht angesehen würde? Kant erkennt an, dass üblicherweise eine grundlegende Unvereinbarkeit zwischen dem vernünftigen und dem positiven Recht besteht, aber ihm zufolge soll dem positiven Recht, selbst wenn es dem vernünftigen Recht entgegengesetzt ist, gehorcht werden.

Ein Zeichen von Unbeständigkeit? Nach Dulckeit schon: Kants Rechtslehre müsste in seiner Interpretation zur Ablehnung des positiven Rechts führen. Genau dies gelte für Kant aber nicht. Im Gegensatz dazu rechtfertige er sogar die Gehorsamspflicht der Untertanen, was einen Widerspruch in Kants Denken darstelle:³¹⁰ "Denn wenn schon das *Naturrecht* als System von Normen mit Vernunftverbindlichkeit auftritt, so hat, wie sich zeigte, das positive Recht daneben überhaupt keinen Platz mehr, ist eine Gehorsamspflicht ihm gegenüber nicht zu begründen".³¹¹ Kant muss eine Lösung für folgendes Problem finden: Was ist zu tun, wenn das positive Recht von den Prinzipien des Rechts abrückt?

9.2. DIE AUFKLÄRUNG

Bei Kant hat das Volk unverlierbare Rechte gegenüber dem Staatsoberhaupt – im Gegensatz zu Hobbes, für den das Staatsoberhaupt dem Bürger kein Unrecht zufügen kann. Kant hält diesen Satz von Hobbes für "erschrecklich".³¹² Aber er erkennt nicht nur an, dass das Staatsoberhaupt ungerecht handeln kann, sondern gesteht dem Volk für diesen Fall sogar das Recht zu, sich öffentlich darüber zu beklagen. Aber nur auf diesem Weg, und nicht durch die Revolution, werden Fortschritte auf dem Gebiet des Rechts ermöglicht: "so muss dem Staatsbürger, und zwar mit Vergünstigung des Oberherrn selbst, die Befugnis zustehen, die Befugnis zustehen, seine Meinung über das, was von den Verfügungen desselben ihm ein Unrecht gegen das gemeine Wesen zu sein scheint, öffentlich bekannt zu machen [...]. Also ist die *Freiheit der Feder* [...] das einzige Palladium der Volksrechte"³¹³. Das Volk kann seine Beschwerden (*gravamen*) durch die Publizität vortragen, deren *Verbot* seinen Fortschritt im Recht verhindert.³¹⁴ Die entgegengesetzte Bewegung ist die *Aufklärung*.

Für Kant ist die Aufklärung "der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit".³¹⁵ Er definiert den Unmündigkeitsbegriff, der zunächst ein juristischer

³¹⁰ Dulckeit, Gerhard. *Naturrecht und positives Recht bei Kant* (Leipzig 1932). Leipzig, Scientia Verlag Aalen, 1987, S. 2

³¹¹ Ebd. S. 67

³¹² *Theor. Prax.*, VIII, 303. Kant zitiert Hobbes *De Cive*, Kap. 7, §14

³¹³ *Theor. Prax.*, VIII, 304. Lutz-Bachmann, 1988, S. 90-91

³¹⁴ *Streit*, VII, 89

³¹⁵ *Aufk.*, VIII, 35

Begriff ist, in einem nichtjuristischen Sinn³¹⁶ als "das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen".³¹⁷ Das Problem besteht darin, wie Zöllner sich fragt, ob die Aufklärung nicht möglicherweise zu einer vollständigen Anarchie führt, da die Wirklichkeit sich in aller Regel weit von dem entfernt, was die Vernunft bestimmt. Bei dem Versuch, eine Lösung für dieses Problem zu finden, unterscheidet Kant zwischen dem Mensch als Glied eines Gemeinwesens, wie im Ideal des Reichs der Zwecke, und als Teil einer Maschine.³¹⁸

Als Glied eines Gemeinwesens macht das denkende Wesen einen öffentlichen Gebrauch von seiner Vernunft. Kant definiert diesen Gebrauch der Vernunft als "denjenigen, den jemand *als Gelehrter* von ihr vor dem ganzen Publikum der *Leserwelt* macht": Es ist die Kritik an dem, was sich von dem, was gerecht wäre, distanziert. Jeder kann als "Gelehrter" wirken, womit Kant das Prestige und die Legitimität des deutschen Gelehrten (im Gegensatz zu den von den Mäzenen abhängigen Hofschriststellern und den "freien Schriftstellern", die keine Stelle hatten und nur von ihren Schriften lebten) auf jedes beliebige Mitglied des Gemeinwesens ausdehnt. Als Teil einer Maschine macht man dagegen einen privaten Gebrauch von seiner Vernunft, d.h. "denjenigen, den er in einem gewissen ihm anvertrauten *bürgerlichen* Posten oder Amte von seiner Vernunft machen darf": Es ist der Gehorsam gegenüber dem kritisierten Gesetz. Die Kritik an einem Gesetz verhindert nicht seine Anwendung.³¹⁹ Gegen ein Gesetz kann man zwar Einwände erheben, aber man darf ihm keinerlei Widerstand entgegensetzen: "Es muss in jedem gemeinen Wesen ein *Gehorsam* unter dem Mechanismus der Staatsverfassung nach Zwangsgesetzen (die aufs Ganze gehen), aber zugleich ein *Geist der Freiheit* sein, da jedem in dem, was allgemeine Menschenpflicht betrifft, durch Vernunft überzeugt zu sein verlangt, dass dieser Zwang rechtmäßig sei, damit er nicht mit sich selbst in Widerspruch gerate [...] Es ist ein Naturberuf der Menschheit, sich, vornehmlich in dem, was den Menschen überhaupt angeht, einander mitzuteilen [...]. – Und wodurch anders können auch der Regierung die Kenntnisse kommen, die ihre eigene wesentliche Absicht befördern, als dass sie den in seinem Ursprung und in seinen Wirkungen so achtungswürdigen Geist der Freiheit sich äußern lässt?"³²⁰

Manche Geschäfte, die für das Gemeinwesen von Interesse sind, benötigen einen gewissen Mechanismus, ein passives Verhalten seitens der Bürger, aber diese Geschäften werden nicht beeinträchtigt, wenn dieser Teil der Maschine, als Glied "eines ganzen gemeinen Wesen, ja sogar der Weltbürgergesellschaft" rasoniert. Ein Offizier muss den Befehlen seiner Vorgesetzten gehorchen; Ein Bürger, der einer wirtschaftlichen Aktivität als einem vom Staat gewährten Privileg nachgeht, muss Abgaben zahlen; Ein Geistlicher muss die Vorschriften seiner Kirche lehren. Als "Gelehrte" gegenüber dem lesenden

³¹⁶ Goethschel, Willi. *Kant als Schriftsteller*. Wien, Passagen Verlag, 1990, S. 130

³¹⁷ *Aufk.*, VIII, 35. Vgl. Baumgartner, Hans Michael. *Endliche Vernunft: zur Verständigung der Philosophie über sich selbst*. Bonn/Berlin, Bouvier, 1991, S. 89

³¹⁸ *Aufk.*, VIII, 36

³¹⁹ *Aufk.*, VIII, 37

³²⁰ *Theor. Prax.*, VIII, 305

Publikum aber sollen sie alle ihre Gedanken dazu öffentlich äußern, damit das Publikum sich ein Urteil bilden kann, was wiederum die Erfüllung der jeweiligen Geschäfte keineswegs beeinträchtigt. Zöllner, so Torres Filho, kann unbesorgt sein, denn "was am Anfang ein gradueller Unterschied zu sein schien – bis zu dem das freie Urteil vortreten kann – zeigt sich als ein wesentlicher Unterschied zwischen zwei unvergleichbaren Gebrauchsweisen der Vernunft [...]. Das Ergebnis sind zwei Befugnisse, die dem selben Subjekt ohne Widerspruch zukommen können".³²¹ Es geht also um das, was laut Blesenkemper als "Rollentrennung" und "Rollenwechsel" charakterisiert werden könnte: Wenn die Vernunft in der sozialen Praxis ihren Standpunkt auswählt, wählt sie auch unterschiedliche soziale Rollen aus.³²²

Die Begriffe "öffentlicher Gebrauch" und "privater Gebrauch" der Vernunft bekommen bei Kant den umgekehrten Sinn, den sie zu ihrer Zeit und sogar noch heute haben, was Hölscher für eine "provokative Vertauschung der geläufigen Rechtsterminologie" hält.³²³ Als privaten Gebrauch der Vernunft bezeichnet Kant nicht denjenigen, der privat gemacht wird, sondern denjenigen an einer öffentlichen Stelle – und es wurde gerade erwartet, dies als öffentlichen Gebrauch zu bezeichnen.³²⁴ Damit greift Kant die damals übliche juristische Terminologie, die "öffentlich" mit "staatlich" assoziiert, an und verhilft so dem Begriff "öffentlich" wieder zu seiner ursprünglichen Bedeutung.³²⁵ In der Tat leitet sich das deutsche "Publicum" oder "Publikum" vom lateinischen "publicus" ab, das seinerseits von "populus" stammt. Gemeint ist eine natürliche Gemeinschaft von Menschen. Im Lauf der Zeit wurde die Bedeutung des Wortes auf alles ausgedehnt, was von der Allgemeinheit benutzt wird, wie z.B. Theater, Plätze oder Viadukte. Cicero unterscheidet zwischen öffentlichem Recht ("ius publicum"), das sich auf die Gesetze des Senats bezieht, und privatem Recht ("ius privatum"), das sich auf Verträge und partikuläre Willenserklärung Einzelner bezieht. Im römischen Imperium bezieht sich "publicus" auf die Macht eines Magistrats – "imperium publicum, clementia publica, servus publicus" –, der Inhaber der "potestas publica" war und eine "persona publica" darstellte. Bei Ulpian bedeute der Begriff "öffentlich" "ius in sacris, in sacerdotibus, in magistrabus". Außerdem bedeutet "öffentlich" etwas außerhalb des Hauses bzw. etwas, das öffentlich genutzt wurde. Im deutschen Mittelalter wurde mit dem Begriff "öffentlich" alles bezeichnet, was im Freien stattfand. Das öffentliche Element in einem juristischen Verfahren war gleichbedeutend mit dem Gestehen eines begangenen Fehlers durch die Folter. Die Entdeckung des römischen Rechts in Deutschland in 15. Jahrhundert und die gesteigerte Aufmerksamkeit, die dieses auf sich zog, führten zu einer

³²¹ Torres Filho, Rubens Rodrigues. "À sombra do Iluminismo — Respondendo à pergunta: quem é a Ilustração?". In: *Ensaio de filosofia ilustrada*. São Paulo, Brasiliense, 1987, S. 98

³²² Blesenkemper, a.a.O. S. 220

³²³ Hölscher, Lucian. "Öffentlichkeit". In: Brunner, Otto; Conze, Werner und Kosellek, Reinhart (Hrsg.) *Historische Grundbegriffe*. 4. Band, Stuttgart, 1978, S. 413–467, S. 445

³²⁴ Hölschner, a.a.O., S. 101; Blesenkemper, *op.cit.*, S. 221–222; Laursen, John Christian. "The subversive Kant. The Vocabulary of 'Public' and 'Publicity'". In: *Political Theory*. 14. Band, No. 4, November 1986, S. 584–603, S. 585–586

³²⁵ Laursen, a.a.O., S. 585–586

Bedeutungsverengung des Begriffs. Im 17. Jahrhundert wurde in Deutschland besonders von den Juristen, der Sinn von "publicus" und "öffentlich" auf "staatlich" eingeschränkt. Ein öffentliches Verfahren bedeutete ein Verfahren vor einem staatlichen Gerichtshof. Diese Entwicklung gipfelte im 17. Jahrhundert. In der Schützschenschen Übersetzung des Werkes von Grotius 1707 bedeutete "publica persona" "öffentliches Amt". Im Zedlers Wörterbuch aus den 40'er Jahren des 18. Jahrhunderts findet sich unter dem Stichwort "öffentliche Personen" die Eintragung "im Recht die Gesetzgeber, die Magistraten und diejenigen in öffentlichen Ämtern". Im Recht ist das Publikum das, was nicht den privaten Personen, sondern dem Fürsten oder den höchsten Autoritäten gehört. Im Jahre 1762 hat der Jurist Georg Wiesand die Flüsse und die Wälder als "res publicae" definiert, und zwar nicht deshalb weil sie von der Allgemeinheit genutzt werden, sondern weil sie dem Fürsten gehören. Kant seinerseits lehnt die von den Juristen vorgenommene Verknüpfung zwischen den Begriffen "öffentlich" und "Fürst" ab und benutzt "öffentlich" im selben Sinn wie diese Begriffe in Büchern und literarischen Zeitschriften seiner Zeit verwandt werden, die in einer subversiven Haltung gegen den Absolutismus die Assoziation zwischen "öffentlich" und "Volk" restituieren wollen.³²⁶

Die Schwierigkeiten spitzen sich zu, als die Aufklärer von Friedrich Wilhelm, der nach dem Tod von Friedrich II. im Jahr 1786 den Thron bestiegen hatte, im Jahr 1788 zu einer Bedrohung für den Staat erklärt werden. Das *Religionsedikt* seines Ministers Wöllner garantiert die Gewissensfreiheit der preußischen Bürger, sofern diese ihre eigenen Meinungen für sich selbst behalten. Kant dagegen besteht darauf, dass die Vernunft soziale Praxis werden muss, und der erste Schritt dazu ist die Erlaubnis, Bücher zu schreiben und zu veröffentlichen.³²⁷ Noch radikaler wird die Gedankenfreiheit in *Was heißt: sich im Denken orientieren?* verteidigt, wo die Gedankenfreiheit³²⁸ als *Freiheit zu denken* konzipiert wird: im Gegensatz zu der üblichen Vorstellung, dass die Gewalt die Freiheit zu denken nicht nehmen kann (und im Gegensatz zu dem, was das Religionsedikt voraussetzen würde, wenn es die Freiheit des Gewissens gewährleistete, sofern nur die eigenen Gedanken nicht geäußert würden) argumentiert Kant, dass die Richtigkeit des Denkens voraussetzt, dass wir unsere Gedanken mitteilen können: "Zwar sagt man: die Freiheit zu *denken* oder zu *schreiben* könne uns zwar durch obere Gewalt, aber die Freiheit zu *denken* durch sie gar nicht genommen werden. Allein wie viel und mit welcher Richtigkeit würden wir wohl *denken*, wenn wir nicht gleichsam in Gemeinschaft mit anderen, denen wir unsere und die uns ihre Gedanken *mitteilen*, dächten! Also kann wohl sagen, dass diejenige äußere Gewalt, welche die Freiheit, seine Gedanken öffentlich *mitzuteilen*, den Menschen entreißt, ihnen auch die Freiheit zu *denken* nehme: das einzige Kleinod, das uns bei allen bürgerlichen Lasten noch übrig bleibt, und wodurch allein wider alle Übel dieses Zustandes noch Rat geschafft werden kann".³²⁹ Die *allgemeine Menschenvernunft* im Sinne von Kant ist nicht unfehlbar: die menschliche Vernunft ist eine endliche Vernunft, die dem Irrtum unterliegt. Deswegen hängt jeder von der Vernunft

³²⁶ Ebd. S. 587–588

³²⁷ *Büchernachdruck*, VIII, 80

³²⁸ *Denken*, VIII, 145–6

³²⁹ *Denken*, VIII, 144

des anderen ab.³³⁰

Kants Theorie des Irrtums in der theoretischen Vernunft begründet die These von der Unmöglichkeit zu denken, wenn die Gedanken nicht mitgeteilt werden können. Damit begründet sich sowohl die unbeschränkte Erlaubnis, die für den öffentlichen Gebrauch der Vernunft erteilt werden soll, als auch die Möglichkeit, dass jeder die Rolle des Gelehrten übernehmen kann.³³¹ In der "Wiener Logik" legt Kant den Begriff des freundlichen Streites zwischen Wissenschaftlern dar, die versuchen, ihr Urteil nicht allein zu korrigieren, sondern in Gemeinschaft mit denjenigen, die dasselbe versuchen: "Wir können auf 2fache Art streiten, entweder weil wir verschiedenes Interesse haben, und dann streiten wir als Feinde, oder wir haben ein gemeinschaftliches Interesse, stimmen aber in der Art es zu befördern nicht überein, und dann streiten wir als Freunde. Alle Menschen haben bei Untersuchung der Wahrheit ein gemeinschaftliches Interesse, und daher müssten wir in solchem Streit Teilnehmende sein, indem wir uns nicht dabei aufhalten zu zeigen, wo der andere geirrt hat, sondern wo er Recht hat. Diese teilnehmende Gesinnung ist nun zwar moralisch, und gehört eigentlich nicht in die Logik. Aber die Logik schreibt die Regel derselben als richtige Maxime vor".³³² Es geht also nicht um eine formale, sondern um eine praktische Logik, deren normative Maximen für diejenigen, die den Irrtum in der Suche nach der Wahrheit vermeiden wollen, so formuliert werden:³³³

- 1) *Selbst* denken
- 2) Sich (in der Mitteilung mit Menschen) an die Stelle jedes *anderen* zu denken
- 3) Jederzeit *mit sich selbst einstimmig* zu denken³³⁴

In bezug auf die erste Maxime berücksichtigt Kant, dass trotz der Fähigkeit, Urteile zu formulieren, der Mensch noch Vorurteilen unterliegt,³³⁵ die den Verstand beseitigen, "so wie partiische Richter, noch ehe sie Gründe gehört haben, wissen, was sie sprechen sollen".³³⁶ Dieses Akzeptieren von Vorurteilen ist genau das, was von Kant als Unmündigkeit bezeichnet wird. Wenn die erste Maxime sich gegen die logische Unmündigkeit wendet, wendet sich die zweite ihrerseits gegen den logischen Egoismus: "Ein Egoist ist der, der seinen Wert so hoch anschlägt, dass er darüber allen andern Wert gering schätzt. – Dergleichen Leute gibt es im moralischen und auch im logischen Verstande. Ein logischer Egoist ist der, der, ohne sich darum zu bekümmern, was Andere von seinen Sätzen halten, sich allein für hinlänglich hält, sie zu beurteilen".³³⁷ Es genügt

³³⁰ Cavallar, 1992, S. 341

³³¹ Blesenkemper, a.a.O. S. 224–259

³³² *Wiener Logik*, XXIV (2) 828

³³³ *Anthrop.*, VII, 200; 228; *KU*, V, 294; *Refl.* 2564, XVI, 419; *Refl.* 2273, XVI, 294; *Refl.* 454, XV (1), 187; *Refl.* 456, XV (1), 188; *Refl.* 1486, XV (2), 715; *Refl.* 1508, XV (2), 820–823

³³⁴ *Anthrop.*, VII, 228

³³⁵ *Logik*, IX, 75–80

³³⁶ *Refl.* 2521. XVI, 403 f.

³³⁷ *Menschenkunde*, S. 95

nicht, den Prüfstein der Wahrheit in sich selbst zu suchen, denn "zum Probierstein der Wahrheit gehört nicht bloß unser, sondern auch der Verstand anderer".³³⁸ Nach der ersten Maxime scheint es so, als ob der Egoismus akzeptierbar wäre; aber diese erste Maxime wird durch die zweite korrigiert. Das Vorurteil hält man für einen Grundsatz und zwar wegen einer subjektiven Ursache, nämlich der Neigung einer passiven Vernunft zu Illusionen, "davon man durch Vergleichung mit anderen Urteilen frei werden kann".³³⁹

Der Übergang zu diesem zweiten Standpunkt, bemerkt Blesenkemper, wird von Kant durch die Metapher von der "Erweiterung" dargestellt. Ein "Mann von *erweiterter Denkungsart*" ist derjenige, der "über die subjektiven Privatbedingungen des Urteils, wozwischen so viele andere wie eingeklammert sind, wegsetzen, und aus einem *allgemeinen Standpunkte* (den versetzt) über sein eigenes Urteil reflektiert".³⁴⁰ Ein falsches Urteil ist teilweise privater Natur und befindet sich nicht in Übereinstimmung mit anderen, weil es unwahrscheinlich ist, dass der andere denselben Bedingungen privater Art unterworfen ist, die mich dazu gebracht haben, einen Fehler zu begehen.³⁴¹ "Der Fehler, den ich beging, entstand aus einer Illusion, die aus der Lage entstand, wie ich die Erkenntnis erkannte, daher kann ich das Urteil anderer nicht für entbehrlich halten. Denn diese können das meinige korrigieren, z. B., wenn ich in der Ferne etwas sehe, sage ich, es ist ein Pferd, der andere, es ist ein Baum. Ich habe vielleicht nur den Gedanken vom Pferde vorher tief eingepägt, und durch diese Illusion glaube ich in der Ferne ein Pferd zu sehen. Der Egoismus ist demnach der Fehler, wo man glaubt, dass, wenn vom Kriterium der Wahrheit die Frage ist, man die Beurteilung anderer nicht bedarf".³⁴²

Die Formulierung der Maxime "sich (in der Mitteilung mit Menschen) in die Stelle jeden *anderen* zu denken" kann den Eindruck erwecken, dass ein wirklicher Dialog nicht nötig sei. In der Tat geht es im ersten Moment um eine Idee, ein regulatives Prinzip³⁴³, das die menschliche Handlung anleiten soll, "auf die Vorstellungsart jedes anderen in Gedanken (a priori) Rücksicht zu nehmen". In einem zweiten Moment aber kommt man zur Wirklichkeit der Handlung, indem man sich auf wirkliche Urteile bezieht – was durch die Wörter "nicht sowohl" zum Ausdruck gebracht wird: "Dieses geschieht nun dadurch, dass man sein Urteil an anderer, nicht sowohl wirkliche, als vielmehr bloß mögliche Urteile hält".³⁴⁴ Die Verwirklichung dieser "erweiterten Denkungsart" als "Logik der teilnehmenden Gesinnung" fordert die Sicherstellung der "Mitteilung". Nach Blesenkemper wäre dann dieses "mitteilend/teilnehmende Gespräch" der praktischen Logik Kants ein konstitutiver Grundsatz der praktischen Logik der theoretischen Vernunft.³⁴⁵

³³⁸ *Vorlesung 90/91*, S. 28

³³⁹ *Ref.* 2538, XVI, 409

³⁴⁰ *KU*, V, 295

³⁴¹ *Logik*, IX, 57

³⁴² *Wiener Logik*, XXIV (2), 874

³⁴³ *KrV*, III, 503

³⁴⁴ *KrV*, V, 293 f.

³⁴⁵ *Vorlesung 90/91*, S. 94

Daraus folgt, dass die Gelegenheiten für das philosophische Gespräch nicht vertan werden dürfen: "Allein zu essen (*solipsismus convictorii*) ist für einen *philosophierenden* Gelehrten ungesund; (...) Denn der *Philosophierende* muss seine Gedanken fortdauernd bei sich herumtragen, um durch vielfältige Versuche ausfindig zu machen, an welchen Prinzipien er sie systematisch anknüpfen solle".³⁴⁶ Die "Tischgesellschaft" ist aber bloß eine "Privatgesellschaft".³⁴⁷ Diese Versuche müssen schriftlich und öffentlich gemacht werden, damit Fehler vermieden werden – was Kant mit der "Freiheit der Feder" verbindet. "Teilnehmen", im Gegensatz zu "Selbstdenken", fordert den Gedankenaustausch und zielt auf die Zustimmung: "Das äußere Merkmal der Wahrheit (nachdem man vorher selbst geurteilt hat) ist, zu Vermeidung des Betrugs durch den Schein, anderer einstimmiges Urteil";³⁴⁸ "Der eine Probestein der Wahrheit liegt in uns, der andere außer uns, d.i. der Beifall anderer. Um zu wissen, was nach subjektiven Ursachen den Beifall verdiene, gehören noch objektive Ursachen dazu, um den Beifall anderer zu verdienen. Man muss also Urteile öffentlich bekannt machen dürfen, um erfahren zu können, ob andere ihnen ihren Beifall geben oder ob sie ihnen denselben versagen".³⁴⁹

Blesenkemper bezeichnet damit Kant als Begründer einer "konsensualistischen Wahrheitstheorie".³⁵⁰ Habermas jedoch stellt Kant eine konsensualistische Theorie der Wahrheit entgegen³⁵¹ und stuft ihn so als Vertreter einer "transzendentalen Wahrheitstheorie" ein. Derartige Theorien, so Habermas, "verwechseln die Bedingungen der Objektivität möglicher Erfahrung (und damit der Kommunizierbarkeit von Wahrnehmungen) mit den Bedingungen der diskursiven Einlösung von Wahrheitsansprüchen, die in Erfahrung bloß fundiert sind. Eine Konstitutionstheorie der Erfahrung, die Gegenstände möglicher Erfahrung analysiert, kann nicht die Rolle einer Wahrheitstheorie übernehmen".³⁵² Nach Blesenkemper hat aber die Wahrheitstheorie bei Kant zwei strukturelle Momente: das erste (das einzige, das Habermas berücksichtigt) ist die "Logik der Wahrheitsdifferenz"; das zweite ist die praktische Logik der theoretischen Vernunft, besonders in ihrer zweiten Maxime. Die Spannung zwischen diesen beiden Momenten wird nicht wie bei Habermas durch einen empirischen Konsens erledigt, sondern "bei Kant bleibt Wahrheitssuche ein Prozess, für den gleichermaßen inter- und intrasubjektive Momente bestimmend sind".³⁵³

³⁴⁶ *Anthrop.* VII, 279 f.

³⁴⁷ Blesenkemper, a.a.O S. 260

³⁴⁸ *Refl.* 2176, XVI, 259

³⁴⁹ *Vorlesung 90/91*, S. 5f.

³⁵⁰ Blesenkemper, a.a.O. S. 260

³⁵¹ Habermas, Jürgen. "Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz". In: Habermas, Jürgen & Luhmann, Niklas (Hrsg.): *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – was leistet die Systemforschung* (1. Aufl., 1971) Frankfurt 1974, S. 101–141, 123f.

³⁵² Habermas, Jürgen. "Wahrheitstheorien". In: Habermas, Jürgen. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. 2. Aufl. Frankfurt, Suhrkamp, 1986, S. 127–183, S. 150

³⁵³ Blesenkemper, a.a.O. S. 260

Es kann kein hinreichend allgemeingültiges materielles Wahrheitskriterium geben, weil die Allgemeingültigkeit von spezifischen Gegenständen abstrahiert;³⁵⁴ allgemeingültige Wahrheitskriterien können nur formaler Natur sein, wodurch sie zwar notwendig, aber nicht hinreichend sind. So ersetzt Kant das äußere Attribut durch ein außerwesentliches: "Außerwesentliche Merkmale der Wahrheit bestehen nicht in der Einstimmung der Vernunft mit ihren eigenen Gesetzen, [...] sondern in der Übereinstimmung mit fremder Vernunft. Diese gibt kein Kennzeichen (Beweis), sondern *praesumption* der Wahrheit; Also haben andere ein *votum consultativum*, nicht *decisivum*. Daher mit der Wissbegierde der Trieb sich mitzuteilen verbunden ist, weil unser eigen Urteil durch einen fremden Standpunkt muss rektifiziert werden. Selbst sich dünkende und teilnehmende Vernunft. Egoist und pluralist, im logischen Verstande";³⁵⁵ Kant fügt hinzu: "Der Probestein des Fürwahrhaltens, ob es Überzeugung oder bloße Überredung sei, ist also, äußerlich, die Möglichkeit, dasselbe mitzuteilen und das Fürwahrhalten für jedes Menschen Vernunft gültig zu befinden; denn alsdann ist wenigstens eine Vermutung, der Grund der Einstimmung aller Urteile, ungeachtet der Verschiedenheit der Subjekte untereinander, werde auf dem gemeinschaftlichen Grunde, nämlich dem Objekte, beruhen, mit welchem sie daher zusammenstimmen und dadurch die Wahrheit des Urteils beweisen werden".³⁵⁶

Für Habermas hat dieses äußere Wahrheitskriterium bloß die Funktion einer pragmatischen Kontrolle,³⁵⁷ die einen konstitutiven Wert für Kants politisches Denken hat, aber nicht für die theoretische Handlung. Nach Blesenkemper ist aber dieses Kriterium für den Prozess der Wahrheitssuche (und nicht für ihren Beweis) konstitutiv. Kant sagt hierzu: "Der teilnehmende Verstand ist auch im logischen notwendig, der da glaubt, dass das Kriterium der Wahrheit und Falschheit nicht durch den besondern (privat) Verstand, sondern durch den allgemeinen Verstand entschieden und bestimmt werde. (...) Wenn ich gewahr werde, dass ein Urteil eines andern dem meinigen widerspricht, so muss ich auf den Grund sehn wie das zugeht, dass Menschen die sich alle nach allgemeinen Gesetzen des Verstandes richten, sich widersprechen. Ich muss mich hier nicht nach meinem Urteil richten, denn die Wahrheit wird nicht durch ein Privat Urteil entschieden [...]. Das ist wirklich das einzige logische Mittel, die Wahrheit zu suchen, dass man mit anderen Urteile sein Urteil zusammenhalte und dann einstimmig mache".³⁵⁸ Der logische Egoismus ruft die Gleichgültigkeit gegenüber den Urteilen der anderen hervor. Daraus folgt auch die Unbilligkeit, seine Urteile nicht mitteilen und mit den Urteilen der anderen nicht vergleichen zu können³⁵⁹ – was den Fehler vermindern könnte.³⁶⁰ Die Zustimmung anderer

³⁵⁴ *Logik*, IX, 50f. Blesenkemper, a.a.O. S. 261–264

³⁵⁵ *Refl.* 2147, XVI, 252

³⁵⁶ *KrV*, III, 532

³⁵⁷ Habermas, Jürgen. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. (1. Aufl. Luchterhand Verlag, 1962). 7. Aufl., Neuwied, 1975, S. 133

³⁵⁸ *Logik Philippi*, XXIV (1), 396f.

³⁵⁹ *Logik Dohna*, XXIV (2), 740

³⁶⁰ Blesenkemper, a.a.O. S. 263

ist der stärkste Grund der Richtigkeit meines Urteiles.³⁶¹

Dieser Idee liegt die Auffassung zugrunde, dass man sich nur teilweise irren kann.³⁶² Ein totaler Irrtum setzt voraus, dass der Verstand auf seine Gesetze verzichten kann. Damit könnten wir ihm nicht mehr vertrauen – nicht einmal wenn der Verstand die Möglichkeit eines totalen Irrtums voraussetzt.³⁶³ Der totale Irrtum würde die Erkenntnisfähigkeit der Menschen in Frage stellen. Diese Erkenntnisfähigkeit könnte damit nicht mehr ein Kriterium der Unterscheidung zwischen dem Falschen und dem Wahren sein – wer einen Fehler begeht, könnte dies nicht merken. Von daher ist die Suche nach der Wahrheit in jedem Urteil legitim.³⁶⁴

Der logische Egoismus ist nicht nur ein Merkmal des isolierten Wissenschaftlers, sondern auch desjenigen, der seine Wissenschaft überschätzt – was Kant mit der Beschränktheit des Sehen eines Zyklopen vergleicht: "Ich nenne einen solchen Gelehrten einen Zyklop. Er ist ein Egoist der Wissenschaft, und es ist ihm noch ein Auge nötig, welches macht, dass er seinen Gegenstand noch aus dem Gesichtspunkte anderer Menschen ansieht. Hierauf gründet sich die Humanität der Wissenschaften, d.i. die Leutseligkeit des Urteils, dadurch man es anderer Urteil mit unterwirft, zu geben".³⁶⁵ Die Erweiterung fordert nicht nur, die Vorläufigkeit des eigenen Urteils anzuerkennen, sondern diejenige des Urteils einer ganzen Epoche. Der Blick des Wissenschaftlers soll sich in die Zukunft hinein erweitern, da es wie im Ideal des Reichs der Zwecke nicht um Individuen, sondern um eine systematische Verbindung von Individuen geht: "Wissenschaften gehören nicht zur Bestimmung des einzelnen Menschen, aber der Menschengattung".³⁶⁶

9.3. DAS PHILOSOPHISCHE GEMEINWESEN

Die Logik in ihrem Bestreben, den Irrtum zu vermeiden, reicht aber nicht aus, um der Erkenntnis Wissenschaftlichkeit und Systematik zu verleihen. Die "Methodenlehre" der *Kritik der reinen Vernunft* bietet eine "praktische Logik"³⁶⁷ an, damit eine Erkenntnis eine wissenschaftliche Form erlangt³⁶⁸, das heißt: um zu einem Aggregat eine systematische Einheit zu geben. Das ist das Thema der "Architektonik der reinen Vernunft".³⁶⁹ Was zu einer Mannigfaltigkeit von Erkenntnissen eine Einheit gibt, und von denen ein System

³⁶¹ *Wiener Logik*, XXIV (2), 871

³⁶² *Philosophische Enzyklopädie*, XXIX (1), 23; *Logik*, IX, 54; Hinske, Norbert. "Kant und die Aufklärung. Kants Theorie von der Unmöglichkeit des totalen Irrtums". In: ders. *Kant als Herausforderung and die Gegenwart*, München, 1980, S. 31–66

³⁶³ *Logik Blomberg*, XXIV (1), 94

³⁶⁴ *Logik Philippi*, XXIV (1), 396

³⁶⁵ *Refl.* 903, XV (1), 394. Blesenkemper, a.a.O. S. 264–265

³⁶⁶ *Refl.* 1521, XV (2), 887

³⁶⁷ *KrV*, III, 465 f.

³⁶⁸ XXIV (2), 779; XXIV (2) 682, 700, 795

³⁶⁹ *KrV*, III, 538

macht, ist der Vernunftbegriff der Form eines Ganzen, der *a priori* eine Totalität für das Vielfache bestimmt, ebenso wie die Stelle jedes Teiles.³⁷⁰

Im Anschluss daran teilt die theoretische Vernunft der praktischen Vernunft das Primat zu, mit der Folge, dass sie sich dieser nunmehr zu unterwerfen hat und dieser zweiten soll die erste sich unterwerfen. Die derart vereinheitlichte Philosophie wird als "Weltbegriff" bezeichnet, im Gegensatz zur Philosophie als *Schulbegriff* – die wissenschaftliche, das heißt, systematische Einheit der Erkenntnis, die auf nichts mehr zielt als "die *logische* Vollkommenheit der Erkenntnis". Die in dem idealisierten Philosophen personifizierte Philosophie als "Weltbegriff" ist "die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft (*teleologia rationis humanae*) und der Philosoph ist nicht ein Vernunftkünstler, sondern der Gesetzgeber der menschlichen Vernunft".³⁷¹ Die Erkenntnisse eines Vernunftkünstlers, wie in der formalen Logik, beziehen sich nicht aufeinander, das heißt, orientieren sich nicht am Endzweck der Vernunft, das heißt, "der ganzen Bestimmung des Menschen" – dem Gegenstand der Moralphilosophie³⁷². Diese Bestimmung entfaltet sich in der Idee des Reichs der Zwecke und in der von dieser letzten abgeleiteten Idee einer Rechtsgesellschaft und eines ethischen Gemeinwesens.³⁷³

Wenn einerseits alle als Philosophen und Gelehrten handeln können, müssen andererseits diese Rollen auch institutionalisiert werden: Die Gemeinschaft der Gelehrten, und damit auch die Philosophengemeinschaft, muss den Naturzustand überwinden, und sich in Fakultäten vereinigen, die ihrerseits auch eine Universität konstituieren sollen.³⁷⁴ Dem Vorrecht der Philosophen entspricht das Vorrecht der philosophischen Fakultät, die zu Zeiten Kants zwei Departements enthielt: "Das eine der *historischen Erkenntnis* (wozu Geschichte, Erdbeschreibung, gelehrte Sprachkenntnis [...]), das andere der *reinen Vernunftkenntnisse* (reinen Mathematik und der reinen Philosophie, Metaphysik der Natur und der Sitten)".³⁷⁵

Die Universität, in ihrer Verantwortung für das Interesse der Gemeinschaft der Gelehrten muss dafür sorgen, dass eine Fakultät – vor allem die theologische Fakultät³⁷⁶ – nicht in die Angelegenheiten einer anderen Fakultät einmischt³⁷⁷, was ein Rückfall in den Naturzustand wäre.³⁷⁸ Dessen ungeachtet gibt es aber einen Konflikt, der für die Universität einen gesetzmäßigen Charakter hat: die philosophische Fakultät hat das Recht und die Pflicht zu urteilen, ob dass was die theologische, juristische und medizinische

³⁷⁰ *KrV*, III, 538f. Blesenkemper, a.a.O. S. 236–240

³⁷¹ *KrV*, III, 542

³⁷² *KrV*, III, 543

³⁷³ Blesenkemper, a.a.O. S. 239

³⁷⁴ Blesenkemper, a.a.O. S. 201–219

³⁷⁵ *Streit*, VII, 28

³⁷⁶ *Erster Vorredeentwurf zur Religionsphilosophie*, XX, 432

³⁷⁷ *Erster Vorredeentwurf zur Religionsphilosophie*, XX, 430

³⁷⁸ *Zweiter Vorredeentwurf zur Religionsphilosophie*, XX, 436

Fakultät auftragsgemäß lehren, mit der Wahrheit übereinstimmt.³⁷⁹

Die philosophische Fakultät unterliegt der Gesetzgebung der Vernunft – d.h. dem freien Urteilsvermögen – und nicht der der Regierung.³⁸⁰ Die Philosophen unterwerfen sich nur dem wissenschaftlichen Interesse, und sollen sich um die "öffentliche Darstellung der Wahrheit" kümmern.³⁸¹ Die drei anderen Fakultäten unterwerfen sich nicht nur der Vernunft, sondern auch den Interessen der Regierung, deren vorrangiges Interesse die Machterhaltung ist. Die Aufgabe der Juristen besteht in der Anwendung der vorhandenen Gesetze und nicht in der Untersuchung, ob sie einer Verbesserung bedürfen. Da dieser niedrigere Rang ihrer Fakultät mit der politischen Macht zu tun hat, stufen die Juristen ihre Fakultät jedoch höher ein als die anderen³⁸². Diese drei Fakultäten aber lehren nur was ihnen aufgetragen wurde, und wiederholen die von einer übergeordneten Instanz (das positive Recht, die Bibel, die Ärztekammer) aufgestellten Lehren. Wegen des Mangels an Freiheit nehmen sie in der Tat einen geringeren Rang ein.

Der gesetzmäßige Streit innerhalb der Universität ist nicht nur der Streit zwischen der philosophischen Fakultät und der theologischen, juristischen und medizinischen – sondern auch der Streit der Philosophen untereinander.³⁸³ Gotthelf Kästner schrieb im Jahre 1795: "Auf ewig ist der Krieg vermieden/Befolgt man, was der Weise spricht;/Dann haben alle Menschen Frieden./ Allein die Philosophen nicht".³⁸⁴ Kant hält diesen Satz nicht für einen *Unglücksboten*, sondern für einen *Glückswunsch*³⁸⁵: der Streit unter den Philosophen lässt deren Kräfte nicht erschlaffen.³⁸⁶ Die Vernunft benötigt diesen Konflikt, der "mit uneingeschränkter öffentlicher Erlaubnis" geführt werden soll³⁸⁷. Der Krieg der Philosophen muss mit einem juristischen Frieden beendet werden, einer Verfassung, die den philosophischen Streit erlaubt – was nicht Krieg bedeutet, sondern den Frieden garantiert.³⁸⁸

Den Philosophen soll dann erlaubt werden, sich frei zu äußern. Wie im Fall des Laissez-faire-Prinzips des ökonomischen Liberalismus gegenüber dem Merkantilismus des französischen Ministers Colbert vergleicht Kant die philosophische Fakultät mit einem alten Kaufmann, der aus einer Reihe anderer Kaufleute von einem französischen Minister berufen wurde, um ihn in Handelsfragen zu beraten. Nachdem seine Kollegen ihre Meinungen geäußert haben, sagt er, dass man dieses oder jenes machen solle, aber "lasst uns machen!" Der Fortschritt der Einsichten und Wissenschaften darf nur nicht durch die

³⁷⁹ *Streit*, VII, 32

³⁸⁰ *Streit*, VII, 27

³⁸¹ *Streit*, VII, 33

³⁸² *Z. ew. Fried.*, VIII, 369

³⁸³ Cavallar, a.a.O. S. 342–3

³⁸⁴ *Verk.*, VIII, 417

³⁸⁵ *Verk.*, VIII, 417

³⁸⁶ *Verk.*, VIII, 417

³⁸⁷ *KrV*, III, 489

³⁸⁸ *Verk.*, VIII, 417

Regierung behindert werden.³⁸⁹ Die Freiheit der Philosophen ist sogar von großem Interesse für die Regierung: Indem die Philosophie, die von anderen Fakultäten begangenen Fehler anzeigt, wird die Regierung darüber informiert, was für sie vorteilhaft oder nachteilig ist.³⁹⁰ Die Tendenz der oberen Fakultäten zum Despotismus, wenn sie von der philosophischen Fakultät nicht öffentlich in Frage gestellt werden³⁹¹, kann für die Regierung eine Gefahr nach sich ziehen, da die oberen Fakultäten das Volk in jede Richtung führen können – sogar gegen eine legitime Regierung³⁹². Da die Philosophen frei sind, so Kant, können sie die oberen Fakultäten belehren, und diese können ihrerseits dazu bewegen, das öffentliche Urteil zuzulassen. Auf diese Weise wird sich die Regierung klar darüber, dass ihre Zwecke eher von der durch die Freiheit der philosophischen Fakultäten ermöglichten Zunahme der Erkenntnis als von der Autorität gefördert werden können.³⁹³

Daher wird im geheimen Artikel zum ewigen Frieden folgendes dargelegt: "Die Maximen der Philosophen über die Bedingungen der Möglichkeit des öffentlichen Friedens sollen von den zum Kriege gerüsteten Staaten zu Rate gezogen werden".³⁹⁴ Platon sagt im *Staat*, dass der Philosoph zum König und der König zum Philosoph werden soll.³⁹⁵ Nach Aristoteles aber muss ein König nicht philosophieren, sondern nur die Philosophen hören und folgen, was diese sagen.³⁹⁶ Anders als Platon und ähnlicher wie Aristoteles akzeptiert Kant nicht die Idee, dass die Philosophen zu Königen werden sollen, weil der Besitz der Gewalt die Vernunft verdirbt.³⁹⁷ Der Frieden hängt nicht von der moralischen Verbesserung des Monarchen ab, sondern von Recht. Dem Ideal Philosoph-König setzt Kant der Idee eines Volks entgegen, der über sich selbst herrscht. Dem traditionellen Berater des Königs setzt Kant den Philosophen entgegen. Der Berater kümmert sich um die Vorteile und Gewinnchancen eines Krieges; die Maximen des Philosophen bezielen die Friedensstiftung. Der Berater wird vom König über den Krieg gefragt; der Philosoph wartet nicht auf eine Berufung, sondern äußert sich über solchen Themen von sich selbst, seitdem er nicht davon verhindert wird, und seine Maximen werden dann gehört. Außerdem wendet sich sein Diskurs nicht privat zum König, wie der Diskurs des Beraters, sondern der König berücksichtigt die Maximen, die der Philosoph frei und öffentlich äußert. Da dies gegen das übliche Verhalten der Könige zieht, sollen diese sich, ironisiert Kant, *stillschweigend* verhalten. Das ist das einzige Verhalten, dass geheim sein kann.

Die Behauptung, dass die Philosophen von sich selbst über die Bedingungen des

³⁸⁹ *Streit*, VII, 19 f. Blesenkemper, a.a.O. S. 218

³⁹⁰ *Streit*, VII, 27 und 34

³⁹¹ *Streit*, 28–31

³⁹² *Streit*, VII, 32 und 35. Laursen, a.a.O. S. 593

³⁹³ *Streit*, VII, 29 und 35

³⁹⁴ *Z. ew. Fried.*, VIII, 368

³⁹⁵ *KU*, V, 473

³⁹⁶ Aristoteles. *Hauptwerk*. Stuttgart, 1977, S. 76. Cavallar, a.a.O. S. 338

³⁹⁷ *Z. ew. Fried.*, VIII 369. Kaufmann, Arthur. *Gerechtigkeit – der vergessene Weg zum Frieden. Gedanken eines Rechtsphilosophen zu einem politischen Thema*. München, 1986, S. 123

Frieden reden werden, sofern sie nicht verhindert werden – das heißt, unabhängig davon, ob sie darüber gefragt werden oder nicht – weist sowohl auf den philosophischen Charakter solcher Fragen als auch auf das wesentliche Engagement des Philosophen mit den Problemen seiner Zeitalter. Dieses Verhalten, dass nach Kant von einem Philosophen zu erwarten ist, ist auch sein Verhalten, als er seine politischen Schriften auffasst. Sein nächster Schritt ist die Beschäftigung mit folgendem Problem: die Philosophie muss sich in der Praxis verwirklichen: sie muss Politik werden.

10. DAS KRITERIUM FÜR DIE VERWIRKLICHUNG DES REICHS DER ZWECKE

Kant wendet sich im Gegensatz zu Machiavelli gegen die Staatsräson³⁹⁸. Dieser, in "Il Principe", besorgt mit der Befreiung Italiens von dem Eingreifen der ausländischen Mächte³⁹⁹, begründet eine Politik ohne theologische, moralische oder rechtsnaturalistische Grundsätze. Sein Hauptproblem ist, mit welchen Mitteln können gewisse politische Ziele erreicht werden – und das Endziel ist die Erhaltung des Fürsten an der Macht. Seine Theorie beruht auf einer pessimistischen Menschauffassung, die z. B. mit der menschlichen Bosheit rechtfertigt, dass der Fürst eine Abhandlung unter Umständen brechen darf; genau wie der Andere unter gleichen Umständen sein Wort nicht halten würde, ebensowenig muss der Fürst seines halten.⁴⁰⁰ Unter unterschiedlichen Reaktionen dagegen schrieb Friedrich II als anonym kurz vor die Übernahme des Throns in 1740 ein Anti-Machiavelli. Ohne aber ein Begriff von moralischer Pflicht setzt Friedrich II Machiavelli andere Klugheitsregeln. Er sagt z.B., dass der Fürst nicht lügen soll, weil die Entdeckung der Lüge den Verlust des Vertrauens beim König hervorrufen würde. In bezug auf den Bruch einer Abhandlung argumentiert er, dass der Fürst in diesem Fall sich anständig verhalten, seinen Alliierten rechtzeitig Bescheid geben, und das Wohl seines Volkes im Auge haben soll.⁴⁰¹ In Juni 1742 bricht Friedrich II. die Abhandlung mit Frankreich und Österreich, was er mit einem "Trompez les trompeurs" rechtfertigt.⁴⁰²

Die Praxis der Regierung von Friedrich II. wird von Garve verteidigt, gegen den der erste Anhang von *Zum ewigen Frieden* sich wendet.⁴⁰³ Friedrich II bezieht sich nicht auf juristische Grundsätze, sondern auf das Wohl des Staates: der Bruch einer Abhandlung ist besser als das Leiden des Volkes. Nach Kant aber ist es genau diese Maxime, was das Leiden eines Volkes und der Welt fördert, was durch die Ausführung von juristischen Prinzipien vermieden werden kann. Außerdem, so analysiert Cavallar: hätte Friedrich II. die Abhandlung mit Frankreich und Österreich nicht gebrochen, hätte das nicht das Leiden von Preußen bedeutet, sondern nur die Rückgabe von Silesyen.

³⁹⁸ Cavallar, a.a.O. S. 345–350

³⁹⁹ Machiavelli, Niccolò. *Der Fürst* (1513). Stuttgart, 1978, Kap. 26

⁴⁰⁰ Ebd. Kap. 18

⁴⁰¹ Friedrich II. von Preussen. *Anti-Machiavel, oder Versuch einer Kritik über Machiavels Regierungskunst eines Fürsten* (1740). Dortmund, 1982, 213 f.

⁴⁰² Cavallar, a.a.O. S. 467

⁴⁰³ *Z. ew. Fried.*, VIII, 344

Die juristischen Prinzipien können nicht wegen praktischer Fragen ignoriert werden. In *Theorie und Praxis* definiert Kant Theorie als allgemeine Prinzipien, von denen die Bedingung ihrer Ausübung abstrahiert wird, und Praxis als die Befolgung gewisser allgemeinen Prinzipien des Verfahrens.⁴⁰⁴ Der Übergang der Theorie zur Praxis geschieht nicht durch andere Regel (sonst würde das ins Unendliche gehen), sondern durch einen Aktus der Urteilskraft, nach dem der Praktiker entscheidet, ob etwas unter der Regel subsumiert wird.⁴⁰⁵ Zwischen Theorie und Praxis kann es keinen Streit geben, da es ungereimt wäre, wenn man nach dem Sittengesetz, nach dem er handeln *soll*, nicht handeln *könnte*. So kann es keinen Streit zwischen die Politik als ausübende Rechtslehre und die Moral als theoretische Rechtslehre geben.⁴⁰⁶ Der politische Satz: "Seid klug wie die Schlangen" – widerspricht nicht den moralisch einschränkenden Bedingungen: "und ohne Falsch wie die Tauben". Wenn dem theoretischen Satz "Ehrlichkeit ist die beste Politik" von der Praxis widergesprochen wird, weist der andere theoretische Satz: "Ehrlichkeit ist besser denn alle Politik" mit Sicherheit den Endzweck auf.⁴⁰⁷ Dies muss von der Rechtsmetaphysik, deren Begriff von der Erfahrung abstrahieren, auf die Politik übergehen, die diese Begriffe auf die Praxis anwenden.⁴⁰⁸

Diese Aufgabe steht dem *moralischen Politiker* zu, dessen Pflicht darin besteht, die Gebrechen in der Staatsverfassung oder im Staatenverhältnis nach dem Naturrecht zu verbessern, im Gegensatz zum *politischen Moralisten*, der eine dem Staatsmann vorteilhafte Moral schmiedet⁴⁰⁹. Für die politischen Moralisten ist die menschliche Natur *unfähig* zum von der Vernunft vorgeschriebenen Guten; damit "[machen] sie das Besserwerden unmöglich und [verewigen] die Rechtsverletzung". Vor der Praxis bevorzugen sie die der herrschenden Gewalt vorteilhafte *Praktiken* und geben sein Volk und die ganze Welt preis, wie Juristen, die an eine mechanische Ordnung gemäß despotischen Gesetzen gewöhnt sind⁴¹⁰. Unter ihren "sophistischen Maximen", deren Erklärung auf der Erfahrung beruhen, befinden sich folgende: 1. *Fac et excusa*: die günstige Gelegenheit zu ergreifen und nachher sich rechtfertigen; 2. *Si fecisti nega*: die eigene Schuld für ihre Verbrechen abzuleugnen, und sie der Widerspenstigkeit der Untertanen oder der Natur der Menschen zuzuschreiben – wenn man nicht gewalttätig ist, wird der andere so sein, und sich des seinen bemächtigen.⁴¹¹; 3. *Divide et impera*: die privilegierte Häupter von seinem Volk zu uneinigen, sie mit dem Volk zu entzweien und sich bei diesem letzten beistehen, damit alles von seinem Willen abhängt; oder die Misshelligkeit unter äußeren Staaten zu erregen, und sie nach dem Schein des Beistandes

⁴⁰⁴ *Theor. Prax.*, VIII, 275

⁴⁰⁵ *Theor. Prax.*, VIII, 275

⁴⁰⁶ *Z. ew. Fried.*, VIII, 370

⁴⁰⁷ *Z. ew. Fried.*, VIII, 370

⁴⁰⁸ *Lügen*, VIII, 429

⁴⁰⁹ *Z. ew. Fried.*, VIII, 372. Vgl. Stolleis, Michael. *Staatsraison, Recht und Moral in philosophischen Texten des späten 18. Jahrhunderts*. Meisenheim am Glan, 1972, S. 1

⁴¹⁰ *Z. ew. Fried.*, VIII, 373–4

⁴¹¹ *Z. ew. Fried.*, VIII, 374–5

zu unterwerfen.⁴¹²

In der praktischen Philosophie steht das formale Prinzip: "Handle so, dass du wollen kannst, deine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden (der Zweck mag sein, welcher er wolle)" an erster Stelle. Das materielle Prinzip, der *Zweck* als Gegenstand der Willkür, kommt wegen seinen empirischen Bedingungen erst nachher. Der Zweck, der vom formalen Prinzip abgeleitet wird und deswegen zugleich Pflicht ist, ist der ewige Friede. Das Prinzip des politischen Moralisten (des Staats-, Völker- und Weltbürgerrechts) ist eine Kunstaufgabe (*problema technicum*); das Prinzip des moralischen Politikers seinerseits ist eine sittliche Aufgabe (*problema morale*): der ewige Friede ist eine Pflicht. Das erste Prinzip fordert eine große Kenntnis der Interessen der Menschen, die doch ungewiss ist – und für jedes Beispiel in der Geschichte gibt es ein Gegenteil.⁴¹³ Das zweite Prinzip führt gerade zum Zweck, "doch mit der Erinnerung der Klugheit, ihn nicht Übereilteerweise mit Gewalt herbeizuziehen, sondern sich ihm, nach Beschaffenheit der günstigen Umstände, unablässig zu nähern".⁴¹⁴ Die Klugheit des politischen Moralisten zielt auf den Nutzen des Staatsmannes; die Klugheit des moralischen Politikers zielt auf die Verwirklichung des Rechts – und diese hastig, ohne Klugheit zu wollen, macht aus dem moralischen Politiker einen despotischen Moralisten⁴¹⁵, der die günstigen Umstände nicht berücksichtigt.⁴¹⁶

Die Schwierigkeit liegt darin, die günstigen Umstände für die Anwendung des Naturrechts zu erkennen. Kant abstrahiert die Materie – die empirischen Verhältnisse der Menschen und der Staaten – des öffentlichen Rechts und was übrig bleibt: die Form der Publizität, "deren Möglichkeit ein jeder Rechtsanspruch in sich enthält, weil es ohne jene keine Gerechtigkeit (die nur als *öffentlich kundbar* gedacht werden kann), mithin auch kein Recht, das nur von ihr erteilt wird, geben würde".⁴¹⁷ Die daraus entstehende *transzendente Formel* des öffentlichen Rechts lautet: "alle auf das Recht anderer Menschen bezogenen Handlungen, deren Maxime sich nicht mit der Publizität vertragen, sind Unrecht". Eine Maxime, die *verheimlicht* werden muss, die den Widerstand aller reizt, wenn sie *öffentlich bekannt* wird, kann nur ungerecht sein.⁴¹⁸ Im Übergang von Moral ins Recht geht Kant von einem theoretischen Kriterium – dem Widerspruch – in ein praktisches Kriterium – dem Widerstand über – der, obwohl er den logischen Widerspruch von Begriffen voraussetzt, eine Aktivität vorstellt.⁴¹⁹ Die Formel hat aber nur einen negativen Charakter – sie dient zu erkennen, was *nicht gerecht* ist.⁴²⁰

Kant erwähnt einige Beispiele des Völkerrechts von Maximen, die, wenn sie öffentlich

⁴¹² Z. ew. Fried., VIII, 374–5

⁴¹³ Z. ew. Fried., VIII, 377

⁴¹⁴ Z. ew. Fried., VIII, 378–9

⁴¹⁵ Z. ew. Fried., VIII, 373

⁴¹⁶ Z. ew. Fried., VIII, 378–9

⁴¹⁷ Z. ew. Fried., VIII, 381

⁴¹⁸ Z. ew. Fried., VIII, 381

⁴¹⁹ Gerhardt, a.a.O. S. 200–1

⁴²⁰ Z. ew. Fried., VIII, 381–2

bekannt würden, das Ziel der Politik zum Scheitern bringen würde – und dies zeigt, dass es sich um ungerechte Maximen handelt, in denen die Politik der Moral nicht unterwirft. Das erste Beispiel wäre, dass ein Staat sein Wort nicht hält, wenn das Worthalten nach seinem Verständnis seinem Heil nachteilig wäre. Diese Maxime ist ungerecht, weil, wenn sie laut werden würde, würden die andere Staaten ihr widerstehen und diese Politik zum Scheitern bringen. Die Maxime setzt die Berücksichtigung des Staatsoberhauptes in einer doppelten Person: in den internationalen Beziehungen als ein Souverän, der in seinem Staat gegenüber niemandem verantwortlich ist; in inneren Angelegenheiten als obersten Staatsbeamten, der dem Staat Rechenschaft geben muss. Als Staatsbeamter spricht sich das Staatsoberhaupt davon los, was es als Souverän verbindlich gemacht hat. Kant hält es aber für einen Widerspruch, dass ein Staatsoberhaupt unterschiedliche juristische Statute in seinen äußeren Beziehungen und in der Beziehung mit ihren Bürgern hat.⁴²¹ Das zweite Beispiel wäre das Recht von minder mächtigen Staaten zum vereinigten Angriff einer "bis zur furchtbaren Größe (*potentia tremenda*) angewachsenen benachbarten Macht", nur weil sie unterdrücken könnte, sogar ohne vorherige Beleidigung. Die öffentliche Erklärung dieser Maxime, so analysiert Kant, vereitelt auch ihre Absicht.⁴²² Das dritte Beispiel wäre das Recht eines größeren Staates, einen kleineren zu unterwerfen, der seinen Zusammenhang trennt. Die Offenheit dieser Maxime würde sie auch untauglich machen. Dazu beobachtet Kant, dass "ein kleines Objekt der Ungerechtigkeit nicht [hindert], dass die davon bewiesene Ungerechtigkeit sehr groß sei".⁴²³ Die Kasuistik solcher "Afterpolitik" wäre: die *reservatio mentalis*: Die Anwendung von zweideutigen Ausdrücken in öffentlichen Verträgen; den *probabilismus*: Die Annahme böser Absichten oder, das Übergewicht eines Staates für eine Bedrohung zu halten; das *peccatum philosophicum*: Das Verschlingen eines *kleinen* Staats durch einen *größeren* für eine Kleinigkeit zu halten. Dies sind genau die Maximen, die Garve in seiner Abhandlung "Über die Verbindung der Moral mit der Politik", 1788 darstellt. Obwohl er die Einwürfe gegen sie nicht aufheben konnte, so beobachtet Kant, "scheint doch eine größere Nachgiebigkeit gegen die zu sein, die sehr geneigt sind, sie zu missbrauchen, als wohl ratsam sein möchte, einzuräumen".⁴²⁴

Wenn die mit der Publizität unverträglichen Maximen ungerecht sind, lässt sich davon nicht umgekehrt schließen, dass die mit der Publizität verträgliche Maximen darum gerecht sind: Der Besetzer der Obermacht braucht seiner Maximen nicht zu verhehlen.⁴²⁵ Darum formuliert Kant ein transzendentes und bejahendes Prinzip des öffentlichen Rechts: "Alle Maximen, die der Publizität *bedürfen* (um ihren Zweck nicht verfehlen), stimmen mit Recht und Politik vereint zusammen. Denn wenn sie nur durch die Publizität ihre Zwecke erreichen können, so müssen sie dem allgemeinen Zwecke des Publikums (der Glückseligkeit) gemäss sein, womit zusammen zu stimmen (es mit seinem Zustande

⁴²¹ Z. ew. Fried., VIII, 383–4

⁴²² "Zitternde Macht". Z. ew. Fried., VIII, 384

⁴²³ Z. ew. Fried., VIII, 384

⁴²⁴ Z. ew. Fried., VIII, 385

⁴²⁵ Z. ew. Fried., VIII, 386

zufrieden zu machen), die eigentliche Aufgabe der Politik ist".⁴²⁶ In der ersten Formel ist die Veröffentlichung der Maxime ein Gedankenexperiment: Prüfstein ist die Frage, ob das Publikum von meiner Maxime Kenntnis erlangen darf. Bei der zweiten Formel geht es um tatsächliche Veröffentlichung der Maxime, denn allein so kann sie ihren Zweck erreichen⁴²⁷:

Einige Interpretationen übersehen, was sich im Verhältnis zwischen Recht und Politik bei Kant verändert hat. Nachdem Stolleis bei seiner Analyse von *Theorie und Praxis* zu dem Ergebnis gekommen ist, dass die Praxis in diesem Text nicht nur einen Fall der Anwendung der Theorie darstelle⁴²⁸ – und so zwischen Recht und Politik anzusiedeln sei –, betont er, dass er zu diesem Thema in Zusammenhang mit der Analyse der Anhänge zu *Zum ewigen Frieden* nichts mehr zu sagen habe⁴²⁹: Das Publizitätsprinzip wäre somit nur die a priori Formel für das, was Kant in *Theorie und Praxis* schon gesagt hatte.⁴³⁰

Indessen gewährleistet das positive Publizitätsprinzip nicht nur, dass die Politik die Praxis des Rechts darstellt, wie in *Theorie und Praxis* dargelegt, sondern auch die Verwirklichung der pluralen Interessen des Publikums. Die Politik war für Kant nicht nur die Ausübung von Rechtsgrundsätzen⁴³¹ – sie sollte sich auch um das Glück des Publikums kümmern.⁴³² Nur so kann Kant über die Einhelligkeit zwischen Recht und Politik sprechen. Im negativen Publizitätsprinzip spricht Kant nur vom öffentlichen Recht. Mit dem positiven Publizitätsprinzip vervollständigt Kant seine Politiktheorie, indem er vom Glück und der Zufriedenheit des Publikums – das Vollziehen der unendlich unterschiedlichen empirischen Zwecke – als der eigentlichen Aufgabe der Politik spricht.⁴³³

Es handelt sich nicht um einen Vergleich zwischen der Welt "wie sie ist" und "wie sie sein soll", das heißt, nicht um eine Prüfung der Übereinstimmung zwischen Theorie und Praxis. Es handelt sich hier eher um ein Kriterium für Praxis, die sich realisiert, weil sie mit der Theorie übereinstimmt: Politik muss sich rechtfertigen, um sich zu verwirklichen, muss aus Recht appellieren, um ihre Ziele zu erreichen.⁴³⁴ Die Politiker – gerade auch dann, wenn sie im Unrecht sind – müssen sich auf Rechtsansprüche berufen. Handelte es sich nur um einen Vergleich zwischen dem, was die Politik macht, und dem, was das Recht vorschreibt, intendierte Kant nur ein äußeres Unterordnungsverhältnis der Politik in

⁴²⁶ Z. ew. Fried., VIII, 386

⁴²⁷ Blesenkemper, a.a.O. S. 351

⁴²⁸ Stolleis, a.a.O. S. 85

⁴²⁹ Ebd. S. 94

⁴³⁰ Ebd. S. 97–8

⁴³¹ Gerhardt, Volker. "Eine kritische Theorie der Politik. Über Kants Entwurf *Zum ewigen Frieden*". In: Rohden, Valerio (Hrsg.) *Kant e a Instituição da Paz*. Porto Alegre, Universidade/UFRGS, Goethe-Institut/ICBA, 1997 S. 19–38, S. 25

⁴³² Ebd. S. 46

⁴³³ Gerhardt, 1995, S. 207

⁴³⁴ Ders., 1997, S. 47–8

bezug auf das Recht; Aber insofern die Politik das Publikum braucht, stellt sich das Verhältnis zwischen Politik und Recht als ein inneres Verhältnis dar, was dieser kantischen politischen Theorie einen stark demokratischen Charakter gibt.

Nach dem Ideal des Reichs der Zwecke setzt sich diese kollektive Auffassung über eine individuelle hinweg. Nur das Publikum kann den Schwierigkeiten entgegentreten, die der Einzelne hat, um aus der Unmündigkeit auszutreten, diesem *selbstverschuldeten* "Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen". Zunächst macht Kant den Einzelnen selbst dafür verantwortlich, aus Faulheit und Feigheit in diesem Zustand zu bleiben: "Es ist so bequem, unmündig zu sein". Dann aber wird die Verantwortung für diesen Zustand vom Einzelnen an seinen Vormund übertragen. So sagt Kant, dass der größte Teil der Menschen den Schritt zur Mündigkeit für sehr gefährlich halte, weil die Vormünder, nachdem sie die Menschen daran gehindert haben, allein zu gehen, ihnen nunmehr die Gefahr aufzeigen, die ihnen unterwegs droht.⁴³⁵ Damit erkennt Kant, wie schwer es für jeden einzelnen Menschen ist, aus diesem Zustand herauszugehen. Das Publikum aber kann diesen Schwierigkeiten entgegentreten – was im Zustand der Freiheit, sagt Kant, beinahe unausbleiblich ist. Nach Lutz-Bachmann tritt "als Subjekt dieser Aufklärung erstmals ein gelehrtes Publikum auf [...]. Durch den Prozess der Aufklärung konstituiert sich die Menschheit als Subjekt des politischen Geschehens"⁴³⁶. Nicht jedoch mit Leichtigkeit, sondern nur langsam kann eine "eine wahre Reform der Denkungsart zustande kommen".⁴³⁷ Die Aufklärung ist ein Prozess von allmählichen und langsamen Reformen. Kant sagt, dass sein Zeitalter nicht ein *aufgeklärtes* Zeitalter ist, sondern eines der *Aufklärung*⁴³⁸.

So charakterisiert Kant den Ausgang aus der Unmündigkeit als einen Lernprozess, der sich nur durch Fehler realisieren kann. Wenn allein zu gehen gefährlich ist für denjenigen, der daran gehindert wurde, "ist diese Gefahr zwar eben so groß nicht, denn sie würden durch einige Fälle wohl endlich gehen lernen".⁴³⁹ Dasselbe sagt Kant in *Religion*: Gemäß der Voraussetzung, dass ein Volk oder Leibeigene oder noch die Menschen überhaupt, wenn sie noch keine Freiheit haben, noch nicht zur Freiheit reif sind, "wird die Freiheit nie eintreten; denn man kann zu dieser nicht *reifen*, wenn man nicht zuvor in Freiheit gesetzt worden ist (man muss frei sein, um sich seiner Kräfte in der Freiheit zweckmäßig bedienen zu können). Die ersten Versuche werden freilich roh, gemeiniglich auch mit einem beschwerlicheren und gefährlicheren Zustande verbunden sein, als da man noch unter den Befehlen, aber auch der Vorsorge anderer stand; allein man reift für die Vernunft nie anders als durch *eigene* Versuche (welche machen zu dürfen man frei sein muss)".⁴⁴⁰ Wenn die Ritterorden und die Kirche nach dem Naturrecht kein auf Nachfolger übertragbares Eigentum am Boden haben dürfen, sondern nur seine einstweilige

⁴³⁵ *Aufk.*, VIII, 35

⁴³⁶ Lutz-Bachmann, 1988, S. 72-73

⁴³⁷ *Aufk.*, VIII, 36

⁴³⁸ *Aufk.*, VIII, 40-1. Lutz-Bachmann, 1988, S. 35

⁴³⁹ *Aufkl.*, VIII, 35-6

⁴⁴⁰ *Rel.*, VI, 188

Benutzung⁴⁴¹, und wenn der geerbte Adel abgeschafft werden sollte, ist das Kriterium für den Übergang von dieser Theorie in die Praxis ist, dass die öffentliche Meinung dies will.⁴⁴²

⁴⁴¹ *RL*, VI, 324

⁴⁴² *RL*, VI, 329

SCHLUSSBEMERKUNG

Kant, wie hier gezeigt wurde, stellt mit dem Begriff des Reichs der Zwecke das Modell für eine soziale Welt dar, die als gemeinsames Gut – als die konkretisierte Synthese zwischen Moralität und Glückseligkeit – nicht durch isolierte Individuen, sondern durch Individuen systematisch vereinigt verwirklicht werden soll, ohne das Individuum mit seinen partikularen Zwecken zu unterdrücken. Man kann deswegen nicht mit Lektüren wie der von Thomas Pogge übereinstimmen, nach der "Kant in der *Grundlegung* und in der *Kritik der praktischen Vernunft* nicht an einem Reich der Zwecke als einer wirklichen sozialen Welt interessiert ist, die verwirklicht werden soll, sondern er benutzt es nur als ein lebendiges Bild, zur Gewährleistung einer einheitlichen Struktur für den Willen des individuellen Handelnden. Kants Interesse richtet sich auf die Suche des individuellen Handelnden nach der perfekten Moral [...]. Sogar wenn man es als ein konkretes Ziel betrachtet, ist ein Reich der Zwecke nicht eine hochentwickelte politische Utopie, sondern eine soziale Welt genau wie unsere"⁴⁴³.

Es ist darum auch nicht möglich, in Bernd Ludwigs Behauptung einzustimmen, dass der Fortschritt in Kants politischer Philosophie "paternalistisch" von Staatsmännern gefördert wird:⁴⁴⁴ "Der Staat ist *für* ein Volk von Teufeln möglich – aber nicht, wenn man ausschließlich Teufel mit seiner Einrichtung betraute (d.i. nicht *durch* ein Volk von Teufeln *für* sich selbst) [...] Der Fortschritt kommt – wenn überhaupt – von oben herab, ihn zu befördern ist *Pflicht* des Oberhaupts"⁴⁴⁵. Bernd Ludwig merkt in der Kompositionsstruktur von *Zum ewigen Frieden*, dass dem "das Volk von Teufel"-Argument das "der moralische Politiker"-Argument folgt; wenn man aber die Kompositionsstruktur von *Zum ewigen Frieden* weiterverfolgt, wird bemerkt, dass, wenn der Übergang der Theorie des Rechts in die Praxis der Politik auf den moralischen Politiker kommt, das Publizitätsprinzip das Kriterium für diesen Übergang ist, das sich nach dem Ideal des Reichs der Zwecke auf das Publikum bezieht, "denn in diesem allein ist die Vereinigung der Zwecke aller möglich".⁴⁴⁶ Nach Ingeborg Maus Interpretation vermittelt so das Publizitätsprinzip die Rechtsidee mit dem empirischen Willen des Volkes: "so bleibt der übergeordnete Gesichtspunkt doch immer die Selbstbefreiung des ganzen Volkes. [...] Genau diese Befreiung muss selbst auf dem empirischen Willen des Volkes beruhen und kann von ihm verfehlt werden".⁴⁴⁷

Zuletzt muss darauf hingewiesen werden, dass die von Kant im Begriffe des Reichs der

⁴⁴³ Pogge, a.a.O. S. 191

⁴⁴⁴ Ludwig, Bernd. "Will die Natur unwiderstehlich die Republik? Einige Reflexionen anlässlich einer rätselhaften Textpassage in Kants Friedenschrift". In: *Kant-Studien* 88, 1997, S. 218–228, S. 226

⁴⁴⁵ Ebd.

⁴⁴⁶ *Z. ew. Fried.*, VIII, 386

⁴⁴⁷ Maus, Ingeborg. *Zur Aufklärung der Demokratietheorie: rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluß an Kant*. Frankfurt am Main, 1994, S. 127–8

Zwecke verbundene Begriffe – Freiheit und Glückseligkeit – historisch vorbildlich je nachdem in Frankreich und in den USA stattfanden. Nach Hannah Arendts Analyse geschah die Revolution in Amerika im 18. Jh. sogar vor dem Beginn des Unabhängigkeitskriegs – nicht wegen eines angeblichen revolutionären Geistes, sondern, weil die Bewohner der Kolonien von Gesetz wegen an politischen Verbänden teilnahmen und über öffentliche Angelegenheiten in den *town halls* beschlossen. Hannah Arendt weist darauf hin, dass es im vorrevolutionären Frankreich schon gleichfalls die Verbreitung eines Geschmacks der öffentlichen Freiheit gab. Der Unterschied lag darin, so Hannah Arendt, dass das was für die Franzosen Geschmack oder Leidenschaft, für die Amerikaner Wirklichkeit war. Darum redeten die Franzosen von "öffentlicher Freiheit", während die Rede unter den Amerikaner von "öffentlicher Glückseligkeit" war.⁴⁴⁸ In Deutschland aber gab es keines dieser Phänomene. Kant, so beobachtet Hannah Arendt in Betracht auf was Kant in *Streit* sagte⁴⁴⁹ "war der einzige von seinem Land, der es süß fand, sich Verfassung vorzustellen"⁴⁵⁰. Aus dieser Analyse von Hannah Arendt kann bemerkt werden, dass das Reich der Zwecke mit seinem Gegenstand, dem höchsten Gut, und als rechtliches und ethisches Gemeinwesen, diese zwei Auffassungen enthält: Die amerikanische Glückseligkeit, die einen praktischen Charakter hat und sich auf partikulare Zwecke bezieht, und die französische Freiheit, die eine theoretische Natur hat, und sich auf den moralischen Zweck bezieht.

⁴⁴⁸ Arendt, Hannah. *Über die Revolution*. 4. Aufl. München, 1994 (1. Aufl. *On Revolution*, New York, 1963, S. 151–2

⁴⁴⁹ *Streit*, VII, 92

⁴⁵⁰ Arendt, a.a.O. S. 158

BIBLIOGRAPHIE

1 – Kants Schriften

Die Schriften Kants werden nach der Akademieausgabe zitiert (*Kants gesammelte Schriften*. Hrsg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften usw., Berlin, 1902 ff.). Die übrigen Schriften Kants sind: *Vorlesungen über Anthropologie 91/92*. Hildesheim 1965; *Menschenkunde*. Hildesheim 1976

2 – Sekundärliteratur

Arendt, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1993 (1. Aufl. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago, The University of Chicago Press, 1982)

Arendt, Hannah. *Über die Revolution*. 4. Aufl. München, 1994 (1. Aufl. *On Revolution*, New York, 1963)

Aristoteles. *Hauptwerk*. Stuttgart, 1977

Baumgartner, Hans Michael. *Endliche Vernunft: zur Verständigung der Philosophie über sich selbst*. Bonn/Berlin, Bouvier, 1991

Blesenkemper, Klaus. *Publice age — Studien zum Öffentlichkeitsbegriff bei Kant*. Frankfurt am Main, Haag und Herchen, 1987

Bohman, James. "Die Öffentlichkeit des Weltbürgers: Über Kants 'negatives Surrogat'". In: Lutz-Bachmann, Matthias, und Bohman, James (Hrsg.). *Frieden durch Recht*. Frankfurt, Suhrkamp, 1996, S. 87–113

Brandt, Reinhard. "Vom Weltbürgerrecht". In: Höffe, Otfried (ed.). *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*. BeRLin, Akademie VeRLag, 1995, S. 133-148

Burg, Peter. *Kant und die französische Revolution*. Berlin, Duncker und Humblot, 1974

Cassirer, Ernst. *Kant: vida y doctrina*. Mexico, Fondo de Cultura Economica, 1968

Cattaneo, Mario A. *Dignità umana e pena nella filosofia di Kant*. Milano,

Giuffrè, 1981, S. 101-2

Cavallar, Georg. "A sistemática da parte jusfilosófica do projeto kantiano *À paz perpétua*". In: Rohden, Valerio (Hrsg.) *Kant e a instituição da paz*. Porto Alegre, Ed. Universidade/UFRGS, Goethe-Institut/ICBA, 1997, S.78–95 ("Die Systematik des Rechtsphilosophische Teils von Kants Entwurf *Zum ewigen Frieden*". In: *Id*, S. 58–77)

Cavallar, Georg. *Pax Kantiana. Systematisch-historische Untersuchung des Entwurfs "Zum ewigen Frieden" (1795) von Immanuel Kant*. Wein, Köln, Weimar, 1992

Delbos, Victor. *La philosophie pratique de Kant*. 3. Aufl., Paris, PUF, 1969

Dennert, Jürgen. *Die ontologisch–aristotelische Politikwissenschaft und der Rationalismus*. Berlin, Duncker & Humblot, 1970

Dulckeit, Gerhard. *Naturrecht und positives Recht bei Kant* (1. Aufl. Leipzig, 1932). Leipzig, Scientia Verlag Aalen, 1987

Forschner, Maximilian. *Rousseau*. Freiburg am Breisgau/München, KaRL Alber, 1977

Friedrich II. von Preussen. *Anti–Machiavel, oder Versuch einer Kritik über Machiavels Regierungskunst eines Fürsten* (1. Aufl. 1740). Dortmund, 1982,

Gerhardt, Volker. "Eine kritische Theorie der Politik. Über Kants Entwurf *Zum ewigen Frieden*". In: Rohden, Valerio (Hrsg.) *Kant e a instituição da Paz*. Trad. Peter Naumann. Porto Alegre, 1997, S. 19–38

Gerhardt, Volker. *Immanuel Kants Entwurf "Zum ewigen Frieden". Eine Theorie der Politik*. Darmstadt, 1995.

Gidel, Gilbert. "Droits et devoir des nations. La théorie classique des droits fondamentaux des Etat". In: *Recueil des cours*, 10. Band, 1925, V, S. 537–599

Goetschel, Willi. *Kant als Schriftsteller*. Wien, Passagen Verlag, 1990

Goldmann, Lucien. *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants*. (1. Aufl. 1945) Frankfurt am Main/New York, Campus–Verlag, 1989

Habermas, Jürgen. "Wahrheitstheorien". In: Habermas, Jürgen. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. 2. Aufl. Frankfurt, Suhrkamp, 1986, S. 127–183

Habermas, Jürgen. "Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz". In: Habermas, Jürgen e Luhmann (Hrsg.): *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – was leistet die Systemforschung* (1. Aufl. 1971) Frankfurt 1974, S. 101–141,

Habermas, Jürgen. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. (1. Aufl. Luchterhand Verlag, 1962). 7. Aufl., Neuwied, 1975.

Hamburguer, Ernest. "Droits de l'homme et relations internationales". In: *Recueil des cours*. 97. Band, 1959, II, S. 293–429

Herrero, Francisco Xavier. *Religión e Historia en Kant*. Madrid, Gredos, 1975

Hinske, Norbert. "Kant und die Aufklärung. Kants Theorie von der Unmöglichkeit des totalen Irrtums", In: Hinske. *Kant als Herausforderung and die Gegenwart*, München, 1980, S. 31–66

Höffe, Otfried. "O imperativo categórico do direito: uma interpretação da "Introdução à Doutrina do Direito". In: *Studia Kantiana*, Bd. 1, N. 1, 1998, S. 203–236

Hölscher, Lucian. "Öffentlichkeit". In: Brunner, Otto; Conze, Werner e Kosellek, Reinhart (Hrsg.) *Historische Grundbegriffe*. 4. Band, Stuttgart, 1978, S. 413–467

Kaufmann, Arthur. *Gerechtigkeit – der vergessene Weg zum Frieden. Gedanken eines Rechtsphilosophen zu einem politischen Thema*. München, 1986

Kaufmann, Erich. "Règles générales du droit de la paix". In: *Recueil des cours*. 54. Band, 1935, IV, S. 307–620

Kaulbach, Friedrich. *Immanuel Kants "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten". Interpretation und Kommentar*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988

Kersting, Wolfgang. *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*. (1. Aufl. Darmstadt, Wissenschaftlich Buchgesellschaft, 1994) Darmstadt, Primus, 1996

Kersting, Wolfgang. "Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein". In: Höffe, Kant. *Zum ewigen Frieden*, S. 87–108

Kneller, Jane & Axinn, Sidney. "Preface". In: ders. (Hrsg.) *Autonomy and community. Readings in contemporary Kantian social philosophy*. New York, State University of New York, 1998, S. VII–VIII

Kneller, Jane. "Introduction". In: Kneller, Jane & Axinn, Sidney. *Autonomy and Community. Readings in Contemporary Kantian Social Philosophy*. New York, State University of New York, 1998, S. 1–14

Koslowski, Peter. *Staat und Gesellschaft bei Kant* (1. Aufl. Stuttgart, Ernst Klett, 1982). Tübingen, Mohr, 1985

Lachs, Manfred. "Teachings and teaching of international law". In: *Recueil des cours*. 151. Band, 1976, III, S. 161–252

Laursen, John Christian. "The subversive Kant. The Vocabulary of 'Public' and 'Publicity'". In: *Political Theory*. 14. Band, N. 4, November 1986, S. 584–603

Lebrun, Gérard. "Uma escatologia para a moral". In: Terra, Ricardo Ribeiro (Hrsg.) *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo, 1986, S. 75–101

Lisser, Kurt. *Der Begriff des Rechts bei Kant*. (1^a Aufl. 1922). Vaduz/Liechtenstein, Topos, 1978

Ludwig, Bernd. "Will die Natur unwiderstehlich die Republik? Einige Reflexionen anlässlich einer rätselhaften Textpassage in Kants Friedensschrift". In: *Kant–Studien* 88, 1997, S. 218–228, S. 226

Lutz-Bachmann, Matthias. *Geschichte und Subjekt. Zum Begriff der Geschichtsphilosophie bei Immanuel Kant und Karl Marx*. Freiburg/München, Karl Alber, 1988

Lutz-Bachmann, Matthias e Bohman, James (Hrsg.). *Frieden durch Recht. Kants Friedensidee und das Problem einer neuen Weltordnung*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996

- Machiavelli, Niccolò. *Der Fürst* (1513). Stuttgart, 1978.
- Mandelstam, André Nicolayévitch. "La protection internationale des droits de l'homme". In: *Recueil des cours*, Tomo 38, 1931, IV, pp. 125-232
- Maus, Ingeborg. *Zur Aufklärung der Demokratietheorie: rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluß an Kant*. Frankfurt am Main, 1994
- O'Neill, Onora. "The public use of reason". In: *Constructions of reason*. Cambridge, 1989, S. 28–50
- Philonenko, A. "Introduction et des notes". In: Kant, Immanuel. *Fondements de la Métaphysique des Moeurs*. Paris, Vrin, 1987
- Pogge, Thomas W. "The Categorical Imperative". In: Höffe, Otfried (Hrsg.) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1989 (3., ergänzte Ausgabe 2000), S. 172–193
- Renaut, Alain. "Présentation". In: Kant, Immanuel. *Métaphysique des mœurs*. Paris, 1994, S. 7–46
- Rhoden, Valerio. *Interesse da razão e liberdade*. São Paulo, Editora Ática, 1981
- Rüdiger, Bittner. "Das Unternehmen einer Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Zur Vorrede der Grundlegung". In: Höffe, Otfried (ed.). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 3. ed., 2000, pp. 13-30
- Saint-Pierre, Abbé de. *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*. Paris, Garnier Frères, 1981
- Silber, John R. "The importance of the highest good in Kant's Ethics". In: *Ethics*, LXXIII, 1963, 3, S. 179-195
- Silber, John. "Der Schematismus der praktischen Vernunft". In: *Kant-Studien*, 3-4, 1966, S. 253-273
- Solari, Giole. *La filosofia politica. II-Da Kant a Comte*. Roma, Laterza, 1974
- Stolleis, Michael. *Staatsraison, Recht und Moral in philosophischen Texten des späten 18. Jahrhunderts*. Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1972
- Terra, Ricardo Ribeiro. *A política tensa*. São Paulo, Iluminuras, 1995
- Torres Filho, Rubens Rodrigues. "À sombra do Iluminismo — Respondendo à pergunta: quem é a Ilustração?". In: *Ensaio de filosofia ilustrada*. São Paulo, Brasiliense, 1987
- Torres Filho, Rubens Rodrigues. "Dogmatismo e antidogmatismo: Kant na sala de aula". In: *TB, Rio de Janeiro*, 91, S. 11–27, Okt.–Dez. 1987
- Trelles, Camilo Barcia. "Francisco de Vitoria et l'école moderne du Droit International". In: *Recueil des cours*, Tomo 17, 1927, II, pp. 109-342

Truyol y Serra. "Théorie du droit international public". In: *Recueil des cours*. 173. Band, 1981, IV, S. 9–444

Villey, Michel. "La *Rechtslehre* de Kant dans l'histoire de la science juridique" (Préface à la traduction française de la *Doctrinae du droit*, par M. Philonenko — Paris, Vrin, 1971). In: Villey, Michel. *Critique de la pensée juridique moderne*. Paris, Dalloz, 1976, S. 139-159

Vlachos, Georges. *La pensée politique de Kant*. Paris, PUF, 1962

Wehberg, Hans. "Le problème de la mise de la guerra hors la loi". In: *Recueil des Cours*. 24. Band, 1928, IV, S. 147–306

Weil, Eric. *Problèmes kantians*. Paris, Vrin, 1970