

Selected Student Papers

www.ipw.rwth-aachen.de/pub/select_tx.html

ISSN 1862-8117

Selected Student Paper Nr. 41, November 2013

Tarek Sumiri

Kant und der Frieden

Zum Verhältnis von Recht, Geschichte und politischer Ordnung

Zugl.: Aachen, Techn. Hochsch., Magisterarbeit 2013

Online veröffentlicht unter:

http://www.ipw.rwth-aachen.de/pub/select/select_41.html

Veröffentlicht von:

Institut für Politische Wissenschaft

RWTH Aachen

Mies-van-der-Rohe-Straße 10

52074 Aachen

www.ipw.rwth-aachen.de

Inhaltsverzeichnis

1 Einleitung	3
2 Zweimal Krieg und Frieden	6
2.1 Naturzustand und Staat: Zum Begriff des Friedens.....	6
2.2 Krieg, Frieden und die „große Künstlerin Natur“.....	15
3 Der Weg zum ewigen Frieden	24
3.1 Das Staatsrecht: Die Republik und der Frieden.....	24
3.1.1 Ursprünglich: Vertrag und Ideal.....	26
3.1.1.1 <i>Das Fundament der idealen Republik: Die Prinzipien</i>	32
3.1.1.2 <i>Die Struktur der idealen Republik: Die Gewaltenteilung</i>	35
3.1.2 Uranfänglich: Die Gewaltgründung des Staats.....	39
3.1.2.1 <i>Das Erlaubnisgesetz</i>	43
3.1.3 Reform und Revolution, Regierungsart und Staatsform.....	46
3.1.3.1 <i>Staatsform und Regierungsart</i>	46
3.1.3.2 <i>Regierungsart und Publizität</i>	50
3.1.3.3 <i>Regierungsart und wahre Republik</i>	56
3.1.3.4 <i>Das Widerstandsverbot</i>	67
3.1.3.5 <i>Relativierung des Widerstandsverbots?</i>	77
3.1.3.6 <i>Die Revolution und die Geschichte</i>	84
3.2 Internationale Ordnung: Völkerbund oder Völkerstaat?.....	93
3.2.1 Exkurs: Demokratischer Frieden, Demokratischer Krieg.....	94
3.2.2 Völkerbund und Völkerstaat.....	102
3.2.2.1 <i>Völkerbund?</i>	108
3.2.2.2 <i>Völkerstaat?</i>	112
3.2.2.3 <i>Einzelstaaten und Weltbürgerrecht</i>	118
4 Fazit	125
Literaturverzeichnis.....	132

1 Einleitung

Der Frieden ist in der kritischen Philosophie Kants ein omnipräsentes Thema, doch gewinnt die Thematik bei ihm eine ganz eigene Bedeutung, die den Frieden nicht nur negativ als Abwesenheit von Konflikt betrachtet, sondern versucht, ihn fundamentaler zu begreifen. So soll Kants kritische Philosophie kein Ende der Geschichte der Philosophie herbeiführen, sondern einen Gerichtshof bereitstellen, vor dem sich konkurrierende Ansprüche auf ihre Geltung und ihre Grenzen überprüfen lassen sollen. Diese Charakterisierung des Friedens als eines formalen Ordnungs- und Entscheidungsprinzips, das materiale Konflikte friedlich regelt und nicht zu einem Ende der Geschichte führt, ist auch das Herzstück der Politischen Philosophie Kants: Es ist sowohl das Prinzip des Staates, der zwischen seinen Bürgern vermittelt, als auch das seiner Fortschrittsphilosophie, die zwischen Realität und Ideal vermittelt.

Ich stelle im ersten Teil der Arbeit heraus, wie Kant den Frieden im Kontext der Rechtsphilosophie verortet, wie er ihn definiert und welchen Stellenwert er ihm einräumt (Kap. 2.1). Doch wer vom Frieden spricht, darf vom Krieg nicht schweigen und ein Blick auf das konstitutive Gegenstück des Friedens scheint Widersprüchlichkeiten in Kants Gedanken hervorzubringen. Diese sollen dargestellt, eingeordnet und bewertet werden und es wird Kants Geschichtsphilosophie sein, die einen Schlüssel zum Verständnis dieser Ambivalenz bietet (Kap. 2.2).

Kants Friedenskonzept ist durch seine Verortung im Rechtsbegriff inhärent mit dem Thema der politischen Ordnung verbunden. Wie er diese Verbindung von Frieden, Recht und Ordnung herstellt, verbindet ihn gleich mit zwei für die Moderne fundamentalen Politischen Philosophien, nämlich denen von Thomas Hobbes und von Jean-Jaques Rousseau; Kants eigene Politische Philosophie wird als Überwindung der spezifischen Probleme dieser beiden Einflüsse dargestellt. Diese Überwindung thematisiert die Verbindung von Theorie und Praxis, von Ideal und Realität und sie offenbart sich als eine Philosophie des politischen Fortschritts. Damit verweist sie unvermeidlich auf einen zeitlichen Aspekt, auf Geschichte. Ich werde im Detail darstellen, wie diese Fortschrittsphilosophie von Kant konzipiert wird: Zum Einen wird der ideale Pol politischer Ordnung herausgearbeitet, der durch die Idee der Republik

symbolisiert wird (Kap.3.1.1). Dem sollen die Probleme und Notwendigkeiten der realen Staatsgründung kontrastiert werden (Kap 3.1.2).

Kant versucht zwischen beiden zu vermitteln, was das Augenmerk auf den Weg lenken muss, der von der Realität zum Ideal führt – denn nur in diese Richtung macht eine Fortschrittsphilosophie Sinn. Dieser Weg wird unter dem Aspekt des Verhältnisses von Reform und Revolution betrachtet. Kants Stellung zu beiden Optionen soll genauer in den Blick genommen werden: Die Reform wird von Kant durch die Aspekte Regierungsart und Publizität operationalisiert und es wird gezeigt, wie diese unvermeidlich auf die *Realisierung* einer angemessenen politischen Ordnung drängt. Die Revolution scheint dagegen – ganz ähnlich der Kriegsthematik – einen Widerspruch in Kants Gedankengang zu provozieren; er schwankt zwischen Ablehnung und Affirmation und ich werde versuchen, diesen vermeintlichen Widerspruch darzustellen, indem ich zuerst das Widerstandsverbot erläutere und dann auf die Bedeutung der Revolution als Geschichtszeichen eingehe. Die Vermutung ist, dass die Revolution als Zeichen sich in einer ganz eigentümlichen Weise zur Kantischen Fortschrittsphilosophie verhält und dass diese nicht ohne sie auskommt. (Kap. 3.1.3)

Der bisher dargestellte Weg des politischen Fortschritts kann allein nicht zu einem dauerhaften Frieden führen, denn vorher muss die Außenseite der Staaten in den Blick rücken und hier offenbart sich ein markantes Friedensdefizit. Kant zeichnet sich auch dadurch als der „gründlichere Denker“¹ aus, weil er auch diesen Aspekt in seiner Friedensphilosophie explizit behandelt, er also eine *umfassende* Theorie des Friedens von den Anfängen im Naturzustand bis zur globalen Auflösung am Ende entwirft; wie dieses Ende eintritt, ist die Frage nach einer internationalen politischen Ordnung, die sich vor allem als Alternative von Völkerstaat und Völkerbund präsentiert. (Kap. 3.2)

Meine Absicht ist es, darzulegen, wie sich der Kantische Frieden erstens als Gebot des Vernunftrechts nur durch eine angemessene politische Ordnung realisieren lässt; dass Kant sich zweitens explizit darauf einlässt, auch deren geschichtliche Entstehungsbedingungen zu bedenken; dass er drittens versucht, beide Aspekte in einer Fortschrittsphilosophie zu versöhnen; und dass viertens die Auflösung des politischen

1 Vgl. Höffe, Otfried: Ist Kants Rechtsphilosophie noch aktuell? in: Ders. (Hrsg.): Immanuel Kant, Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Berlin 1999, S.279-292, hier: S.281 (=Klassiker auslegen, Band 19).

Fortschritts nur durch das Zusammenspiel aller drei Aspekte – von Recht und Geschichte und politischer Ordnung – denkbar ist.

2 Zweimal Krieg und Frieden

2.1 Naturzustand und Staat: Zum Begriff des Friedens

Auf das Phänomen des Handelns blickt Kant einerseits aus der Perspektive des inneren Handlungsmotivs und andererseits aus dem Blickwinkel der äußeren Handlung selbst. Dem entspricht die Unterteilung der Morallehre in Tugendlehre (oder Ethik) und Rechtslehre, oder anders ausgedrückt: in Moralität und Legalität.² Die Tugendlehre beschäftigt sich mit den objektiven Zwecken, deren Geltung unbedingt und allgemein ist, während die Rechtslehre sich mit subjektiven Zwecken beschäftigt, die arbiträr sind und allein unter der Einschränkung stehen, allgemeinverträglich zu sein, d.h. sie betrachtet die Verallgemeinerbarkeit einer Handlung in Absicht davon, was mit ihr bezweckt wird. Beide, Recht und Moral, stehen nicht in einem ausschließenden Verhältnis zueinander, sondern im Verhältnis von engen und weiten Normen: So findet sich jede moralisch korrekte Handlung (jede Tugendpflicht) notwendig auch in Übereinstimmung mit den Erfordernissen des äußerlichen Rechts (Rechtspflicht). Andersherum aber ist nicht jede Handlung, die äußerlich rechtens ist, deswegen auch schon moralisch, denn dafür muss die Motivation als bestimmender Faktor hinzutreten.³

Kants Friedensbegriff lässt sich in beiden Kontexten nachspüren; und der Teilung in Rechts- und Tugendlehre entsprechend, taucht der Frieden innerhalb der *Metaphysik der Sitten* in doppelter Hinsicht auf: Einerseits im juristischen Kontext als rechtlich-politischer (Welt-) Frieden und andererseits in der Ethik (sowie in der eng verwandten Religionsphilosophie) als Seelenfrieden, d.h. als Einheit des Wollens mit der Vernunft.⁴

2 Ablesbar an der Unterscheidung von „Rechtslehre“ und „Tugendlehre“ in Kant, Immanuel: Die *Metaphysik der Sitten* (1797) AA VI, S.203-493 (im Folgenden: *Metaphysik*).

3 Dem entspricht die Unterscheidung von Handlungen „aus Pflicht“ und „pflichtgemäßen“ Handlungen: "Und darauf beruht der Unterschied zwischen dem Bewußtsein, pflichtmäßig und aus Pflicht, d. i. aus Achtung fürs Gesetz, gehandelt zu haben, davon das erstere (die Legalität) auch möglich ist, wenn Neigungen bloß die Bestimmungsgründe des Willens gewesen wären, das zweite aber (die Moralität), der moralische Werth, lediglich darin gesetzt werden muß, daß die Handlung aus Pflicht, d. i. bloß um des Gesetzes Willen, geschehe.", Kant, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) AA V, S.1-163, hier: S.81 (im Folgenden: *KpV*).

4 Vgl. Geismann, Georg: „Höchstes politisches Gut“ - „Höchstes Gut in einer Welt“. Zum Verhältnis von Moralphilosophie, Geschichtsphilosophie und Religionsphilosophie bei Kant; in: *Tijdschrift voor Filosofie*, 68, 1 (2006), S.23-41, hier: S.2 (Seitenangaben beziehen sich auf die Online-Version, die von 1-11 durchnummeriert ist.); vgl. auch Baumgartner, Hans Michael: Dreimal „Ewiger Friede“. Über Struktur und Kontexte der Kantischen Rede vom „ewigen Frieden“. In: Lutz-Bachman, Matthias & Bohman, James (Hrsg.): *Frieden durch Recht. Kants Friedensidee und das Problem einer neuen Weltordnung*, Frankfurt a. M. 1996, S. 76-86. [...] der die Friedensthematik – außer in Religion und Politik – auch in der Philosophie verortet: nämlich als Befriedung des Krieges zwischen

In beiden Fällen wird der Frieden dargestellt als die Überwindung eines *Naturzustandes*, entweder des juristischen oder des ethischen; und in beiden Fällen mündet die Überwindung in ein Gemeinwesen, entweder ein bürgerliches oder ein ethisches. Politisch relevant ist für Kant primär die Überwindung des juristischen Naturzustandes, denn Handlungsmotive sind keine Phänomene, die einer politischen Ordnung zugänglich sind; bzw. zugänglich sein sollten, denn es ist natürlich nicht ausgeschlossen, dass politische Ordnungen über die Gesetzestreue hinaus auch die Gesinnung, das *forum internum*, kontrollieren wollen. Diese Versuche sind jedoch prädestiniert, in verschiedene Arten des Gesinnungsterrors zu münden und ein Merkmal totalitärer Systeme.⁵ Kant dagegen besteht auf der Trennung von Moralität und Legalität: Daher ist einerseits das „Reich der Tugend“ auch ein Reich ohne Zwang und andererseits der Staat auf die Normierung äußerer Handlungen beschränkt⁶. Beobachtbar (und praktisch normierbar) sind nur die äußeren Handlungen der Menschen, die ihnen vorausgehenden Motive – die Ausdruck des „Begehrens“ sind – mögen sein, welche sie wollen. Insofern ist die *politische* Frage, wie Menschen *miteinander in Frieden* leben können für Kant primär keine Frage der Ethik, sondern die Frage, wie das Zusammenleben der Menschen im Plural, als beständiges Aufeinandertreffen äußerer Handlungen zur Erreichung subjektiver Zwecke, geregelt werden kann. Das heißt nichts anderes, als: Wie kann der juristische Naturzustand überwunden werden? Der Naturzustand ist damit die Folie, auf der sich eine begriffliche Annäherung an die politische Bedeutung des Begriff des Friedens bei Kant versuchen lässt.

Dogmatismus und Skeptizismus durch den Gerichtshof des Kritizismus.

- 5 Vgl. auch Dreier, Horst: Kants Republik; in: Juristen Zeitung, 59/15,16 (2004), S.745-756, hier: S.747; es ist bezeichnenderweise Carl Schmitt, der in seiner Hobbes Interpretation die Preisgabe des *forum internum* als „Todeskeim“ im Leviathan bezeichnet und kritisiert, vgl. Schmitt, Carl: Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes: Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols, Stuttgart 2003³, S.86.
- 6 "Wünschen kann es wohl jedes politisch gemeine Wesen, daß in ihm auch eine Herrschaft über die Gemüther nach Tugendgesetzen angetroffen werde; denn wo jener ihre Zwangsmittel nicht hinlangen, weil der menschliche Richter das Innere anderer Menschen nicht durchschauen kann, da würden die Tugendgesinnungen das Verlangte bewirken. Weh aber dem Gesetzgeber, der eine auf ethische Zwecke gerichtete Verfassung durch Zwang bewirken wollte! Denn er würde dadurch nicht allein gerade das Gegentheil der ethischen bewirken, sondern auch seine politische untergraben und unsicher machen.", Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (1793) AA VI, S.1-201, hier: S.95f. (im Folgenden: *Religion*)

In der Charakterisierung des Naturzustandes folgt Kant in weiten Teilen der Argumentation, die Thomas Hobbes entfaltet hat.⁷ Hobbes wendet sich gegen die hellenistisch-christliche Vorstellung eines prästabilierten Naturrechts und zeigt dessen innere Widersprüchlichkeit auf. Zwar kennt auch Hobbes ein Naturrecht, nämlich das Recht auf Selbsterhaltung, aber dieses Recht kann im Naturzustand keine Wirkung erlangen, denn das Recht auf Selbsterhaltung wäre gegenstandslos, wenn es nicht auch ein Recht auf die Mittel zum Zweck der Selbsterhaltung wäre. Damit würde sich die Natur widersprechen, was er als Möglichkeit schlichtweg ausschließt. Das Recht auf die Mittel impliziert das Recht, souverän darüber zu entscheiden, welche Mittel der Selbsterhaltung dienen:

„Das Naturrecht ist die Freiheit, welches Autoren gewöhnlich *jus naturale* nennen, ist die Freiheit, die jeder Mensch besitzt, seine eigene Macht nach Belieben zur Erhaltung seiner eigenen Natur, das heißt seines eigenen Lebens zu gebrauchen und folglich alles zu tun, was er nach seiner eigenen Urteilskraft und Vernunft als das hierfür geeigneteste Mittel ansieht.“⁸

Da aber potentiell alles zum Mittel werden kann, wird das Recht auf Selbsterhaltung zu einem Recht auf alles; aber da das Recht auf alles bereits seitens eines Einzelnen das Recht jedes Anderen negiert, dem es als Naturrecht aber ebenso zukommt, ist das Recht auf alles ein Recht auf nichts. Der Naturzustand ist zugleich ein Zustand des Naturrechts und der Rechtlosigkeit, also in sich widersprüchlich.⁹ Die Freiheit eines jeden greift in die Freiheit jedes anderen ein und schränkt diese nicht nur ein, sondern negiert sie. Um sich vor diesen Eingriffen zu schützen – und was bei Hobbes als Konsequenz der Negation meiner Freiheit durch die Freiheit jedes anderen auf dem Spiel steht, ist letztlich immer das eigene Leben – scheint nichts logischer, als präventiv den anderen, als personifizierte Bedrohung, anzugreifen und als Gefahr auszuschließen, d.h. zu vernichten oder unter Kontrolle zu bringen. Diese Logik der Antizipation ist natürlich auf allen Seiten anzutreffen und beinhaltet daher immer ein dynamisches Moment, das letztlich in den berühmt-berüchtigten „bellum omnium contra omnes“ führt. Ein zentrales Merkmal dieses Zustandes ist, dass ein Gefährdungsgleichgewicht herrscht, d.h. niemand ist so mächtig, als dass er sich wirksam vor allen Gefährdungen

7 Er bezeichnet den „[...] Stand der Natur: [als] ein Ideal des hobbes.“, Kant, Immanuel: R 6593 AA XIX, S.99f..

8 Hobbes, Thomas: Leviathan, übersetzt von Jutta Schlösser. Mit einer Einführung und herausgegeben von Hermann Klenner, Hamburg 1996 [1651], S.107 (kursiv T.S.; im folgenden: Leviathan).

9 Vgl. Geismann, Georg: Kant als Vollender von Hobbes und Rousseau; in: Der Staat, 21 (1982), S.161-189, hier: S.163f..

durch List oder Koalitionen auf Seiten seiner Feinde schützen könnte. Durch diese Einschränkung verbaut Hobbes den Ausweg einer hegemonialen Auflösung des Naturzustandes durch Stärke und sichert ab, dass die Auflösung des Naturzustandes im Interesse aller liegt und niemand einen Vorteil davon hätte, im Naturzustand zu verweilen. Diese rationale Erwägung führt ihn geradewegs zur kontraktualistischen Auflösung des Naturzustandes, denn es scheint nur vernünftig, dass jeder sein Recht auf-alles aufgibt und einer höheren Gewalt überträgt, um im Gegenzug eine Garantie für seine Sicherheit zu erhalten. Kant folgt zwar der Struktur des Hobbes'schen Naturzustandes, aber er reinigt sie von den Resten von Hobbes negativer Anthropologie¹⁰:

„Es ist nicht etwa die Erfahrung, durch die wir von der Maxime der Gewaltthätigkeit der Menschen belehrt werden und ihrer Bösartigkeit, sich, ehe eine äußere machthabende Gesetzgebung erscheint, einander zu befehden, also nicht etwa ein Factum, welches den öffentlich gesetzlichen Zwang nothwendig macht [...] *sie mögen auch so gutartig und rechtliebend gedacht werden, wie man will* so liegt es doch a priori in der Vernunftidee eines solchen (nicht=rechtlichen) Zustandes, daß, bevor ein öffentlich gesetzlicher Zustand errichtet worden, vereinzelte Menschen, Völker und Staaten niemals vor Gewaltthätigkeit gegen einander sicher sein können [...]“¹¹

Für Kant ist der Naturzustand ein Gedankenexperiment, in dem nicht die subjektive Motivation des Handelns problematisch ist – und dass sich daher auch nicht über den Zugriff auf die Tugend lösen lässt – sondern die Anordnung von Willkürvermögen¹², die ungebunden nebeneinander stehen, die also keinem „öffentlichen Zwang“ unterworfen sind. Die angeborene Freiheit – mit dieser Qualifikation der Freiheit steht Kant in naturrechtlicher Tradition – bildet das normative Fundament der ganzen Kantischen Rechtsidee:

10 Ich möchte an dieser Stelle nicht näher auf die umstrittene Frage eingehen, welche Rolle die negative Anthropologie in Hobbes Denken tatsächlich spielt, aber die Überzeugung äußern, dass er sie zumindest nicht braucht, um die Notwendigkeit des Staates nachzuweisen. Mir scheint vielmehr, dass er sie als Illustration benutzt, um seinen Gedanken mehr Eindringlichkeit und Plausibilität zu verleihen: Mit der mechanistischen Anthropologie im allgemeinen will Hobbes nachvollziehbar machen, dass Menschen notwendig dem Zweck ihrer Selbsterhaltung dienen und mit seiner negativen Anthropologie im engeren Sinn (als Inbegriff von Eitelkeit, Ruhm- und Herrschsucht) kann er einen zufälliges friedliches Gleichgewicht ausschließen, in dem der Naturzustand durch Friedfertigkeit entschärft wäre; denn ein einzelner Aggressor – der durch die negative Anthropologie eben als mindestens möglich, wenn nicht gar unausweichbar erscheint – würde das gesamte Gleichgewicht zu Fall bringen.

11 Metaphysik AA VI, S.312.

12 In der Willkür treffen sich naturbedingte Determination („tierische Willkür“) und intelligible Freiheit („freie Willkür“), da der Mensch zwar durch natürliche Neigungen affiziert ist, aber gleichzeitig über das Vermögen verfügt, sich qua Vernunft über diese zu erheben. Vgl. Metaphysik AA VI, S.213f..

„Freiheit (Unabhängigkeit von eines Anderen nōthigender Willkür), sofern sie mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht.“¹³

So wie das Hobbes'sche Recht auf Selbsterhaltung zum Recht auf alles wird, materialisiert sich bei Kant das Recht auf Freiheit im Eigentum und damit im Privatrecht.¹⁴ Dieses gerät aber in Gefahr, denn der Zustand, in dem die Freiheit der Einzelnen – und wie obiges Zitat andeutet, denkt Kant die Freiheit stets im Plural – nicht durch eine übergeordnete Gewalt gesichert wird, charakterisiert Kant als permanente Unsicherheit:

"[...] so liegt es doch a priori in der Vernunftidee eines solchen (nicht=rechtlichen) Zustandes, daß, bevor ein öffentlich gesetzlicher Zustand errichtet worden, vereinzelte Menschen, Völker und Staaten niemals vor Gewaltthätigkeit gegen einander sicher sein können, und zwar *aus jedes seinem eigenen Recht zu thun, was ihm recht und gut dünkt*, und hierin von der Meinung des Anderen nicht abzuhängen;"¹⁵

Mit dem so charakterisierten Naturzustand nähern wir uns dem Begriffspaar von Krieg und Frieden, denn der Naturzustand ist nichts anderes als ein Kriegszustand:

„Der Friedenszustand unter Menschen, die neben einander leben, [ist] kein Naturstand (*status naturalis*), der vielmehr *ein Zustand des Krieges* ist, d. i. wenn gleich nicht immer ein Ausbruch der Feindseligkeiten, doch immerwährende Bedrohung mit denselben.“¹⁶

Im Anschluss an Hobbes radikalisiert Kant also die Krieg/Frieden-Dichotomie: Naturzustand und Kriegszustand sind synonym, ohne dass bereits Krieg als der tatsächliche Ausbruch von Gewalt herrschen muss. Nur diese begriffliche Nuance will Kant an der Hobbes'schen Terminologie korrigieren:

"Hobbes' Satz: *status hominum naturalis est bellum omnium in omnes*, hat weiter keinen Fehler, als daß es heißen sollte: *est status belli* etc.. Denn wenn man gleich nicht einräumt, daß zwischen Menschen, die nicht unter äußern und öffentlichen Gesetzen stehen, jederzeit wirkliche Feindseligkeiten herrschen: so ist doch der Zustand derselben (*status iuridicus*),

13 Metaphysik AA VI, S.237; diese Freiheit ist ein „Postulat“ der praktischen Vernunft und als solches keines weiteren Beweises fähig.

14 Es wäre allerdings falsch, den Kantischen Staat als bürgerliche Schutzveranstaltung des privaten Eigentums zu charakterisieren. Die Notwendigkeit des Staates lässt sich *unmittelbar* aus dem Nebeneinandersein ungebundener Freiheitsrechte, lässt sich also direkt auf das angeborene Menschenrecht der Freiheit zurückführen und bedarf nicht der Fundierung in einem Eigentumsrecht. Vgl. hierzu Geismann: Kant und kein Ende (Band 3). Pax Kantiana oder Der Rechtsweg zum Weltfrieden, Würzburg 2012, S.47-53; vgl. allgemein zum Verhältnis Freiheit-Privatrecht-Staatsrecht: Höffe, Otfried: Immanuel Kant, München 2007, S.224-240; Kersting, Wolfgang: Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, Darmstadt 1994, S.185ff..

15 Metaphysik AA VI, S.312.

16 Kant, Immanuel: Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf (1795) AA VIII, S.341-386, hier: S.348f. (im Folgenden: Frieden) (zweite Kursivsetzung T.S.).

[...] ein Kriegszustand [...], in dem jedermann wider jedermann beständig gerüstet sein muß."¹⁷

Der Naturzustand ist nach Rechtsbegriffen – als „status iuridicus“ – ein Kriegszustand und die permanente Gefahr, dass man sich seiner Rechts nicht sicher sein kann, sorgt dafür, dass die Abwehrhaltung – dass man „beständig gerüstet sein muß“ – unausweichlich zu diesem Zustand dazugehört und daher auch nicht illegitim sein kann.

Die begriffliche Differenzierung zwischen Krieg und Kriegszustand¹⁸ wirft allerdings die Frage auf, wie sie sich auf der konstitutiven Gegenseite darstellt. Im ersten Präliminarartikel der Schrift *Zum ewigen Frieden* findet sich eine diesbezüglich interessante Unterscheidung, nämlich die zwischen „Waffenstillstand“ und „Frieden“: Der Waffenstillstand beendet den Krieg als manifeste Gewalt, aber da die Struktur des Naturzustandes, die verantwortlich ist für seinen Charakter als Kriegszustand, davon unberührt bleibt und mithin die Kriegsgefahr weiter in sich birgt, ist diese Befriedung nur fragiler Natur und der Waffenstillstand stets von neuer Gewalt bedroht.¹⁹ Dem Kriegszustand wird dagegen nicht der Waffenstillstand, sondern eben der Frieden gegenübergestellt, der sich in dieser Orientierung am Grundlegenden bei Kant als äußerst anspruchsvoller Begriff erweist, der sich nicht mit der empirischen, aber kontingenten Gewaltlosigkeit zufrieden gibt.²⁰

In Kants Naturzustand prallen die unkoordinierten Freiheitsrechte der Einzelnen aufeinander und sorgen dafür, dass niemand sich seines Rechts sicher sein kann, da es niemanden gibt, der in Konfliktsituationen legitim entscheiden und der anschließend diese Entscheidung auch durchsetzen kann. Daher muss alles Recht und Eigentum im Naturzustand vorläufig (provisorisch) bleiben. Indem Kant sich für die bedingenden Strukturen und ihre Überwindung interessiert, entwickelt er einen positiven Begriff vom Frieden, der über die rein negative Verhinderung von Gewalt hinausgeht. Aus der Erkenntnis, dass die ungebundene Freiheit des Naturzustandes nicht auf Dauer gestellt werden kann, folgt die Einsicht, dass der Frieden in seinem anspruchsvollen Sinn einer

17 Religion AA VI, S.97 Fn., Hobbes war sich im Übrigen des Unterschieds sehr wohl bewusst.

18 Katzer weist erstens darauf hin, dass auch Kant mit Krieg, sowohl tatsächliche Konflikte, als auch den Kriegszustand bezeichnet; zweitens führt er an, welche Kriegsarten Kant unterscheidet (z.B. Verteidigungskrieg, Bestrafungskriege, etc.), vgl. Katzer, Ernst: Kant und der Krieg; in: Kant-Studien, 20/1-3 (1915), S. 146–173, hier: S.146-150.

19 Vgl. Frieden AA VIII, S.343f..

20 Diese Krieg-Frieden Terminologie ist insofern konstruiert, als sie von Kant nicht systematisch verwendet wird. Sie trifft und veranschaulicht m.E. aber den Kern der Kantischen Überlegungen zu diesem Thema.

Überwindung des Kriegszustandes insgesamt bedarf und „[...] gestiftet werden [muss]; denn die Unterlassung der [Feindseligkeiten] ist noch nicht Sicherheit dafür [...]“.²¹ Der bloße Waffenstillstand kann keine Sicherheit bieten. Diese Einsicht manifestiert sich im *Postulat des öffentlichen Rechts*:

„[...] du sollst im Verhältnisse eines unvermeidlichen Nebeneinanderseins mit allen anderen aus jenem heraus in einen rechtlichen Zustand, d. i. den einer austheilenden Gerechtigkeit übergehen.“²²

Der Zustand einer „austheilenden Gerechtigkeit“ meint die Suspension eines Zustands, in dem jeder Richter in eigener Sache ist zugunsten einer allgemein verbindlichen Rechtsetzung. Kant folgt Hobbes also nicht nur in dem Nachweis, dass der Naturzustand ein Kriegszustand ist, sondern auch darin, dass es notwendig ist, ihn zu überwinden:

"[...] *ex eundem esse e statu naturali* [...]: denn dieser Zustand ist eine kontinuierliche Läsion der Rechte aller andern durch die Anmaßung in seiner eigenen Sache Richter zu sein und andern Menschen keine Sicherheit wegen des ihrigen zu lassen, als bloß seine eigene Willkür."²³

Bei Hobbes wird der Schritt in den Staat durch einen Unterwerfungsvertrag vollzogen, den alle zugunsten eines Dritten, dem Leviathan, abschließen, dem die absolute Macht übertragen wird und der dafür die Sicherheit jedes Einzelnen garantieren soll; und da niemand sich seines Lebens sicher sein kann, ist es im Interesse von jedermann, diesen Vertrag abzuschließen. Das Fatale an dieser Lösung ist nun, dass alle im Verhältnis zu diesem Dritten, der mit Machtvollkommenheit ausgestattet ist, weiterhin im Naturzustand verbleiben, denn der Leviathan selbst ist vom Vertrag nicht gebunden. Damit besteht aber die Gefahr, dass man sich um der Sicherheit willen in eine noch größere Gefahr begibt. Das ist aber nicht die einzige Kritik an der Hobbes'schen Lösung: Die Form des Unterwerfungsvertrages als solchem muss infrage gestellt werden, denn mit Aufgabe der Freiheit (der nahezu bedingungslosen Unterwerfung unter einen Dritten) hört der Einzelne auf, als Rechtsperson zu existieren und kann daher auch keinen Vertrag schließen.²⁴ Der Unterwerfungsvertrag löst sich selber auf, denn keiner kann

21 Frieden AA VIII, S.349.

22 Metaphysik AA VI, S.307.

23 Religion AA VI, S.97 Fn; Kant formuliert diese Einsicht auch explizit als Anschluss an Hobbes Gedankenführung.

24 Vgl. hierzu, wie auch generell zum Verhältnis von Hobbes, Rousseau und Kant: Geismann: Kant als Vollender von Hobbes und Rousseau, S.166f..

„[...] durch einen Vertrag, mithin durch eine rechtliche Handlung machen [...], daß er keine Rechte, sondern bloß Pflichten habe: weil er dadurch sich selbst des Rechts einen Contract zu machen berauben, mithin dieser sich selbst aufheben würde.“²⁵

Auch wenn Kant sich in der Ausformulierung seines Staatsrechts in entscheidenden Punkten von Hobbes unterscheiden wird, verdankt er ihm die Herleitung der *Notwendigkeit* des Staates und dessen Charakterisierung als notwendig unwiderstehliche Gewalt. Hobbes macht die absolute Machtfülle des Souveräns zu einer Bedingung dafür, dass er seiner Aufgabe der Befriedung des Naturzustandes nachkommen kann, er macht es ihm konsequenterweise sogar zur Pflicht, sich dieser Machtfülle unter keinen Umständen zu begeben, weil er sich damit der Mittel begeben würde, die zu seiner Pflichterfüllung notwendig sind.²⁶ Wenn der Souverän aber nicht mehr zur Durchsetzung des Rechts und zur Wahrung des Friedens in der Lage ist, zerfällt der Staat. Auch Kant akzeptiert die Notwendigkeit eines Schwerts hinter den Gesetzen, denn

„[...] es existirt kein rechtlich bestehendes gemeines Wesen ohne eine solche Gewalt, die *allen* innern Widerstand niederschlägt, [...]“²⁷

Auch der Kantische Staat bestimmt, was Recht sein soll und setzt es notfalls mit unwiderstehlicher Gewalt durch und in diesem Sinne ist Kants Staat „[...] durchaus ein Zwillingsbruder des Leviathan.“²⁸ Allerdings ist der vorstaatliche Zustand bei Kant nicht durch das vollständige Fehlen von Recht gekennzeichnet, sondern nur durch dessen Unterbestimmtheit und bloß provisorische Geltung. Während Hobbes Recht auf alles sich aufgrund dieses vollkommen entgrenzten Anspruchs selber *auföst*, ist der Kantischen Freiheit die Beschränkung durch die Freiheit anderer bereits begrifflich eingeschrieben; sie ist von Anfang an auf Koexistenz ausgelegt.²⁹ Das Problem, das den Naturzustand zum Kriegszustand macht und das behoben werden muss, ist ihre Unbestimmtheit, d.h. das Fehlen eines Dritten, der das Naturrecht in positivrechtlich bestimmte Freiheitssphären transformiert, im Konfliktfall entscheiden und diese Entscheidung auch durchsetzen kann. Freiheit und Recht sind im Kantischen Naturzustand zwar permanent gefährdet und in diesem Sinne nur provisorisch, aber sie

25 Kant, Immanuel: Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (1793), AA VIII, S.273-313, hier: S.292 (im Folgenden: Gemeinspruch).

26 Vgl. Leviathan, S.283ff..

27 Gemeinspruch AA VIII, S.299 (kursiv T.S.).

28 Kersting, Wolfgang: Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie; Paderborn 2007, S.269.

29 Vgl. Dreier: Kants Republik, S.748.

existieren. Die Aufgabe des Staates ist es, sie *peremptorisch* zu machen, indem der Kriegszustand überwunden und der Frieden gestiftet wird. Dieser Ausgang aus dem Naturzustand ist, anders als bei Hobbes, kein Produkt rationalen Kalküls, ja er ist gar keiner dezidierten Entscheidung für oder wider zugänglich, denn Kant formuliert – auf dem angeborenen Recht der Freiheit aufsetzend und dessen Gefährdung im Naturzustand aufweisend – eine *Pflicht zum Staat*: Diese wird durch drei Rechtspflichten erläutert, in denen Kant erstens fordert, dass jeder das Recht in seiner eigenen Person achten muss (d.h. sich nicht zum bloßen Mittel anderer machen darf); dass er zweitens das Recht in jedem anderen achten muss (d.h. ihm nicht Unrecht tun darf); und dass er *darum* drittens mit allen anderen in eine bürgerliche Gesellschaft eintreten *muss*, sofern er ihnen nicht aus dem Weg gehen kann.³⁰ Indem diese Rechtspflichten sich aus dem *Recht* der Freiheit ergeben, kann diese Pflicht zum Staat auch ohne weiteres als *Recht auf Staat* bezeichnet werden.³¹

Kants Friedensbegriff gibt sich nicht mit einem Waffenstillstand zufrieden, der den Naturzustand vorläufig und nur oberflächlich befrieden kann; sein anspruchsvoller Begriff setzt auf die *vollständige* Überwindung des Naturzustandes und die Beseitigung der Ursachen, die ihn zum Kriegszustand machen. Hobbes verfehlt dieses Ziel, weil sein absoluter Souverän zwar den Verkehr *zwischen den Bürgern* befrieden kann, er selber sich aber im Naturzustand in Bezug auf dieselben befindet. Es kann also keine Rede davon sein, dass der Naturzustand aus der Welt wäre. Eben dies ist aber Kants Ziel: Im ersten Präliminarartikel seiner Friedensschrift ist es dieses Attribut des „Ewigen“, dass nicht nur den programmatischen Titel der Schrift zierte, sondern auch den Frieden vom Waffenstillstand unterscheidet, und dass deswegen dem Frieden „[...] das Beiwort ewig anzuhängen ein schon verdächtiger Pleonasm ist.“³² Die Aufgabe, einen „ewigen“ Frieden zu konzipieren erfordert die Ersetzung des „ontologischen a priori“³³ des Krieges. Das Medium, das diese Transformation bewerkstelligen soll, ist das Recht. Indem es sich um Naturrecht handelt, erhebt es einen gleichermaßen universellen wie

30 Vgl. Kant:Metaphysik AA VI, S.236f.; Die Option der Kontaktvermeidung ist aufgrund der Begrenztheit der Erdoberfläche nur eine rhetorische Floskel und eröffnet keine reale Wahlmöglichkeit. Kant ist sich dessen sehr bewusst und wird später die Notwendigkeit eines Weltbürgerrechts auf dieser Annahme ableiten.

31 Vgl. Geismann: Kant und kein Ende, S.49ff..

32 Frieden AA VIII, S.343.

33 Rasch, William: Über das kantische Projekt der ewigen Befriedung; in: Bedorf, Thomas/Röttgers, Kurt (Hrsg.): Das Politische und die Politik, Frankfurt a. M., S.125-142, hier: S.126f.

ewigen Geltungsanspruch. Dieser Geltungsanspruch überträgt sich durch die Pflicht *zum* Staat auch auf das positiv gesetzte Recht *im* Staat, doch kann es diesem Anspruch unter den Kontingenzbedingungen der Geschichte auch gerecht werden? Ist mit der Staatsgründung bereits das Ziel des ewigen Friedens erreicht? Oder bedarf es einer bestimmten politischen Ordnung, die allein "[...] zum höchsten politischen Gut, zum ewigen Frieden, [...]"³⁴ hinführt? Diese Fragen lassen sich nur klären, wenn die eigentümliche Verbindung von Rechts- und Geschichtsphilosophie in der Politischen Philosophie Kants genauer in Betracht genommen wird. Der erste Schritt besteht darin, zu klären, wie *eindeutig* Kants Bekenntnis zu seinem anspruchsvollen Friedensbegriff tatsächlich ist.

2.2 Krieg, Frieden und die „große Künstlerin Natur“

„[D]ie moralisch=praktische Vernunft [spricht] in uns ihr unwiderstehliches *veto* aus: Es soll kein Krieg sein;“³⁵ Dieses eindeutige Urteil, mit dem sich Kant in der *Rechtslehre* eindeutig auf die Seite des Friedens schlägt und das scheinbar wenig Raum für Deutung bietet, verschwimmt, sobald man sich den Betrachtungen des *Geschichtsphilosophen* Kant zuwendet. In seiner *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* entwickelt Kant einen natur-teleologischen Blick auf die Geschichte der Menschheit. Der Grundgedanke ist, dass die natürlichen Anlagen des Menschen dazu bestimmt sind, sich voll zu entfalten³⁶ und dass die Natur diese Entfaltung, auch 'hinter dem Rücken' der Menschen vorantreibt. Die charakteristische Anlage des Menschen ist seine *Vernunft*, die ihm die Möglichkeit bietet, sich vom Determinismus der Natur zu distanzieren und ihn dadurch von der Tierheit (bzw. den anderen Tieren) abgrenzt. Die Vervollkommnung des Vernunftwesens Mensch ist der „Endzweck“ der Moral. Sie ist eine Idee, die im Reich des Intelligiblen angesiedelt ist. Die Verwirklichung der Vernunft ist allerdings mit der Einschränkung verbunden, dass sie sich erstens nur in der Gattung und nicht im Individuum vollendet³⁷ und dass zweitens eigentlich gar nicht von der moralischen *Vollendung* im strengen Sinn gesprochen werden kann. Denn diese ist nur eine Idee, die nötig ist, um den *unendlichen* moralischen Fortschritt der Menschen

34 Metaphysik AA VI, S.355.

35 Metaphysik AA VI, S.354.

36 Vgl. den 1. Satz in: Kant, Immanuel: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784) AA VIII, S.15-31, hier: S.18 (im Folgenden: *Idee*).

37 Vgl. den 2. Satz in: Ebd., S.18f..

nicht absurd erscheinen zu lassen.³⁸ Diese Einschränkung führt zur Entsprechung des Endzwecks im sinnlich zugänglichen Reich der Natur: Es ist der „letzte Zweck“, der in der Erscheinungswelt seinen Platz hat - die *Kultur*.³⁹ Im vierten Satz der *Idee* beschreibt Kant das Mittel, dessen sich die Natur bedient, um die Menschheit in die angestrebte Richtung zu drängen: Es ist die „ungesellige Geselligkeit“ des Menschen und der daraus entspringende „Antagonismus“ zwischen den Menschen, der zum Fortschreiten der Kultur führt und die Menschheit zur Entfaltung ihrer Anlagen treibt, indem sie das Beste aus den Menschen hervorbringt⁴⁰:

„Dieser Widerstand ist es nun, welcher alle Kräfte des Menschen erweckt, ihn dahin bringt seinen Hang zur Faulheit zu überwinden und, getrieben durch Ehrsucht, Herrschsucht oder Habsucht, sich einen Rang unter seinen Mitgenossen zu verschaffen, die er nicht wohl leiden, von denen er aber auch nicht lassen kann. Da geschehen nun die ersten wahren Schritte aus der Rohigkeit zur Cultur, die eigentlich in dem gesellschaftlichen Werth des Menschen besteht; da werden alle Talente nach und nach entwickelt, der Geschmack gebildet und selbst durch fortgesetzte Aufklärung der Anfang zur Gründung einer Denkungsart gemacht, welche die grobe Naturanlage zur sittlichen Unterscheidung mit der Zeit in bestimmte praktische Principien und so eine pathologisch=abgedrungene Zusammenstimmung zu einer Gesellschaft endlich in ein moralisches Ganze verwandeln kann.“⁴¹

Dagegen zeichnet Kant ein trübes Bild von einer Welt, in der der Antagonismus von einem selbstgenügsamen und friedlichen Menschen ersetzt würde, denn

„[...] in einem arkadischen Schäferleben bei vollkommener Eintracht, Genügsamkeit und Wechselliebe [würden] alle Talente auf ewig in ihren Keimen verborgen bleiben: die Menschen, gutartig wie die Schafe, die sie weiden, würden ihrem Dasein kaum einen größeren Werth verschaffen, als dieses ihr Hausvieh hat; sie würden das Leere der Schöpfung in Ansehung ihres Zwecks, als vernünftige Natur, nicht ausfüllen.“⁴²

Kant spricht von Widerstand und Antagonismus, also von Konflikten. Der Schritt vom Konflikt zum Krieg ist nicht groß (wenn es überhaupt ein Schritt ist, denn auch der Konflikt zwischen Individuen wird von Kant ja mit dem Etikett „Krieg“ belegt); auch in Bezug auf die Gewaltanwendung zwischen Kollektiven findet sich das gleiche Muster, der Konflikt als Fortschrittmotor. In der *Kritik der Urteilskraft* schreibt Kant:

„Selbst der Krieg, wenn er mit Ordnung und Heiligachtung der bürgerlichen Rechte geführt wird, hat etwas Erhabenes an sich und macht zugleich die Denkungsart des Volks, welches ihn auf diese Art führt, nur um desto erhabener, je mehreren Gefahren es ausgesetzt war und sich muthig darunter hat behaupten können: da hingegen ein langer Frieden den bloßen

38 Vgl. Kant, Immanuel: *Das Ende aller Dinge* (1794) AA VIII, S.325-339, hier: S.330f. (im Folgenden: Ende).

39 Vgl. Geismann: „Höchstes politisches Gut“ - „Höchstes Gut in einer Welt“, S.6.

40 Vgl. *Idee* AA VIII, S.20ff..

41 Ebd. S.21.

42 Ebd..

Handelsgeist, mit ihm aber den niedrigen Eigennutz, Feigheit und Weichlichkeit herrschend zu machen und die Denkungsart des Volks zu erniedrigen pflegt.“⁴³

Nicht nur macht der Krieg die Denkungsart eines Volkes „erhabener“, sondern er verhindert dessen Regression in allzu langen Zeiten des Friedens. Die Rede vom „bloßen Handelsgeist“, der das Volk „erniedrigt“, weckt Erinnerungen an Sombarts Entgegensetzung von „Händlern und Helden“.⁴⁴ Nun mag Kant dem Krieg eine Aura des „Erhabenen“ zugestehen, aber er ist weit davon entfernt, im Krieg einen existentiellen Selbstzweck zu sehen, denn erstens steht das positive Verdikt des Erhabenen unter der Einschränkung, dass der Krieg „mit Ordnung und Heiligachtung der bürgerlichen Rechte geführt wird“, d.h. es geht hier nicht um Opferkult und Todesverachtung, sondern darum, den Forderungen der Vernunft selbst in der größtmöglichen Ausnahmesituation noch gerecht zu werden und sich dadurch den Wert dieser Prinzipien – die nichts anderes bezeugen als die menschliche Freiheit und den Grund der menschlichen Würde bilden – um so eindringlicher vor Augen zu führen. Der Krieg kann sich also nur als positive Kraft entdecken, indem der Mensch *trotz* Krieg, nicht *durch* Krieg seine Würde bewahrt. Zweitens ist der Krieg in historischer Perspektive ein *Mittel* der Natur zum Zwecke des Fortschritts der Menschheit und in dessen Verlauf wird der Krieg selbst zu einer Last, die die weitere Entwicklung hemmt:

„Man muß gestehen: daß die größten Übel, welche gesittete Völker drücken, uns vom Kriege und zwar nicht so sehr von dem, der wirklich oder gewesen ist, als von der nie nachlassenden und sogar unaufhörlich vermehrten Zurüstung zum künftigen zugezogen werden. Hiezu werden alle Kräfte des Staats, alle Früchte seiner Cultur, die zu einer noch größeren Cultur gebraucht werden könnten, verwandt; der Freiheit wird an so viel Orten mächtiger Abbruch gethan und die mütterliche Vorsorge des Staats für einzelne Glieder in eine unerbittliche Härte der Forderungen verwandelt, indeß diese doch auch durch die Besorgniß äußerer Gefahr gerechtfertigt wird.“⁴⁵

Der Krieg und die beständige Vorbereitung auf ihn nehmen also erstens Ressourcen in Anspruch, die an anderer Stelle genutzt werden könnten, v.a. um den Fortschritt der Kultur zu bestärken.⁴⁶ Unter diese Ressourcen fällt auch die Freiheit, denn das äußere Verhältnis hat Auswirkungen auf das Innenleben der Staaten: Was Kant hier als

43 Kant, Immanuel: Kritik der Urteilskraft, 1790, AA V, S.165-487, hier: S.263 (im Folgenden: Urteilskraft).

44 Und tatsächlich bezieht sich Sombart in seiner Gedankenführung positiv auf Kant, vgl. Meschnig, Alexander: Der Wille zur Bewegung: militärischer Traum und totalitäres Programm. Eine Mentalitätsgeschichte vom Ersten Weltkrieg zum Nationalsozialismus, Bielefeld 2008, S.204f..

45 Kant, Immanuel: Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, 1786, AAVIII, S.107-123, hier: S.121 (im Folgenden: Anfang).

46 Vgl. auch Laberge, Pierre: Von der Garantie des ewigen Friedens. In: Höffe (Hrsg.):Immanuel Kant, Zum ewigen Frieden, a.a.O., S.158-170, hier:166f..

„unerbittliche Härte“ beschreibt, spezifiziert er an anderer Stelle dahingehend, dass die despotische Verfassung „[...] die stärkere in Beziehung auf äußere Feinde ist [...]“.⁴⁷ Die existentielle Bedrohung von Außen kann keinen Raum für liberale Spielräume im Inneren gewähren. Den scheinbaren Widerspruch vom Krieg (gebraucht als Metapher für alle Arten von gewaltsamen Konflikten) als Fortschrittsmotor *und* -bremse löst Kant, indem er den Krieg sich, in dialektischer Manier, durch sich selbst aufheben lässt: Der Krieg drängt die Menschen in den *Staat*, der die Konflikte befriedet. Im Staat wird der Antagonismus der Menschen produktiv kanalisiert und treibt die Entwicklung der Kultur immer weiter voran. Der Staat beschränkt sich zwar auf die erzwingbaren Rechtspflichten, aber das Leben unter Gesetzen, die an sich nur auf äußere Handlungen und nicht auf die innerliche Gesinnung zugreifen, befördert mittelbar auch die moralische Entwicklung des Menschen. Nur die Sicherheit im Staat erlaubt es den Menschen, die permanente Abwehrhaltung des Naturzustands abzulegen und die öffentliche Gewalt kann in diesem Sinne als eine vertrauensbildende Maßnahme begriffen werden. In Anbetracht dieser Rolle, die der Staat auch in der moralischen Entwicklung der Menschheit einnimmt, muss die Natur, der Kant ja unterstellt, dass sie die vollständige Entwicklung aller ihrer Anlagen 'will', den Antagonismus und den Krieg nutzen, um eine letztlich

„vollkommene Staatsverfassung zu Stande zu bringen, als den einzigen Zustand, in welchem sie alle ihre Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln kann.“⁴⁸

Erst eine „vollkommene“ politische Ordnung wird also dem Endzweck gerecht, indem sie die Vorbedingung dafür darstellt, dass die Menschheit sich vervollkommen kann. In diesem Sinne steht die politische Ordnung im Dienst des Endzwecks. In ihrer Hervorbringung hat der Krieg, weil er die Menschen in den Staat drängt, durchaus seine Rolle zu spielen, aber im Verlauf des Fortschritts drängt er aus sich heraus auf seine Abschaffung. Würde er vor der Zeit abgeschafft, aus welchem Grund auch immer, würde die Menschheit nicht zu ihrer Bestimmung gelangen können und in einem viehischen und dem Menschen unwürdigen „Schäferleben“ dahinvegetieren. Das wirft natürlich die Frage auf, wann der richtige Zeitpunkt in der Entwicklung der Menschheit gekommen ist, vom Krieg in den Frieden überzugehen. Kant bietet eine Antwort:

47 Frieden AA VIII, S.373.

48 Idee AA VIII, S.27.

„Auf der Stufe der Cultur also, worauf das menschliche Geschlecht noch steht, ist der Krieg ein unentbehrliches Mittel, diese noch weiter zu bringen; und nur nach einer (Gott weiß wann) vollendeten Cultur würde ein immerwährender Friede für uns heilsam und auch durch jene allein möglich sein.“⁴⁹

Das Zitat ist aus zwei Gründen interessant, denn erstens postuliert es, dass der Frieden nicht nur *nach* dem Erreichen des letzten Zweckes (der vollendeten Kultur), sondern auch *durch* das Erreichen des letzten Zwecks gewonnen werden kann. Nimmt man die Bedingung der vollkommenen Staatsverfassung hinzu, ergibt sich ein klareres Bild: Der ewige Frieden ist nur in und durch den letzten Zweck erreichbar und dessen Verkörperung ist nichts anderes als die vollkommene politische Ordnung. Da der letzte Zweck im Gegenteil zum Endzweck zum Reich des Phänomenalen gehört, folgt, dass er der Darstellung in der Realität fähig ist. Die vollkommene politische Ordnung ist – im Gegensatz zur moralischen Vervollkommnung – mehr als eine regulative Idee! Zweitens impliziert der Gedanke einen unübersehbaren Widerspruch: Der Krieg hemmt einerseits den Fortschritt und ist andererseits doch „unentbehrliches Mittel“, um diesen bis an sein Ende zu führen. Eine überzeugende Antwort auf die Frage, wann der Krieg unter der Fortschrittsbedingung überwunden werden soll, lässt sich hieraus nicht gewinnen, außer man nimmt an, dass die vollkommene politische Ordnung als letzter Zweck den Krieg überwindet und damit gleichzeitig Kultur vollendet und Rechtsfrieden stiftet. Der Weg zum Endzweck ist damit zwar noch nicht zu Ende – er kann gar nicht zu einem Ende führen, da die Vervollkommnung des Menschen ausschließlich zum Reich der Ideen gehört – aber die politische Ordnung bleibt davon unbeeinträchtigt; sie braucht keine Engel als Bürger.⁵⁰

Doch die Frage nach dem richtigen Zeitpunkt für den Frieden führt weiter: Muss der richtige Zeitpunkt überhaupt von *irgendwem* erkannt werden, oder ergibt er sich 'automatisch' aus einer natürlichen Kausalkette? Wer ist das handelnde Subjekt in der Geschichte? Kant bestimmt in seinen geschichtsphilosophischen Schriften und im Anhang der Friedensschrift „die große Künstlerin Natur“⁵¹ zum Hauptakteur, die wie die 'unsichtbare Hand' von Adam Smith die planlosen Handlungen der Einzelnen

49 Anfang AA VIII, S.121.

50 Vgl Geismann: „Höchstes politisches Gut“ - „Höchstes Gut in einer Welt“, S.7-11; sowie Wittwer, Hector: Transzendente Eschatologie und kritische Geschichtsbetrachtung bei Kant. Die Zweideutigkeit des Ideals vom ewigen Frieden; in: Politisches Denken. Jahrbuch 1995/96, Berlin 1995, S.179-196, hier: S.190-193.

51 Frieden AA VIII, S.360.

harmonisch in ein großes Ganzes, den Fortschritt, einfügt. Unverkennbar klingt hier ein historischer Determinismus an, der sich mehrere Entwicklungsstufen später, wohl am eindrücklichsten und absurdesten im orthodoxen Marxismus finden lässt. Dort konnte man mit der paradoxen Situation konfrontiert werden, als Sympathisant das Fortschreiten des Kapitalismus bejahen und der Arbeiterklasse erst einmal alles Schlechte wünschen zu müssen, um, den vermeintlich objektiven Entwicklungsgesetzen gemäß, den Weg zur Revolution und zur Emanzipation der Arbeiterklasse schneller zu beschreiten.⁵² Von einem solchen Schlag aber ist Kants Geschichtsphilosophie nicht. Entgegen ihrer Metaphorik, die einen Determinismus der Natur tatsächlich nahelegt, begreift sie sich selber als *Spekulation* und man muss dieses Verständnis berücksichtigen, wenn man ihre Funktion verstehen will. Im *Streit der Fakultäten* geht Kant explizit auf die Frage ein, wie sich die auf den ersten Blick abenteuerliche Konstruktion einer „[...] wahrsagende[n] Geschichtserzählung [...]“⁵³ rechtfertigen lässt, von welcher Art also der vermeintlich deterministische Geschichtsverlauf ist. Die offensichtliche Problematik, wie eine solche Weissagung der Zukunft überhaupt möglich sein soll, wird von Kant dadurch aufgelöst, dass er eine 'Geschichtsschreibung in pragmatischer Absicht' entwirft, die er auf die Zwecke der praktischen Vernunft verpflichtet:

"Wie ist aber eine Geschichte a priori möglich? - Antwort: wenn der Wahrsager die Begebenheiten selber macht und veranstaltet, die er zum Voraus verkündigt."⁵⁴

Diese Konzeption setzt gerade nicht auf einem vollständigen Determinismus durch eine allmächtige „große Künstlerin Natur“ auf; ganz im Gegenteil macht eine „Geschichte a priori“ wie Kant sie vorstellt, nur Sinn, wenn sie menschliche *Freiheit* voraussetzt. Würde sie das nicht tun, d.h. wären die Handlungen der Menschen allein durch die Natur bestimmt, würde es sich gar nicht um *Geschichte* im strengeren Sinn handeln, sondern schlichtweg um eine theoretische „Beschreibung“ kausaler Zusammenhänge⁵⁵, die auf diese Zusammenhänge selbst keinerlei Eindruck machen würde. Dass Kant eine rein deterministische Fortschrittsideologie ablehnt, zeigt sich daran, dass er im *Streit* die „eudämonistische Vorstellungsart“⁵⁶ verwirft: Damit meint er die Vorstellung, dass der

52 Es handelt sich natürlich um eine Überzeichnung; ob und in wieweit dieses Verständnis tatsächlich Marx Ausführungen entspricht oder sie pervertiert, muss an dieser Stelle offenbleiben.

53 Kant, Immanuel: *Der Streit der Fakultäten* (1798) AA VII, S.1-116, hier: S.79.

54 Ebd., S.79f.

55 Vgl. Geismann: „Höchstes politisches Gut“ - „Höchstes Gut in einer Welt“, S.8f..

56 *Streit* AA VII, S.80.

Mensch sich unaufhaltsam zum Besseren entwickelt. Kant verweigert dieser Betrachtungsweise die Anerkennung, eben weil sie naiv auf einen Automatismus der Natur setzt. Er hält dagegen, dass diese Betrachtungsweise nicht schlüssig ist, weil die Menschen gleichermaßen gute wie schlechte Anlagen in sich tragen:

"Die Wirkungen können das Vermögen der wirkenden Ursache nicht übersteigen; und so kann das Quantum des mit dem Bösen im Menschen vermischten Guten ein gewisses Maß des letzteren nicht überschreiten, über welches er sich emporarbeiten und so auch immer zum noch besseren fortschreiten könnte."⁵⁷

Die natürlichen Anlagen des Menschen *allein* können seine Fortschrittshypothese also nicht stützen; dafür müsste der Mensch ausschließlich zum Guten fähig sein. Dass die Möglichkeit freier Handlungen ein Problem für eine Vorhersehung der Zukunft bedeutet, ist offensichtlich und auch mit Kant nur „[...] für das göttliche Auge [...]“⁵⁸ endgültig lösbar – der Mensch kann sich zu dieser Perspektive nicht erheben. Die Aufgabe der Geschichtsphilosophie ist, der Erfahrung eine erkenntnisleitende Idee anzubieten, die es erlaubt, die Geschichte auf mögliche Zwecke hin zu interpretieren. Dann stellt sich natürlich die Frage, auf welche Zwecke man die Interpretation ausrichtet und welche Ideen man der Betrachtung unterlegt. Neben der eudämonistischen Perspektive, die Fortschritt allein aus natürlichen Anlagen erklären will, verwirft Kant zwei weitere Möglichkeiten. Zum Einen die „terroristische Vorstellungart“⁵⁹: Diese nimmt an, dass sich die Menschheit in stetigem Rückgang zum Schlechteren befindet. Kant kann dieser Annahme nichts abgewinnen, weil sie – als kontinuierliche Abwärtsspirale – darin enden müsste, dass die Menschheit sich selber „aufreibt“, ein Ereignis, auf das aber eine Reinigung und Wiedergeburt der Menschheit stattfinden müsste. Zum Anderen beschäftigt er sich mit der „Hypothese des Abderitismus“⁶⁰: Damit bezeichnet Kant das Prinzip des ewigen Auf und Ab, das, mit einigem Abstand betrachtet, nichts weiter als einen ewigen Stillstand der Entwicklung bedeutet. Kant urteilt vernichtend über diese Betrachtungsweise, denn sie unterstellt der Menschheit, dass ihr Handeln als

"[...] ein bloßes Possenspiel angesehen werden müßte, was ihr keinen größeren Werth in den Augen der Vernunft verschaffen kann, als den die andere Thiergeschlechter haben, die dieses Spiel mit weniger Kosten und ohne Verstandesaufwand treiben."⁶¹

57 Ebd. S.82.

58 Ebd. S.83.

59 Ebd. S.80.

60 Ebd. S.82.

61 Ebd. S.82

Auch dieses Verdikt macht nur unter der Bedingung Sinn, dass es sich um Wesen handelt, die der Freiheit fähig sind; Kants Empörung richtet sich eben darauf, dass sich die Menschen dieser Freiheit nicht würdig erweisen, wenn sie den Grund dieser Freiheit nicht respektieren, nämlich die Vernunft, die es ihnen erst ermöglicht, sich von der Natur zu distanzieren. Für Kant dagegen ist die Sache klar: Als erkenntnisleitende Idee der Geschichte können nur Zwecke dienen, die der Vernunft selber entstammen und der letzte Zweck der praktischen Vernunft ist eben die Gründung einer vollkommenen politischen Ordnung. Weil dieser Zweck eine Pflicht ist und als regulative Idee hilft, sich selbst in der Welt zu gründen, muss es auch eine Pflicht sein, die Fortschrittsannahme zu teilen.

Die Geschichtsphilosophie Kants steht in einer internen Verbindung zur praktischen Vernunft, indem sie deren Forderungen in dreierlei Hinsicht bedient: Erstens entnimmt sie den Vorgaben der praktischen Vernunft ihre eigentlichen Inhalte, also das Ziel, auf das sich die historische Spekulation ausrichtet.⁶² Zweitens geht Kant von realen, bzw. realistischen Konstanten aus und zeigt auf, wie sich auf deren Basis eine mögliche Fortschrittsgeschichte denken lässt, die keinen 'neuen Menschen' braucht, sondern dessen „ungesellige Geselligkeit“ zu ihrem Brennstoff umfunktioniert. Damit grenzt er die *mögliche* Zukunft von der utopischen, *unmöglichen* Zukunft ab⁶³ und indem er das tut, erweist er, dass die Forderung der Vernunft sich nicht widerspricht, da der ewige Frieden vielleicht unwahrscheinlich, aber immerhin möglich, und daher auch Pflicht ist. Dadurch – durch die Hoffnung, dass eine bessere Welt zumindest *möglich* ist – bietet er den Handelnden drittens eine motivationale Grundlage; in diesem Sinne wird Kants Geschichtsphilosophie zur 'self-fulfilling prophecy'.⁶⁴ In diesem Verhältnis von Geschichtsphilosophie und praktischer Vernunft wird der letzteren also ein Primat eingeräumt – und dieses Primat bedeutet nichts anderes, als dass die Kantische Geschichtsphilosophie darin besteht, die historische Kontingenz in ein zielorientiertes Narrativ zu kleiden, damit auch offensichtliche Negationen der praktischen Vernunft als

62 Ähnlich Cavallar, Georg: Pax Kantiana. Systematisch-historische Untersuchung des Entwurfs „Zum ewigen Frieden“ (1795) von Immanuel Kant, Wien/Köln/Weimar 1992, S.48-51.

63 Zu dieser Unterscheidung vgl. Wittmann, Roland: Kants Friedensentwurf – Antizipation oder Utopie?; in: Merkel, Reinhard/Wittmann, Roland (Hrsg): Zum ewigen Frieden. Grundlagen, Aktualität und Aussichten einer Idee von Immanuel Kant, Frankfurt/M. 1996, S.142-153, hier: S.150.

64 Vgl. König, Helmut: Politik und Gedächtnis, Weilerswist 2008, S.110; sowie: Kittsteiner, Heinz Dieter: Kants Schrift *Zum ewigen Frieden* in geschichtsphilosophischer Sicht; in: Internationale Zeitschrift für Philosophie, 2 (1997), S.234-257, hier: S.249f..

notwendige Durchgangsstadien interpretiert werden können und so nicht zur Verwerfung der Vernunftzwecke führen; was die Geschichtsphilosophie nicht fordern kann, ist eine Umkehrung dieses Verhältnisses, in dem Sinne, dass die Vernunftzwecke zugunsten eines geschichtlich angeblich notwendigen Determinismus eingeschränkt werden. Der Krieg als Fortschrittmotor kann mithin nicht das Friedensgebot der praktischen Vernunft entwerten.

3 Der Weg zum ewigen Frieden

3.1 Das Staatsrecht: Die Republik und der Frieden

Die Republik nimmt eine herausgehobene Stellung im Kantischen Staatsrecht ein, denn sie ist das Ideal des Staatsrechts, das aus “[...] dem reinen Quell des Rechtsbegriffs [...]”⁶⁵ entspringt und als solches nimmt sie eine herausgehobene Stellung in der Befriedung des Naturzustandes ein. Die Frage, die sich in Bezug auf die Friedensthematik ergibt, ist: Steht die Republik in einem besonderen Verhältnis zum ewigen Frieden? Oder anders formuliert: Ist der Frieden bereits in der Staatsgründung erreicht und bedarf keiner weiteren Qualifikation? Oder kann er nur in der Republik erreicht werden? Trifft letzteres zu, bedeutet das, dass der Prozess der Befriedung der Welt *nicht* mit der Staatsgründung abgeschlossen ist, sondern dass auch *der Weg zur Republik* in den Blick genommen werden muss. Diesen Weg betreffend stellt sich die Frage, wie Kant sich zur Alternative von *Reform oder Revolution* positioniert.

Der Naturzustand muss verlassen werden. Das ist die Einsicht in die Notwendigkeit des Staates, die Kant in Anschluss an Hobbes formuliert. In der Auflösung des Naturzustandes unterscheidet Kant sich allerdings deutlich von Hobbes. Er orientiert sich hier an einem anderen Kontraktualisten, nämlich an *Jean-Jacques Rousseau*.⁶⁶ Rousseau stellt nicht die Frage, was eine Herrschaft notwendig, sondern was sie *legitim* macht. Die Idee seines Gesellschaftsvertrags ist folgende: Man schließt keinen Vertrag zugunsten eines Dritten ab, sondern jeder schließt mit jedem einen Vertrag ab und aus diesem Vertrag geht der *volonté générale* hervor, in dem jeder Einzelwille aufgehoben ist (nicht als Summe aller Partikularinteressen, sondern als Schnittmenge, in der alle Einzelwillen übereinstimmen müssen) und der die Position des Souveräns besetzt. Institutionell soll sich die Identität von Autor und Adressat der Gesetze als direktdemokratische Versammlung materialisieren, die nicht durch repräsentative Verfahren ersetzt werden kann und in der sich auch faktisch der allgemeine Wille bilden soll.⁶⁷ Insofern lässt sich die Einschränkung, die die Herrschaft des allgemeinen Willens

65 Frieden AA VIII, S.351.

66 Kant bezeichnet den Contrat Social auch als „[...] das ideal des Staatsrechts [...]“, R 6593 AA XIX, S.99; Vgl. zum Verhältnis Kant-Rousseau Geismann: Kant als Vollender von Hobbes und Rousseau.

67 Diese Herausbildung des allgemeinen Willens ist eine der mysteriösen und 'gefährlichen' Stellen in Rousseaus Konzeption: Er spricht sich gegen eine deliberatives Konzept im dialogischen Sinne aus, in dem die Bürger durch Diskussion den allgemeinen Willen konstruieren, denn das war für ihn das

mit sich bringt, als Selbsteinschränkung der Freiheit, mithin eben nicht als Zwang im eigentlichen Sinn interpretieren.⁶⁸ Die Freiheit bleibt erhalten. Das Problem ist nun nicht nur die Unterbestimmtheit des *volonté générale* bei Rousseau, die dazu 'einlädt', ihn mit partikularen Inhalten zu füllen, die sich als das Interesse aller ausgeben,⁶⁹ sondern auch die Unmittelbarkeit der Verbindung von Legitimität und politischer Ordnung: Hobbes hatte die Notwendigkeit des Staates nachgewiesen, aber war durch die rechtspositivistische Allmacht des Souveräns⁷⁰ in das Problem geraten, dass der Einzelne einem Vertrag zustimmen soll, in dem er sich entrechtet und sich einem empirischen Anderen, der als Rechtsquell vom Gesetz ungebunden ist, unterwirft. Dieser wird ihm u.U. aber gefährlicher als der zwischenmenschliche Naturzustand. Das bedeutet auch, dass die vermeintliche Alternativlosigkeit des Staates vor dem Gerichtshof des instrumentellen Eigeninteresses der Naturzustandsbewohner in sich zusammenbricht und der Staatsbeweis durch die Art seiner Auflösung kompromittiert wird. Der Rousseau'sche Gesellschaftsvertrag hingegen behebt diesen Mangel, indem er Herrschaft gar nicht erst einem anderen überträgt, sondern als Selbstherrschaft konzipiert, in der jeder frei bleibt und durch identitäre Herrschaft niemandem Unrecht geschehen *kann*. Rousseaus Vertrag aber birgt das Problem, dass er strenggenommen gar nicht aus dem Naturzustand herausführen kann; denn indem Rousseau die Legitimität der Herrschaft *unmittelbar* aus ihrem Zustandekommen und der politischen Ordnung ableitet, muss er im Prinzip den Einzelnen auch das Recht vorbehalten, über die legitimitätsverbürgende Qualität der Ordnung zu urteilen. Indem nun der Einzelne

Einfallstor von Parteibildung und Partikularismus. Politische Partizipation beschränkt sich bei Rousseau auf die solipsistische 'Entdeckung' des Gemeinwohls und das *anschließende* Einbringen desselben in die Versammlung. Vgl. Vom Gesellschaftsvertrag, oder: Grundsätze des Staatsrechts, übersetzt und herausgegeben von Hans Brockard, Stuttgart 2011 [1762], S.117-121 (im Folgenden: Gesellschaftsvertrag).

- 68 Vgl. die berühmte Stelle, in der Rousseau sein Projekt umreißt: „Finde eine Form des Zusammenschlusses, die mit ihrer ganzen gemeinsamen Kraft die Person und das Vermögen jedes einzelnen Mitglieds verteidigt und schützt und durch die doch jeder, indem er sich mit allen vereinigt, nur sich selbst gehorcht *und genauso frei bleibt wie zuvor*.“, Gesellschaftsvertrag, S.17 (kursiv T.S.).
- 69 Was ihm den Totalitarismusvorwurf eingebracht hat. Wie triftig dieser Vorwurf ist, kann hier nicht weiter verfolgt werden.
- 70 Bobbio weist zu Recht darauf hin, dass Hobbes sich strenggenommen *auf der Grenze* von Naturrechtstheorie und Positivismus befindet, da er einerseits im Recht auf Selbsterhaltung ein unveräußerliches Naturrecht kennt, dass die Gehorsamspflicht im Konfliktfall außer Kraft setzt; andererseits aber schränkt das weder die positivistische Allmacht des Souveräns ein, der auch dann kein Unrecht begeht, wenn er einen Unschuldigen tötet, noch resultiert aus diesem Recht ein Grundrechtskatalog, der als Abwehrmaßnahme gegen den Leviathan dienen könnte. Im Ernstfall steht der Einzelne der Allmacht des Souveräns gegenüber. Vgl. hierzu: Bobbio, Norberto: Hobbes and Natural Law Theory; in: Gabetti, D.: Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition, Chicago / London 1993, S.149-171.

diese Legitimität und damit die Rechtmäßigkeit des Staates zur Disposition stellen kann, tritt wieder der Naturzustand ein.⁷¹ So heißt es im *Gesellschaftsvertrag*, dass

„[...] wenn der *Gesellschaftsvertrag verletzt* wird, jeder wieder in seine ursprünglichen Rechte eintritt, seine natürliche Freiheit wiedererlangt und dadurch die auf Vertrag beruhende Freiheit verliert, für die er die seine aufgegeben hat.“⁷²

Es ist offensichtlich, wie die Einschränkung „wenn der Gesellschaftsvertrag verletzt wird“ die Frage provoziert, *wer* denn feststellt, dass der Vertrag verletzt wurde und dass dieser Vorbehalt das Potential hat, die Stabilität jeder politischen Ordnung fundamental in Frage zu stellen.

Kant versucht sich nun an einer Verbindung der beiden Gedankengänge, in dem er die Notwendigkeit des (stabilen) Staates und die korrespondierende Gehorsamspflicht von den legitimitätsverbürgenden Gerechtigkeitsstandards abkoppelt und an die Stelle einer unmittelbaren Verbindung eine Vermittlung durch den Prozess des *Rechtsfortschritts* setzt, der sich notwendigerweise in Raum und Zeit zuträgt und damit erstens eine unauflösliche Verbindung zur geschichtlichen Welt aufweist und zweitens die Spannung zwischen Ideal und Realität in das Herz von Kants politischer Philosophie aufnimmt.

3.1.1 Ursprünglich: Vertrag und Ideal

Die Freiheit, die im Naturzustand unterbestimmt ist, daher in beständigem Konflikt mit der Freiheit jedes anderen liegt und darum nicht auf Dauer gestellt werden kann, muss durch den Staat gesichert werden; doch das wiederum kann nicht durch die Selbstaufgabe der Freiheit geschehen; dies würde ja dem Unterwerfungsvertrag Hobbes'scher Manier entsprechen, den Kant verworfen hat.⁷³ Die paradoxe Idee der Freiheitssicherung durch Freiheitsaufgabe bleibt also ausgeschlossen – der einzige Weg, einen Staat zu gründen, in dem das angeborene Recht der Freiheit bewahrt bleibt, ist die Einschränkung der Freiheit eines jeden, so dass sie mit der Freiheit aller anderen zusammen gedacht werden kann. Dies macht inhaltlich den Begriff des *Rechts* aus:

„Recht ist die Einschränkung der Freiheit eines jeden auf die Bedingung ihrer Zusammenstimmung mit der Freiheit von jedermann, in so fern diese nach einem allgemeinen Gesetze möglich ist;“⁷⁴

71 Vgl. zu dieser Kritik an Rousseaus Vertrag: Kersting, Wolfgang: Kant über Recht, Paderborn 2004, S.141.

72 *Gesellschaftsvertrag*, S.17 (kursiv T.S.).

73 Vgl. *Gemeinspruch AA VIII*, S.292.

74 *Ebd.*, S.289f..

In dieser Definition manifestiert sich das Faktum der Pluralität, das im Kantischen Freiheitsbegriff stets mitgedacht ist, als Wechselseitigkeit der Rechtsansprüche. Diese Wechselseitigkeit wiederum bedingt eine interne Verbindung des Rechtsbegriffs mit dem des *Zwangs*, denn nach dem Satz vom Widerspruch kann eine (nachträgliche oder provisorische) Einschränkung eines jeden (durch Zwang), der die wechselseitige Gleichverteilung der Freiheitssphären nicht respektiert, nicht als Einschränkung seiner Freiheit verstanden werden. Wenn einem Hindernis der Freiheit ein anderes Hindernis – eben jener Zwang – entgegengestellt wird, muss letzteres als Teil und nicht als Hindernis der Freiheit betrachtet werden. So wie Freiheit und Recht auf Wechselseitigkeit beruhen, muss auch diese abgeleitete Zwangsbefugnis reziprok sein.⁷⁵

Das so konzipierte Recht, das die Freiheitssphären vermittelt, muss nun *öffentlich* werden, d.h. es muss zum positiven *Gesetz* werden⁷⁶, dass verbindlich und allgemeingültig das äußere Mein und Dein bestimmt⁷⁷ und damit sagt, was Recht sein soll. Durch diese Gesetzgebungsfunktion wird der Staat zum Hort der austeilenden Gerechtigkeit. Die faktische Geltung der Gesetze, deren Geltungsanspruch letzten Endes auf dem Naturrecht der Freiheit ruht, muss durch eine öffentliche Gewalt abgesichert werden, die sie notfalls auch gegen Widerstände durchsetzt:

"Freiheit und Gesetz (durch welches jene eingeschränkt wird) sind die zwei Angeln, um welche sich die bürgerliche Gesetzgebung dreht. Aber damit das letztere auch von Wirkung und nicht leere Anpreisung sei: so muß ein Mittleres hinzu kommen, *nämlich Gewalt*, welche, mit jenen verbunden, diesen Principien Erfolg verschafft."⁷⁸

Ohne die Gewalt, bzw. ihre Monopolisierung, ist das Gesetz ohne Rückendeckung und zur Wirkungslosigkeit verurteilt. Damit wird auch der ganze Staat – dessen einziger Zweck das Recht ist – hinfällig und Kant kann schreiben: "[...] es existirt kein rechtlich

75 "Der Widerstand, der dem Hindernisse einer Wirkung entgegengesetzt wird, ist eine Beförderung dieser Wirkung und stimmt mit ihr zusammen. Nun ist alles, was unrecht ist, ein Hinderniß der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen: der Zwang aber ist ein Hinderniß oder Widerstand, der der Freiheit geschieht. Folglich: wenn ein gewisser Gebrauch der Freiheit selbst ein Hinderniß der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen (d. i. unrecht) ist, so ist der Zwang, der diesem entgegengesetzt wird, als Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammen stimmend, d. i. recht: mithin ist mit dem Rechte zugleich eine Befugniß, den, der ihm Abbruch thut, zu zwingen, nach dem Satze des Widerspruchs verknüpft.", *Metaphysik*, AA VI S.231.

76 „[...] das öffentliche Recht ist der Inbegriff der äußeren Gesetze, welche eine solche durchgängige Zusammenstimmung möglich machen.“ *Gemeinspruch*, S.289f..

77 Das *innere* Mein und Dein ist naturrechlich begründet und positivrechtlich nicht verfügbar, vgl. *Metaphysik* AA VI, S.237.

78 Kant, Immanuel: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798) AA VII, S.117-334, hier: S.330 (kursiv T.S., im Folgenden *Anthropologie*).

bestehendes gemeines Wesen ohne eine solche Gewalt [...]”⁷⁹. In diesem Zwang, der der Staatsgewalt übertragen wird, tritt bei Kant aber nichts anderes zutage als die wechselseitige und gleichverteilte Zwangsbefugnis *der Bürger gegeneinander*, die notwendig mit dem Rechtsbegriff verbunden ist. Diese Öffentlichwerdung des Rechts bedarf allerdings einer Ergänzung, denn damit die Sublimierung des Zwangs in Form der öffentlichen Gewalt auch mit der Freiheit und dem natürlichen Recht übereinstimmt, bedarf es eben der Rousseau'schen Innovation des allgemeinen Willens, der die Identität von Autor und Adressat der Gesetze garantiert und so Autonomie statt Heteronomie ermöglicht:

„Die gesetzgebende Gewalt kann nur dem vereinigten Willen des Volkes zukommen. Denn da von ihr alles Recht ausgehen soll, so muß sie durch ihr Gesetz schlechterdings niemand unrecht thun können. Nun ist es, wenn jemand etwas gegen einen Anderen verfügt, immer möglich, daß er ihm dadurch unrecht thue, nie aber in dem, was er über sich selbst beschließt (denn *volenti non fit iniuria*). Also kann nur der übereinstimmende und vereinigte Wille Aller, so fern ein jeder über Alle und Alle über einen jeden ebendasselbe beschließen, mithin nur der allgemein vereinigte Volkswille gesetzgebend sein.“⁸⁰

Vermittelt durch den allgemeinen und vereinigten Volkswillen gibt sich also jeder Einzelne im Verbund mit allen anderen selbst die Gesetze, denen er Gehorsam schuldet; er ist nicht einem Hobbes'schen Leviathan unterworfen, der alle Bürger in seinem Körper absorbiert und den Willen eines empirischen Dritten *an die Stelle* jedes Einzelwillens setzt.⁸¹

Mit diesem Ansatz wird der Autonomie des Individuums das unbedingte Primat vor jeder Wohlfahrtslegitimation des Staats eingeräumt. Keiner kann, wie wohlwollend auch immer seine Intentionen sein mögen, einem anderen rechtmäßig vorschreiben, was dieser zu seinem eigenen Wohl tun soll; diese Bevormundung fällt bei Kant unter das vernichtende Verdikt des „Paternalismus“, der „[...] der größte denkbare Despotismus [...]“ ist.⁸² In ihm verfügt der Herrscher über den Willen seiner Untertanen, entmündigt sie und vernichtet ihre Freiheit; jemanden zu seinem *Glück* zu zwingen ist für Kant unvereinbar mit der Würde des Vernunftwesens Mensch, denn diese Würde wurzelt in

79 Gemeinspruch AA VIII, S.299.

80 Metaphysik A VI, S.313f..

81 Das berühmte Frontispiz des Leviathan zeigt diesen Aspekt sehr anschaulich: Ein Körper, der aus den Bürgern zusammengesetzt wird, aber auf dessen Schultern ein Kopf sitzt, der einheitlich ist und *einen* empirischen Willen repräsentiert.

82 Gemeinspruch AA VIII, S.290; vgl. auch Metaphysik AA VI, S.316f..

der Fähigkeit zur Selbstgesetzgebung. Den Menschen dagegen zu seiner *Freiheit* zu zwingen, scheint in – in Rousseau'scher Tradition stehend⁸³ – aber nicht ausgeschlossen.

Der Staat bei Kant ist also keine Freiheitseinschränkung zugunsten eines materialen Zwecks (z.B. Sicherheit und Wohlstand), sondern muss vielmehr als Bedingung der Freiheit selbst gelten, denn Kant entwirft ihn als eine Selbstbeschränkung der Freiheit:

„[...] und man kann nicht sagen: der Staat, der Mensch im Staate habe einen Theil seiner angeborenen äußeren Freiheit einem Zwecke aufgeopfert, sondern er hat die wilde, gesetzlose Freiheit gänzlich verlassen, um seine Freiheit überhaupt in einer gesetzlichen Abhängigkeit, d. i. in einem rechtlichen Zustande, *unvermindert* wieder zu finden, *weil diese Abhängigkeit aus seinem eigenen gesetzgebenden Willen entspringt*.“⁸⁴

Der Staat transformiert also die „wilde, gesetzlose Freiheit“ in jedermanns Abhängigkeit von „seinem eigenen gesetzgebenden Willen“. Kant folgt nun der kontraktualistischen Tradition insofern, als er den Staat zumindest *der Idee nach*, d.h. nach Vernunftbegriffen, aus dem *ursprünglichen Contract* hervorgehen lässt:

„Der Act, wodurch sich das Volk selbst zu einem Staat constituirt, eigentlich aber nur die Idee desselben, nach der die Rechtmäßigkeit desselben allein gedacht werden kann, ist der ursprüngliche Contract, nach welchem alle (*omnes et singuli*) im Volk ihre äußere Freiheit aufgeben, um sie als Glieder eines gemeinen Wesens, d. i. des Volks als Staat betrachtet (*universi*), sofort wieder aufzunehmen, [...]“⁸⁵

Der ursprüngliche Vertrag bezeichnet das Zusammenkommen von Freien und Gleichen im Naturzustand, um sich einvernehmlich zu einem Gemeinwesen zu vereinigen, in dem sie ihre natürliche Freiheit als bürgerliche Freiheit wiederfinden. Damit ist der Vertrag der metaphorische Entstehungsort des allgemeinen Willens, durch den der Staat regiert wird und der Herrschaft ohne Freiheitsverlust möglich macht.

Der bedeutsame Unterschied von Kant zu Hobbes und Rousseau ist, dass Kant den ursprünglichen Contract explizit nicht als voluntaristischen Pakt begreift, sondern nur als „Idee desselben“ und er die Aspekte des voluntaristischen Vertragsdenkens hinter sich lässt: Der ursprüngliche Contract unterscheidet sich maßgeblich von Privatrechtsverträgen und ist

„[...] von so eigenthümlicher Art, daß [...] er sich doch im Princip seiner Stiftung (constitutionis civilis) von allen anderen wesentlich unterscheidet.“⁸⁶

83 Vgl. Gesellschaftsvertrag, S.22.

84 Metaphysik AA VI, S.315f. (kursiv T.S.).

85 Ebd. S.315.

86 Gemeinspruch AA VIII, S.289.

Diese Eigentümlichkeit liegt eben darin, dass die verpflichtende Kraft des Vertrages gar nicht auf der freiwilligen Zustimmung der Beteiligten basiert.⁸⁷ Das vernünftige Eigeninteresse, dass bei Hobbes die freiwillige Zustimmung garantieren soll, spielt für Kant keine Rolle, denn er verortet den verpflichtenden Charakter des ursprünglichen Vertrags im unbedingt verpflichtenden Prinzip der praktischen Vernunft: Der Ausgang aus dem Naturzustand ist – auf dem Grund der angeborenen und nicht weiter ableitbaren Freiheit eines jeden – ein Gebot der praktischen Vernunft, daher Pflicht und damit gibt es eine Pflicht zum Staat. Der Pflicht zum Staat entspricht nun die *a priori verpflichtende* Kraft des Vertrags. Damit umgeht Kant einen der Fallstricke des Kontraktualismus, nämlich dass ein Vertrag, der auf freiwilliger Selbstverpflichtung beruht, sowohl ein empirisches Datum, als auch Gültigkeitsbedingungen angeben muss, die die freiwillige Zustimmung belegen. Damit verbinden sich offensichtliche Probleme: Reicht eine einmalige Zustimmung aus? Wie gewinnt der Staat Legitimität für diejenigen, die bei seiner Gründung nicht anwesend waren, z.B. alle Nachgeborenen? Ist hier das Prinzip der impliziten Zustimmung tatsächlich tragfähig? Gibt es gar die Möglichkeit, jemanden zur Zustimmung zu zwingen?⁸⁸ Und kann man umgekehrt wirklich von einer Freiheit sprechen, dem Vertrag nicht zuzustimmen (z.B. aufgrund hoher Mobilitätskosten)? Kant der 'soziologischen Kritik' auszusetzen, dass seine Abstraktion von allen empirischen und kontingenten Kontexten ihn zum Urvater eines „ungebundenen Selbst“⁸⁹ macht, das in der Wirklichkeit aber keine Entsprechung hat und deswegen auch keine wirkliche Bedeutung haben *kann*, verkennt schlichtweg die normative Pointe dieses Ansatzes: Nur durch die Abstraktion von realen Gegebenheiten lässt sich ein Zusammenkommen von Freien und Gleichen konstruieren, das als *kritischer Maßstab* an die Wirklichkeit angelegt werden kann.⁹⁰ Allerdings muss Kant durch Verschiebung des Vertrags in die Fiktion, in den anderen kontraktualistischen Fallstrick treten: Ein fiktiver Vertrag aus Vernunftgründen ist vielleicht rational nachvollziehbar, aber *faktische* Selbstbindung ist damit noch nicht

87 Vgl. auch Kersting: Kant über Recht, 114f.

88 Der Hobbes'sche Vertrag ist bekanntlich auch gültig, wenn er nur aus Furcht geschlossen wird. Vgl. Hobbes: Leviathan, S.114f..

89 So das von Michael Sandel geprägte kommunitaristische Schlagwort.

90 Vgl. Maus, Ingeborg: Zur Aufklärung der Demokratietheorie. Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluss an Kant, Frankfurt a. M. 1992, S. 44.

begründet.⁹¹ Und es stellt sich die Frage, welche Rolle ein Vertrag spielt, wenn er gar nicht geschlossen werden muss, um den Staat zu begründen.

Mit seiner neuartigen Konzeption des Gesellschaftsvertrages⁹² verabschiedet Kant – wie bereits in der Theorie des Naturzustandes – zunächst alle empirisch-historischen Konnotationen zugunsten einer rationalen Rekonstruktion. Der Vertrag ist kein historisches Ereignis und das „ursprüngliche“ daher auch kein Merkmal einer Gründungsurkunde des Staates. Die Rolle des Vertrags ist eine andere: Er expliziert das Grundgerüst eines *idealen* Staates, eines „Urbilds“, das allein aus den Prinzipien des Rechts abgeleitet ist; und als Ideal dient er dem empirischen Staat als normativer Maßstab:

"So fern diese als Gesetze a priori notwendig, d. i. aus Begriffen des äußeren Rechts überhaupt von selbst folgend, (nicht statutarisch) sind, ist seine Form die Form eines Staats überhaupt, d. i. der Staat in der Idee, wie er nach reinen Rechtsprincipien sein soll, welche jeder wirklichen Vereinigung zu einem gemeinen Wesen (also im Inneren) zur Richtschnur (*norma*) dient."⁹³

Alles, was das Ideal des Staates enthält, sind „a priori notwendige“ Gesetze, d.h., sie lassen sich direkt aus dem Naturrecht der Freiheit ableiten und sind nicht von historisch-kontingenter positiver Gesetzgebung 'kontaminiert'. Dieses Ideal einer reinen Staatsform bleibt nicht namenlos:

"[...] die einzige [Verfassung], welche aus der Idee des ursprünglichen Vertrags hervorgeht, auf der alle rechtliche Gesetzgebung eines Volks gegründet sein muß - ist *die republikanische*."⁹⁴

Die *Republik* entspricht also dem Ideal des Staatsrechts und erhält dadurch eine nicht zu überbietende Auszeichnung, die allerdings einer Einschränkung bedarf: denn insoweit die Republik ein *reiner* „Vernunftstaat der Freiheit“⁹⁵ ist, ist sie eine „*respublica*

91 Vgl. Kersting, Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, S 33.

92 Ob und inwieweit der Vertrag bei Hobbes tatsächlich als empirischer Vorgang konstruiert ist oder ob er nicht bereits hier als transzendentaler Verpflichtungsgrund entwickelt wird, kann hier nicht ausführlich diskutiert werden; m.E. aber hat Hobbes mit der Kombination aus i) dem Nachweis der instrumentellen Notwendigkeit des Staates zum Zweck der Sicherheit und ii) der mechanistischen Psychologie, die notwendig dem Zweck der Selbsterhaltung dient, bereits alle Voraussetzungen geschaffen, um dem Vertrag auch eine kontrafaktische Geltungsbasis zu verschaffen: Der Staat ist notwendig und jeder tut, was notwendig ist, also *muss* jedem unterstellt werden, den Staat zu wollen. Für diese Intention spricht auch, dass er aufreizend offen lässt, *wie* die Zustimmung zum Vertrag sich äußern kann. Dass er die empirische Zustimmung dennoch einbringt, sei aber keinesfalls in Abrede gestellt.

93 Metaphysik, AA VI, S.313.

94 Frieden AA VIII, S.350 (kursiv T.S.).

95 So die m.E. sehr treffende Bezeichnung von Geisman; vgl. dens.: Kant und kein Ende, S.78.

noumenon“,⁹⁶ eben ein Ideal – und Ideale haben den Nachteil, dass sie qualitativ von der Realität geschieden sind, d.h. als solche nicht *in Erscheinung* treten können.

3.1.1.1 *Das Fundament der idealen Republik: Die Prinzipien*

Im *Gemeinspruch* erläutert Kant die drei Prinzipien, auf denen das Ideal des Staates ruht:

"Der bürgerliche Zustand also, bloß als rechtlicher Zustand betrachtet, ist auf folgende Principien a priori gegründet: 1. Die Freiheit jedes Gliedes der Societät, als Menschen. 2. Die Gleichheit desselben mit jedem Anderen, als Unterthan. 3. Die Selbstständigkeit jedes Gliedes eines gemeinen Wesens, als Bürgers. Diese Principien sind nicht sowohl Gesetze, die der schon errichtete Staat giebt, sondern nach denen allein eine Staatserrichtung reinen Vernunftprincipien des äußeren Menschenrechts überhaupt gemäß möglich ist."⁹⁷

Freiheit, Gleichheit und Selbstständigkeit sollen also das normative Fundament des idealen Staates bilden. Diese Prinzipien sind, um es noch einmal zu betonen, keineswegs arbiträre Setzungen; Kant definiert sie als „Principien a priori“, denn sie gehen unmittelbar aus dem einen Menschenrecht hervor. Sie stehen damit auch nicht unter dem geltungstheoretischen Vorbehalt des positiven Rechts, dass seine Geltung erst im Staat erlangt, der definiert, was Recht sein soll, sondern sie gehen dem idealen Staat voraus, bzw. sind ihm *ingeschrieben*.

Inhaltlich lassen sich die Prinzipien wie folgt fassen: Die *Freiheit* ist das angeborene Recht jedes Menschen. Sie besteht in der Freiheit von der Willkür anderer. Diese Freiheit jedes Einzelnen, seine Glückseligkeit auf seine Weise zu suchen, gilt es mit der Freiheit jedes anderen in Einklang zu bringen. Die politische Negation dieses Rechts ist der staatliche Paternalismus. Hier will der Staat seinem Bürger materiale Wohlfahrtsziele aufzwingen. Ob diese wohlgemeint sind oder nicht, spielt für Kant keine Rolle; sie sind *in jedem Fall* eine Bevormundung, die die Freiheit jedes Einzelnen untergräbt.⁹⁸

Die *Gleichheit* geht nahtlos aus der Freiheit aller hervor. Mit ihr ist nicht eine materiale Gleichheit der Lebensumstände gemeint, sondern die Wechselseitigkeit der

96 Streit VII, S.90 (kursiv im Original).

97 *Gemeinspruch* AA VIII, S.290; in der *Friedensschrift* werden die Prinzipien anders formuliert: Dort sind sie Freiheit (der Menschen), Abhängigkeit (als Untertanen) und Gleichheit (als Bürger). Vgl. *Frieden*, AA VIII; S.349f..

98 Vgl. *Gemeinspruch* AA VIII, 290f..

Zwangsbefugnis der Bürger gegeneinander. Ihre Sublimierung in der öffentlichen Gewalt transformiert die Wechselseitigkeit in die Gleichbehandlung aller durch das Gesetz, das alle in gleichem Maße zwingt; alle außer dem Staatsoberhaupt, das als letzte Instanz des Staates nicht unter Zwang stehen kann, da dies eine andere Instanz voraussetzen würde, die über diese Zwangsgewalt verfügt: Dann wäre aber dieser das Staatsoberhaupt. Mit der Wechselseitigkeit verbindet sich auch die Negation ständischer Herrschaftsansprüche, die darin resultieren würden, dass der Zwang eben nicht gleich verteilt ist, sondern dass einer zwingen kann, ohne in gleichem Maße gezwungen zu werden. Dieser Reziprozität lässt sich auch nicht durch freiwilligen Verzicht entgehen, denn dafür müsste das angeborene Recht der Freiheit veräußert werden, welches aber unveräußerlich ist.⁹⁹

Während Freiheit und Gleichheit leicht nachvollziehbar zu den Prinzipien a priori des Vernunftstaats gehören müssen, scheint das Prinzip der *Selbstständigkeit* nun eher zu überraschen. Kant trifft hier eine Unterscheidung zwischen Bürgern und „Schutzgenossen“¹⁰⁰, laut der letztere zwar zu der Allgemeinheit gehören, die ein allgemeiner Wille berücksichtigen muss, die aber an der Gesetzgebung selber nicht teilhaben dürfen. Es findet sich hier gleich eine doppelte Exklusion, denn Kant schließt zum Einen „Kinder und Weiber“ aus „natürlichen“ Gründen aus¹⁰¹; zum Anderen macht er den ökonomischen Status der „Selbstständigkeit“ zur Bedingung. Diese soll darin bestehen, dass die betroffene Person nicht gezwungen ist, unmittelbar ihre Arbeitskraft einzusetzen, um sich zu erhalten, sondern dass diese Arbeitskraft durch eine Ware vermittelt wird, die anschließend verkauft werden kann. Der Gedanke hinter dieser Unterscheidung ist der, dass nur der Selbstständige niemanden „dient“ und damit auch Herr seiner eigenen Stimme ist.¹⁰² Jedoch muss es prinzipiell jedem erlaubt sein, sich durch Arbeit oder Glück einmal in die Position der Selbstständigkeit zu versetzen. Dementsprechend werden die Unselbstständigen auch nicht ihren Herren so zugerechnet, dass diese in ihrem Namen entscheiden könnten und mehrere Stimmen hätten, sondern sie verbleiben als Einzelne im Status der „Inhärenz“¹⁰³, aber stets mit

99 Ebd., S.291-294.

100 Ebd., S.294.

101 Vgl. ebd., S.295.

102 Geismann weist darauf hin, dass Kant hier vermutlich die öffentliche Stimmabgabe im Sinn hatte, bei der der soziale Druck besonders groß werden kann. Vgl. dens.: Kant und kein Ende, S.99.

103 Vgl. die berühmte Textstelle „[...] jedermann, der nicht nach eigenem Betrieb, sondern nach der Verfügung Anderer (außer der des Staats) genöthigt ist, seine Existenz (Nahrung und Schutz) zu

dem Potential auch zu gesetzgebenden Subjekten zu werden.¹⁰⁴ Kersting weist nun darauf hin, dass das Prinzip der Selbstständigkeit als solches sich zwar analytisch aus der Freiheit ableiten lassen würde, wenn es nichts weiter bedeutete, als dass man frei, d.h. rechtlich selbstständig ist. Diese Bedeutung wird von Kant nun aber in einen ökonomischen Status überführt und damit geht eine problematische Vermengung einher: Denn die Selbstständigkeit gehört zu den Prinzipien a priori eines reinen Vernunftstaats, der nur als Vereinigung von Freien und Gleichen denkbar ist; dieser Idee mit dem Eigentum ein historisch-kontingentes Phänomen der Erscheinungswelt beizumengen, scheint die Unterscheidung von noumenaler und phaenomenaler Welt zu unterlaufen. Demzufolge würde das Recht zur Mitgesetzgebung bereits im Vernunftstaat vom ökonomischen Status abhängig gemacht und es entsteht eine problematische Differenz zwischen dem Volk und dem allgemeinen Willen, dessen Sinn es doch war, *jeden* Untertan auch als Mitgesetzgeber verstehen zu können. Damit wird die kritische Stoßrichtung des Ideals erheblich geschwächt, denn sie legt eine unhaltbare Privilegierung des Eigentums bereits im Ideal an.¹⁰⁵ Geismann dagegen weist darauf hin, dass das Prinzip der Selbstständigkeit nicht einseitig als Exklusion verstanden werden muss, sondern dass die Spezifizierung der Selbstständigkeit durch das Eigentum auch als Recht aufgefasst werden muss, demzufolge jeder nun das Recht hat, in einem Status zu sein, in dem er tatsächlich Mitgesetzgeber sein *kann*.¹⁰⁶ Ob sich hieraus allerdings eine Umverteilungspolitik ableiten lässt, sei dahingestellt, denn Kant selber spricht nur davon, dass es möglich sein muss "[...] daß jeder *einmal* einen Theil davon [dem Eigentum]¹⁰⁷" erwerben kann. Nach einer zeitlich unmittelbaren Forderung klingt das zumindest nicht.

Mit den drei Prinzipien des idealen Staates sind die Bedingungen formuliert, mit denen sich das Naturrecht als Fundament des Ideals nutzen lässt. Neben diese Prinzipien der idealen Republik tritt nun die Architektur eines idealen Staates.

erhalten, *entbehrt der bürgerlichen Persönlichkeit, und seine Existenz ist gleichsam nur Inhärenz.*“, Metaphysik VI, S.313 (kursiv T.S.).

104 Vgl. Gemeinspruch AA VIII, S.294ff..

105 Vgl. Kersting: Kant über Recht, S.131-134.

106 Vgl. Geismann: Kant und kein Ende, S.95.

107 Gemeinspruch AA VIII, S.296 (kursiv T.S.).

3.1.1.2 Die Struktur der idealen Republik: Die Gewaltenteilung

Kant setzt in den §§45-49 der *Rechtslehre* an, das Prinzip der Gewaltenteilung in das Staatsrecht einzuführen. Er nimmt eine Dreiteilung staatlicher Gewalt (*trias politica*¹⁰⁸) vor. Diese Teilung ist nicht arbiträr und ein Produkt politischer Klugheit und Erfahrung, z.B. zum Zweck politischer Stabilität, sondern Kant begreift das Prinzip der Gewaltenteilung als notwendig aus dem Begriff des Rechts selbst hervorgehend.¹⁰⁹ Der Staat gliedert sich in die bis heute geläufige trias aus Legislative, Exekutive und Judikative. Diese drei Gewalten stehen bei Kant in einem doppelten Verhältnis zueinander: Erstens sind sie komplementär und irreduzibel, d.h. nur in dem Zusammenwirken aller Gewalten ergibt sich eine vollständige Verfassung und jede der Gewalten hat „ihr eigenes Princip“¹¹⁰; daher bezeichnet Kant sie auch als „moralische Personen“¹¹¹, um ihre Qualität *sui generis* herauszustellen. Zweitens sind die drei Gewalten aber einander untergeordnet, was konkret bedeutet, dass es sich um eine vertikale Gewaltenteilung handelt, in der die Legislative der Exekutive und der Judikative die Gesetze vorgibt, nach denen diesen verfahren müssen.¹¹²

Die *Legislative* ist der Ort, an dem die Souveränität ihren festen Sitz hat; souverän ist also, wer die Gesetze gibt. Wer die Position des Souveräns besetzen muss, ist nach der Darstellung des Rousseau'schen Erbes offensichtlich: „Die gesetzgebende Gewalt kann nur dem vereinigten Willen des Volkes zukommen.“¹¹³ Denn das ist die Bedingung dafür, dass die Freiheit nicht der Herrschaft weichen muss: Jeder herrscht qua allgemeinem Willen über sich selbst und alle, die zum Zweck der Gesetzgebung vereinigt sind, heißen in dieser Rolle *Staatsbürger*, als dem Gesetz unterworfenen Einzelne heißen dieselben *Untertanen*.¹¹⁴ Hier treffen wir allerdings auf die Einschränkung, die uns im Selbstständigkeitsprinzip begegnet ist: Nur den ökonomisch Unabhängigen kommt der aktive Staatsbürgerstatus zu, von der Gesetzgebung ausgeschlossen bleiben die passiven Bürger, die „Staatsgenossen“.¹¹⁵ Aus dieser

108 Metaphysik AA VI, S.313.

109 „Alle jene drei Gewalten im Staate sind Würden und als wesentliche aus der Idee eines Staats überhaupt zur Gründung desselben (Constitution) nothwendig hervorgehend, Staatswürden.“, ebd., S.315.

110 Metaphysik AA VI, S.316.

111 Ebd..

112 Vgl. ebd..

113 Ebd., S.313.

114 Vgl. ebd., S.314f..

115 Ebd., S.315.

eindeutigen Überantwortung der Souveränität an den vereinigten Willen des Volkes in Verbindung mit einer konkreten Einschränkung, wer an der Bildung dieses Willens teilhaben darf, scheint die genuin demokratische Stoßrichtung des Kantischen Staatsideals hervor – denn diese Einschränkung wäre schlichtweg sinnlos, wenn die tatsächliche Partizipation aller zur Disposition stünde. Kants ideale Republik macht also Ernst mit der Volkssouveränität;¹¹⁶ und indem sie die Position des Souveräns durch den allgemeinen Willen besetzt folgt analytisch, dass der Wille des Gesetzgebers „*untadelig*“¹¹⁷ ist. Diese Unfehlbarkeit ist das charakteristische Prinzip der Legislative und sie muss es sein, denn sonst bestünde die Möglichkeit, dass der Souverän dem Untertan Unrecht tut und das Ideal wäre vielleicht nach den Maßstäben instrumenteller Klugheit eine brauchbare Idee, aber es wäre kein Ideal mehr und es würde seinen a priori verpflichtenden Charakter verlieren.

Die *Exekutive* ist die ausführende Gewalt und regiert dem Gesetz zufolge. Sie wird von der Regierung oder dem Regenten dargestellt, der die Regierungstätigkeit über das Erlassen von Dekreten (nicht von Gesetzen) wahrnimmt. Der Unterschied zwischen Gesetz und Dekret ist einer ums Ganze, denn die Umsetzung der Gesetze durch Dekrete ist fehlbar, die Gesetze selber sind es nicht. Dementsprechend ist auch nicht die Unfehlbarkeit das Charakteristikum der Exekutive, sondern die *Unwiderstehlichkeit*, d.h. die Kontrolle über das Gewaltmonopol. Würde der Regent sich anmaßen, Gesetze zu erlassen, also die Gewaltenteilung zu unterlaufen, um den Ort der Souveränität zu okkupieren, wäre das Ergebnis zwangsläufig *Despotismus*; seine Gesetze könnten nichts anderes sein als Heteronomie. Auch andersherum gilt die Grenze: Der Souverän, der sich zum regieren herablässt, macht sich angreifbar, denn er büßt das Merkmal der Unfehlbarkeit ein. Er kann aber, und darin zeigt sich sein Primat, die Regierung entlassen und/oder ihre Verwaltung reformieren; er kann sie allerdings nicht strafen, denn dazu müsste er Zugriff auf das Gewaltmonopol haben, was wiederum die Gewaltenteilung unterlaufen würde.¹¹⁸

116 Zu einer radikaldemokratischen Interpretation Kants vgl. v.a. die wegweisende Arbeit von Maus: Zur Aufklärung der Demokratietheorie. Rechts- und Demokratietheoretische Überlegungen im Anschluß an Kant, Frankfurt a. M. 1992. Ob ihre Interpretation, v.a. in Bezug auf die Frage, ob sich das Ideal ausschließlich durch direktdemokratische Verfahren in der Realität darstellen lässt, immer schlüssig ist, sei hier dahingestellt.

117 Metaphysik, VI, S.316.

118 Vgl. ebd., S.316f..

Die *Judikative* schließlich entscheidet, ob und wie das Recht auf einen konkreten, jeweils einzigartigen Sachverhalt anzuwenden ist und lässt dieses Urteil im Anschluss durch die Exekutive ausführen. Das Charakteristikum dieser Gewalt ist die Unabänderlichkeit des Urteils, zumindest in seiner letzten Instanz.¹¹⁹ Auch die Judikative muss vor Übergriffen der anderen Gewalten geschützt werden, insbesondere der Souverän würde sich durch einen Grenzübertritt wieder in die Gefahr bringen, seine Unfehlbarkeit zu kompromittieren.¹²⁰ Die Gefahr, die aus dem Übergreifen der Judikative auf die Souveränität hervorgeht, wird von Kant nicht thematisiert, aber auch dieser Grenzübertritt zeitigt negative Folgen; dieses Phänomen wird von Maus als ein Indikator der „Re-Feudalisierung“ der Politik behandelt und sie kritisiert, dass die eigenmächtige Rechtsfortschreibung durch die Judikative, v.a. durch die Verfassungsgerichte, das Prinzip der Volkssouveränität unterläuft, indem sie den Willen des Gesetzgebers eben nicht nur anwendet, sondern ihn erweitert.¹²¹

Maus hält fest, dass die Kantische Architektur eine unteilbare Souveränität des Volkes vorsieht, die in der Legislative verankert ist. Diese Unteilbarkeit steht aber in keiner Weise der Gewaltenteilung als solcher im Weg, sondern verwirft bloß das Modell einer geteilten Souveränität in sogenannten Mischverfassungen. Dieses Missverständnis kann nur aufkommen, wenn man Souveränität und Gewaltmonopol synonym versteht und nur dann kann auch der Verdacht aufkommen, dass der absolutistische Charakter der Souveränität in einen totalitären Antidemokratismus mündet. Kant dagegen besteht explizit auf einer vertikalen Gewaltenteilung, die nicht die Souveränität teilt, sondern sie ganzheitlich belässt, aber strikt von exekutiven Befugnissen trennt und dadurch einen Antagonismus von Staatsgewalt und Volkssouveränität erzeugt, der dazu beiträgt,

119 Ebd., S.313.

120 Vgl. ebd., S.317f.

121 Vgl. Maus: Zur Aufklärung der Demokratietheorie, S.69f.; sowie dies.: Kants Aktualität und Kants Marginalisierung – im Jubiläumsjahr; in: Dies.: Volkssouveränität. Elemente einer Demokratietheorie. Frankfurt a.M. 2011, S.277-291, hier. S.280f., Die Stoßrichtung von Maus Kritik ist m.E. zwar durchaus berechtigt, aber unterschätzt in ihrer Vehemenz die theoretischen Prämissen: Gesetzesanwendung ist *immer* Interpretation! Diese Überlegung ist nicht trivial, denn wie Derrida mit dem Begriff der *Iteration* zeigt, verweist die Verwendung eines Begriffs (hier: ein Urteil) auf ein kontrafaktisch unterstelltes Original (hier: das Gesetz), aus dem es seine Bedeutung ableitet. Jede Verwendung ist aber notwendig eine jeweils einzigartige Interpretation und wirkt verändernd auf das Verständnis des Originals zurück, wodurch sich wieder die anschließenden Verwendungen verändern, ad infinitum. Es ist leicht einsehbar, dass es schlichtweg *unmöglich ist*, Gesetze im strengen Sinne *eindeutig* zu machen; was natürlich weder heißen soll, das es keinen Unterscheid zwischen gut und schlecht formulierten Gesetzen gäbe, noch dass die Judikative dadurch freie Hand in ihrer Gesetzesauslegung erhalten sollte.

den Staat nach Freiheitsgesetzen zu bilden und zu erhalten.¹²² Wird die Gewaltenteilung unterlaufen, wird auch die Freiheit im Staat kompromittiert. In der Teilung liegt daher „[...] das Heil des Staats [...],“¹²³ denn die so strukturierte Verfassung garantiert die größtmögliche Übereinstimmung mit den Rechtsprinzipien; und es ist bei Kant eben das Vernunftrecht und nicht eine materiale Wohlfahrtsüberlegung, die dem Staat seinen Zweck vorgibt.¹²⁴

Der ursprüngliche Vertrag ist die „Vernunfturkunde“¹²⁵ des reinen Staates, der sich als noumenale Republik entdeckt. Ihr sind als Prinzipien Freiheit, Gleichheit und Selbstständigkeit eingeschrieben und sie wird institutionell durch die vertikale Gewaltenteilung strukturiert. Welche Bedeutung kommt diesem Ideal des Staats nun zu? Kant äußert sich klar zur Rolle von Idealen im Allgemeinen: Sie gehören zum Reich der Ideen und des Intelligiblen und können nicht in das Reich der Erscheinungen und des Sinnlichen überwechseln; zwischen Ideal und Wirklichkeit klafft ein unüberbrückbarer Abgrund. Das heißt aber nicht, dass Ideale nur leere Vorstellungen wären, sondern indem sie sich als *prinzipiell* nicht widersprüchlich erweisen und von der Vernunft geboten werden, bilden sie (als „regulative Prinzipien“) einen kritischen Maßstab der Realität.¹²⁶ Der zur Staatsbegründung (also *dass* Staat sein soll) nicht notwendige Vertrag und die aus ihm hervorgehende ideale Republik erhalten hier eine zweite Bedeutung, nämlich die einer „Richtschnur“¹²⁷ oder einer "[...] ewige[n] Norm für alle bürgerliche Verfassung überhaupt [...]"¹²⁸; sie geben an, *wie* der Staat in seinen Grundsätzen sein soll und Kant geht einen entscheidenden Schritt über Rousseau hinaus, wenn er versucht, dieses Ideal des Staatsrechts explizit an eine *historische*

122 Vgl. Maus: Kants Aktualität und Kants Marginalisierung, S.279f..

123 Metaphysik AA VI, S.318.

124 Ebd..

125 Kersting: Kant über Recht, S.115.

126 „[...] wir [müssen] gestehen, daß die menschliche Vernunft [...] Ideale enthalte, die [...] praktische Kraft (als *regulative Prinzipien*) haben und der Möglichkeit der Vollkommenheit gewisser Handlungen zum Grunde liegen.[...] So wie die Idee die Regel giebt, so dient das Ideal in solchem Falle zum Urbilde der durchgängigen Bestimmung des Nachbildes; und wir haben kein anderes Richtmaß [...] womit wir uns vergleichen, beurtheilen und dadurch uns bessern, *obgleich es niemals erreichen können*. Diese Ideale, ob man ihnen gleich *nicht objective Realität* (Existenz) zugestehen möchte, sind doch um deswillen nicht für Hirngespinnste anzusehen, sondern geben ein *unentbehrliches Richtmaß der Vernunft* ab, die des Begriffs von dem, was in seiner Art ganz vollständig ist, bedarf, um darnach den Grad und die Mängel des Unvollständigen zu schätzen und abzumessen.“ Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft (1787²) AA III, S.384 (kursiv T.S.; im Folgenden: KrV).

127 Metaphysik AA VI, S.313.

128 Streit AA VII, S.91.

Wirklichkeit anzubinden und dem kritischen Maßstab so ein mehr an praktischer Bedeutung zutraut, als alle real-existierende politische Ordnung aufgrund ihrer Defizienz zu verwerfen. Kant setzt den ursprünglichen Vertrag also nicht an den Anfang des Staat, sondern als Zielpunkt. Und er ist sich im klaren darüber, dass ein Weg beschritten werden muss, um das Ziel zu erreichen. Kant ist sich zwar der produktiven Kraft der Phantasten bewusst¹²⁹, aber er nimmt seinen Idealismus auch ernst genug, um ihn vor einem kontraproduktiven Aktionismus zu schützen: „Biegt man das Rohr zu stark, so bricht; und wer zu viel will, der will nichts.“¹³⁰

3.1.2 Uranfänglich: Die Gewaltgründung des Staats

Der ursprüngliche Vertrag ist kein historisches Ereignis, sondern eine Idee, der das Ideal einer noumenalen Republik entspringt. Er stellt sich durch seine normative Kraft in Bezug zur politischen Ordnung der Realität: Der „*Contractus socialis* [ist] nicht principium der Staatserrichtung sondern [des] Staatsrechts.“¹³¹ In diesem Verhältnis treffen der *ursprüngliche* Vertrag und das *Urbild* des idealen Staates auf den *uranfänglichen* Staat, d.h. den historisch-realen Staat¹³², der keineswegs auf ein einvernehmliches Zusammenkommen Freier und Gleicher zurückzuführen ist. Im Gegenteil geht Kant sogar so weit, zu sagen, dass der ursprüngliche Vertrag gar nicht in der Realität abgeschlossen werden *kann* und das aus zweierlei Gründen: Erstens kann der Vertrag nur unter den Bedingungen des Noumenalen als faktischer Konsens aller begriffen werden:

„Ob die constitution unanimia erfordere. In der Idee guter Menschen, Ia. Aber so wie sie sind so viel, daß andere können gezwungen werden. Nach dem principio exeundum e statu naturali.“¹³³

129 "Dieser zweideutige Anschein von Phantasterei in an sich guten, moralischen Empfindungen ist der Enthusiasmus, und es ist niemals ohne denselben in der Welt etwas Großes ausgerichtet worden.", Kant, Immanuel: Versuch über die Krankheiten des Kopfes (1764) AA II, S.257-271, hier: S.267 (im Folgenden: Krankheiten).

130 Frieden, AA III, S.367; Kant rechnet dieses Zitat Friedrich Bouterwek zu. Allerdings lässt es sich in dessen Schriften nicht nachweisen.

131 R 7421 AA XIX, S.370; vgl. auch R 7734 AA XIX, S.503; R 7740, AA XIX, S.504.

132 Die semantisch gleiche Unterscheidung von ursprünglich und uranfänglich findet sich in Bezug auf den gemeinschaftlichen Besitz der Erde, der eine Idee (ursprünglich) ist, aber nicht ein reales historisches Ereignis (uranfänglich), in dem sich alle mit ihrem Privatbesitz zu dieser Besitzgemeinschaft tatsächlich zusammengefunden hätten. Vgl. hierzu Metaphysik AA VI, S.251, 258, 262.

133 R 7961 AA XIX, S.565.

Damit der der Vertrag in der Realität abgeschlossen werden kann, müssten ideale Bedingungen herrschen, d.h. dass der Mensch nur als homo noumenon, also als reines Vernunftwesen existieren dürfte. Nur dann wäre der ursprüngliche Vertrag auch die Gründungsurkunde des Staates, denn für die Vernunftwesen sind die Gebote der praktischen Vernunft die einzigen Handlungsdeterminanten, d.h. sie würden dem Vertrag *notwendig* zustimmen. Damit wäre die Differenz zwischen Staatsnotwendigkeit und freiwilliger Staatsgründung – und damit auch die zwischen a priori Geltung und geltungstheoretischem Voluntarismus – aufgehoben. Unter realen Bedingungen aber, unter denen die Menschen nicht nur als Vernunftwesen existieren, sondern auch von den Neigungen der Sinnenwelt affiziert werden, ist auf einen solchen Konsens nicht zu hoffen. Da nach Kant aber die Pflicht aus den Geboten der Vernunft deduziert wird und sich die Realität untertan machen soll, und nicht umgekehrt induktiv aus der Realität die Gebote der Sittlichkeit abgeleitet werden können, gilt die Staatspflicht unangesehen des anthropologischen Defizits und die Pflicht zum Staat wird zum Zwang zum Staat, der den freiwilligen Konsens ersetzt.

Zweitens formuliert Kant ein logisches Argument gegen eine historische Interpretation des ursprünglichen Vertrags. Im Naturzustand stehen die Verträge, wie schon bei Hobbes, unter dem Vorbehalt der Willkür eines jeden und sind daher wirkungslos:

„*Unio civilis* oder *status* beruht nicht auf dem *pacto* weil jedes *validum pactum* schon *iustitiam distributivam* erfordert.“¹³⁴

Die faktische Staatsgründung durch Vertrag ist ausgeschlossen, weil es im Naturzustand keine gültigen Verträge gibt.¹³⁵ Das Schicksal der Verträge, im Naturzustand unverbindlich bleiben zu müssen, trifft aus dem gleichen Grund auch die Gesetze: Ohne eine Rückendeckung durch die Gewalt sind sie wirkungslos. Eine einmütige und *zwangsfreie* Selbstgesetzgebung ist daher untauglich, die Last der Staatsgründung zu tragen:

„Im Zustande der äußeren Gerechtigkeit muß der Anfang seyn die Errichtung einer gnugsamen Gewalt, weil sonst die Gesetze selbst nichtig sind.“¹³⁶

134 R 7946 AA XIX, S.562.

135 Dieses Problem wurde von Hobbes dadurch gelöst, dass Abschluss des Vertrags und Einsetzung des Souveräns in *einem* logischen Moment erfolgen.

136 R 7957 AA XIX, S. 564.

Die Gesetze sind „nichtig“, weil sie als positives Recht – im Unterschied zum Naturrecht – ihre Geltung auch aus ihrer faktischen Durchsetzung ableiten müssen; ohne dieses Vermögen können sie keinen Anspruch auf Befolgung erheben. Auch dieses Argument steht in Hobbes'scher Tradition: Gehorsam gegen Schutz; ist der Souverän nicht in der Lage, für Sicherheit zu sorgen, hat er auch keinen Anspruch auf den Gehorsam seiner Schutzbefohlenen. Dieser Mangel an Durchsetzungskraft der Gesetze im Naturzustand lässt nur einen Ausweg zu: Die Gewalt muss dem Recht vorhergehen. In einer Reflexion Kants findet sich dieser Gedankengang explizit in der geschilderten Weise:

„Bey Errichtung einer bürgerlichen Verfassung (Gesetzgebung) geht die Gewalt *nothwendig* vor dem Recht vorher. Denn der mich durch sein Recht dem Gesetze gemäs soll zwingen dürfen, muß mir auch den Schutz für mein Recht gegen jedermann anders sichern; eher hat das Gesetz keine verbindende Kraft für mich, d. i. der Gesetzgeber hat kein Recht.“¹³⁷

Diese Annahme, dass die Staatsgründung durch Vertrag oder zwanglose Selbstgesetzgebung in der phänomenalen Welt nach Kants Begriff schlichtweg unmöglich ist und die Gewalt unverzichtbares Element der Staatsgründung ist, muss in der Feststellung münden, dass „Alle Herrschaft *facto* vsurpirt [ist], [...]“¹³⁸. Ich möchte diesen Umstand als *Aporie des Rechts* festhalten. Es handelt sich um eine Aporie, weil das Recht, das auf Staat angewiesen ist, um wirksam zu werden, diesen Staat nicht durch seine eigenen Mittel ins Leben rufen kann:

„[...] in einer Vereinigung frey handelnder Wesen, die doch alle als den Zwangsgesetzen unterworfen betrachtet werden sollen, ist die zwingende Gewalt *nothwendig* ausser ihnen und *es ist kein principium obiectivum der Staatserrichtung möglich*. Vor jedem Zwangsgesetze geht die Gewalt vorher.“¹³⁹

Das Recht kann kein Prinzip seiner Errichtung angeben, sondern nur seine Ohnmacht erklären und zurücktreten, um der geschichtlichen Gewalt ihren Auftritt zu ermöglichen. Diese zwingt die Menschen in den Staat und erst dann kann das Recht wieder die Bühne betreten und seine Entwicklungsgeschichte vorantreiben.¹⁴⁰ Kant versucht, diese Gewaltanwendung zwecks Staatsgründung durch die Pflicht zum Staat normativ zu decken und gleichzeitig einzuhegen, denn es gibt auch im Naturzustand

137 R 8074 AA XIX, S.602 (kursiv T.S.).

138 R 8046 AA XIX, S.592.

139 R 7734 AA XIX, S.503 (kursiv T.S.).

140 Vgl. auch Maus: Zur Aufklärung der Demokratietheorie, S.160.

kein Recht *auf* Gewalt, sondern nur zur Staatsgründung *durch* Gewalt;¹⁴¹ und ein Staat muss es schon sein, der der Gewalt folgt.

Weil dieser Staat „[...] die Vereinigung einer Menge von Menschen *unter Rechtsgesetzen* [ist]“¹⁴², mag zwar alle Herrschaft faktisch usurpiert sein, aber „[...] *iure* soll sie constitutional seyn.“¹⁴³ Die Rechtsform als Medium der Herrschaft wird zur notwendigen Bedingung des Staats. In der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* unterscheidet Kant vier verschiedene Typen, zu denen sich die Faktoren Freiheit, Gesetz und Gewalt zusammenfinden können. Die erste ist die „Anarchie“ als: „Gesetz und Freiheit ohne Gewalt“¹⁴⁴. Sie hat Kant als Ausweg aus dem Naturzustand bereits verworfen, weil den Gesetzen unter dieser Bedingung die Kraft fehlt, Gehorsam zu erzwingen; ihr Gegenteil wäre „Gewalt ohne Freiheit und Gesetz“, also Heteronomie und das Fehlen der Rechtsform. Kant belegt diese Option mit dem Verdikt der „Barbarei“¹⁴⁵. Auch sie ist, mangels Gesetzen, kein rechtlicher Zustand und kann den Naturzustand nicht befrieden. Schon Hobbes hatte ja der privaten Gewalt allein keine dauerhafte Befriedungsleistung zugetraut und durch das Gefährdungsgleichgewicht diesen Ausweg aus dem Naturzustand verbaut. Nach dem Ausschluss von Anarchie und Barbarei bleiben zwei Optionen offen, die beide die Anforderung erfüllen, einen rechtlichen Zustand zu errichten und dadurch aus dem Naturzustand herauszuführen. Erstens der „Despotism“ als: „Gesetz und Gewalt ohne Freiheit“¹⁴⁶; und zweitens die „Republik“ als die einzige Kombination, in der alle drei Faktoren vorhanden sind: Nur in der Republik existiert „Gewalt mit Freiheit und Gesetz“.¹⁴⁷

Hier lässt sich das erste Kapitel von der Überwindung des Naturzustands und der Stiftung des Friedens überblicken: Es gibt eine Pflicht zum Staat, der nicht anders ins Leben gerufen werden kann, als durch Gewalt und der nichts anderes sein kann, als ein rechtlicher Zustand. Dass Kant explizit die Gewalt als Urheber des Staates betont, ist in diesem Zusammenhang nur die erste realistische Korrektur eines rigorosen Idealismus.

141 "Der Satz: *exeundum est e statu naturali* bedeutet: Man kann ieden zwingen mit uns oder unserer republic in *statum civilem* zu treten. Daher der Krieg *in dieser Absicht allein* gerecht ist.", R 7735 AA XIX, S.503 (dritte Kursivsetzung T.S.); vgl. auch Schmidt, Manuel: Legitime Gewalt in den Naturzuständen bei Kant, Göttingen 2011, S. 42.

142 Metaphysik AA VI, S.313 (kursiv T.S.).

143 R 8046 AA XIX, S.592 (kursiv T.S.).

144 Anthropologie AA VII, 330f.

145 Ebd.

146 Ebd.

147 Ebd.

Die zweite Korrektur wird darin bestehen, dass der auf Gewalt gegründete Staat keineswegs bereits dem Ideal entsprechen muss, um Geltung für sich zu beanspruchen, er muss – zumindest ersteinmal – nur die Minimalanforderung erfüllen, überhaupt ein rechtlicher Zustand zu sein.

3.1.2.1 *Das Erlaubnisgesetz*

Kant begründet nicht nur die Notwendigkeit der außerrechtlichen Gründung des Rechts, sondern er akzeptiert auch, dass die Form des so gegründeten Staats kontingent ist¹⁴⁸ und schwerlich dem Ideal des Staatsrechts entsprechen kann; dass aber der Rechtsfortschritt hier wohl oder übel seinen Ausgang nehmen muss:

„[...] so ist in der Ausführung jener Idee (in der Praxis) auf keinen andern Anfang des rechtlichen Zustandes zu rechnen, als den durch Gewalt, auf deren Zwang nachher das öffentliche Recht gegründet wird; welches dann freilich (da man ohnedem des Gesetzgebers moralische Gesinnung hiebei wenig in Anschlag bringen kann, er werde nach geschehener Vereinigung der wüsten Menge in ein Volk diesem es nun überlassen, eine rechtliche Verfassung durch ihren gemeinsamen Willen zu Stande zu bringen) *große Abweichungen von jener Idee (der Theorie) in der wirklichen Erfahrung schon zum voraus erwarten läßt.*“¹⁴⁹

Diese Differenz von idealem und realem Staat soll bei Kant durch die Zeitperspektive aufgefangen werden. Im Versuch, diesen zeitlichen Abstand zwischen defizitärer politischer Ordnung und Vernunftideal nicht ebenfalls dem historischen Zufall zu überlassen, sondern ihn normativ zu überbrücken, greift Kant auf eine eigentümliche Konstruktion zurück: Das *Erlaubnisgesetz*. Dieser Begriff wird von Kant in der METAPHYSIK interessanterweise zur Disposition gestellt: Handlungen, die nicht verboten oder geboten sind, sind nur erlaubt. Muss daher neben die Verbots- und Gebotsgesetze auch ein Erlaubnisgesetz treten? Kant verwirft diesen Gedanken, weil ein Erlaubnisgesetz sich nicht auf den Bereich der Adiaphora (des moralisch Unbewertbaren) beziehen kann¹⁵⁰, denn diese brauchen nicht durch Gesetze geregelt zu werden.¹⁵¹ Gesetze sind nur für den sittlich-bedeutsamen Bereich möglich; in diesem

148 „[...] indessen daß die Staatsform sehr von den empirischen Bedingungen abhängt unter denen sie zustande kommt und nicht in der Willkühr des Volks steht.“ Kant, Immanuel: Vorarbeiten zu Zum ewigen Frieden AA XXIII, S.153-192, hier: S.166 (im Folgenden: Vorarbeit Frieden)

149 Frieden AA VIII, S371 (kursiv T.S.).

150 Ohnehin wird von Kant im Rahmen seines moralischen Rigorismus die Existenz moralisch neutraler Handlungen in Frage gestellt, vgl. Religion AA VI, S.22ff..

151 Vgl. hierzu die einschlägige Stelle: "Eine Handlung, die weder geboten noch verboten ist, ist bloß erlaubt, weil es in Ansehung ihrer gar kein die Freiheit (Befugniß) einschränkendes Gesetz und also

Bereich aber müssen Gesetze gebieten oder verbieten, tun sie es nicht, wäre unbedingt = nicht-unbedingt, Pflicht wäre nicht mehr Pflicht. Im Vernunftrecht (oder Naturrecht) kann es daher gar keine Erlaubnisgesetze geben; anders aber im positiven (dem rein statuarischen und kontingenten) Recht: Hier sind sie durchaus möglich und deshalb diskutiert Kant sie auch an dieser Stelle.¹⁵² In der Friedensschrift taucht das Erlaubnisgesetz im Zusammenhang mit der realen und daher *positivrechtlichen* politischen Ordnung auf:

„Dies sind Erlaubnißgesetze der Vernunft, den Stand eines mit Ungerechtigkeit behafteten öffentlichen Rechts noch so lange beharren zu lassen, bis zur völligen Umwälzung alles entweder von selbst gereift, oder durch friedliche Mittel der Reife nahe gebracht worden: weil doch irgend eine rechtliche, obzwar nur in geringem Grade rechtmäßige, Verfassung besser ist als gar keine, welches letztere Schicksal (der Anarchie) eine übereilte Reform treffen würde.“¹⁵³

Mit diesem „Erlaubnisgesetz der Vernunft“ überbrückt Kant die Kluft, die zwischen dem Ideal der reinen Republik und dem defizitären Zustand der Realität mit dem Moment der Staatsgründung aufgerissen ist. Weil Erlaubnisgesetze nur für den positivrechtlichen Bereich gelten können, wird keine Ermäßigung an dem vernunftrechtlichen Ideal vorgenommen, sondern verdeutlicht, dass es sich um eine temporale Einschränkung handelt, die den Geltungsanspruch einer positivrechtlichen Ordnung untermauert, *solange sie notwendig ist*. Diese Konstruktion offenbart Kants bemerkenswerte Verbindung von Idealismus und Realismus: Die Gebote der praktischen Vernunft gelten, aber die Möglichkeit ihrer Realisierung wird in ihren Gültigkeitsanspruch eingerechnet, d.h. dass die Gebote ihre Gültigkeit nicht nur aus ihrer analytischen Widerspruchsfreiheit beziehen, sondern diese sich auch in der Realisierung beweisen muss. Ein gedanklich konsistentes Gebot gilt zwar auch gegen

auch keine Pflicht giebt. Eine solche Handlung heißt sittlich=gleichgültig (*indifferens, adiaphoron, res merae facultatis*). Man kann fragen: ob es dergleichen gebe, und, wenn es solche giebt, ob dazu, daß es jemanden freistehe, etwas nach seinem Belieben zu thun oder zu lassen, außer dem Gebotgesetze (*lex praeceptiva, lex mandati*) und dem Verbotgesetze (*lex prohibitiva, lex vetiti*) noch ein Erlaubnißgesetz (*lex permissiva*) erforderlich sei. Wenn dieses ist, so würde die Befugniß nicht allemal eine gleichgültige Handlung (*adiaphoron*) betreffen; denn zu einer solchen, wenn man sie nach sittlichen Gesetzen betrachtet, würde kein besonderes Gesetz erfordert werden.“, *Metaphysik AA VI, S.223*.

152 Vgl. Oberer, Hariolf: Sittengesetz und Rechtsgesetze a priori; in: Ders. (Hrsg.): Kant: Analysen - Probleme – Kritik. Band III, Würzburg 1997, S.157-200, hier: S.197ff. Oberers Position bzgl. des Erlaubnisgesetzes ist m.E. überzeugend. Brandt dagegen räumt dem Erlaubnisgesetz eine grundlegendere Bedeutung ein, vgl. Brandt, R.: Das Erlaubnisgesetz, oder: Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre; in: Ders. (Hrsg.): Rechtsphilosophie der Aufklärung, Berlin / New York 1982, 233-285.

153 Frieden AA VIII, S.373 Fn.

den Widerstand jeder vermeintlichen Klugheitslehre, die versucht aus der Empirie ihre normativen Ideale zu entwickeln, aber es darf sich durch die Art seiner Manifestation nicht selber verunmöglichen. In Bezug auf die politische Ordnung bedeutet das, dass „irgendeine Verfassung besser ist als gar keine“, denn nur aus einem rechtlichen Zustand heraus kann sich das Recht in Richtung Ideal entwickeln; umgekehrt behält das Ideal aber sein Primat vor der Realität, was sich unzweifelhaft in der Einschränkung ausdrückt, den defizitären Zustand nur „so lange beharren zu lassen, bis zur völligen Umwälzung alles entweder von selbst gereift, oder durch friedliche Mittel der Reife nahe gebracht worden“. Dem Erlaubnisgesetz mag kein systematischer Ort in der noumenalen Welt zukommen, aber in der Realität bildet es die entscheidende Brücke, die das Ideal mit dem kontingenten positiven Recht in eine eindeutige Beziehung setzt: Die Legitimation des empirischen Staates entspringt allein dem Vernunftrecht und sie verzweigt sich bereits an der Wurzel: Auf der einen Seite legitimiert der Staat sich über die *notwendige* Bedingung, ein Gewaltmonopol und einen rechtlichen Zustand zu errichten und schöpft aus dieser Rolle seinen Geltungsanspruch. Weil er aber der Rechtsidee – der auch dieser Geltungsanspruch entspringt – damit nicht genüge tut und es auch keinen Herrschaftsvertrag zwischen dem historischen Herrscher und dem Volk gibt, in dem dieses jenem alle Rechte übertragen hätte, bedarf seine Legitimation einer Ergänzung. Es bleibt daher auf der anderen Seite nur die Idee des ursprünglichen Vertrags als *hinreichende* Legitimationsbedingung des empirischen Staates; der kann sich diese ideelle Legitimität aber nur 'ausborgen' und seine Existenz kann vor dem Anspruch des Ideals immer nur *vorläufig* sein.¹⁵⁴ Der empirische Staat ist also notwendig legitimiert, insofern er Gewalt hat, aber hinreichend legitimiert ist er nur, insofern er einen rechtmäßigen (nicht nur rechtlichen) Zustand hervorbringt. Das Ende des Staatsprovisoriums kann auf zweierlei Weise eintreten. Kant deutet im obigen Zitat an, welche Optionen für den Übergang bestehen: Das Provisorium darf bestehen „[...] bis zur *völligen Umwälzung* alles entweder von selbst gereift, oder *durch friedliche Mittel der Reife nahe gebracht* worden [ist].“¹⁵⁵ Es ist die Alternative von Reform und Revolution, die die Überlegungen prägt, wie sich der Weg in Richtung des Ideals darstellen lässt.

154 Vgl. auch Maus: Zur Aufklärung der Demokratietheorie, S.63f..

155 Frieden AA VIII, S.373 Fn (kursiv T.S.).

3.1.3 Reform und Revolution, Regierungsart und Staatsform

3.1.3.1 *Staatsform und Regierungsart*

Der Staat wird gewaltsam gegründet und damit der erste Schritt zur Verwirklichung des Rechtsprinzips gemacht, indem durch positives Recht eine verbindliche Regelung der individuellen Freiheit zur Verfügung gestellt wird. Doch *dass* Staat ist, sagt noch nichts darüber aus, *wie* dieser Staat aussieht. Wie er aussehen *soll*, wird durch das Ideal des Staates, die *respublica noumenon*, formuliert, doch diese ist als Ideal von der Sphäre der Erscheinungen ausgeschlossen. Wie aber lässt sich der empirische Staat begrifflich fassen? Und lässt sich das Ideal eines Staates überhaupt in der Realität darstellen?

Die klassische Unterteilung der *Staatsformen* leitet sich erstens aus der Anzahl der Herrschenden ab und unterscheidet hier zwischen Einem, Einigen und Allen; zweitens wird die Qualität der jeweiligen Herrschaftsform in Betracht gezogen. Von eminenter Bedeutung ist nun, ob einer bestimmten Herrschaftsform Tendenzen oder sogar notwendige Folgen zugerechnet werden. Dies ist eben der Fall, wenn beispielsweise Rousseau keinen Raum für eine legitime Herrschaft außerhalb der direkten Demokratie anerkennt.¹⁵⁶ Kant folgt diesem Vorgehen nur bedingt, wenn er eine eigentümliche Unterscheidung vornimmt, nämlich die von Herrschaftsform (oder Staatsform) und Regierungsart. Diese Unterscheidung löst sich insofern von der gängigen Praxis, als sie Quantität und Qualität voneinander abkoppelt, d.h. das quantitative Kriterium (Herrschaftsform) wird nicht mehr anhand der Qualität (Regierungsart) in zwei verschiedene Formen eingeteilt,¹⁵⁷ sondern steht dieser neutral gegenüber. D.h. beispielsweise: Autokratie bleibt Autokratie, egal ob sie gut oder schlecht regiert wird.¹⁵⁸

Die Staatsformen unterscheidet Kant danach, wie viele natürliche Personen an der Herrschaft im empirischen Staat beteiligt sind. Dies können sein: Autokratie (Einer, die „Fürstengewalt“), Aristokratie (Einige, die „Adelsgewalt“) und Demokratie (Alle, die

156 Vgl. Kersting: Wohlgeordnete Freiheit, S.325.

157 Vgl. z.B. die aristotelische Einteilung in Monarchie & Tyrannis, Aristokratie & Oligarchie, Republik & Demokratie.

158 Kersting verweist auf den Einfluss Bodins, der schon zwischen Staats- und Regierungsform unterschieden hat und die Einteilung der Staatsformen ebenfalls von der qualitativen auf die quantitative Eigenschaft des Souveräns umgestellt hatte; vgl. hierzu Kersting: Wohlgeordnete Freiheit, S.323.

„Volksgewalt“).¹⁵⁹ Die anhand von Kants Äußerungen nicht ganz einfach zu beantwortende Frage, *welche* Gewalt eigentlich von diesen Personen besetzt wird,¹⁶⁰ wird von Ludwig eindeutig damit beantwortet, dass es sich um die Legislative handelt. Anders als bei Rousseau ist es also der Ort der Souveränität selbst und nicht nur die Regierung, die in der realen Welt von verschiedenen vielen Personen besetzt werden kann.¹⁶¹ Die Staatsformen unterscheiden sich danach, wer die Gesetze erlässt.¹⁶² Im Ideal kann das nur der vereinigte Wille des Volkes sein, im empirischen Staat aber bedarf es einer tatsächlichen Person, die diesen Willen repräsentiert:

"Dieses Oberhaupt (der Souverän) aber ist so fern nur ein (das gesammte Volk vorstellendes) Gedankending, als es noch an einer physischen Person mangelt, welche die höchste Staatsgewalt vorstellt und dieser Idee Wirksamkeit auf den Volkswillen verschafft."¹⁶³

Wer bzw. wie viele die Rolle des Souveräns ausfüllen und so der Idee Wirksamkeit verschaffen, entscheidet über die Staatsform und dass Kant in dieser Frage überhaupt eine Abweichung zum Ideal zulässt, ist bemerkenswert, weil damit die Idee der Selbstgesetzgebung, die doch die einzige Lösung ist, um Freiheit mit Herrschaft zu versöhnen, eine erhebliche Einschränkung erfährt. Kant versucht, dieses Defizit, das sich durch die Konzession an die realen Bedingungen der Staatsgründung ergibt, durch das Prinzip der *Regierungsart* aufzufangen.

Sie wird von der Staatsform unterschieden und ist unabhängig von ihr. Kant betont ausdrücklich die Bedeutung der Regierungsart, wenn er sagt, dass

„[...] an der Regierungsart dem Volk ohne alle Vergleichung mehr gelegen [ist], als an der Staatsform.“¹⁶⁴

Die Regierungsart ist bei Kant der entscheidende Hebelpunkt seines *Reformkonzepts*. Er setzt bei dem empirischen Gesetzgeber an, der aus beliebig vielen Personen zusammengesetzt sein kann und den empirischen Staat in die Richtung des Ideals lenken soll; von ihm und nicht vom Volk geht alle Reform aus.¹⁶⁵ Dass Kant den

159 Vgl. Frieden AA VIII, S.352.

160 Die Terminologie, die Kant zur Kennzeichnung von Legislative und Exekutive nutzt, ist nicht konsistent.

161 Vgl. Gesellschaftsvertrag, S.69-74.

162 Vgl. Ludwig, B.:Kommentar zum Staatsrecht (II).§§51-52; Allgemeine Anmerkung A; Anhang, Beschluss; in: Höffe, Otfried (Hrsg.): Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (=Klassiker auslegen, Band 19), Berlin 1999, S.173-194, hier: S.177.

163 *Metaphysik* AA VI, S.338.

164 Frieden AA VIII, S.353; vgl. auch Vorarbeit Frieden, S.167.

165 Vgl. Streit AA VII, S.91.

allmählichen und vermeintlich sichereren Gang der Reform gegenüber den Tumulten der Revolution vorzieht, kann nicht überraschen; schließlich ergibt sich die gesamte Notwendigkeit eines politischen Fortschrittskonzepts ja nur daraus, dass das Ideal sich nicht ad hoc in der Realität gründen lässt. Es ist nur folgerichtig, dass Kant selbiges auch für den *Wandel* einer gegründeten politischen Ordnung annimmt.¹⁶⁶

Kant bedient sich der dichotomen Unterscheidung von *republikanisch* und *despotisch*, um die Regierungsart zu erläutern. Im Zuge dieser Unterscheidung kommt dem ursprünglichen Vertrag eine entscheidende Rolle zu: Das in ihm symbolisierte Ideal einer Vereinigung von Freien und Gleichen und der daraus entspringende allgemein vereinigte Wille fungieren als „Probirstein“¹⁶⁷ eines rechtmäßigen Gesetzes:

„Ist nämlich dieses so beschaffen, daß ein ganzes Volk unmöglich dazu seine Einstimmung geben könnte (wie z.B. da eine gewisse Klasse von Unterthanen erblich den Vorzug des Herrenstandes haben sollten), so ist es nicht gerecht; ist es aber nur möglich, daß ein Volk dazu zusammen stimme, so ist es Pflicht, das Gesetz für gerecht zu halten [...]“¹⁶⁸

Die Gesetze stimmen insofern mit der Idee des allgemeinen Willens überein und entsprechen damit der republikanischen Regierungsart, als sie nicht gegen dessen Grundprinzipien verstoßen. Mit dem empirischen Willen des Volkes hat dies erst einmal nichts zu tun, wenn es „nur *möglich*“ sein muss, dass das Volk dem Gesetz zustimmt; und so endet obiges Zitat auch damit, den empirischen Volkswillen explizit als notwendigen Legitimitätsgrund der Gesetze zu verwerfen:

„[...] gesetzt auch, daß das Volk jetzt in einer solchen Lage, oder Stimmung seiner Denkungsart wäre, daß es, wenn es darum befragt würde, wahrscheinlicherweise seine Beistimmung verweigern würde.“¹⁶⁹

Als despotisches Gegenstück zur republikanischen Regierungsart muss dann jede Gesetzgebung gelten, die diese Bedingung nicht erfüllt und damit den Status der Bürger

166 Diese Betonung der Reform einer äußerlichen politischen Ordnung steht im Gegensatz zu den Erfordernissen des innerlichen Moralischen, dessen Vervollkommnung nur durch Revolution zu bewerkstelligen wäre, was aber einen *neuen Menschen* hervorbringen würde: „Daß aber jemand nicht bloß ein gesetzlich, sondern ein moralisch guter (Gott wohlgefälliger) Mensch, d. i. tugendhaft nach dem intelligiblen Charakter (virtus Noumenon), werde, welcher, wenn er etwas als Pflicht erkennt, keiner andern Triebfederweiter bedarf, als dieser Vorstellung der Pflicht selbst: das kann *nicht durch allmähliche Reform*, so lange die Grundlage der Maximen unlauter bleibt, *sondern muß durch eine Revolution in der Gesinnung* im Menschen (einen Übergang zur Maxime der Heiligkeit derselben) bewirkt werden; und er kann *ein neuer Mensch nur durch eine Art von Wiedergeburt gleich als durch eine neue Schöpfung* (Ev. Joh. III, 5; verglichen mit 1. Mose I, 2) und Änderung des Herzens werden.“, Religion, AA VI, S.47.

167 Gemeinspruch AA VII, S.297.

168 Ebd.

169 Ebd.

als Freie und Gleiche, die naturrechtliche Basis des Staates, nicht anerkennt. Dies wäre der Fall, wenn Gesetze entweder gegen das Freiheitsgebot verstoßen, d.h. inhaltlich die Grenze von dem überschreiten, was einer rechtlichen Regelung überhaupt zugänglich ist (z.B. im Versuch, den Bürgern einen bestimmten Glauben vorzuschreiben), oder wenn Gesetze gegen das Gebot der Gleichheit verstoßen (z.B. durch die von Kant kritisierte Ständegesellschaft).

Kant kennt noch eine weitere Möglichkeit, die Regierungsart zu überprüfen: Neben den ursprünglichen Vertrag tritt das Kriterium der *Gewaltenteilung*, das über den Unterschied von republikanisch und despotisch bestimmt:

„Der Republikanismus ist das Staatsprincip der Absonderung der ausführenden Gewalt (der Regierung) von der gesetzgebenden; der Despotismus ist das der eigenmächtigen Vollziehung des Staats von Gesetzen, die er selbst gegeben hat, mithin der öffentliche Wille, sofern er von dem Regenten als sein Privatwille gehandhabt wird.“¹⁷⁰

Das Problem, das mit dem Unterlaufen der Gewaltenteilung verbunden ist, wurde schon angesprochen:¹⁷¹ Wo Legislative und Exekutive zusammenfallen, wird die Unfehlbarkeit des Souveräns kompromittiert. Für den Bürger heißt das konkret, dass er gegen die Regierung ein Einspruchsrecht haben muss, denn sie kann Unrecht tun; ist sie aber gleichzeitig der Souverän, fehlt die Instanz, die die Regierung zur Verantwortung ziehen könnte.¹⁷² In einem solchen Fall liefert sich der Bürger der Willkür eines Privatwillens aus, was nichts anderes sein kann als Despotismus. Wie Kersting zu Recht bemerkt, kann die Anführung der Gewaltenteilung als Kriterium überraschen, denn dass eine institutionelle Trennung der Staatsgewalten zugleich eine Gesetzgebung im Sinne des allgemeinen Willens bedeutet, ist sicherlich keine notwendige Folgerung. Die Intention Kants ist denn auch eine andere: Es geht ihm nicht darum, dass die reale Gewaltenteilung der idealen entspricht, sondern vielmehr darum, dass sie „fingiert“ wird.¹⁷³ So, wie der empirische Herrscher den allgemeinen Willen nur repräsentiert, soll er auch die Gewaltenteilung kontrafaktisch zur Geltung bringen: Er beschränkt sich selbst auf das Erlassen der Gesetze und schafft dadurch Freiheitsräume.¹⁷⁴

170 Frieden AA VIII, S.352.

171 Vgl. S.32-37.

172 „Der republicanismus ist also das Recht des Volks dem Minister oder Magistrat den Gehorsam zu verweigern wenn er glaubt es sey nicht nach Gesetzen mit ihm verfahren worden bis er davon überführt wird.“, Vorarbeit Frieden AA XXIII, S.159.

173 Kersting: Wohlgeordnete Freiheit, S.330.

174 Vgl. Ludwig: Kommentar zum Staatsrecht (II), S.179; sowie: Kersting: Wohlgeordnete Freiheit, S.330-333.

3.1.3.2 Regierungsart und Publizität

Der empirische Souverän *repräsentiert* den allgemeinen Willen in der Erscheinungswelt und ist durch die Idee desselben verpflichtet. Doch lässt sich das Prinzip der Regierungsart tatsächlich als reines Gedankenexperiment operationalisieren?¹⁷⁵ Lässt sich also solipsistisch einwandfrei antizipieren, ob ein Gesetz der Bedingung entspricht, allgemein zustimmungsfähig zu sein? Ich möchte diese vermeintlich einfach logische Operation der Verallgemeinerung näher beleuchten und zum Einstieg in diese Problematik auf einen Kommentar Kants aus seiner VORARBEIT ZUM EWIGEN FRIEDEN verweisen: Kant fragt sich hier „[...] wie nämlich [der,] dem die Ausübung dieser Gewalt [der Regierungsart] anvertraut ist, an das Gesetz gebunden werden könne [...]“¹⁷⁶ Als Antwort führt er u.a. an, dass hierzu „[...] erstlich viel *Urtheilskraft* gehört [...]“¹⁷⁷. Ich kann mich an dieser Stelle nicht auf die, v.a. durch Hannah Arendts Interpretation angestoßene, Diskussion einlassen, ob sich in der *Kritik der Urtheilskraft* tatsächlich die 'eigentliche' politische Philosophie Kants wiederfindet.¹⁷⁸ Ich möchte aber einen kurzen Blick darauf werfen, was Kant meinen könnte, wenn er die Urtheilskraft als Kompetenz in Bezug zur Regierungsart setzt. Aufschluss mag seine Definition des *sensus communis* in §40 der *Urtheilskraft* bieten:

„Unter dem *sensus communis* aber muß man die Idee eines gemeinschaftlichen Sinnes, d. i. eines Beurtheilungsvermögens verstehen, welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes andern in Gedanken (a priori) Rücksicht nimmt, um gleichsam an die gesammte Menschenvernunft sein Urtheil zu halten und dadurch der Illusion zu entgehen, die aus subjectiven Privatbedingungen, welche leicht für objectiv gehalten werden könnten, auf das Urtheil nachtheiligen Einfluß haben würde.“¹⁷⁹

Kant nennt diese Fähigkeit zur Abstraktion von den subjektiven Beschränkungen des Urteilens auch die „erweiterte Denkungsart“.¹⁸⁰ Er erläutert die Praxis des erweiterten Denkens und interessanterweise

175 So etwa Kersting, Wolfgang: „Die Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein.“; in: Höffe, Otfried (Hrsg.): Immanuel Kant, Zum ewigen Frieden (=Klassiker auslegen, Band 1), Berlin 2011, S.87-108, hier: S.99f.

176 Vorarbeit Frieden AA XXIII, S.164.

177 Ebd. (kursiv T.S.).

178 Ich möchte allerdings die Einschätzung äußern, dass Arendt einerseits mit der Urtheilskraft auf einen eminent wichtigen Bestandteil der Politischen Philosophie Kants hinweist, dass sie aber andererseits fehlgeht, Kants explizit politische und staatsrechtliche Schriften als minderwertige Spielereien abzutun. Vgl. hierfür Arendts Einschätzung in: Dies: Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie, München 1985 [hier: Taschenbuchausgabe 2012], S. 16f..

179 Urtheilskraft AA V, S.294.

180 Ebd..

„[...] geschieht [dies] nun dadurch, daß man sein Urtheil an anderer *nicht sowohl wirkliche als vielmehr bloß mögliche Urtheile* hält und sich in die Stelle jedes andern versetzt, indem man bloß von den Beschränkungen, die unserer eigenen Beurtheilung zufälliger Weise anhängen, abstrahirt [...]“¹⁸¹

Es scheint also, dass Menschen allein kraft ihres Gemeinsinns in der Lage sind, sich an die Stelle aller *möglichen* anderen zu versetzen und so ein wirklich allgemeines Urteil zu fällen. Dass dies möglich ist, muss eine Voraussetzung dafür sein, dass Kant überhaupt ein Konstrukt wie die Regierungsart einführen kann, denn ist ja die Aufgabe desjenigen, der den allgemeinen Willen repräsentiert, ein zumindest potentiell allgemein zustimmungsfähiges Gesetz zu geben. Würde dazu gar nicht erst die Möglichkeit bestehen, wäre die Virtualisierung des allgemeinen Willens in der Regierungsart nicht mehr als ein Taschenspielertrick und könnte nicht dazu dienen, eine Verbindung von Ideal und Wirklichkeit zu stiften, kraft derer der existente Staat von der Legitimität des Ideals zehren kann. Es muss aber auf eine Bedingung und eine Einschränkung des Vermögens der erweiterten Denkungsart hingewiesen werden: Da ist zum Einen die Tatsache, dass sie sich zwar nicht aus der Übernahme anderer Meinungen ergibt, dass sie aber auch nicht in der Lage ist, ohne andere zu existieren! Arendt formuliert diese Abhängigkeit sehr eindrücklich:

„Sie [die erweiterte Denkungsart] ist [...] eng verbunden mit dem Besonderen, mit den besonderen Bedingungen der Standpunkte, *durch die man sich hindurcharbeiten muß*, um zu dem eigenen 'allgemeinen Standpunkt' zu gelangen.“¹⁸²

Dieses „hindurcharbeiten“ bedeutet nichts weniger, als dass die Allgemeinheit das Besondere voraussetzt. Diese Abhängigkeit besteht aber nicht darin, dass partikuläre Vor-Urteile übernommen werden, sondern darin, dass von jedem Standpunkt aufs Neue der Vorgang der Abstraktion von partikulären Interessen vorgenommen wird, um zu sehen, ob und wie sich die Allgemeinheit aus dieser Perspektive präsentiert.¹⁸³ Aus dieser Bedingtheit der erweiterten Denkungsart schaut auch schon wenig überraschend die Einschränkung hervor, dass sie nicht notwendig *unfehlbare* allgemeine Urteile erzeugt:

„Der logische Egoist hält es für unnöthig, sein Urtheil auch am Verstande Anderer zu prüfen; gleich als ob er dieses Probirsteins (*criterium veritatis extremum*) gar nicht bedürfte.

181 Ebd. (kursiv T.S.).

182 Arendt: Das Urteilen, S.69 (kursiv T.S.).

183 Vgl. ebd..

*Es ist aber gewiß, daß wir dieses Mittel, uns der Wahrheit unseres Urtheils zu versichern, nicht entbehren können, [...]*¹⁸⁴

Die Regierungsart als vorläufiges Surrogat wird durch das Vernunftrecht gleichzeitig fundiert und beschränkt: Weil Staat notwendig ist und die Gewalt dem Recht vorhergeht, muss eine defizitäre Ordnung übergangsweise erlaubt sein, aber ihre Legitimation steht trotzdem unter der Bedingung, zumindest im republikanischen Geiste regiert zu werden.¹⁸⁵ Wenn die Bedingung hierfür Urteilskraft ist, die aber – egal, ob mangels Willen oder Vermögen – fehlbar ist, tritt erstens das Problem auf, das sich die Bürger einem Herrscher unterwerfen sollen, dessen Herrschaft sich eben nicht durch die Orientierung an der Allgemeinheit auszeichnen muss und dass es zweitens gar keine Prüfgröße dafür gibt, inwiefern der Herrscher diese Anforderung nun verfehlt oder erfüllt. Kant begegnet diesen Problemen durch das Prinzip der *Publizität*, oder anders ausgedrückt: durch eine freie Öffentlichkeit. Sie erhält hier ihren Sinn, durch öffentliche Meinung einen Maßstab zu generieren, an dem der Herrscher seine Urteile zwar nicht ausrichten *muss* (denn er steht unter keinem Zwang, außer den ideellen Geboten der Vernunft), aber an dem er sich (und die Bürger ihn) zumindest messen kann. So schließt die obige Feststellung Kants, dass die solipsistische Vernunft eines Korrektivs bedarf, damit, dass das

„[...] vielleicht der wichtigste Grund ist, warum das gelehrte Volk so dringend nach der Freiheit der Feder schreit; weil, wenn diese verweigert wird, uns zugleich ein großes Mittel entzogen wird, die Richtigkeit unserer eigenen Urtheile zu prüfen, und wir dem Irrthum preis gegeben werden.“¹⁸⁶

Im politischen Kontext bedeutet das: wenn erstens das Erlaubnisgesetz die Kluft zwischen Ideal und Realität überbrückt und zweitens die Regierungsart die Menschen über die Kluft führen soll, aber das Urteil des Herrschers fehlbar ist, so muss drittens die Publizität garantieren, dass die Regierungsart nicht zu weit vom Weg abkommt. Diese Orientierung des Öffentlichkeitsprinzips auf den Herrscher hin, stellt Kant im *Streit der Facultäten* heraus:

"[...] so sind die natürlichen Verkündiger und Ausleger derselben [der natürlichen Rechte] im Volk nicht die vom Staat bestellte amtsmäßige, sondern freie Rechtslehrer, d. i. die Philosophen, welche eben um dieser Freiheit willen, die sie sich erlauben, dem Staate, der immer nur herrschen will, anstößig sind, und werden unter dem Namen Aufklärer als für

184 Anthropologie AA VII, S.128 (zweite Kursivsetzung T.S.); vgl. auch KrV AA IV, S.97f..

185 Die „[...] Idee des ursprünglichen Vertrags, ohne die sich kein Recht über ein Volk denken läßt.“, Frieden AA VII, S.344.

186 Anthropologie AA VII; S.128f..

den Staat gefährliche Leute verschrien; obzwar ihre Stimme nicht vertraulich ans Volk (als welches davon und von ihren Schriften wenig oder gar keine Notiz nimmt), *sondern ehrerbietig an den Staat gerichtet* und dieser jenes sein rechtliches Bedürfnis zu beherzigen *angefleht* wird; *welches durch keinen andern Weg als den der Publicität geschehen kann*, wenn ein ganzes Volk seine Beschwerde (gravamen) vortragen will."¹⁸⁷

Der Staat muss „angefleht“ werden, sich (durch die republikanische Regierungsart) an seiner naturrechtlichen Legitimationsbasis zu orientieren; dass das Volk – bzw. dessen öffentliche Agenten, die Philosophen – *flehen* müssen, ist eine Folge davon, dass das Volk aus später zu erläuternden Gründen kein Widerstandsrecht gegen den Herrscher haben kann und deswegen kann es auch „durch keinen andern Weg als den der Publicität“ an diesen appellieren. Diese Funktionalisierung der Publizität bedarf allerdings einer Ergänzung, denn sie mag durchaus überraschen, wenn man bedenkt, dass Kant an anderer Stelle explizit formuliert hat, dass das Allgemeinheitskriterium *nicht* von der empirischen Übereinstimmung des Volkes abhängt. Der Widerspruch löst sich aber auf, wenn man erstens bedenkt, dass die erweiterte Denkungsart sich durch die Partikularität „hindurcharbeiten“ muss und dass zweitens die Publizität nicht einfach mit einem *volonté des tous*, also einer bloßen Summe der Einzelwillen, gleichzusetzen ist, sondern als Ort der freien Argumentation begriffen werden muss, indem Vernunft und nicht Interessen der dominierende Faktor sind.¹⁸⁸ Man könnte auch sagen, dass das Allgemeinheitsprinzip nicht nur den Herrscher bindet, sondern auch das Leitargument der Öffentlichkeit ist. In der Terminologie der deliberativen Demokratie könnte man sagen, dass die Öffentlichkeit Meinungen filtert und dem Herrscher einen Argumentationshaushalt zur Verfügung stellt. Erst durch die freie Publizität wird es dem Herrscher möglich, einen Sachverhalt, den er per Gesetz ordnen will, von möglichst vielen Seiten zu betrachten, d.h. aus Blickwinkeln, die er in der Einsamkeit gar nicht einnehmen könnte. Das Publizitätsprinzip stellt den Herrscher damit in ein Verhältnis politischer Responsivität zu seinem Untertanen. Im *Gemeinspruch* folgert Kant hieraus, dass die Publizität ein notwendiger Bestandteil des Legitimitätsanspruchs eines Herrschers sein muss: Der Untertan muss annehmen können, dass das Staatsoberhaupt ihm nicht Unrecht tun *will*; und daraus folgt, dass das Oberhaupt ihm nur Unrecht tut, weil er es nicht besser weiß. Daraus folgert Kant wiederum, dass das Oberhaupt die

187 Streit AA VII, S.89 (kursiv T.S.).

188 In dieser Eigendynamik der Öffentlichkeit klingt schon unübersehbar Habermas Konzept der diskursiven Vernunft und deliberativen Demokratie an.

freie Rede, also Öffentlichkeit, *selber wollen muss*, da es nur dadurch erfährt, welche Folgen seine Gesetze für das Volk haben.¹⁸⁹

„Also ist die Freiheit der Feder [...] *das einzige Palladium der Volksrechte*. Denn diese Freiheit ihm auch absprechen zu wollen, ist nicht allein so viel, als ihm allen Anspruch auf Recht in Ansehung des obersten Befehlshabers (nach Hobbes) nehmen, sondern auch dem letzteren, dessen Wille bloß dadurch, daß er den allgemeinen Volkswillen repräsentirt, Unterthanen als Bürgern Befehle giebt, alle Kenntniß von dem entziehen, was, *wenn er es wüßte, er selbst abändern würde, und ihn mit sich selbst in Widerspruch setzen*.¹⁹⁰

Die Publizität wird also zum Korrektiv der erweiterten Denkungsart des fehlbaren Herrschers, der sich dieses Korrektivs bedienen muss, um seiner naturrechtlichen Legitimierung gerecht zu werden und indem die Publizität diese Aufgabe erfüllt, wird sie zum *Fortschrittsmotor*¹⁹¹, oder negativ ausgedrückt:

„So verhindert das Verbot der Publicität den Fortschritt eines Volks zum Besseren, selbst in dem, was das Mindeste seiner Forderung, nämlich bloß sein natürliches Recht, angeht.“¹⁹²

Der Gemeinsinn des Herrschers allein reicht nicht aus, um die Allgemeinheit hinreichend zu repräsentieren und er bedarf der Publizität, ohne die er seine Aufgabe nicht erfüllen kann.

Da Kant im übrigen die Philosophen bzw. die Gelehrten als Akteure der Öffentlichkeit bestimmt¹⁹³, drückt sich hier erstens auch eine durchaus pragmatisch orientierte Selbstverortung der Philosophie aus: Man tut Kant Unrecht, wenn man ihm aufgrund seines Interesses an der 'Grundlagenforschung' unterstellen wollte, er hätte dafür die Realität vernachlässigt. Das Primat der praktischen Philosophie leuchtet hier deutlich hervor.¹⁹⁴ Zweitens verdeutlicht das auch eine dezidiert anti-elitäre Haltung Kants¹⁹⁵, die jeden zum Akteur der Öffentlichkeit macht, insofern er sich darauf einlässt, seine private Nische zu verlassen und sich der Argumentation halber auf den allgemeinen Standpunkt des Weltbürgers zu erheben (soweit ihm dies möglich ist). Der Herrscher ist zwar der Einzige mit der Befugnis, politische Reformen zu initiieren, aber die Philosophen und die philosophierenden Bürger sind letzten Endes die treibende Kraft

189 Vgl. Gemeinspruch AA VIII, S.304.

190 Ebd. (kursiv T.S.).

191 Vgl. Katzer: Kant und der Krieg, S.162ff..

192 Streit AA VII, S.89.

193 Vgl. auch Sweet, Kristi: Philosophy and the Public Sphere. Kant on Moral Education and Political Critique; in: Idealistic Studies: An Interdisciplinary Journal of Philosophy, 41/1 (2011), S.83-94, hier: S.91.

194 Vgl. ebd., S.85.

195 Dessen Credo bekanntlich das Selbst-Denken und nicht die Gelehrsamkeit war.

der Reformen, indem ihre Öffentlichkeit den Herrscher nicht nur antreibt, sondern auch im Gleis hält.¹⁹⁶

In der Friedensschrift geht Kant sogar so weit, die Publizität als „transscendentale Formel des öffentlichen Rechts“¹⁹⁷ vorzustellen. Diese Formel lautet:

„Alle auf das Recht anderer Menschen bezogene Handlungen, deren Maxime sich nicht mit der Publicität verträgt, sind Unrecht.“¹⁹⁸

Der Grund hierfür ist auf den ersten Blick einfach einzusehen: Kant nimmt an, dass ein Zweck, der geheimgehalten werden muss, um erreicht zu werden, notwendig den Interessen aller widerspricht, die sich aus eben diesem Grund dem gesetzten Zweck widersetzen würden, wenn er öffentlich gemacht würde. Jedoch stößt diese Argumentation auf ein Hindernis, denn dass sich alle einem Zweck widersetzen, heißt eben nicht, dass dieser „[...] nirgend wovon anders, als von der Ungerechtigkeit her [...]“¹⁹⁹ stammen kann, sondern nur, dass empirische Willen ihm entgegenstehen. Das könnte auch der Fall sein, wenn ein formal gerechtes Gesetz den materialen Interessen vieler oder gar aller entgegensteht. Die Lösung dieses Widerspruch ist, dass Kant in der Friedensschrift nicht nur den *volonté des tous* zugunsten einer rationalen Öffentlichkeit verabschiedet, der Allgemeinheit als Prinzip unterliegt, sondern dass er die Publizitätsformel hier als *transzendentales* Prinzip entwickelt, das es ermöglicht, die „[...] nothwendige und allgemeine, *mithin a priori einzusehende* Gegenbearbeitung [...]“²⁰⁰ einzuschätzen. Es ist nicht einzusehen, wie sich die Publizitätsformel in dieser virtualisierten Form von der Regierungsart unterscheiden soll. Auch sie sortiert *a priori* nicht verallgemeinerungsfähige Gesetze aus, indem sie fragt, ob die Gesetze *notwendig* Widerstand hervorrufen müssen. Damit ist auch sie ein Gedankenexperiment; allerdings mit dem Unterschied, dass sie die Öffentlichkeit zumindest als Idee bereits inkorporiert, ein Aspekt der in der Regierungsart noch fehlte. Ein zweiter Unterschied zur Regierungsart ist, dass die transzendente Formel für eine positive Erweiterung erlaubt: denn Kant bestimmt nicht nur, dass jedes Gesetz unrecht ist, was nicht öffentlich

196 Eine tatsächliche Umkehrung des Verhältnisses, also dass Philosophen in Platons Sinn zu Königen werden, will Kant explizit nicht. Die Macht trübt die Vernunft und so sollen sich die Philosophen von der Macht fernhalten, während die Herrscher sich nicht erniedrigen müssen, indem sie bei den Philosophen Rat einholen, sondern einfach dem öffentlichen Diskurs seinen Lauf lassen können. Vgl. Frieden, S.368f..

197 Frieden AA VIII, S.381.

198 Ebd..

199 Ebd..

200 Ebd., S.381 (kursiv).

gemacht werden kann, sondern auch, dass zwar nicht alles gerecht ist, was öffentlich gemacht werden kann, aber dass jedes Gesetz gerecht ist, was öffentlich gemacht werden *muss*, um den gesetzten Zweck zu erreichen:

„Alle Maximen, die der Publicität bedürfen (um ihren Zweck nicht zu verfehlen), stimmen mit Recht und Politik vereinigt zusammen.“²⁰¹

Der Leitfaden der Regierungsart wird in der Neuformulierung durch die Publizität also um eine positive Nuance erweitert, die sowohl dem Herrscher wie dem Untertan in der Beurteilung öffentlichen Rechts weitere Anleitung bieten kann.

Es bleibt festzuhalten, dass die Regierungsart den Anschluss des Ideals an eine beliebige staatliche Realität ermöglicht, indem sie die Idee des ursprünglichen Vertrags in die Hände eines empirischen Herrschers legt. Weil ihm unterstellt wird, dass er im Namen des Volkes regieren *will*, muss die Publizität als Korrektiv eines fehlbaren Gemeinns auch von ihm selber gewollt werden. Die Publizität ist damit nicht nur eine andere Fassung des Allgemeinheitsprinzips, wie sie sich in der „transzendentalen Formel des öffentlichen Rechts“ präsentiert, sondern verbindet die empirische Herrschaft durchaus mit einer empirischen Öffentlichkeit.

3.1.3.3 Regierungsart und wahre Republik

Volkswille und Gewaltenteilung werden im Prinzip der Regierungsart virtualisiert, die durch die Publizität ergänzt wird. Weil die Regierungsart aber *prinzipiell* unabhängig von der Staatsform ist, ist die republikanische Regierungsart nicht auf eine bestimmte Staatsform angewiesen, jede der drei Staatsformen kann nach der republikanischen Idee regiert werden. Dadurch bietet sich der Republik eine enorm große 'Angriffsfläche', um sich durch Reformen allmählich zur Geltung zu bringen. Dieser Vorteil der Trennung von Regierungsart und Staatsform trifft aber auf eine andere Überlegung Kants und scheint ihr zu widersprechen. Kant erhebt nämlich einen Despotievorwurf gegenüber der Demokratie, der die besagte Unabhängigkeit in Frage stellt. In der Friedensschrift schreibt er:

"Unter den drei Staatsformen ist die der Demokratie im eigentlichen Verstande des Worts nothwendig ein Despotism, weil sie eine exekutive Gewalt gründet, da alle über und allenfalls auch wider Einen (der also nicht mit einstimmt), mithin Alle, die doch nicht Alle

201 Ebd., S.386.

sind, beschließen; welches ein Widerspruch des allgemeinen Willens mit sich selbst und mit der Freiheit ist."²⁰²

Die Demokratie unterläuft „nothwendig“ die Gewaltenteilung, weil hier nicht nur der Souverän, sondern auch die Exekutive durch die scheinbare Allgemeinheit des empirischen Volks – scheinbar, weil in der Realität die Mehrheit aus pragmatischen Gründen den Konsens ersetzt – besetzt wird und die gesetzliche Allgemeinheit zur Anwendung bringen soll; und während die Gesetze, die dem allgemeinen Willen gemäß sind, die Freiheit eines jeden repräsentieren, weil er ihnen zustimmen *könnte* – weil sie ihn zumindest abstrakt als Freien und Gleichen einbeziehen – ist das fehlbare Einzelurteil, gegen das es keinen Einspruch gibt, ein Feind der Freiheit. Eben das ist aber die Gefahr, wenn das Volk gleichzeitig Gesetze gibt und regiert. Diese Argumentation Kants lädt erstens zu der Schlussfolgerung ein, dass er ein Vertreter des aufgeklärten Absolutismus sei, der das Wirken eines vernünftigen und wohlwollenden Alleinherrschers der Demokratie vorziehe und demnach die Idee der Republik auf ein Gedankenexperiment reduzieren möchte. Demnach wäre die Regierungsart kein Übergangsprinzip, sondern seine einzige Anforderung an eine beliebige politische Ordnung. Zweitens fällt ein weiterer Widerspruch ins Auge, denn wenn die Demokratie notwendig Despotismus ist, ist die Regierungsart gar nicht unabhängig von der Staatsform. Doch Kants Verdikt ist mitnichten so „nothwendig“, wie es auf den ersten Blick wirkt, denn es bezieht sich ausschließlich auf das Unterlaufen der Gewaltenteilung in der Demokratie. Kant hatte in seiner Erörterung wohl die athenische Polis vor Augen.

„Selbst die Democratie kann despotisch seyn, wenn ihre Constitution ohne Einsicht ist, z.B. wie die atheniensische, welche *ohne rechtliche Ursachen nach vorgeschriebenen Gesetzen* jemand *blos durch Mehrheit der Stimmen* zu verurtheilen erlaubte. Das Volk kann sich selbst nicht einmal als Eigenthum betrachten.“²⁰³

Die Grundlage des Despotievorwurfs ist kein notwendiges Merkmal *der* Demokratie, denn diese ist auch als repräsentatives System denkbar. Ludwig erläutert und entschärft Kants Verurteilung der Demokratie durch deren Einordnung in eine zeitliche Entwicklung: Ludwig nimmt an, dass Kant eine gedankliche Entwicklung durchmacht, die sich darin äußert, dass er erst in der *Metaphysik*, die zwei Jahre nach der

202 Ebd., S.352.

203 R 8054 AA XIX, S.595 (kursiv T.S.), hier findet sich auch ein bedeutender Unterschied zu Rousseau, der die Polis explizit als antikes Synonym der Republik bezeichnet. Vgl. Gesellschaftsvertrag, S.18f..

Friedensschrift erscheint, die Loslösung des Regierungsart von der Staatsform und einer empirisch verstandenen Gewaltenteilung in voller Konsequenz durchdringt und auf eine Realität bezieht, in der Legislative und Exekutive nicht unbedingt getrennt voneinander sind.²⁰⁴ Dies äußert sich darin, dass er in der *Metaphysik* ein nahezu konträres Urteil über die Demokratie fällt: Kant gesteht in einem ersten Schritt zwar noch zu, dass die Autokratie, „die einfachste [Staatsform] sei“.²⁰⁵ Der Grund hierfür erinnert an die Hobbes'schen Gedanken zu den Vor- und Nachteilen der verschiedenen Staatsformen, denn auch Kant macht die *Willensbildung des Souveräns* zu einem praktischen Problem, das am leichtesten durch die natürliche Einmütigkeit einer natürlichen Person gelöst wird und sich in dem Verhältnis der Vielen oder gar Aller ungleich schwieriger darstellen muss. Doch dieses Lob kann nicht genutzt werden, um das Bild vom 'Monarchisten Kant' zu untermauern, denn seine pragmatische Auszeichnung der Autokratie wird sofort wieder eingeschränkt:

„Was die Handhabung des Rechts im Staat betrifft, so ist freilich die einfachste auch zugleich die beste, aber, was das Recht selbst anlangt, die gefährlichste fürs Volk in Betracht des Despotismus, zu dem sie so sehr einladet.“²⁰⁶

Die Besetzung der Souveränität durch einen Einzelnen ist gefährlich, eben weil er nur ein Einzelner ist; diese Struktur lädt geradezu dazu ein, die Gesetze nicht in allgemeiner Weise zu geben und die Herrschaft im Sinne eines Privatwillens auszuüben. Damit macht Kant die Despotismusgefahr nicht mehr an der *personalen* Gewaltenteilung fest, sondern daran, wie sich der gesetzgebende Wille zwischen Allgemeinheit und Privatwillen positioniert. Nur weil Kant in der Friedensschrift ausschließlich den Standard einer faktisch-personalen Gewaltenteilung an die Demokratie angelegt hatte, konnte er sie als despotisch verwerfen. In der *Metaphysik* ist seine Überlegung eine andere: Was sind die Bedingungen, unter der die Idee des allgemeinen Willens, welcher allein Gerechtigkeit verbrieft, sich am ehesten in der Realität Gehör verschaffen kann? Und seine Überlegung führt ihn nicht nur weg von der Monarchie, sondern auch weg von der Regierungsart. Dieser Umstand als Frage formuliert: Ist die republikanische Regierungsart ein Ersatz für die republikanische Staatsform? Und würde demnach die Entwicklungsgeschichte des Rechts dann beendet sein, wenn sich ein Herrscher findet, der im republikanischen Geiste herrscht? Kants Antwort hierauf ist

204 Vgl.: Ludwig: Kommentar zum Staatsrecht (II), S.183.

205 *Metaphysik* AA VI, S.339.

206 Ebd..

deutlich, aber sie scheint in der Wahrnehmung nicht selten vom vorläufigen Prinzip der Regierungsart überlagert zu werden: Indem Kant die Staatsform von der Regierungsart trennt, schafft er eine Übergangslösung, die die Legitimität von Herrschaft begründet, ohne sie unmittelbar an eine bestimmte politische Ordnung zu binden; damit kann er an eine nahezu beliebige historische Realität anknüpfen, ohne diese zwangsläufig einer Vernunftrevolution überantworten zu müssen. Vor dem Hintergrund, dass Kant den Anfang des Staates in der Gewalt verordnet hatte, ist dieser Schritt nur folgerichtig. Doch damit ist das Bild nicht vollständig, denn während die Regierungsart zwar prinzipiell unabhängig von der Staatsform ist, geht das Verhältnis der beiden über das bisher Geschilderte hinaus:

"Die Staatsformen sind nur der Buchstabe (*littera*) der ursprünglichen Gesetzgebung im bürgerlichen Zustande, und sie mögen also bleiben, so lange sie, als zum Maschinenwesen der Staatsverfassung gehörend, durch alte und lange Gewohnheit (also nur subjectiv) für nothwendig gehalten werden. Aber der Geist jenes ursprünglichen Vertrages (*anima pacti originarii*) enthält die Verbindlichkeit der constituirenden Gewalt, die Regierungsart jener Idee angemessen zu machen und so sie, wenn es nicht auf einmal geschehen kann, allmählich und continuirlich dahin zu verändern, daß sie mit der einzig rechtmäßigen Verfassung, nämlich der einer reinen Republik, ihrer Wirkung nach zusammenstimme, und jene alte empirische (statutarische) Formen, welche bloß die Unterthänigkeit des Volks zu bewirken dienten, sich in die ursprüngliche (rationale) auflösen, welche allein die Freiheit zum Princip, ja zur Bedingung alles Zwanges macht, der zu einer rechtlichen Verfassung im eigentlichen Sinne des Staats erforderlich ist und dahin *auch dem Buchstaben nach* [!] endlich führen wird."²⁰⁷

Die historischen Staatsformen beruhen auf Gewohnheit und sind pragmatisch („Maschinenwesen“) gerechtfertigt; ihre empirischen Ausformungen sind Artefakte der Gewaltgründung des Staates, was sich darin äußert, dass diese Formen „bloß die Unterthänigkeit des Volks zu bewirken dienten“. Die empirischen Staaten unterliegen dennoch der Norm des ursprünglichen Vertrages – denn allein auf dieser ideellen Grundlage kann der Staat seinen Herrschaftsanspruch legitimieren – und diese ist mit der Pflicht verbunden, sich dem Ideal anzunähern, d.h. in einem ersten Schritt, dass sich der historische Staat durch die Regierungsart dem Ideal insofern anzupassen hat, dass sie zumindest „ihrer Wirkung nach zusammenstimme[n]“. Damit ist der Prozess aber nicht abgeschlossen! Denn im nächsten Schritt soll durch die Regierungsart auch die Staatsform beeinflusst werden und sich die „[...] alte empirische [...] in die ursprüngliche (rationale) auflösen [...]“. Die historische Form der Herrschaft wird durch Republikanismus (Regierungsart) von innen heraus zur Republik transformiert. Doch

207 Ebd., S.340f. (letzte Kursivsetzung T.S.).

wie sieht die historische Verwirklichung des Ideals aus? Kant bezeichnet die historisch mögliche Erscheinungsform der idealen Republik als „*respublica phaenomenon*“²⁰⁸. In einer Reflexion Kants findet sich diesbezüglich eine Formulierung, die nahelegt, dass die phaenomenale Republik sich doch allein durch die republikanische Regierungsart hinreichend beschreiben lässt:

„*Respublica noumenon* oder *phaenomenon*. Die letztere hat drey Formen, aber *respublica noumenon* ist nur eine und dieselbe.“²⁰⁹

Hier wird suggeriert, dass die Staatsform nicht nur unter Vorbehalt steht, sondern dass sie tatsächlich unerheblich ist. Dieses Zitat tritt entweder in Widerspruch zu Kants sonstigen Äußerungen oder ordnet dem Begriff der phaenomenalen Republik *alle* vorläufigen politischen Ordnungen zu, die sich vom republikanischen Ideal leiten lassen, ohne es darum schon tatsächlich in die Realität zu übersetzen. Ich möchte zwei Gedankengänge Kants nachzeichnen, die implizit die Bedeutung der Staatsform bekräftigen: Zum Einen nimmt Kant die *Selbstständigkeit* nicht ohne Grund als Prinzip in das ideale Staatsrecht auf. Ich habe schon erwähnt, dass Kersting sich an dieser ökonomischen Qualifikation zum Bürger stößt, weil hier ein empirisches Phänomen in die intelligible Welt eingeführt wird. Diese Vermengung der Sphären macht nur dann Sinn, wenn Kant sich über die Qualifikation zur Mitgesetzgebung Gedanken macht, weil er eine *tatsächliche Beteiligung* der Bürger im Sinn hatte. Dementsprechend hat Kant im *Gemeinspruch* auch vor Augen, dass die Einheit des allgemeinen Willens keine transzendente Einheit noumenaler Wesen ist – im Sinne eines intelligiblen Konsens – sondern dass „[...] Stimmgebung erfordert wird, [...]“²¹⁰ um einen allgemeinen Willen zu bilden. Ein zweites Argument gegen die Gleichsetzung von Republik und republikanischer Regierungsart findet sich in Bezug auf die Entscheidung über Krieg und Frieden. Kant nimmt an, dass Republiken zum Frieden tendieren, weil „[...] es *in dieser Verfassung nicht anders sein kann* [, als dass] die Beistimmung der Staatsbürger dazu erfordert wird, um zu beschließen, ob Krieg sein solle, oder nicht, [...]“²¹¹ Würde sich diese Zustimmung auch auf einen aufgeklärten Autokraten beziehen können, der das Volk repräsentiert, würde die Argumentation Kants in sich zusammenfallen, denn er

208 "Eine dieser gemäß [der *respublica noumenon*] organisirte bürgerliche Gesellschaft ist die Darstellung derselben nach Freiheitsgesetzen durch ein Beispiel in der Erfahrung (*respublica phaenomenon*) [...]", Streit AA VII, S.91.

209 R 8077 AA XIX, S.609f.

210 *Gemeinspruch* AA VIII, S.295.

211 *Frieden* AA VIII, S.351 (kursiv T.S.).

legt den Grund der Kriegsaversion der Bürger in ihr persönliches Kostenkalkül, das sich grundlegend von dem des Herrschers unterscheidet (diesem fällt es nämlich leicht, einen Krieg zu führen). Die Allgemeinheitsbedingung der Regierungsart verbietet keinen Krieg. Nur wenn das Volk *faktisch* entscheidet, greift ihr Eigeninteresse und stützt Kants Argument. Daher kann die Annahme von den friedfertigen Republiken nur sinnvoll sein, wenn es sich auch *der Form nach* um Republiken handelt; und die Bedeutung, die Kant der realen Entscheidungskompetenz des Volkes über Krieg und Frieden zumisst, ist unmissverständlich, denn „[...] nur ein solches Volk ist wahrhaftig frey.“²¹² Das heißt im Umkehrschluss, dass nur ein Volk frei ist, dass *faktisch* – d.h. auch *der Form nach* – und nicht nur ideell an der Herrschaft beteiligt ist.

Die vorangegangenen Beispiele sollten eine Annahme unterstützen: Die eigentliche Darstellung des Ideals *muss* auch *die Staatsform* betreffen; und *der Form nach* ist die Republik eine repräsentative Demokratie. Diese Annahme findet Unterstützung in Kants Texten:

„Alle wahre Republik aber ist und kann nichts anders sein, als ein repräsentatives System des Volks, um im Namen desselben, durch alle Staatsbürger vereinigt, vermittelt ihrer Abgeordneten (deputirten) ihre Rechte zu besorgen. Sobald aber ein Staatsoberhaupt der Person nach (es mag sein König, Adelstand, oder die ganze Volkszahl, der demokratische Verein) sich auch repräsentiren läßt, so repräsentirt das vereinigte Volk nicht bloß den Souverän, sondern es ist dieser selbst; denn in ihm (dem Volk) befindet sich ursprünglich die oberste Gewalt, von der alle Rechte der Einzelnen, als bloßer Unterthanen (allenfalls als Staatsbeamten), abgeleitet werden müssen, [...]“²¹³

Das Plädoyer für die Staatsform steht offen zutage und deutlicher könnte auch die Relativierung des Despotievorwurfs an die Demokratie kaum ausfallen: Das Volk, das sich in der Lage wiederfindet, den staatsrechtlichen Ort der Souveränität einzunehmen, unterscheidet sich maßgeblich von allen anderen empirischen Herrschern, denn es *repräsentiert* nicht mehr den Souverän, sondern es *ist* der Souverän! Nur indem der einzig authentische Souverän die Herrschaft übernimmt, wird der Untertan zum Staatsbürger; allerdings, und das muss bemerkt werden, nehmen die Bürger laut obigem Zitat nur „vermittelt ihrer Abgeordneten“ an der Gesetzgebung teil. Das Repräsentationsprinzip entzieht dem Despotismusvorwurf den Boden und soll Pate

212 R 8076 AA XIX, S.606.

213 Metaphysik AA VI, S.341 (kursiv T.S.); vgl. auch: "Das repräsentative System der Democratie ist das der Gleichheit der Gesellschaft oder die Republik [...]", Kant, Immanuel: Vorarbeiten zu Die Metaphysik der Sitten. Erster Teil Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre AA XXIII, S.207-370, hier: S.342 (im Folgenden: Vorarbeit RL).

stehen, dass die Staatsgewalt vom Volk *ausgeht*, aber dass das Volk eben nicht *unmittelbar* herrscht, sondern nur durch Repräsentanten und Gesetze vermittelt.²¹⁴

Das repräsentative System der Demokratie ist die politische Ordnung, in der sich die „wahre Republik“ manifestiert, durch die das Ideal in der Wirklichkeit seine größtmögliche (weil unter empirischen Bedingungen stehende) Entsprechung erhält. Die „wahre Republik“ ist also keineswegs der Staatsform gegenüber neutral und erschöpft sich nicht bereits in der republikanischen Regierungsart. Dem entsprechend verwehrt Maus sich zu Recht und vehement gegen Interpretationen, die Kant als Vertreter eines aufgeklärten Absolutismus zeichnen. Dieser – unabweisbar vorhandene – Aspekt der Kantischen Konzeption gehört wie die Auszeichnung der Regierungsart vor der Staatsform in das Reich des Vorläufigen und es erscheint geradezu boshaft, den darüber hinausreichenden radikalen Geist der Freiheit, der Kants Rechtsphilosophie durchdringt, nicht erkennen zu wollen und ihn in als konservativen Denker zu 'denunzieren'.²¹⁵

Für die Friedensthematik ist diese Einsicht von fundamentaler Bedeutung, denn erst mit der Entstehung der „wahren Republik“ kann die Entwicklungsgeschichte des Staats an ihr Ende kommen; dadurch dass der Gehorsam dem Staat gegenüber aus dem Rechtsbegriff heraus begründet wird, der zugleich aber einen normativen Maßstab entwickelt, der diesen realen Staat bindet, muss die wahre Republik, einmal gegründet, auch ein normatives Primat gegenüber allen anderen Staatsformen genießen. Deswegen kann Kant im weiteren Verlauf des obigen Zitats auch sagen, dass die

„[...] nunmehr errichtete Republik [es] nun nicht mehr nötig [hat], die Zügel der Regierung aus den Händen zu lassen und sie denen wieder zu übergeben, die sie vorher geführt hatten, und die nun alle neue Anordnungen durch absolute Willkür wieder vernichten könnten.“²¹⁶

Weil er der Realität einen normativen Maßstab überordnet, ist die Entwicklung nicht arbiträr, sondern im normativen Sinne unumkehrbar; die Republik darf nicht wieder zur bloß republikanischen Regierungsart zurückkehren. Fraglich ist aber durchaus, ob mit

214 Ob die Repräsentation im Sinne der Gewaltenteilung einen pragmatischen Vorteil bietet, oder tatsächlich notwendig ist, sei dahingestellt.

215 vgl. Maus: Zur Aufklärung der Demokratietheorie, S.59; sie argumentiert weiterhin, dass Kants affirmative Aussagen in Bezug auf absolutistische Staatsstrukturen darauf zurückzuführen ist, dass sie die Souveränität ungeteilt lassen und dadurch die Voraussetzung schaffen, dass die Souveränität ebenso ungeteilt vom Volk aufgenommen werden kann. Vgl. ebd., S.132.

216 Metaphysik AA VI, S.341.

der Institutionalisierung der Republik auch die Wirkungsgeschichte des ursprünglichen Vertrags an ihr Ende gekommen ist.

Geismann betont die ungebrochene Verbindlichkeit der Idee des allgemeinen Willens und verdeutlicht diesen Gedanken, indem er sich der Rousseau'schen Unterscheidung von *volonté générale* und *volonté des tous* bedient: Der letztere repräsentiert die Summe aller Einzelwillen, mithin ein Amalgam empirischer Partikularitäten, während der vorherige eine notwendige Schnittmenge verkörpert, das was alle wollen *müssen*. Nur der allgemeine Wille kann Legitimität verbürgen, denn er stimmt notwendig mit den Prinzipien der Freiheit und Gleichheit überein. Der empirische Wille aller dagegen kann gegen diese Prinzipien verstoßen und insofern muss der ursprüngliche Vertrag auch demokratisch gesetztem Recht als Maßstab dienen, denn die demokratische Genese allein bürgt für nichts.²¹⁷ Kersting meint dagegen festzustellen, dass Kant in der wahren Republik die Vernunft *allein* dem Mehrheitswillen des Parlaments überlässt. Er kritisiert, dass Kant durch seine Souveränitätskonzeption, laut der es *eine* höchste Gewalt geben *muss*, keinen Spielraum hat, um die Rechte des Parlaments einzuschränken. Das bedeutet nicht, dass er Kant unterstellt, den allgemeinen Willen zu „empirisieren“, sondern nur, dass das kritische Potential des allgemeinen Willens in dem Maße verschwindet, indem er von der faktischen Willensbildung des Parlaments verdrängt wird; der prozeduralisierte Volkswille setzt sich an die Stelle des ideellen. Dies wäre nur dann folgenlos, wenn die empirischen Gesetzgeber im Parlament noumenale Wesen wären und ihr gemeinsamer Wille zwangsläufig der Idee des allgemeinen Willens entsprechen würde. Dies ist aber, und das weiß Kant sehr genau, in der Realität unmöglich.²¹⁸ Damit muss seine absolutistische Konstruktion der Souveränität den Untertanen einem empirischen Gesetzgeber ausliefern, der gegen die Idee des allgemeinen Willens und des ursprünglichen Vertrags verstoßen kann. Daher bedarf es Kersting zufolge einer Korrektur der Kantischen Konzeption, die die

217 Vgl. Geismann: Kant und kein Ende, S. 120f.

218 Vgl. hierzu das Paradoxon aus der Idee: "[...] der Mensch ist ein Thier, das, wenn es unter andern seiner Gattung lebt, einen Herrn nöthig hat. [Weil er sich selbst von den Gesetzen ausnimmt] Er bedarf also einen Herrn, der ihm den eigenen Willen breche und ihn nöthige, einem allgemeingültigen Willen, dabei jeder frei sein kann, zu gehorchen. Wo nimmt er aber diesen Herrn her? Nirgend anders als aus der Menschengattung. Aber dieser ist eben so wohl ein Thier, das einen Herrn nöthig hat. Er mag es also anfangen, wie er will; so ist nicht abzusehen, wie er sich ein Oberhaupt der öffentlichen Gerechtigkeit verschaffen könne, das selbst gerecht sei; er mag dieses nun in einer einzelnen Person, oder in einer Gesellschaft vieler dazu auserlesenen Personen suchen.", Idee AA VIII, S.23.

vernunftrechtlichen Grundlagen des ursprünglichen Vertrags positiviert und in der Form grundgesetzlicher Rechtsansprüche dem Gesetzgeber entgegenstellt.²¹⁹ Die Kritik von Kersting wird in der radikaleren Interpretation der Stellung des allgemeinen Willens in Kants Rechts- und Staatsphilosophie, die Ingeborg Maus anbietet, ins Positive gewendet: Sie liest Kant als explizit radikaldemokratischen Denker mit einer direktdemokratischen Konnotation, der sich nicht mit der *Idee* der Volkssouveränität zufrieden gibt, sondern diese radikale Idee ebenso *unverkürzt* auch in einer historischen Verfassung prozeduralisiert sehen will.²²⁰ Während Geismann den allgemeinen Willen so interpretiert, dass dieser einen notwendigen und intelligiblen Konsens darstellt, der nichts weiter will, als das Recht, welches allem folgenden vorausgeht, dreht Maus dieses Verhältnis um: Nun geht der faktisch verstandene Volkswille dem Recht voraus.²²¹ Dies äußert sich darin, dass "[...] das Volk [als] beständig konstituierend anzusehen [ist]." Und dieser Stellung gemäß heißt es weiter: „Das Volk ist immer frey [...]“.²²² Damit steht das Volk als Souverän außerhalb des Rechts und über der Verfassung. Maus betont mit ihrer Interpretation den emanzipatorischen Charakter der praktischen Philosophie bei Kant, denn diese radikale Demokratie ist die Organisationsform eines Volkes, dass die Idee des allgemeinen Willens in einen empirischen Willen transformiert; und dass dieser nicht dem noumenalen entsprechen kann, bedeutet *keine* Delegitimierung des Anspruchs, denn das Volk hat ein Recht auf Fehler:

„Nach einer solchen Voraussetzung aber 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, gemeinlich 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). Ich habe nichts dawider, daß die, welche die Gewalt in Händen haben, *durch Zeitumstände genöthigt*, die Entschlagung von diesen drei Fesseln *noch weit, sehr weit aufschieben*. Aber es *zum Grundsatz* machen, daß denen, die ihnen einmal unterworfen sind, *überhaupt* die Freiheit nicht taugt, und man berechtigt sei, sie jederzeit davon zu entfernen, ist ein Eingriff in die Regalien der Gottheit selbst, die den Menschen zur Freiheit schuf.“²²³

219 Vgl. Kersting: Wohlgeordnete Freiheit, S.347-353.

220 Vgl. Maus: Zur Aufklärung der Demokratietheorie, S.54f..

221 Vgl. Geismann: Kant und kein Ende, S.116-122; sowie Maus: Zur Aufklärung der Demokratietheorie, S.54f.

222 Vorarbeit RL AA XXIII, S.341.

223 Religion AA VI; S.188.

Problematisch an dieser Konzeption ist natürlich, dass ein empirischer und fehlbarer Volkswillen in einer radikaldemokratischen Konzeption – die keinen anderen Verbindlichkeitsgrund kennt, außerhalb der demokratischen Entscheidung – die Rechte des Einzelnen in Bedrängnis bringen kann, selbst wenn er dieser Regel zugestimmt hat. Genau das war ja Kants Vorbehalt gegenüber der Demokratie als Despotie. Eine Gefahr, die Maus zufolge aber ausreichend eingedämmt ist durch die Rechtsform der Herrschaft. Diese schafft eine Distanz zwischen Regel und Anwendung, die dem Einzelnen einen rudimentären Schutz bietet. Das Problem verschärft sich natürlich, wenn man nicht von einem empirischen Konsens ausgeht, sondern von Mehrheitsentscheidungen (die Kant als notwendigen Modus der Demokratie explizit bestätigt). Die Rechtsform allein kann dann m.E. nicht ausreichend sein, denn die Benachteiligung oder gar Verfolgung von Minderheiten lässt sich auch formal in Gesetze gießen. Daher hat Kersting vollkommen Recht, dass die Allgemeinheitsanforderung des ursprünglichen Vertrags in einer Demokratie die Form von Grundrechten annehmen muss; diese lassen sich durchaus auch als rationale Selbsteinschränkung der Bürger eines souveränen Volkes verstehen, durch die sie den Einzelnen als Untertan dem Verfügungsbereich des Souveräns entziehen und alleine *dadurch* den *legitimen* Souverän erst ermöglichen; eben das ist m.E. die notwendige Schlussfolgerung aus Kants bereits zitiertem Einspruch gegen die athenische Polis: „Das Volk kann sich selbst nicht einmal als Eigentum betrachten.“²²⁴ So wie der Einzelne bei Kant keinen Unterwerfungsvertrag abschließen kann, weil er sich dazu seiner angeborenen Freiheit entledigen müsste, kann auch der Souverän nicht in rechtmäßiger Weise diese naturrechtliche Grenze übertreten. Das Volk mag also frei sein, aber im Sinne der Gleichursprünglichkeitsthese von Habermas²²⁵ hört es auf, als freies Volk zu existieren, sobald es den Rechtsstatus seiner Mitglieder zur Disposition stellt. Die Habermas'sche These kommt der Kantischen Vorstellung auch insofern nahe, als sich die gegenseitige Abhängigkeit von privater (Untertan) und öffentlicher Autonomie (Bürger) nur als zeitlicher Prozess begreifen lässt, in der ein rechtlicher Zustand gegeben sein muss, der private Autonomie in gewissem Grad schützt und von dem aus sich, durch Ausübung öffentlicher Autonomie, neue Rechtsverständnisse

224 R 8054 AA XIX, S.595.

225 Vgl. hierzu Habermas, Jürgen: Zum internen Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie; in: Ders.: Die Einbeziehung des Anderen, Frankfurt a. M. 1999, S.293-305.

entwickeln können; d.h. dass beide Formen der Autonomie logisch vielleicht gleichursprünglich sind, aber dass die private Autonomie historisch der öffentlichen Autonomie vorhergehen muss.²²⁶ Diese Betrachtungsweise, die die Idee des allgemeinen Willens – im Sinne von Grundrechten und privater Autonomie – mit einem faktischen Allgemeinwillen – im Sinne demokratischer Gesetzgebung und öffentlicher Autonomie – kurzschließt, erlaubt es auch, dem Kantischen Satz, dass den Bürgern „[...] an der Regierungsart [...] ohne alle Vergleichung mehr gelegen [ist], als an der Staatsform“²²⁷ eine andere Bedeutung zu geben: Er bezeugt nun nicht mehr die Unerheblichkeit der Staatsform, sondern die konstituive Rolle einer Praxis, die den Status als Freie und Gleiche permanent problematisiert und die auch in der Demokratie nicht einfach durch die Mehrheitsentscheidung ersetzt werden kann. Insofern ist es auch ungerechtfertigt, Kant für den „Tod des Politischen“²²⁸ verantwortlich zu machen; die Idee des allgemeinen Willens erlaubt im Gegenteil gerade, den Anspruch Freier und Gleicher im wieder zu aktualisieren und alles Bestehende in Frage zu stellen. Dazu gehören explizit auch alle möglichen Ausprägungen des Staats (nicht aber der Staat als solcher), denn Kant beschränkt sich ja nicht ohne Grund darauf, die „Metaphysischen Anfangsgründe“ einer Rechtslehre anzugeben und eben nicht einen konkreten Verfassungsentwurf vorzulegen. Was Kant zu zeigen versucht, ist, welchen unabdingbaren Voraussetzungen ein radikaler Freiheitsstaat genügen muss. Die konkreten Ausprägungen dagegen sind kontingente Ergebnisse historischer Entwicklungen. Der unterstellte 'Konsenswahn' besteht letztlich nur darin, dass alle einen Staat wollen müssen und dass dieser die Aufgabe hat, *allen* Willkürfreiheit unter Bedingungen radikaler Pluralität zu ermöglichen.

Die ideale Republik gibt dem defizitären realen Staat ein Ideal vor, das sich inhaltlich durch die Prinzipien Freiheit, Gleichheit und Selbstständigkeit auszeichnet und strukturell durch das Prinzip der Gewaltenteilung bestimmt wird. In der „wahren

226 Soweit ich es überblicke, formuliert Habermas selbst diesen Aspekt des Verhältnisses nicht. Er klingt jedoch darin an, dass Habermas die Bedeutung der Herausbildung kapitalistischer Verhältnisse in der Modernisierung betont, weil diese die Rechtsform begünstigen, die wiederum eine emanzipative Eigendynamik entfaltet.

227 Frieden AA VIII, S.353.

228 Vgl. für Bewertungen in diese Richtung etwa Behnke, Andreas: 'Eternal Peace' as the Graveyard of the Political: A Critique of Kant's Zum Ewigen Frieden; in: Millennium. Journal of International Studies, 36 (2008), S.513-531; Mouffe, Chantal: Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion, Frankfurt a. M. 2007.; Poe, Danielle: Peace is not Perpetual, Autonomous, or Rational; in: Listening: journal of religion and culture, 44/1 (2009), S.37-48.

Republik“ findet dieses Ideal seine empirische Entsprechung, die sich als repräsentative Demokratie entdeckt. Nun ist es von außerordentlichem Interesse für die Stiftung des Friedens, dass die Staatsgründung *nicht* bereits die endgültige Befriedung der Welt hervorbringt, sondern dass ihr die Weiterentwicklung des Staats normativ schon eingeschrieben ist; nur unter der Voraussetzung, dass der Staat einen rechtlichen Zustand sichert *und* im Dienste der Verwirklichung der naturrechtlichen Freiheit steht, kann er Anspruch auf Legitimität erheben! Die Beschreitung dieses Weges wird durch die Regierungsart ermöglicht, durch die die Republik in der Geschichte Fuß fassen kann. Ihr Ziel ist die wahre Republik und:

„Dies ist *die einzige bleibende Staatsverfassung*, wo das Gesetz selbtherrschend ist und an keiner besonderen Person hängt; der *letzte Zweck alles öffentlichen Rechts*, der Zustand, *in welchem allein* jedem das Seine *peremptorisch* zugeteilt werden kann.“²²⁹

Indem die wahre Republik von Kant als „die einzige bleibende Staatsverfassung“ ausgezeichnet wird, muss auch die Unterscheidung von provisorischer und peremptorischer Geltung des Rechts neu gefasst werden: War es auf einer ersten Stufe der Staat an sich, der dem provisorischen Recht des Naturzustandes Dauer verleihen sollte, ist jener es nun selber, der als bloßes Provisorium dient und zwecks peremptorischer Rechtssicherung durch die wahre Republik abgelöst werden muss.²³⁰

3.1.3.4 *Das Widerstandsverbot*

Die *res publica noumenon* ist das Ideal eines reinen Staates, das als solches zwar nicht in Erscheinung treten kann, aber eine „Richtschnur“²³¹ anbietet, an der sich die historischen Staaten orientieren müssen. Die Rolle, die der republikanischen Regierungsart zukommt, ist die einer Vermittlerin zwischen Vernunft und Geschichte. Sie verkörpert den Reformismus, der sich so unauflöslich mit Kants Rechtsphilosophie verbindet. Doch konsequenterweise kann diese Vermittlerrolle nicht nur *dem Prinzip* der Regierungsart zugerechnet werden, das mit mystischer Autorität und sicheren Schrittes

229 Metaphysik AA VI, S.341 (kursiv T.S.); vgl. auch folgende Textstelle: „[...] so sagt man jetzt mit Recht vom politischen Zustande der Staaten und Völker: *ausser der Republik ist kein Heil*, sondern immerwährender Krieg, nicht immer mit immerwährenden Gefechten, sondern immerwährenden Drohungen zu Bekämpfungen, [...]“ R 8076, AA XIX, S.603 (kursiv T.S.).

230 Auch Kersting betont, dass sich das Verhältnis von provisorisch/peremptorisch wiederholt; vgl. u.a. Ders.: „Die Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein.“, S.104ff..

231 Metaphysik AA VI, S.313.

die historische Welt durch die Geschichte zur Republik führt, sondern hinter dem Prinzip, das nur als Phänomen der Erscheinungswelt Sinn ergibt, muss immer eine empirische Person stehen, die sich als Agent des allgemeinen Willens versteht und der Idee einer der Freiheit angemessenen politischen Ordnung Wirkkraft verleiht. Kersting bezeichnet diese Ordnung auch als „moralischen Konstitutionalismus“, weil sie darauf angewiesen ist, dass der Herrscher die Hervorbringung der republikanischen Ordnung zur Maxime seines Regierungshandelns machen muss.²³² Das Fundament dieser Annahme wird durch die Fähigkeit zur erweiterten Denkungsart gelegt, die durch das Prinzip der Publizität ergänzt wird. Die Frage, die sich angesichts des Reformkonzepts aber stellt, ist: Was passiert, wenn der Herrscher nicht willens oder nicht in der Lage ist, seiner reformerischen Verpflichtung durch die Vernunft nachzukommen? Eine Antwort hierauf lässt sich nur formulieren, wenn Kants Verhältnis zur *Revolution* und die Rolle, die sie in seiner politischen Philosophie einnimmt, in Betracht gezogen wird.

Die politische Philosophie der Neuzeit erblickt in der Folge von Hobbes im Chaos des Naturzustandes das politische Übel und nicht mehr, wie ihr antiker Vorgänger, in der Tyrannis.²³³ Weil die Dichotomie von guter und schlechter Herrschaft durch jene von Herrschaft und Anarchie ersetzt wird, geht damit auch einher, dass sich die Neuzeit von der 'Widerstandsfreundlichkeit' der Antike verabschiedet und sich dezidiert gegen ein Widerstandsrecht aussprechen muss, da der Widerstand stets die Gefahr des Naturzustandes in sich birgt.²³⁴ Diese ideengeschichtliche Entwicklung offenbart sich auch in Kants politischer Philosophie, aber bereits die oberflächliche Betrachtung der Thematik weist auch eine eigentümliche Spannung auf, die sich durch Kants Werk zieht: Zahlreiche Anmerkungen, die den Bürgern rigoros jedes Recht auf Widerstand abzuspochen scheinen, treffen auf Äußerungen, in denen Kant sich nahezu euphorisch zur französischen Revolution äußert – diese Begeisterung brachte ihm nicht nur den Vorwurf seiner Zeitgenossen ein, ein „Jakobiner“ zu sein²³⁵, sondern schlug sich auch im Selbstverständnis der Revolutionäre, sowie in der Bewertung Kants seitens seiner

232 Vgl. Kersting: Wohlgeordnete Freiheit, S.325

233 Die *Tyrannis* ist für Hobbes nur noch eine Denunziationsvokabel von Aufführern und die antiken Schriften ein Quell politischer Instabilität. Vgl. Leviathan, S.157; sowie Kersting: Wohlgeordnete Freiheit, S.374f..

234 Vgl. Kersting: Kant über Recht, S.144f..

235 Vgl. Streit, AA VII, S.86; Vorländer, Karl: Immanuel Kant. Der Mann und das Werk, Kapitel 4.4 (ohne Seite); Beck, Lewis W.: Kant and the Right of Revolution. In: Journal of the History of Ideas, 32/3 (1971), S.411-422, hier. S.411f..

Nachfolger nieder.²³⁶ Diese Spannung steht nun unter dem Verdacht, dass die Verwerfung eines Widerstandsrechts gegen den Staat eine Inkonsistenz oder einen gedanklichen Ausrutscher Kants repräsentiert,²³⁷ schließlich ist es aus naturrechtlich-liberaler Perspektive ein „[...] highly counterintuitive [...] approach“,²³⁸ den Bürgern keine Abwehrrechte gegen den Staat zu gewähren.

Ein Versuch, die Spannung in Kants Gedanken einfach 'wegzuerklären', ist der Ansatz, dass die französische Revolution in Kants Gedanken gar keine Revolution ist, sondern eine Reform und es daher auch keine Spannung zwischen dem Widerstandsverbot und der (nun nicht mehr vorhandenen) Revolutionseuphorie geben kann. Zu Recht bemerkt Beck, dass dieser Versuch einer terminologischen Umdeutung nur verworfen werden kann als: „[...] explaining away one paradox by means of a greater one.“²³⁹ Zu groß und zu konstruiert ist der Aufwand, sämtliche Aussagen Kants zur französischen Revolution umdeuten zu wollen. Eine weitere profane Erklärung des vermeintlichen Widerspruchs wäre die Annahme, dass Kant seine tatsächlichen Intentionen, die auch dem preußischen Staat gefährlich werden konnten, vor der Zensur verbergen musste und er sich daher öffentlich so vehement gegen ein Widerstandsrecht eingesetzt hat. Dieser Versuch, die Spannung aufzulösen, greift m.E. zu kurz und Beck will ihm den Boden entziehen, indem er auf Kants Position in Bezug auf Zensurprobleme verweist:

„Zwar dencke ich vieles mit der allerkläresten Überzeugung und zu meiner großen Zufriedenheit was ich niemals den Muth haben werde zu sagen; *niemals aber werde ich etwas sagen was ich nicht dencke.*“²⁴⁰

Doch nicht nur der Verweis auf Kants persönliche Einstellung entzieht dieser Annahme den Boden, sondern auch die schlichte Tatsache, dass Kant *gute Gründe* hat, sich gegen ein Widerstandsrecht auszusprechen und dass er diese Gründe wiederholt erläutert.

In der *Rechtslehre* schließt Kant erst einmal aus, dass die Ungerechtigkeit des Anfangs, d.h. die Staatsgründung durch Gewalt, irgendeinen Vorwand für den Widerstand gegen den Staat bieten kann, denn wie bereits gezeigt, ist das Recht mit seinen eigenen Mitteln

236 So orientiert sich Sieyès explizit an der Kantischen Philosophie und Marx bezeichnet Kant als *den* Philosophen der französischen Revolution; vgl. hierzu Arendt: Das Urteilen, S. 71.

237 Vgl. Beck: Kant and the Right of Revolution, S.422.

238 Flikschuh: Reason, Right and Revolution; in: Philosophy and Public Affairs, 36/4 (2008), S.375-404, hier: S.378.

239 Beck: Kant and the Right of Revolution, S.417.

240 Kant, Immanuel: Briefwechsel, Band 1 (1747-1788) AA X, S.69 (kursiv T.S.); vgl. Beck: Kant and the Right of Revolution, S.411f..

gar nicht in der Lage, seine normative Geltung auch faktisch zur Geltung zu bringen. Daher gibt es eine Gehorsamspflicht der Untertanen, die der Pflicht zum Staat und damit letztlich ihrer eigenen Freiheit entspringt. Mit der Staatsgründung verbindet Kant nun eine nicht unerhebliche Annahme: Wie bei Hobbes entsteht erst durch den Staat ein Volk, das als ideeller Träger des allgemeinen Willens denkbar ist,²⁴¹ mit der Auflösung des Staates in einer Revolution würde sich auch das Volk auflösen, es würde wieder zu einer bloßen *Menge* – und der Naturzustand wäre zurückgekehrt. Eine Revolution kann daher nichts anderes sein, als ein Selbstmord des Gemeinwesens und das Volk kann als solches keinen Widerstand leisten, sondern nur als „Rottierung“, d.h. es verliert seinen Status als staatsrechtliches Subjekt.²⁴²

Der Pflicht zum Staat entspricht also die Pflicht zum Gehorsam und daher kann Kant das Verhältnis von Herrscher und Untertan im empirischen Staat wie folgt fassen: "[...] der Herrscher im Staat hat gegen den Unterthan lauter Rechte und keine (Zwangs=)Pflichten."²⁴³ Der Inhalt der Klammer in dieser Textstelle ist von entscheidender Bedeutung für das Verhältnis zwischen Herrscher und Untertan, denn hier zeigt sich die Differenz zum rechtlosen Untertan des Leviathans: Im *Gemeinspruch* setzt Kant sich explizit mit der Hobbes'schen Vorstellung auseinander,²⁴⁴ dass der Souverän dem Untertan kein Unrecht tun kann, weil dieser den Leviathan autorisiert hat, seinen Willen zu binden. Was der Souverän dem Untertan auch antut, tut sich dieser eigentlich selber an.²⁴⁵ Entgegen dieser Vorstellung hat das Volk bei Kant durchaus seine unverlierbaren Rechte gegen das Staatsoberhaupt; der Feststellung im obigen Zitat, dass der Souverän keinen „(Zwangs=)Pflichten“ unterliegt, entspricht nun, dass die Rechte des Volkes keine „Zwangsrechte sein können“.²⁴⁶ Das Verhältnis von Herrscher und Untertan ist also nicht durch Rechtlosigkeit des letzteren gekennzeichnet, sondern durch eine Asymmetrie der Zwangsbefugnis. Weil sich das Gewaltmonopol notwendigerweise in Staatshänden befindet, hat Hobbes nur in dem Sinne mit seiner Annahme Recht, dass

241 Daher schließen bei Hobbes alle *zugleich* miteinander und dem Dritten den Vertrag; wäre dem nicht so, würde erstens der Gesellschaftsvertrag ungültig, weil er nicht durch einen Souverän gedeckt wäre und zweitens würde das implizieren, dass es einen vorstaatlichen Träger der Souveränität gibt. Damit aber wäre die Unterwerfung nicht mehr als *unbedingt* zu rechtfertigen, denn die Souveränität würde nur an das Volk zurückfallen, falls es sich seines Herrschers entledigen sollte. Vgl. Münkler, Herfried: Thomas Hobbes. Frankfurt a. M./New York 2001, S.118ff..

242 Vgl. Metaphysik AA VI, S.318f..

243 Ebd., S.319.

244 Die Übertitelung des Kapitels über das Staatsrecht enthält den Zusatz „(gegen Hobbes)“.

245 Vgl. Leviathan, S.150.

246 *Gemeinspruch* AA VIII, S.303.

der Untertan keinen Zwang gegen den Souverän ausüben kann, aber ansonsten findet Kant die Folgerung „erschrecklich“.²⁴⁷

Das Problem des Widerstandsrechts ist hier also die Frage danach, wer im Staat das Gewaltmonopol kontrolliert, denn dieses ist notwendig, um das von ihm gesetzte Recht auch durchzusetzen. Erst dadurch wird dem empirischen Herrscher als Inhaber des Gewaltmonopols eine Legitimation zuteil, die darauf beruht, dass er eine rechtliche Ordnung aufrechterhält und den Tauschhandel (Rechts-)Schutz gegen Gehorsam einhalten kann. Umgekehrt hat ein Staat, der keinen Schutz bietet, keinen Anspruch auf Gehorsam. Doch diese Rechtsschutzfunktion kann nur eine Teillegitimation bleiben, weil der Staat ja nicht auf einem Unterwerfungsvertrag basiert, in dem die Untertanen Schutz gegen Gehorsam tauschen, sondern die Notwendigkeit des Staates ist a priori aus dem Begriff der Freiheit abgeleitet und kann seine vollständige Legitimation nur aus seiner Dienstfunktion dem naturrechtlichen Ideal des Staates gegenüber erhalten; dennoch bleibt, dass das Gewaltmonopol unabdingbare Voraussetzung positiver Rechtsetzung ist und dass es ohne seinen Schutz keine Verpflichtung zum Gehorsam geben kann.

Nun müsste eine Revolution, um Legitimität beanspruchen zu können, in der Lage sein, ebenjenen Schutz anzubieten, d.h. sie müsste über die Gewalt verfügen, die Rechte ihrer Bürger zu schützen. Wenn sie aber erstens über diese Gewalt verfügt, kann der vorherige Herrscher gar nicht der Herrscher gewesen sein, da er nicht Inhaber einer unwiderstehlichen Gewalt war; und zweitens würde das Widerstandsrecht das Erfordernis einer höchsten Gewalt *an sich* unterminieren und in einen infiniten Regress münden lassen:

“Ja es kann auch selbst in der Constitution kein Artikel enthalten sein, der es einer Gewalt im Staat möglich machte, sich im Fall der Übertretung der Constitutionalgesetze durch den obersten Befehlshaber ihm zu widersetzen, mithin ihn einzuschränken. Denn der, welcher die Staatsgewalt einschränken soll, muß doch mehr, oder wenigstens gleiche Macht haben, als derjenige, welcher eingeschränkt wird, und als ein rechtmäßiger Gebieter, der den Unterthanen befähle, sich zu widersetzen, muß er sie auch schützen können und in jedem vorkommenden Fall rechtskräftig urtheilen, mithin öffentlich den Widerstand befehlen können. Alsdann ist aber nicht jener, sondern dieser der oberste Befehlshaber; welches sich widerspricht.”²⁴⁸

247 Gemeinspruch AA VIII, S.304.

248 Metaphysik AA VI, S.319.

Beck spricht zwar davon, dass sich in dieser Argumentation Kants „formalism in extremis“²⁴⁹ offenbare, aber er kann auch nicht umhin, die logische Korrektheit des Arguments anzuerkennen.

Neben diese formalistische Begründung gesellt sich ein weiteres (und verwandtes) Argument, das ebenfalls auf einem logischen Widerspruch aufbaut: Um rechtmäßig Widerstand zu leisten, müsste es ein Gesetz geben, das den Widerstand unter bestimmten Bedingungen erlaubt, d.h. die Verfassung würde ein Gesetz enthalten, durch das sie sich selber suspendiert:

„Denn um zu demselben [dem Widerstand] befugt zu sein, müßte ein öffentliches Gesetz vorhanden sein, welches diesen Widerstand des Volks erlaubte, d. i. die oberste Gesetzgebung enthielte eine Bestimmung in sich, nicht die oberste zu sein und das Volk als Unterthan in einem und demselben Urtheile zum Souverän über den zu machen, dem es unterthänig ist; welches sich widerspricht und wovon der Widerspruch durch die Frage alsbald in die Augen fällt: wer denn in diesem Streit zwischen Volk und Souverän Richter sein sollte [...]“²⁵⁰

Man mag sich nur den Art. 20 IV des deutschen Grundgesetzes vor Augen führen, um die Problematik zu erkennen. Hier heißt es:

„Gegen jeden, der es unternimmt, diese Ordnung zu beseitigen, haben alle Deutschen das Recht zum Widerstand, wenn andere Abhilfe nicht möglich ist.“

Die Definition besagter Ordnung ergibt sich aus Attributen wie „demokratisch“ und „sozial“.²⁵¹ Die Problematik ist nun offensichtlich, dass es niemanden gibt, der verbindlich entscheiden kann, wann genau diese Ordnung in Gefahr gerät und ab wann keine „andere Abhilfe“ mehr möglich ist.²⁵² Daher ist Kants Einspruch gegen ein Widerstandsrecht durchaus nachvollziehbar, denn das Volk müsste sich die Souveränität vorbehalten, über den Eintrittsfall zu entscheiden. Zwischen Volk und Herrscher gäbe es in diesem Fall aber keinen Dritten mehr und der Naturzustand würde zurückkehren.²⁵³

249 Beck: Kant and the Right of Revolution, S.413.

250 Metaphysik AA VI, S.320.

251 Vgl. GG Art. 20 I-III.

252 M.E. ist ein Widerstandsrecht, wie es das GG formuliert, aufgrund der notwendigen definitorischen Unschärfen eher *a posteriori* von Bedeutung, d.h. es bildet einen latenten symbolischen Fundus, der zur nachträglichen Legitimation von Widerstandshandlungen genutzt werden kann; und weil er als solcher antizipiert werden kann, ist es zwar im Sinne einer *a priori* Definition von Widerstandsfällen nicht hilfreich, kann aber als Symbol auch in der Gegenwart seine Kraft entfalten.

253 Allerdings ist Becks lapidare Bemerkung, dass Revolutionäre sich ohnehin wenig darum scheren, ob ihr Widerstand von positivem Recht gedeckt ist, nicht von der Hand zu weisen. Vgl. Beck, Kant and the Right of Revolution, S.414.

Eine dritte Variante des logischen Widerspruchs setzt auf dem kategorischen Imperativ auf: Wenn dieser fordert, dass die Maxime des eigenen Handelns zum allgemeinen Gesetz gemacht werde, muss das für den Widerstandsfall eben bedeuten, dass die Maxime ist, selber darüber zu entscheiden, welchen Gesetzen man Gehorsam schuldet und welchen nicht. Verallgemeinert muss das die Unmöglichkeit einer gesetzmäßigen Ordnung bedeuten, da diese keine allgemeine Verbindlichkeit entwickeln könnte.

Ein viertes Argument findet sich in der Friedensschrift. Hier bemüht Kant das Publizitätsprinzip, um den Nachweis zu führen, dass sich der Widerstand gegen die Staatsgewalt nicht rechtfertigen lässt. Er stellt die rhetorische Frage, ob sich ein Volk durch Aufruhr von einem Tyrannen befreien, um dies dann mit Bezug auf das transzendente Prinzip der Publizität zu verneinen: Laut dem ist jede Handlung unrecht, deren Maxime nicht öffentlich geäußert werden kann, ohne sich selbst zu verunmöglichen, weil sie den Widerstand aller anderen provoziert. In Bezug auf die Revolution bedeutet das, dass ein Volk sich vor Staatserrichtung fragen soll, ob sich die öffentliche Bekanntgabe eines Widerstandsrechts sinnvoll aufrechterhalten lässt. Das tut es nicht, weil sich das Volk²⁵⁴ dann die Macht vorbehalten müsste, den Herrscher abzusetzen, was entweder die Staatserrichtung unmöglich macht, weil es dem Herrscher kein Gewaltmonopol ermöglicht, oder das Volk müsste selber der Herrscher sein – was sich widerspricht, weil es als Volk noch gar nicht existiert.²⁵⁵

"Das Unrecht des Aufruhrs leuchtet also dadurch ein, daß die Maxime desselben dadurch, daß man sich öffentlich dazu bekennte, seine eigene Absicht unmöglich machen würde. Man müßte sie also nothwendig verheimlichen."²⁵⁶

Was verheimlicht werden muss, ist unrecht. Umgekehrt lässt sich das Prinzip auch auf den Herrscher anwenden: Er aber kann durchaus öffentlich bekanntgeben, dass er jeden Aufrührer mit dem Tod bestrafen wird, denn er ist ja per definitionem Inhaber des Gewaltmonopols und die Unwiderstehlichkeit seiner Macht, stellt es ihm frei, diese Maxime öffentlich zu machen; mehr noch: Seine Sanktionsdrohung kann sogar erst wirksam werden, wenn er sie öffentlich bekanntmacht. Nach Kants transzendentaler Formel wäre dieses Gesetz also notwendig als rechtens erkannt.²⁵⁷

254 Hier wird der Begriff nicht staatsrechtlichen Sinn gebraucht.

255 Vgl. R7847 AA XIX, S.533f..

256 Frieden AA VIII, S.382.

257 Vgl. ebd., S381ff..

Alle Argumente, die Kant vorbringt zielen deutlich darauf ab, dass der Widerstand gegen die Staatsgewalt nicht rechtens sein kann, weil er sich nicht verallgemeinern lässt, ohne logisch die Existenzmöglichkeit des Staates an sich zu gefährden. Weder als öffentliches Gesetz, noch als persönliche Handlungsmaxime ist ein Revolutionsrecht widerspruchsfrei denkbar, weil der Naturzustand unter dieser Voraussetzung wiederkehrt oder gar nicht erst verlassen werden kann und deshalb ist

"Alle Staatsverbesserung durch revolution [...] unrecht, weil der Grund dazu nicht in den Rechten des vorhergehenden Zustandes liegt und also zwischen diesem und dem folgenden ein *status naturalis* eintritt, da kein äußeres Recht ist."²⁵⁸

Diese Argumente sind begrifflich-logischer Natur und gelten unabhängig von materiellen Überlegungen; folgerichtig spielt das Ausmaß des Unrechts, dem sich die Untertanen ausgesetzt sehen, keine Rolle! Dass dies nicht unproblematisch ist, wird offenbar, wenn man sich die Konsequenz vor Augen führt: In einer Abhandlung des Widerstandsrechts in der Friedensschrift erläutert Kant dessen Verbot zuerst noch, indem er den Rechtszwang unmittelbar an die virtuelle Legitimität der Gesetze qua Übereinstimmung mit der Idee des ursprünglichen Vertrags bindet:

"Denn wenn es sich nur nicht widerspricht, daß ein ganzes Volk zu einem solchen Gesetze zusammen stimme, es mag ihm auch so sauer ankommen, wie es wolle: so ist es dem Rechte gemäß. Ist aber ein öffentliches Gesetz diesem gemäß, folglich in Rücksicht auf das Recht untadelig (irreprehensibel): so ist *damit* auch die Befugniß zu zwingen und auf der anderen Seite das Verbot sich dem Willen des Gesetzgebers ja nicht thätlich zu widersetzen verbunden: [...]"²⁵⁹

Doch wenigen Zeilen später zeigt sich, dass dieses Kriterium gar keine Rolle spielen *kann*, denn unweigerlich tritt das Entscheidungsdilemma auf, wer verbindlich beurteilen soll, wann die Norm übertreten wird:

"Und dieses Verbot ist *unbedingt*, so daß, es mag auch jene Macht oder ihr Agent, das Staatsoberhaupt, sogar den ursprünglichen Vertrag verletzt und sich dadurch des Rechts Gesetzgeber zu sein *nach dem Begriff des Unterthans* verlustig gemacht haben, indem sie die Regierung bevollmächtigt, durchaus gewaltthätig (tyrannisch) zu verfahren, dennoch dem Unterthan kein Widerstand als Gegengewalt erlaubt bleibt."²⁶⁰

Daher gilt, dass das Volk "[...] selbst den für unerträglich ausgegebenen Mißbrauch der obersten Gewalt dennoch zu ertragen [...]"²⁶¹ hat und der rein logische Grund ist der, dass kein Dritter existiert, der über das Ausmaß des Mißbrauchs urteilen könnte. Dass

258 R 8045 AAXIX, S.591.

259 Frieden AA VIII, S.299 (kursiv T.S.).

260 Ebd. (kursiv T.S.).

261 Metaphysik AA VI, S.320.

diese Annahme vor dem Hintergrund des 20. Jahrhunderts mit seinen grausamen Totalitarismen – die Kant natürlich nicht vor Augen haben konnte – nicht widerspruchlos bestehen können, ist selbstverständlich. Zu sehr hat sich das negative Potential des Leviathan offenbart und gegen die eigenen Bürger gerichtet, als das man sagen könnte, der Mißbrauch werde für unerträglich nur „ausgegeben“; der Mißbrauch war und ist oft mörderisch und ihn aufgrund logischer Operationen nicht in die Legitimationspraxis des Staatsrechts einschließen zu können, muss den Geltungsanspruch jeder Theorie infrage stellen, die auf diesen Schrecken keine Antwort bieten kann. Doch damit ist noch keineswegs gesagt, dass dies auf Kant auch zutrifft und ich werde das Problem in den Relativierungen des Widerstandsrechts noch einmal aufgreifen.

In der Widerstandsproblematik begegnen sich die zwei Argumentationsstränge des Kantischen Staatsrechts, die beide aus dem Zusammenspiel von Freiheit und Vernunft hervorgehen: Auf der einen Seite steht die Pflicht zum Staat, der allein das Recht peremptorisch machen kann, die keinen Raum für gewaltsamen Widerstand kennt und auf der anderen Seite steht die Republik als einzige Staatsform, die dieser Freiheit angemessen ist. Beide lassen sich aus Kants freiheitlicher Grundlage ableiten und Maus bemerkt daher ganz richtig, dass hier zwei Intentionen des Vernunftrechts aufeinandertreffen: Das bürgerliche Recht trifft auf das Naturrecht, die provisorische Legitimation durch das Erlaubnisgesetz trifft auf die verpflichtende Kraft des Ideals.²⁶² Dieser Konflikt war Kant durchaus bewusst und als „Paradoxie“²⁶³ eingeräumt worden:

„Hier steckt die gantze Schwierigkeit, [...] wie ein oberster Wille, der da bestimmt, was recht sey, möglich ist und *eine irresistible gewalt doch selbst rechtmäßig sey, obgleich sie durch nichts äußeres eingeschränkt wird* auch nicht durch das Recht andrer, denn alsdenn würde eine noch höhere Gewalt erfordert werden.“²⁶⁴

Der Staat, bzw. dessen Angewiesenheit auf ein Gewaltmonopol, lässt kein Widerstandsrecht zu und eben darum hat das Volk zwar Rechte, aber keine Zwangsrechte; „[...] weil es keine rechtmäßige Gewalt etabliren kann, hat es auch kein strictes recht sondern nur ein ideales.“²⁶⁵

262 Vgl. Maus: Zur Aufklärung der Demokratietheorie, S.115f.

263 Metaphysik AA VI, S.371.

264 R 7953 AA XIX, S.563 (kursiv T.S.).

265 R 7037 AA XIX, S.504.

Das Verhältnis von Herrscher und Untertan ist nicht nur insofern faktisch, als es auf Gewalt gegründet wurde, sondern verbleibt im Reich bloß faktischer Geltung, bis sich der Staat zur Republik transformiert hat. Weil eben kein Vertrag geschlossen wurde, stützt sich der vor-republikanische Staat nur auf die Legitimation durch das Vernunftrecht, die *gleichzeitig* an der Notwendigkeit des Staates an sich *und* der Notwendigkeit eines Staates nach Freiheitsbegriffen festhält. Daher kann sich der vor-republikanische Staat diese Legitimation bloß 'ausborgen'; die Notwendigkeit des Staates allein, kann nicht an die naturrechtlichen Grundfesten des ursprünglichen Vertrags rütteln. Aus dieser Konfliktsituation zweier Rechtsintentionen folgt:

„Der Monarch hat Unrecht, manches zu befehlen, aber der Unterthan hat Unrecht, sich diesem Befehl zu widersetzen. Denn der status civilis muß nicht aufhören.“²⁶⁶

Der Naturzustand ist das *summum malum*, das es unter allen Umständen zu vermeiden gilt²⁶⁷ und nur darauf basiert die Gehorsampflicht des Untertans. Ansonsten ähnelt das paradoxe Verhältnis zwischen Herrscher und Untertan strukturell dem Verhältnis der ungebundenen Freien im Naturzustand frappierend: Die entscheidende Pointe des Widerstandsverbots ist nicht, dass dem Herrscher unrecht geschehen könnte, wenn er abgesetzt wird, sondern dass die Untertanen gegen den Rechtsgedanken verstoßen, der das Widerstandsrecht aus prinzipiellen Gründen nicht inkorporieren kann. Die Bürger sind also im strengen Sinne ihren Gehorsam nicht dem empirischen Staat, sondern nur der Vernunft schuldig:

„Hat also nicht das Volk die souveraineté, so kan es nicht zwingen *und sich auch zu nichts obligiren*, gleich als ob es einen freien Willen hätte, denn es wird zu allem durch den Souverain gezwungen. Eben darum aber hat auch der Souverain, wenn er vom Volke unterschieden ist, sein Vorrecht nicht aus einem Vertrage sondern *blo factio*, weil kein Vertrag zu einem passiven Gehorsam möglich ist: [...]“²⁶⁸

Hier wird das Verhältnis von empirischem Herrscher und Untertanen als ein rein faktisches Verhältnis dargestellt, denn es gibt keinen Unterwerfungsvertrag. M.E. kann will Kant dieses legitimatorische Defizit auffangen, indem er die ideelle Legitimation qua Regierungsart bereits in der Gegenwart Fuß fassen lässt.

266 R 7846 AA XIX, S.533.

267 Vgl. auch Kersting: Wohlgeordnete Freiheit, S.374f..

268 R 8018 AA XIX, S.582f. (kursiv T.S.).

3.1.3.5 *Relativierung des Widerstandsverbots?*

Maus dagegen schließt aus diesem faktischen Verhältnis von Herrscher und Untertan, dass das Widerstandsverbot Kants nicht so eindeutig ausfällt, wie allgemein hin angenommen, denn die Pflichtenkollision von Staatsgebot und Republikgebot lässt sich gedanklich in beide Richtungen auflösen: Zum Einen kann man annehmen, dass die Gehorsamspflicht die Verwirklichung des Ideals übertrumpft, egal in welcher Weise der Herrscher Unrecht tut.²⁶⁹ Dies führt natürlich dann zu Problemen, wenn daraus die genuine Gefahr des Leviathans hervorlugt, nämlich den Friedenszustand im Staat in einer Weise zu pervertieren, die seinen legitimatorischen Vorsprung vor dem Naturzustand aufhebt; und eben das ist der gängigste Vorwurf an Kant: Dass er versucht, den Gehorsam einem phänomenalen Herrscher gegenüber, durch dessen noumenale Legitimation zu begründen.²⁷⁰

Maus dagegen wählt die andere Option und weist dem defizitären Zustand des empirischen Staates die ganze Begründungslast zu, sich vor dem Ideal zu rechtfertigen. Indem sie dem Ideal das Primat einräumt und den Gehorsam gegenüber dem empirischen Herrscher zur Disposition stellt,²⁷¹ öffnet sie die Tür für eine Neuinterpretation der Kantischen Revolutionstheorie: Sie gesteht zu, dass Kant zwar aus logischen Gründen kein *Revolutionsrecht* akzeptieren kann – denn dies müsste ja argumentativ auf der Existenz des empirischen Staates aufsitzen – aber spricht stattdessen von einem „überpositiven Recht auf Revolution“.²⁷² Diesen Versuch der Rehabilitierung des Widerstands bei Kant gründet sie auf der Unterscheidung zwischen *gerechter* und *ungerechter* Revolution, deren bestimmender Faktor sich in den *Mitteln* der Revolution materialisiert. So werden die Argumente Kants gegen den Widerstand zu Argumenten gegen eine ungerechte Revolution, erlauben aber weiterhin für eine

269 So etwa Reiss, H. S.: Kant and the Right of Rebellion; in: Journal of the History of Ideas, 17/2 (1956), S.179-192, hier: S.189.

270 Vgl. Höffe: Ist Kants Rechtsphilosophie noch aktuell? S.284f.; m.E. unübertroffen ist die Kritik von Bouterwek formuliert: "Unseres Wissens hat noch kein Philosoph den paradoxesten aller paradoxen Sätze anerkannt, den Satz: daß die bloße Idee der Oberherrschaft mich nöthigen soll, jedem, der sich zu meinem Herrn aufwirft, als meinem Herrn zu gehorchen, ohne zu fragen, wer ihm das Recht gegeben, mir zu befehlen. *Daß man Oberherrschaft und Oberhaupt anerkennen und man Diesen oder Jenen, dessen Dasein nicht einmal a priori gegeben ist, a priori für seinen Herrn halten soll, das soll einerlei sein?*" Bouterwek, Friedrich: Rezension von Kants Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre; in: Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen unter der Aufsicht der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften 18.02.1797, (vollständig abgedruckt in AA XX, S.445-453; kursiv T.S.).

271 Vgl. Maus: Zur Aufklärung der Demokratietheorie, S.155ff..

272 Ebd., S.115.

gerechte Revolution, die sich dadurch auszeichnet, dass sie nicht 'in die Fallen tappt', die Kant beschrieben hat: Sie darf nicht zur Auflösung des Staates und damit zur Auflösung des Volkes führen, sie darf nicht Menschen als bloße Mittel nutzen (eine starke Einschränkung jeglicher Gewaltanwendung) und sie darf nicht gegen das Prinzip der Publizität verstoßen (und damit den Verdacht erregen, nur Produkt einer revolutionären Avantgarde zu sein). Indem Kant die Revolutionspraxis derart einschränkt, will er nicht der Revolution als solcher den Boden entziehen, sondern ist im Gegenteil am Gelingen einer genuin *demokratischen* Revolution interessiert.²⁷³ So konstruiert Maus Interpretation auf den ersten Blick auch wirkt, gibt es doch Hinweise, dass Kant tatsächlich nicht von einer notwendigen Verbindung zwischen Revolution und Anarchie ausgeht. So spricht er in Zusammenhang mit der französischen Revolution davon, dass der entscheidende Vorgang die Übernahme der Souveränität durch den Generalstand war, die in Kants Lesart dadurch zustande kam, dass der Souverän seine Kompetenzen auf die Abgeordneten des Volkes übertragen hat, aber da diese damit nun bei ihrem *rechtmäßigen* und nicht bloß faktischen Besitzer waren, war diese Übertrag unumkehrbar.²⁷⁴ In diesem Moment wurde also ein Souverän ausgewechselt, ohne dass ein Naturzustand eingetreten war. Diese Interpretation des Widerstandsverbots erlaubt es, Kants Begeisterung für die französische Revolution und seine Verwerfung eines Widerstandsrechts in Einklang zu bringen, aber sie weist dennoch ein großes Defizit auf: Indem sich Maus in ihrer Interpretation auf die Unterscheidung eines weiten und eines engen Widerstandsbegriffs stützt, scheint es, dass sie den Versuch unternimmt, die Widerstandsproblematik terminologisch zu entschärfen; so mag die Übergabe der Souveränität *der entscheidende Moment* der Revolution gewesen sein, er war aber ganz sicher *nicht die Revolution selbst*. Deren gewaltsame Bestandteile einfach begrifflich auszuschließen, das Widerstandsrecht in eine überpositive Sphäre zu überführen und dadurch zu 'retten', scheint mir erstens in exegetischer Hinsicht problematisch und zweitens in praktischer Hinsicht wenig aufschlußreich, denn eine Revolution, die auf die Souveränitätsübertragung durch den Despoten *angewiesen* ist, weil ihr alle Gewalt versagt bleibt, scheint mir doch eher ein historisches Randphänomen bleiben zu müssen. Und Kant war sich der gewaltsamen Exzesse durchaus bewusst, wenn er schreibt, dass

273 Ebd., S.124-135.

274 Vgl. Metaphysik AA VI, S.341f..

"[die Revolution] mit Elend und Greuelthaten dermaßen angefüllt sein [mag], daß ein wohldenkender Mensch sie, wenn er sie zum zweitenmale unternehmend glücklich auszuführen hoffen könnte, doch das Experiment auf solche Kosten zu machen nie beschließen würde [...]"²⁷⁵

Maus Interpretation liefert wichtige Impulse, um Kant vor konservativen Verzerrungen zu bewahren, indem sie auf die Notwendigkeit verweist, dass sich der Herrscher seiner Legitimität *nicht allein* aus der Machtergreifung versichern kann, sondern einer zusätzlichen – in meiner Interpretation einer vom Ideal 'ausgeborgten' – Legitimation bedarf. Aber in entscheidenden Punkten scheint sie Kant zumindest in exegetischer Absicht über Gebühr zu strapazieren.²⁷⁶

Der Vermittlungsversuch von Widerstandsverbot und Revolutionsbegeisterung muss sich also einen anderen Zugang suchen und es wird sich zeigen, dass sich dort auch eine Antwort auf das Problem der kontrafaktisch unterstellten (oder ausgeborgten) Legitimation findet – dieses Problem lautet: Wie kann sich der Anspruch, Gerechtigkeit zu verwirklichen, mit dem Gehorsamsanspruch eines ungerechten Staats in Einklang gebracht werden, gegen den es kein Widerstandsrecht gibt? Doch bevor ich auf diesen Aspekt zu sprechen komme, sollen weitere potentielle Relativierungen des Widerstandsverbots nicht unerwähnt bleiben.

So muss an erster Stelle angefügt werden, dass Kant dem Untertanen ein – in Anbetracht der Einsätze – recht harmloses *Einspruchsrecht* gegen Gesetze gewährt, die den Untertanen ungerecht erscheinen. Die Schlußfolgerung, dass dieses, im Zweifelsfalle wirkungslose, Recht kein Widerstand im eigentlichen Sinne sein kann, findet sich bereits in der betreffenden Textstelle als begriffliche Unterscheidung, „[...] so darf der Unterthan dieser Ungerechtigkeit zwar Beschwerden (*gravamina*), *aber keinen Widerstand* entgegensetzen.“²⁷⁷ Die Ungerechtigkeit bezieht sich auf Verstöße gegen das Allgemeinheitsprinzip des ursprünglichen Vertrags, dass es zumindest *möglich* macht, dass alle einem Gesetz zustimmen könnten. Was diesem widerspricht kann „[...] nicht als der eigentliche Wille des Monarchen, dem also Gegenvorstellungen gemacht werden

275 Streit AA VII, S.85.

276 Was nicht heißen soll, dass man nicht argumentieren könnte, dass sie evtl. im Kantischen Geiste argumentiert – mit Kant gegen Kant oder über Kant hinaus – aber da sich ihre Interpretation in geradezu philologischer Manier eng an das Original hält, kann ausgeschlossen werden, dass sie Kant nur als 'Sprungbrett' ihrer eigenen Theorie nutzen will.

277 Metaphysik AA VI, S.319 (zweite Kursivsetzung T.S.), vgl. auch Gemeinspruch AA VIII, S.297 Fn für ein Beispiel.

können, [...]“²⁷⁸ angesehen werden. Wie Kant diese Form des Widerstands, der keiner ist, von der „thätigen Widersetzung“ abgrenzt, offenbart sich am Beispiel des Soldaten, der zwar im Dienst keinen Befehl verweigern darf, aber kein Unrecht begeht, wenn er sich nachher in die Rolle des „Gelehrten“ begibt und öffentlich über die Missstände der Armee urteilt.²⁷⁹ Diese Gedankenführung führt zurück zum Prinzip der Publizität, das Kant als Angel dient, die idealen Rechte des Volks mit den strikten des Herrschers zu versöhnen. Es dient als Beweis, dass der Herrscher sich als Regent *im Namen des Volkes* versteht und versorgt ihn mit notwendigen Informationen. Eine Schlußfolgerung aus dieser Annahme ist, dass Publizität die Prüfgröße ist, an der sich entscheidet ob die in Anspruch genommene Legitimität eines Herrschers noch vom Erlaubnisgesetz gedeckt ist.²⁸⁰ Publizität wird – neben der Garantie eines rechtlichen Zustands – zu einer von zwei notwendigen Bedingungen, aufgrund derer der empirische Herrscher überhaupt als Agent des Vernunftrechts interpretiert werden kann. Der Umkehrschluss wäre dann, dass zwar nur „Beschwerden, aber kein Widerstand“ erlaubt sind, aber dass, wenn jene nicht möglich sind und die „Freiheit der Feder“²⁸¹ unterdrückt wird, der Widerstand doch wieder zur Möglichkeit wird.²⁸² Diese Relativierung des Widerstandsverbots hätte m.E. den großen Vorteil, dass sie sich explizit an der zweigleisigen Legitimation des empirischen Herrschers orientiert: Sie akzeptiert seinen Herrschaftsanspruch qua Gewaltmonopol und macht ihm dieses nicht streitig, aber besteht zusätzlich auf der Einlösung der ideellen Legitimationsbasis, die durch die Publizität verkörpert wird. Dies entspricht auch dem Sinn, in dem Kant Friedrich II. in der *Aufklärung* zitiert: „räsonnirt, so viel ihr wollt, und worüber ihr wollt; aber gehorcht!“²⁸³ Doch auch diese elegante Konstruktion eines Widerstandsrechts, das explizit zur Tolerierung defizitärer Zustände in der Lage wäre, muss am Problem des

278 Gemeinspruch AA VIII, S.304.

279 Vgl. Kant, Immanuel: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (1784) AA VIII, S.33-42, hier: S. 37 (im folgenden: Aufklärung).

280 So etwa Reiss: Kant and the Right of Rebellion, S.190f..

281 Gemeinspruch AA VIII, S.304.

282 Vgl. ähnlich Scheffel, Dieter: Kants kritische Verwerfung des Revolutionsrechts; in: Brandt: Rechtsphilosophie der Aufklärung, a.a.O., S.(178-217): Scheffel konstruiert ein überpositives Recht zur Revolution aus der Verweigerung von Publizität einerseits und der a posteriori Bedingung einer erfolgreichen und demokratischen Revolution andererseits. Anders als Maus, schränkt er also nicht die Mittel der Revolution ein, sondern macht ihr *Ergebnis* zu einer Legitimitätsbedingung. Ich sehe aber nicht, wie Scheffel damit mehr erreichen will, als ein symbolisches Widerstandsrecht, denn er kann kein Kriterium angeben, das im Vorhinein über die II-/Legitimität des Widerstands entscheidet.

283 Aufklärung AA VIII, S.37.

Eintrittsfall scheitern: Was unter freier Publizität verstanden werden soll und ab wann Widerstand erlaubt ist, kann nicht unparteiisch entschieden werden.

Der zweite Ansatz, eine Ausnahmeregelung im Kantischen Widerstandsverbot zu entdecken, ist der, Kant ein Recht, mehr noch: eine Pflicht! zum *passivem Widerstand* zuzuschreiben. Dieser Widerstandsfall tritt dann ein, wenn die Befehle des Herrschers mit den Erfordernissen der Moralität kollidieren: „Gehorchet der Obrigkeit (*in allem, was nicht dem inneren Moralischen widerstreitet*), die Gewalt über euch hat [...]“.²⁸⁴ Der Inhalt dieses „Moralischen“ wird allerdings nicht weiter ausgeführt. In der *Religion* schreibt Kant bezüglich einer Ausnahme von der Gehorsamspflicht:

„Die statutarischen bürgerlichen Gesetze kann man zwar nicht göttliche Gebote nennen, wenn sie aber rechtmäßig sind, so ist die Beobachtung derselben zugleich göttliches Gebot. Der Satz 'man muß Gott mehr gehorchen, als den Menschen' bedeutet nur, daß, wenn die letzten etwas gebieten, was an sich böse (dem Sittengesetz unmittelbar zuwider) ist, *ihnen nicht gehorcht werden darf und soll*.“²⁸⁵

Dass es eine Ausnahme vom Gehorsam gibt, ist hier deutlich dargestellt, doch ihr Anwendungsfall bleibt wiederum dunkel. Wenn es nämlich Bedingung wäre, dass die Gesetze „rechtmäßig sind“, damit ihnen verpflichtende Kraft eignet, würde es sich um ein umfassendes Widerstandsrecht handeln; diese Option wurde aber von Kant bereits explizit zurückgewiesen, indem er den Bruch des ursprünglichen Vertrags und selbst die Regression in die Tyrannei nicht als Widerstandsfall anerkennt, sondern bloß „Beschwerden“ zulässt. Den Ausweg aus diesem Dilemma für den Handelnden – dürfen die Gebote der Moral wirklich zugunsten des Rechtsgehorsams verworfen werden? – weist die Charakterisierung des Widerstands als „passiv“; wie die Beschwerde kann auch der passive Widerstand nicht als Widerstand im eigentlichen Sinne gelten. Er besteht in der Verweigerung des Gehorsams ohne *aktive* Auflehnung. Damit wird gleichzeitig der Moralität des Einzelnen Rechnung getragen, der sich – anders als es z.B. bei Hobbes anklingt²⁸⁶ – nicht unbegrenzt auf die Gehorsamspflicht berufen kann, sondern im Konfliktfall der Moral zu gehorchen hat. Der Anwendungsfall, also wann passiver Widerstand geleistet wird, muss dem Urteil des Einzelnen überlassen werden, der sich hierzu nur auf den kategorischen Imperativ stützen kann. Der Einzelne ist aber

284 Metaphysik AA VI, S.371.

285 Religion AA VI, S.99.

286 Bei Hobbes soll der Gehorsam die einzige Notwendigkeit darstellen; dass dieser sich auch ihm Einklang mit moralischen Maßstäben findet, ist Sache des Souveräns. Vgl. hierzu: Bobbio: Hobbes and Natural Law Theory, S.169ff..

nicht nur in dieser Hinsicht einsam, denn als Folge dieser Konzeption bleibt ihm nur, sich heroisch und im Bewusstsein, das Richtige zu tun, den Strafen des Herrschers auszusetzen. Würde er rebellieren und die Schwelle zum aktiven Widerstand überschreiten, müsste er den logischen Widerspruch heraufbeschwören, dass kein Staat denkbar ist, wenn sich die Bürger gleichzeitig vorbehalten, nach Maximen zu handeln, die das Gewaltmonopol in Frage stellen. Der passive Widerständler muss im äußersten Fall zum *Märtyrer* im Namen des Vernunftrechts werden. Vergleicht man dies mit Hobbes, der dem Einzelnen Widerstand erlaubt, sobald er in körperliche Gefahr gerät, ist es schwer zu entscheiden, welche Option den Vorzug erhalten sollte: Mit Kant, im Bewusstsein der eigenen Würde, den Schierlingsbecher zu leeren; oder mit Hobbes einen aussichtslosen Kampf gegen den übermächtigen Leviathan zu führen.

Die Möglichkeit, dass ein Staat Gesetze erlässt, die dem Moralischen widersprechen und einen passiven Widerstand provozieren, führt zu einer dritten und verwandten Ausnahmemöglichkeit vom Widerstandsverbot. Sie betrifft eine notwendige Bedingung, damit ein Herrscher sich auf die Legitimation durch den ursprünglichen Vertrag berufen kann: nämlich dass es sich überhaupt um einen *rechtlichen Zustand* handelt, d.h. dass Herrschaft nach Gesetzesart ausgeübt wird. Ist dem nicht so, herrscht nach Kantischer Terminologie „Barbarei“²⁸⁷. Geismann widmet sich der oben bereits angemerkten Problematik, wie die Theorie Kants sich zu den Totalitarismen verhalten kann, von denen sie noch nichts ahnen konnte. Ohne weiteres lässt sich der Nationalsozialismus sich als radikale Pervertierung, gar als Antithese des Kantischen Staatsgedankens begreifen, der ja auf dem Freiheitsbegriff aufbaut; aber kann Kant dieser Pervertierung auch etwas entgegensetzen? Auch die von Geismann angeführte Ausnahmeregelung arbeitet mit einer begrifflichen Operation. In der Reflexion 8051 schreibt Kant:

"Aber Gewalt [des Volkes], vor welche kein rechtskräftig Urtheil vorher geht, ist unrechtmäßig, folglich kann es sich nicht widersetzen *außer* in denen Fällen, welche gar nicht in die *unionem civilem* kommen *können*, e. g. religionszwang. Zwang zu unnatürlichen Sünden: Meuchelmord etc. etc."²⁸⁸

Geismann will das Kantische Widerstandsverbot nun dahingehend interpretieren, dass seine Verbindlichkeit dann aufhört, sobald ein Staat die Grenze zur Barbarei überschritten hat und damit aufhört, als Staat im eigentlichen Sinne zu existieren; denn

287 Vgl. S.39.

288 R 8051 AA XIX, S.594f (erste und dritte Kursivsetzung T.S.).

dass der Staat in diesem Zustand, in dem er das Recht als Medium der Herrschaft nur noch als Deckmantel für die Verfolgung von Menschen nutzt, sich noch auf eine Gehorsamspflicht berufen können soll, die letztlich darauf ruht, dass Naturrecht positiviert werden soll, ist absurd. In dem Geismann nun darlegt, wie der NS-Staat sich sukzessive als Rechtsstaat selber abgewickelt hat und nach der vorhergehende Interpretation gar nicht mehr als Staat im eigentlichen Sinne, sondern nur noch als maskierter Naturzustand gelten kann, wird die verheerende Schlussfolgerung vermieden, dass das Kantische Staatsrecht auch dem nationalsozialistischen Staatsterror die Legitimation durch Freiheit und Vernunftrecht erteilt hätte.²⁸⁹ Aber auch in dieser Relativierung tritt unvermeidlich das logische Problem auf, wer entscheiden soll, dass die Grenze zur Barbarei überschritten worden ist.

Das Kantische Widerstandsverbot beruht auf der logischen Schlussfolgerung, dass ein Staat über ein Gewaltmonopol verfügen muss, um Gehorsam verlangen zu können und dass es daher seitens des Volkes keine Möglichkeit gibt, sich diese Gewalt vorzubehalten, ohne dass Staat unmöglich wird. Und dass Staat sein muss, also nicht unmöglich sein darf, ist eine Ableitung aus dem Naturrecht, dass des Staates bedarf, um wirksam werden zu können. Ausnahmen von diesem logisch fundierten Verbot sind daher auch nur denkbar, wenn die eingehenden Begriffe umgedeutet werden; d.h. dass entweder Widerstandsformen existieren, die kein Widerstand im eigentlichen Sinne sind (Einspruch und passiver Widerstand), oder dass Widerstand dann zugestanden wird, wenn kein Staat im eigentlichen Sinne mehr existiert, was aber wiederum den Widerstand nicht zu Widerstand im eigentlichen Sinne macht. Alle Widerstandsregelungen müssen jedoch auf das Problem des Eintrittsfalls treffen.

Auf die angesprochene Spannung zwischen Widerstandsverbot und Revolutionsbegeisterung wirkt sich das so aus, dass sie aus einer innerrechtlichen Perspektive nur aufgelöst werden kann, indem die Revolution nicht als Widerstand im eigentlichen Sinne verstanden wird, bzw. ein legitimer von einem illegitimen Widerstandsbegriff unterschieden wird. In diesem Fall wird aber nicht klar, wie sich eine Revolution gegen einen empirischen Herrscher in Abwehrhaltung durchsetzen kann; es scheint, dass ein Recht auf Widerstand aus logischen Gründen nicht

²⁸⁹ Vgl. Geismann: Kant und kein Ende, S.143-157; die schockierende Berufung auf Kant von Seiten von Adolf Eichmanns wäre im Übrigen bereits an der *moralischen* Hürde gescheitert.

widerspruchsfrei positivierbar ist und dass auch ein überpositives Recht auf Widerstand auf rechtsexterne Mittel zurückgreifen muss. Mithin kann eine *zweite Aporie des Rechts* festgestellt werden: Die Gründung des Staates erzeugt, in aller Wahrscheinlichkeit, einen Staat, der nicht als Verwirklichung des Ideals verstanden werden kann, aber notwendig ist, um einen Ausgangspunkt des Rechtsfortschritts markieren zu können. Die Form des Rechtsfortschritts ist die Reform, die durch die Regierungsart in jeder historischen Staatsform Fuß fassen kann und der Fortschritt zur Republik ist notwendig, weil nur in ihr Freiheit und Herrschaft zur Deckung gebracht können. Nur in ihr kann eine tatsächlich dauerhafte Verfassung möglich sein und ein Frieden garantiert werden, der kein 'Friedhofsfrieden' der Freiheit ist. Aporetisch an diesem Konzept ist, dass das Recht aufgrund des Widerstandsverbots aus sich heraus keine Möglichkeit kennt, den Fortschritt gegen Widerstände (einen reformunwilligen Herrscher) zu garantieren. Diese Ausweglosigkeit des Rechts markiert m.E. den Ort, an dem Kants Revolutionsbegeisterung verortet werden muss und an dem sie ihre Bedeutung für seine realistisch-idealistische Philosophie des Rechtsfortschritts erhält.

3.1.3.6 *Die Revolution und die Geschichte*

Eine Möglichkeit, der Inkonsistenz zwischen Kopf (Widerstandsverbot) und Herz (Revolutionsbegeisterung) Kants zu entgehen, ist, seine divergierenden Urteile auf unterschiedliche Perspektiven zurückzuführen. So wird das Widerstandsrecht unter den Prämissen von Rechtslehre und Ethik abgehandelt, während sich die Begeisterung vornehmlich in den geschichtsphilosophischen Schriften und der Ästhetik wiederfindet. Die Annahme muss sein, dass diese Perspektiven der Unterscheidung von Akteur und Beobachter entsprechen und dass jener unter den Geboten der praktischen Vernunft steht, während dieser unabhängig von Pflichtüberlegungen urteilen kann. So meint Beck, dass sich die vermeintliche Inkonsistenz nur dadurch erklären lässt, dass Kant aus der Perspektive der teleologischen Geschichtsphilosophie die Möglichkeit hat, einen Zustand vor und nach der Revolution zu vergleichen, ihn am Maßstab des Vernunftrechts zu messen und evtl. einen Fortschritt zu konzедieren, dessen Mittel er a priori nicht rechtfertigen kann. Es gibt also die Möglichkeit einen materialen politischen

Ertrag zu messen, *ohne* die Entstehungsbedingungen einzubeziehen²⁹⁰; man könnte auch sagen, dass Kant sich hier ein konsequentialistisches Refugium geschaffen hat. Das braucht er aber auch, weil eine rigoros-moralische²⁹¹ Bewertung der Geschichte nur zur Verzweiflung führen kann, was wiederum den praktischen Belangen der Vernunft abträglich ist. Ich habe bereits darauf hingewiesen, dass Kants Geschichtsphilosophie *nicht* unabhängig von der praktischen Vernunft ist, sondern eine pragmatisch orientierte Spekulation, die den Zielen der praktischen Vernunft verpflichtet ist, und die Fortschrittsidee nutzt, um motivational auf die Menschen einzuwirken; was ihr ein eigentümliches Zwitterwesen verpasst, denn sie ist der Vernunft verpflichtet, aber engagiert sich gleichzeitig in einer ideologischen Kriegführung. Durch ihre interne Verbindung zur praktischen Vernunft ist die Geschichtsphilosophie zwar nicht so restriktiv gebunden, wie die Sittlichkeit, denn sie kann unmoralische Handlungen positiv bewerten, aber sie ist auch nicht vollkommen frei von deren Standards, denn diese geben ihr zumindest das *telos* vor. Die Bedeutung, die Kant dem Ereignis der französischen Revolution zugemessen hat, liegt aber nicht allein, und m.E. nicht einmal in der Hauptsache, in dem Ertrag, den sie erbracht hat, sondern in einer eigentümlichen Vermischung der Geschichtsphilosophie mit Aspekten der Anthropologie und Ästhetik. Kant begreift die Revolution als Teil der Fortschrittsgeschichte der Menschheit, die er in der Metapher des *Schauspiels* fasst²⁹². Wo ein Schauspiel stattfindet, gibt es Akteure und Zuschauer und Kant wendet sein Augenmerk von der Bühne ab, um es durch den Saal schweifen zu lassen: Es ist nicht das Handeln der Revolutionäre oder das Schicksal Frankreichs, dass für ihn von systematischem Interesse ist, sondern die Reaktion der Zuschauer auf dieses Schauspiel.²⁹³ Sie ist wiederum eng verknüpft mit der praktischen Vernunft, denn die Reaktion ist maßgeblich durch diese affiziert.

Im *Streit der Fakultäten* entwickelt Kant seine affirmative Sicht auf die französische Revolution, jener „[...] Revolution eines geistreichen Volks [...]“²⁹⁴, und kleidet sie in den Begriff des *Geschichtszeichens*. Dieses Zeichen soll als Begriff Phänomene der

290 Vgl. Beck: Kant and the Right of Revolution, S418.

291 Kant will ja im allgemeinen die Konsequenzen einer Handlung nicht in die Bewertung der Handlung einbeziehen, da die Folgen kontingent sind und keinen sicheren Maßstab bieten können; stattdessen definiert er nur solche Handlungen als *gut*, deren Maximen gut sind, d.h. die *aus Pflicht* und nicht nur *pflichtgemäß* geschehen.

292 Vgl. z.B. Gemeinspruch, S.308.

293 Vgl. Arendt: Das Urteilen, S.74; Maus wirft Arendt deswegen vor, dass diese den Bürger zum Zuschauer degradiere, vgl. Maus: Kants Aktualität – Kants Marginalisierung, S.285f..

294 Streit AA VII; S.85.

erfahrbaren Welt bezeichnen, die einen Beleg darstellen für die a priori vorgegebene Fortschrittshypothese, die als interpretatorisches Leitprinzip der Realität fungiert. Das Geschichtszeichen hat eine dreifache Bedeutung: Es ist „[...] *signum rememorativum, demonstrativum, prognostikon* [...]“²⁹⁵. Diese Dreiteilung erweist sich als funktionale Einheit, die sich als eine – im Großen – *kontinuierliche* Geschichte darstellt und den Fortschritt belegen soll: Das Geschichtszeichen bezieht sich erstens in Form der (Wieder-) Erinnerung eines Ereignisses auf die Vergangenheit und stellt es in einen historischen Kontext (*rememorativum*), sodann erfüllt das Zeichen zweitens die Funktion des Verweisens, indem es den Zuschauer – der immer in der Gegenwart existiert – auf die Idee hinweist, die sich in dem Ereignis 'verbirgt' (*demonstrativum*), um dann drittens aus dieser Verbindung auf die Zukunft zu schließen (*prognostikon*). Der Mittelteil dieser Anordnung ist entscheidend, da er die regulative Idee enthält, die das Zeichen erst als solches konstituieren kann. Das impliziert zudem, dass Geschichte hier *explizit* als Narrativ begriffen werden muss, der interessegeleitet von der Gegenwart konstruiert wird. Das *demonstrativum* macht durch seine Verweisfunktion zugleich klar, dass die Bedeutung des Ereignisses *nicht im Ereignis selber* liegt. Das Ereignis als solches befördert den Fortschritt nicht unmittelbar als kausale Ursache, sondern eben durch seinen Charakter als Zeichen, dass von einem *Zuschauer* erblickt wird.

„Diese Begebenheit besteht *nicht etwa in wichtigen, von Menschen verrichteten Thaten oder Unthaten*, wodurch, was groß war, unter Menschen klein oder, was klein war, groß gemacht wird, und wie gleich als durch Zauberei alte, glänzende Staatsgebäude verschwinden, und andere an deren Statt wie aus den Tiefen der Erde hervorkommen. Nein: nichts von allem dem. *Es ist bloß die Denkungsart der Zuschauer, welche sich bei diesem Spiele großer Umwandlungen öffentlich verräth* und eine so allgemeine und doch uneigennützig Theilnehmung der Spielenden auf einer Seite gegen die auf der andern, selbst mit Gefahr, diese Parteilichkeit könne ihnen sehr nachtheilig 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* beweiset, der das Fortschreiten zum Besseren nicht allein hoffen läßt, sondern selbst schon ein solches ist, so weit das Vermögen desselben für jetzt zureicht.“²⁹⁶

Dass Geschichtszeichen der Revolution hat also nicht unmittelbar mit den Revolutionäre und ihren „Thaten oder Unthaten“ zu tun, sondern verweist auf den Zuschauer und 'verrät' dessen „Denkungsart“. Diese Denkungsart offenbart sich in der virtuellen „Theilnehmung“ (sprich: Anteilnahme) der Zuschauer und ist erstens „allgemein“, d.h. sie ist ein universaler Charakterzug des Menschen. Zweitens ist sie

295 Ebd., S.84.

296 Ebd., S.85.

„uneigennützig“, denn die Anteilnahme zielt nicht auf das Eigeninteresse, sondern kann diesem, weil der Zuschauer nicht allein im Saal sitzt, sondern sich „öffentlich verräth“, sogar gefährden.²⁹⁷ Daher muss sie auf etwas beruhen, dass das partikulare Interesse transzendiert und Kant schließt hieraus auf den „moralischen Charakter“ der Denkungsart. Inhaltlich stellt sich dieser *moralische* Aspekt erstens als die *Idee des Rechts* dar. Damit meint Kant den Umstand, dass sich in der französischen Revolution ein Volk eine Verfassung geben will, um eine Republik zu gründen, d.h. die angeborene Freiheit durch den Rechtsbegriff und die korrespondierende politische Ordnung zu verwirklichen. Zweitens ergibt sich der moralische Charakter aus dem „Zweck“, dem diese Verfassung *auch* dient, nämlich des „Zwecks (der zugleich Pflicht ist)“²⁹⁸ und dass ist der Fortschritt der Menschheit. Die republikanische Verfassung erfüllt diese Dienstfunktion, indem sie – zumindest nach Kantischer Interpretation – inhärent kriegsabgeneigt ist und damit die negative Bedingung schafft, unter der sich Fortschritt entwickeln kann.²⁹⁹ Die Reaktion des Zuschauers, die diese universale und moralische Anlage des Menschen verrät, hat einen Namen; es ist der „Enthusiasm“ (bzw. sie grenzt an diesen)³⁰⁰ und dieser

„[...] giebt [...] zu der für die Anthropologie wichtigen Bemerkung Anlaß: daß wahrer Enthusiasm nur immer aufs Idealische und zwar rein Moralische geht, *dergleichen der Rechtsbegriff* ist, und nicht auf den Eigennutz gepropft werden kann.“³⁰¹

Die universale moralische Anlage verrät sich im Enthusiasmus der Zuschauer, der sich hier am „Rechtsbegriff“ als Prinzip der reinen Moral entzündet; die Moral ist die *einzige* Quelle des Enthusiasmus, der unabhängig von egoistischen Affekten ist. Am prägnantesten findet sich diese Verbindung von praktischer Vernunft und Gefühl in der *Kritik der Urteilskraft*. In §29 heißt es: „Die Idee des Guten mit Affect heißt der Enthusiasm [...]“³⁰² Der Enthusiasmus der Zuschauer und seine Unabhängigkeit vom Interesse findet sich auch auf seiten der Revolutionäre, die aktiv im Namen der Freiheit

297 Es ist anzunehmen, dass Kant damit auf die Zensur Preußens und andere Restriktionen der Meinungsfreiheit anspielt.

298 Streit AA VII, S.85.

299 Vgl. ebd., S.85f.

300 "[...] diese Revolution, sage ich, findet doch in den Gemüthern aller Zuschauer (die nicht selbst in diesem Spiele mit verwickelt sind) eine Theilnehmung dem Wunsche nach, die nahe an *Enthusiasm* grenzt, [...]" ebd., S.85f. (kursiv T.S.).

301 Ebd., S.86 (kursiv T.S.).

302 Urteilskraft AA V, S.271f..

und des Rechts kämpfen, in verstärkter – man könnte auch sagen: reinerer – Form wieder:

"Durch Geldbelohnungen konnten die Gegner der Revolutionären zu dem Eifer und der Seelengröße nicht gespannt werden, den der bloße Rechtsbegriff in ihnen hervorbrachte, und selbst der Ehrbegriff des alten kriegerischen Adels (ein Analogon des Enthusiasm) verschwand vor den Waffen derer, welche das Recht des Volks, wozu sie gehörten, ins Auge gefaßt hatten und sich als Beschützer desselben dachten;"³⁰³

Der Enthusiasmus der Revolutionäre, dessen emotionale Komponente Kant eine Zeile später durch den Begriff der „Exaltation“ betont, überragt also alle anderen Motivationen; der Affekt gewordene Rechtsgedanke ähnelt einer unwiderstehlichen Naturkraft und als anthropologische „Anlage“ gehört er auch zum Reich der Natur.³⁰⁴ Kant ist diesem Affekt gegenüber, eben weil er Affekt ist, durchaus skeptisch. Eine weitere Passage aus der *Urteilkraft* ist in diesem Zusammenhang erhellend:

"Dieser Gemüthszustand scheint erhaben zu sein, dermaßen daß man gemeinlich vorgiebt: ohne ihn könne nichts Großes ausgerichtet werden. Nun ist aber jeder Affect blind, entweder in der Wahl seines Zwecks, oder wenn dieser auch durch Vernunft gegeben worden, in der Ausführung desselben; denn er ist diejenige Bewegung des Gemüths, welche es unvermögend macht, *freie Überlegung der Grundsätze anzustellen, um sich darnach zu bestimmen*. Also kann er auf keinerlei Weise ein Wohlgefallen der Vernunft verdienen. Ästhetisch gleichwohl ist der Enthusiasm erhaben, *weil er eine Anspannung der Kräfte durch Ideen ist, welche dem Gemüthe einen Schwung geben, der weit mächtiger und dauerhafter wirkt, als der Antrieb durch Sinnenvorstellungen*."³⁰⁵

Der Enthusiasmus macht sich zwar die Zwecke der praktischen Vernunft zu eigen, ist aber außerstande, auch seine Handlungsmaximen der Vernunft angemessen zu machen. Eben das ist das Merkmal der Revolution: Sie zielt auf das Recht, aber übertritt dabei die Grenzen des vernünftig Erlaubten. Überträgt man den Gedanken dieser Passage auf die Überlegung im *Streit der Fakultäten*³⁰⁶, muss man zu dem Schluss kommen, dass Kant keine Rechtfertigung der Revolution vor der Vernunft leisten kann, aber dass er sehr wohl die historische Macht erkennt, die entsteht, wenn sich Ideen des Gemüts

303 Streit AA VII, S.87.

304 Dass die moralische Anlage das Interesse übertrumpft betont Kant auch im ersten Teil des Streits: „Aber daß wir auch das Vermögen dazu haben, der Moral mit unserer sinnlichen Natur so große Opfer zu bringen, daß wir das auch können, wovon wir ganz leicht und klar begreifen, daß wir es sollen, diese Überlegenheit des übersinnlichen Menschen in uns über den sinnlichen, desjenigen, gegen den der letztere (wenn es zum Widerstreit kommt) nichts ist, ob dieser zwar in seinen eigenen Augen Alles ist, diese moralische, von der Menschheit unzertrennliche Anlage in uns ist ein Gegenstand der höchsten Bewunderung,[...]“ ebd., S.58.

305 Urteilkraft AA V, S.271f..

306 Auch im Streit äußert Kant Bedenken gegen den Enthusiasmus, aber in kürzerer Form und daher nicht in der gleichen Klarheit wie in der Urteilkraft. Im Streit heißt es: „Dies also und die Theilnehmung am Guten mit Affect, der Enthusiasm, ob er zwar, weil aller Affect als ein solcher Tadel verdient, nicht ganz zu billigen ist, [...]“ ebd. AA VII, S.86.

'bemächtigen'. Im Enthusiasmus knüpft Kant also eine Verbindung zwischen dem Gefühl, einem dezidiert *natürlichen* Phänomen, mit der Vernunft, die zwar dem Gefühl keine Absolution erteilen kann, weil es unfähig ist, ihre Prinzipien zu beherzigen; aber durch die Zwecke, auf die das Gefühl sich richtet, hat die Vernunft doch einen erheblichen Einfluss und bemächtigt sich so eines Mittels, das außer ihrer selbst liegt. Dies ist für meine Überlegungen höchst relevant, denn es führt zu einer Schlussfolgerung, die Kant im Streit in einer Fußnote versteckt hat. Dort heißt es:

"Warum hat es noch nie ein Herrscher gewagt, frei herauszusagen, daß er gar kein Recht des Volks gegen ihn anerkenne; daß dieses seine Glückseligkeit bloß der Wohlthätigkeit einer Regierung, die diese ihm angedeihen läßt, verdanke, und alle Anmaßung des Unterthans zu einem Recht gegen dieselbe (weil dieses den Begriff eines erlaubten Widerstands in sich enthält) ungereimt, ja gar strafbar sei? - Die Ursache ist; weil eine solche öffentliche Erklärung aller Unterthanen gegen ihn empören würde, ob sie gleich, wie folgsame Schafe von einem gütigen und verständigen Herren geleitet, wohlgefüttert und kräftig beschützt, über nichts, was ihrer Wohlfahrt abginge, zu klagen hätten. *Denn mit Freiheit begabten Wesen gnügt nicht der Genuß der Lebensannehmlichkeit, [...] sondern auf das Princip kommt es an, nach welchem es sich solche verschafft.* Wohlfahrt aber hat kein Princip, [...]. *Ein mit Freiheit begabtes Wesen kann und soll also im Bewußtsein dieses seines Vorzuges vor dem vernunftlosen Thier nach dem formalen Princip seiner Willkür keine andere Regierung für das Volk, wozu es gehört, verlangen, als eine solche, in welcher dieses mit gesetzgebend ist: d. i. das Recht der Menschen, welche gehorchen sollen, muß nothwendig vor aller Rücksicht auf Wohlfinden vorhergehen, und dieses ist ein Heiligthum, das über allen Preis (der Nützlichkeit) erhaben ist, und welches keine Regierung, so wohlthätig sie auch immer sein mag, antasten darf.*"³⁰⁷

Und ganz ähnlich liest sich eine Stelle aus dem *Gemeinspruch*:

„Wenn nicht etwas ist, was durch Vernunft unmittelbar Achtung abnöthigt (wie das Menschenrecht), *so sind alle Einflüsse auf die Willkür der Menschen unvermögend, die Freiheit derselben zu bändigen*; aber wenn neben dem Wohlwollen das Recht laut spricht, dann zeigt sich die menschliche Natur nicht so verunartet, daß seine Stimme von derselben nicht mit Ehrerbietung angehört werde.“³⁰⁸

Hobbes wollte seine Theorie des absoluten Souveräns im Rahmen einer Volksaufklärung (bzw. -indoktrination) in den Köpfen der Bürger verankern. Indem sie seine rationale Deduktion der souveränen Allmacht als notwendig und im eigenen Interesse erkennen könnten, würde sich, bei angemessenem Wohlstand, auch der Drang legen, dem Souverän zu widerstehen. In den zitierten Abschnitten Kants dagegen, stellt sich diese Überlegung als unmöglich heraus: Die praktische Vernunft transzendiert das Interesse an Sicherheit und Wohlstand und ihnen setzt das Postulat der Freiheit entgegen. Weil diese Idee, samt den abgeleiteten Prinzipien der Sittlichkeit im Menschen die moralische Anlage anrührt, kann kein Herrscher offen einen

307 Ebd., S.86 Fn (kursiv T.S.).

308 Gemeinspruch AA VIII, S.306 (kursiv T.S.).

rechtspositivistischen Legitimitätsanspruch erheben. Die Folge wäre nicht die instrumentell-rationale Einsicht und die interessegeleitete Loyalität der Bürger, sondern ihre „Empörung“, die sich auch nicht durch materielle Wohlfahrtsgarantien besänftigen lässt. Die praktische Vernunft lässt den Menschen seine angeborenen Rechte erkennen und diese Erkenntnis wird zum Stimulus emotionalen Engagements. Das hat weitreichende Konsequenzen für den Herrscher, der sich der Verpflichtung durch das Vernunftrecht entziehen will, indem er auf Herrschaft und Wohlfahrt setzt, ohne sich der gebotenen Republikanisierung zu widmen. Das Recht kann aus sich heraus nur Einspruch erheben, aber ansonsten wenig ausrichten. Durch die Verbindung zum Gefühl aber gibt es ein Mittel, dass sich die Zwecksetzung der praktischen Vernunft zu eigen macht, sich aber durch seine affektiver Entgrenzung nicht von deren formalen Beschränkungen einhegen lässt.

"[...] man mag (den Einfluss) der moralischen Anlage im Menschen (wie der Politiker pflegt) noch so niedrig anschlagen, so ist doch der Anspruch desselben auf Achtung für sein angebohrnes Recht so mächtig und unbezwinglich ist, daß er nicht ermangeln wird, bey vorkommender, ihm günstigen Gelegenheit Gewalt gegen Gewalt zu versuchen, ob er zwar sonst willig seyn möchte, das äußere bürgerliche Gesetz (aber nicht ganz willkürliche) Gesetz gehorsam zu befolgen. Diese Widersetzlichkeit entspringt selbst aus der moralischen Anlage im Menschen;"³⁰⁹

Die moralische Anlage im Menschen, die sich in der Anteilnahme der Zuschauer der französischen Revolution beweist – weil sie sich bei den Zuschauern ohne den Verdacht des Eigennutzes findet – wird hier als eine 'Ausfallbürgschaft' genutzt, die den Rechtsfortschritt garantieren soll und als Damoklesschwert über dem reformunwilligen Herrscher schwebt:

"[...] indessen daß es klar einleuchtet, [dass] diese Greuel [der widerrechtlichen Revolution] nicht von unten nach oben sondern von oben herab abwärts herabkommen und die Kriegssucht der Beherrscher, nicht die Widerspenstigkeit des Unterthans, sie herbeiführte. -- Diese [die Revolution] aber und ihre Anmaßungen abzuwehren, ist nicht anders möglich als durch eine bessere aufs natürliche Recht innerlich im Staate (selbst) getroffene Verfassung, [...]"³¹⁰

Der Gedanke, der hinter meiner Lesart steckt, ist der, dass Kant die Revolution und die moralische Anlage nutzt, um das Defizit des Widerstandsverbots auszugleichen. Der Herrscher kann rechtlich nicht zur Erfüllung seiner Verpflichtung gezwungen werden; aber der Fortschritt im Namen der praktischen Vernunft ist ein unaufhaltsamer Strom, der sich durch Reformen kanalisieren lässt. Versucht man, ihn aufzuhalten, bricht er sich

309 R 8077 AA XIX, S.611.

310 Ebd..

in Form der Revolution seine Bahn und spült alles Statuarische hinfort. Das macht Kant nicht per se zum Revolutionär, er war vielmehr der Überzeugung, dass Reformen einen weitaus sichereren Weg zum Fortschritt darstellen als Revolutionen. Diese ist ein Einbruch von Naturkräften und kann nur unsichere Ergebnisse erzeugen und im Zweifelsfall werden die Uhren wieder auf Null gestellt. Prinzipiell kann die Revolution nur auf ein Glücksspiel hinauslaufen, in dem durch Zufall einmal eine beständige Ordnung gegründet wird³¹¹, aber Kant hofft, dass das Zeichen der Revolution auch die Herrscher erreicht:

Die Staatsweisheit wird sich also in dem Zustande, worin die Dinge jetzt sind, Reformen dem Ideal des öffentlichen Rechts angemessen zur Pflicht machen; Revolutionen aber, wo sie die Natur von selbst herbei führt, *nicht zur Beschönigung einer noch größeren Unterdrückung, sondern als ruf der Natur benutzen, eine auf Freiheitsprincipien gegründete gesetzliche Verfassung, als die einzige dauerhafte, durch gründliche Reform zu Stande zu bringen.*³¹²

Die Herrscher werden sich schon aus Eigennutz nicht dem unaufhaltsamen Strom der moralischen Anlage entgegenstellen wollen und müssen erkennen, dass auf lange Sicht nur die freiwillige Reform der Revolution zuvorkommen kann; spätestens dass sich Revolution überhaupt ereignen, müsste sie von der Notwendigkeit überzeugen, durch freiwillige Reformen einen sicheren und kontinuierlichen Fortschritt anzustoßen. Hier kommt der französischen Revolution eine weitere Bedeutung zu, denn sie markiert für Kant einen *point of no return*. Unabhängig von dem Ausgang der Revolution ist sie als Geschichtszeichen ein Ereignis, das sich nicht mehr vergisst:

„Denn jene Begebenheit ist zu groß, zu sehr mit dem Interesse der Menschheit verwebt und ihrem Einflusse nach auf die Welt in allen ihren Theilen zu ausgebreitet, als daß sie nicht den Völkern bei irgend einer Veranlassung günstiger Umstände in Erinnerung gebracht und zu Wiederholung neuer Versuche dieser Art erweckt werden sollte;“³¹³

Die Revolution enthusiastisiert nicht nur während ihres Verlaufs die Revolutionäre und die Zuschauer, sondern ist ein so mächtiges Bild, das sie auf ewig in der Lage sein wird, die moralische Anlage der Menschen zu stimulieren.

Kleingelds Einspruch gegen Kants Verbindung von moralischer Anlage und Fortschritt ist, dass Kant den Fortschritt aus der moralischen Anlage nicht sicher vorhersagen könne, weil er dann darlegen müsste, dass die Anlagen zum Guten im Menschen die

311 Vgl.: „Das alles ist nicht von einer äußeren Revolution zu erwarten, die stürmisch und gewaltsam ihre *von Glücksumständen sehr abhängige Wirkung* thut, [...]“³¹¹, Religion AA VI, S.122 (kursiv T.S.).

312 Frieden AA VIII, S.373 Fn (kursiv T.S.).

313 Streit AA VII, S.88.

zum Schlechten übersteigen³¹⁴. Damit verkennt sie aber die Rolle, die dieser Anlage m.E. zukommt: Die moralische Anlage des Menschen beweist weder, dass der Mensch immer besser wird³¹⁵, noch bewirkt sie unmittelbar den Fortschritt. Sie unterfüttert vielmehr die „normative Unruhe“³¹⁶ der Republik-Idee, indem sie das Erstarren des Fortschritts in despotischer Lethargie zu verhindern weiß. Der „Friedhofsrieden“ des Despotismus ist damit nicht nur normativ ausgeschlossen und als Provisorium gekennzeichnet, sondern kann auch faktisch nicht als dauerhaft stabile Option verstanden werden.

Ich bin in Länge auf die Revolutionsthematik eingegangen, weil sie einen wichtigen Baustein in der Friedensphilosophie von Kant darstellt: Indem sich nämlich die Verwerfung des Widerstandsrechts als unbedingt und konsistent herausgestellt hat, musste sich hieraus eine zweite Aporie des Rechts ergeben: Das Recht kann seinen eigenen Fortschritt nicht erzwingen. Und indem seine Mittel an dieser Stelle versagen, muss Kant auf Geschichtsphilosophie Anthropologie und Ästhetik zurückgreifen; nicht nur in dem Sinne, dass er aus der Perspektive einer teleologischen Geschichtsschreibung auch einen Fortschritt durch einen illegitimen Akt anerkennen kann, sondern vor allem, weil das Geschichtszeichen Revolution im Phänomen des Enthusiasmus eine moralische Anlage offenbart, durch die die Natur den Fortschritt auch gegen den Unwillen des empirischen Herrschers durchzusetzen weiß. Das Naturereignis Revolution wird zur Ausfallbürgschaft für ausgebliebene Reformen. Somit wurde die erste Aporie des Rechts dadurch aufgelöst, dass Furcht und Gewalt die Menschen in den Staat treiben, der dadurch nicht per se an Legitimität einbüßt; die zweite Aporie dagegen treibt die Menschen wieder aus dem Staat heraus, indem sie ihn gewaltsam auflösen, weil er sich seiner ideellen Legitimationsgrundlage nicht würdig erwiesen hat. Diese Ausfallbürgschaft steht nicht in einem zufälligen Verhältnis zur Rechtsphilosophie, sondern Kant *braucht* sie, um sein Prinzip eines allmählichen Fortschritts zum Ideal überzeugend gestalten zu können. Bestünde die Möglichkeit, dass der Fortschritt vorzeitig abbrechen würde, wäre der Staatsnachweis allein auf das instrumentalistische Argument angewiesen, dass der empirisch vorhandene Staat der

314 Vgl. Kleingeld, Pauline: Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants. Würzburg 1995, S.78.

315 Das hat Kant explizit im Streit der Fakultäten zurückgewiesen, vgl. S.18f..

316 Ich entlehne diesen m.E. sehr treffenden Begriff von Kersting: Wohlgeordnete Freiheit, S.351.

Freiheit besser dient, als der Naturzustand; dessen Kehrseite wäre, dass der Staat von diesem Kalkül auch verworfen werden kann. Allein die Aussicht, dass der Staat immer schon den Nukleus einer *angemessenen* Verkörperung der angeborenen Freiheit bildet, kann ihm Anteil an der ideellen Legitimation durch den ursprünglichen Vertrag verschaffen. Für den Frieden bedeutet das, dass er nicht durch die Staatsgründung hinreichend bestimmt ist, sondern sich allein in einer politischen Ordnung zur Geltung bringen kann, die Freiheit und Herrschaft zur Deckung bringt.

3.2 Internationale Ordnung: Völkerbund oder Völkerstaat?

Die Republik steht in der Kantischen Philosophie gleich in einem doppelten Verhältnis zum Frieden: Sie ist nicht nur das Ideal des Staatsrechts, in dessen historischer Verwirklichung allein eine dauerhafte Verfassung gegründet werden kann, mithin ein ewiger Frieden möglich wird, sondern sie steht auch im – bisher vernachlässigten – außenpolitischen Kontext in einem besonderen Verhältnis zum Frieden. Kant betont auffällig häufig die pazifizierende Wirkung der republikanischen Staatsform im äußeren Verhältnis der Staaten. Aus dieser Annahme hat sich im 20. Jahrhundert das *Theorem des demokratischen Friedens* entwickelt. Dieses Theorem muss darauf befragt werden, ob es den internationalen Frieden garantieren kann und wenn nicht, wie nach Kantischen Prämissen eine Ordnung aussehen muss, die den Frieden sichert.

Kants Staatsrecht hat seinen gedanklichen Ausgangspunkt im Naturzustand, in dem die ungebundene Freiheit des Einzelnen und ihre Konkretion im Privatrecht nicht gesichert werden kann. Daher macht es die praktische Vernunft zur Pflicht, dass der Naturzustand verlassen werden muss. Das geschieht durch die Transformation des Rechts in 'öffentliches Recht' qua Zwangsgewalt im Staat, der jedem sein Recht zuteilt und es kraft des Gewaltmonopols sichert. Identisch mit der Idee des Rechts sind nur die Grundsätze der Republik, die das Prinzip der gleichverteilten Freiheitssphären verkörpert, innerhalb derer jeder nach seinem Gutdünken seine Glückseligkeit verfolgen kann. Allerdings ist der Naturzustand auch mit der erfolgreichen Institutionalisierung der Republik nur scheinbar zufriedenstellend aufgelöst, denn mit dieser Lösung geht einher, dass sich die Struktur des Naturzustands auf höherer Ebene wiederholt: Da es mehrere Staaten gibt, stehen nun diese unverbunden nebeneinander. Kants

ausführlichste Beschäftigung mit dem Problem der internationalen Ordnung ist die Schrift *Zum ewigen Frieden*, aber auch in der *Rechtslehre*, nehmen Völkerrecht und Weltbürgerrecht eigene Abschnitte ein, und weitere Erörterungen finden sich in den geschichtsphilosophischen und politischen Schriften. In der Friedensschrift erörtert Kant die Frage, wie sich das Problem der Friedensstiftung vor allem im Kontext des internationalen Naturzustands lösen lässt: Seine Antwort ist formal als Vertragswerk gestaltet und gliedert sich primär in die zweistufige Abfolge von Präliminarartikeln und Definitivartikeln. Die Präliminarartikel spezifizieren die negativen Bedingungen eines internationalen Friedens; ihre Nichterfüllung würde den eigentlichen Friedenszustand unmöglich machen. Die Forderungen der Präliminarartikel lauten, dass der Frieden wahrhaftig gewollt sein muss, dass die Besitznahme von Staaten verboten ist, dass stehende Heere abgeschafft werden müssen, dass keine Kredite zum Zweck der Kriegsführung aufgenommen werden dürfen, dass die Intervention in andere Staaten strengstens untersagt ist und dass selbst im Krieg Regeln der 'sauberen' Kriegsführung gelten, so dass für einen späteren Friedensschluss noch genug gemeinsames Vertrauen der Kriegsgegner vorhanden ist. Die folgenden drei Definitivartikel bestimmen die positiven Bedingungen des Friedens, wobei zur Debatte steht, ob sie tatsächlich als *hinreichende* Bedingung gelten können. Sie umfassen die drei Rechtsebenen des Staatsrechts – dass oben bereits abgehandelt wurde – des Völkerrechts und des Weltbürgerrechts. Die Forderungen der Definitivartikel lauten, dass erstens alle Staaten republikanisch sein müssen, dass diese sich zweitens in einem freien Föderalismus organisieren müssen und dass drittens alle Menschen das Recht haben, sich einem fremden Staat zum Kontakt anzubieten, ohne dass ihnen Gewalt geschieht; aber auch ohne dass dies ausdrücklich ein Gastrecht bedeuten würde.

3.2.1 Exkurs: Demokratischer Frieden, Demokratischer Krieg

Neben der Tatsache, dass sie die einzig angemessene Verbindung von politischer Ordnung und Freiheit ist, wird die Republik bei Kant auch im außenpolitischen Kontext ausgezeichnet. Er betont an mehreren Stellen den Zusammenhang von republikanischer Verfassung eines Staates und einem daraus resultierenden kriegsaversen Außenverhalten. Am deutlichsten formuliert er diese unterstellte Kausalität im ersten

Definitivartikel der Friedensschrift. Er erklärt dieses Verhalten mit einer strukturellen Eigenschaft der Republik: Es sind die Bürger selbst, die über Krieg und Frieden entscheiden und weil sie es auch sind, die die Kosten des Krieges tragen müssen, ist es mehr als wahrscheinlich, dass sie sich gegen den Krieg entscheiden:

"Wenn (wie es in dieser Verfassung nicht anders sein kann) die Beistimmung der Staatsbürger dazu erfordert wird, um zu beschließen, ob Krieg sein solle, oder nicht, so ist nichts natürlicher, als daß [...] sie sich sehr bedenken werden, ein so schlimmes Spiel anzufangen: [...]"³¹⁷

Daher sind Republiken friedlich, zumindest ist das Kants Unterstellung. Mit seiner Annahme ist Kant zwar nicht der Erste, der einen Zusammenhang von Staatsform und Außenverhalten analysiert³¹⁸, aber der erste, der dies in systematischer Weise tut und mit dieser Vorleistung zum *spiritus rector* der Theorie des Demokratischen Friedens wird.³¹⁹ Diese hat sich in der Nachfolge Kants allerdings über sein Argument hinaus weiterentwickelt. Der Stand der Theorie, die so maßgeblich von Kant beeinflusst ist, soll in diesem kurzen Exkurs umrissen werden, um in der Bewertung wieder auf den Kantischen Ausgangspunkt bezogen zu werden.

Die Theorie des Demokratischen Friedens steht von Anfang an in einem engem Verhältnis zur Empirie, die in den 1970ern eine Korrelation von demokratischer Verfassung und friedlichem Außenverhalten bemerkt, die Kants Annahme von friedfertigen Demokratien zumindest in Teilen zu bestätigen scheint und in der Folge eine Auseinandersetzung mit diesem Phänomen provoziert.³²⁰ Dabei ist zu beachten, dass die unterstellte Kriegsaversion der Demokratien keineswegs eindeutig ist, was sich im Begriff des *empirischen Doppelbefunds* äußert: Dieser besagt, dass Demokratien zwar keine Kriege gegen andere Demokratien führen, sich ihr Außenverhalten gegenüber Nicht-Demokratien aber nicht signifikant von deren Verhalten unterscheidet.

317 Frieden AA VIII, S.351, der Inhalt der Klammer unterstreicht nochmal den Vorrang der Republik vor der bloßen Regierungsart.

318 Ähnliche Gedanken finden sich bei z.B. bei Tukydidies oder Machiavelli, vgl. Rauch, Carsten: Die Theorie des Demokratischen Friedens. Grenzen und Perspektiven, Frankfurt a.M./New York 2005, S.19.

319 Vgl. Czempiel, Ernst-Otto: Kants Theorem und die zeitgenössische Theorie der internationalen Beziehungen; in: Bohmann & Lutz-Bachmann (Hrsg.): Frieden durch Recht. a.a.O., S.300-323, hier: S. 301.

320 Im US-amerikanischen Rahmen ist Michael W. Doyle der bekannteste frühe Vertreter dieser Forschungsrichtung (vgl. Ders.: Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs; in *Philosophy and Public Affairs*, Teil 1: 12/3 (1983), S.205-235; Teil 2: 12/4 (1983) S.323-353.), im deutschsprachigen Raum kommt dieser Rang Ernst Otto Czempiel zu (vgl. Ders.: Kants Theorem und die zeitgenössische Theorie der internationalen Beziehungen).

Demokratien führen also durchaus Kriege, nur nicht gegen 'Ihresgleichen'; damit ist Kants Annahme bereits signifikant eingeschränkt.³²¹ Zur Darstellung der verschiedenen Erklärungsansätze dieses Demokratischen Friedens hat sich eine doppelte Unterteilung eingebürgert, die einerseits zwischen einer *monadischen* (d.h. von *einem* Staat ausgehend) und einer *dyadischen* (d.h. von einem *Staatenpaar* ausgehend) Variante unterscheidet und andererseits zwischen *institutionell-strukturellen* und *normativ-kulturellen* Erklärungsansätzen differenziert.

Auf der *institutionell-strukturellen* Ebene ist das klassische *monadische* Argument, dass das – als mehr oder wenig statisch unterstellte – Kosten-Nutzen Kalkül der Bürger gegen den Krieg spricht; und da sich diese Präferenz in einer Demokratie in politisches Verhalten übersetzen lässt, resultiert daraus ein kriegsaverses Verhalten. Unverkennbar findet sich an dieser Stelle das Argument Kants wieder. Es lässt sich ergänzen durch eine Analyse des Kalküls demokratischer Regierungen: Da diese in Demokratien auf eine breite Unterstützung (*winning coalition*) angewiesen sind, um im Amt zu bleiben, erweisen sich Kriege als riskantes Unternehmen, da die fälligen Kosten die Unterstützung der *winning coalition* gefährden. In Autokratien hingegen sind Regierungen nicht auf breite Unterstützung, sondern nur auf kleine Zirkel mächtiger Eliten angewiesen; unter dieser Voraussetzung lassen sich Kriegsgewinne auf diese kleine *winning coalition* verteilen, während die Kosten sozialisiert werden.³²² Ein drittes Argument behauptet, dass die relativ langwierigen und öffentlichen Entscheidungsprozesse in Demokratien in Zeit und Transparenz resultieren. Das würde erstens ermöglichen, dass durch mehr Zeit nicht-kriegerische Handlungsalternativen überhaupt entstehen können und zweitens, dass sich durch Transparenz das Bedrohungspotential eines Staates verringern könnte, da seine Absichten relativ leicht erkennbar sind.

Um die *dyadische* Perspektive erweitert, stellen sich die Erklärungsansätze so dar, dass die Bürger eines Staates den gleichen Zusammenhang von Kosten-Nutzen Kalkül und friedlichem Außenverhalten in ihrem demokratischen Gegenüber erkennen, was die

321 Ich kann an dieser Stelle nicht auf die Debatte eingehen, ob und inwieweit der Demokratische Frieden tatsächlich ein statistisch valides Phänomen ist und unterstelle, dass es sich hierbei nicht um eine statistische Fata Morgana handelt.

322 Vgl. für den institutionalistisch-strukturellen Erklärungsansatz v.a. den Aufsatz von Bueno de Mesquita, Bruce & Morrow, James D. & Siverson, Randolph M. & Smith, Alastair: An Institutional Explanation of the Democratic Peace; in: The American Political Science Review, 93/4 (1999), S. 791-807, hier: S.799.

Friedenstendenz noch steigert. Gegenüber Autokratien hingegen ist Misstrauen angebracht, da man – ungeachtet, ob man deren Bürgern das gleiche Kalkül oder eine aggressivere Einstellung unterstellt – davon ausgehen muss, dass die Interessen der Bürger hier wenig Gehör finden. Das Kosten-Nutzen-Kalkül der Regierung verändert sich dahingehend, dass Demokratien im Kriegsfall zur extremen Mobilisierung tendieren, da Niederlagen nahezu zwangsläufig das Amt kosten. Das macht sie zu extrem abschreckenden Zielen. Autokratien verfügen nicht über diese Außenwirkung und kommen daher als potentiell leichte Ziele in Betracht.³²³ Die Vorteile in Bezug auf Zeit und Transparenz wiederum kommen gegenüber anderen Demokratien leichter zur Geltung, weil sie durch die analoge Qualität des Gegenübers noch verstärkt werden; gegenüber Autokratien hingegen findet sich eine Anpassung an deren Außenverhalten, die sich z.B. darin äußert, dass parlamentarische Mitwirkung durch das Inkrafttreten von Notstandsgesetzen suspendiert wird.

Der *normativ kulturelle* Erklärungsansatz formuliert auf der *monadischen* Ebene die Annahme, dass Akteure ihren erlernten Umgang mit Konflikten auch in außenpolitischen Zusammenhängen zur Geltung bringen. Dabei wird Demokratien eine starke Tendenz zur gewaltfreien und rechtsstaatlich orientierten Konfliktlösung attestiert, während Autokratien eine 'Kultur der Gewalt', erzeugt durch die permanente Unterdrückung der Bevölkerung, unterstellt wird. Daher eignet ihnen ein potentiell besonders aggressives Außenverhalten. Um die *dyadische* Perspektive erweitert, stellt sich diese Erklärung so dar, dass Demokratien sich gegenseitig als Mitglieder einer Wertegemeinschaft erkennen und dass diese Gemeinschaft Vertrauen forciert. Gegenüber Autokratien ist diese Identifikation nicht möglich, vielmehr werden sie als Antithese der eigenen Werte betrachtet.

Diese Erklärungsansätze fordern natürlich Kritik heraus: Zum Einen sind alle monadischen Varianten – darunter auch die Kantische These – prinzipiell untauglich, den Doppelbefund zu erklären, da sie ja eine unabhängige Kriegsaversion der Demokratien unterstellen. Zum Anderen führen die dyadischen Varianten die demokratische Gewaltanwendung ausschließlich auf das nicht-demokratische Gegenüber zurück; demokratie-interne Erklärungen dieses Verhaltens werden ausgeblendet. Dem entspricht auch die Tendenz zur Selbstimmunisierung der Theorie:

323 Vgl. Ebd.

Die kritische Spitze der Theorie, die auf Demokratie-Defizite aufmerksam macht (z.B. die mangelhafte Übersetzung bürgerlicher Präferenzen in Politik oder Informationsdefizite, die eine fundierte Willensbildung unmöglich machen) wird dadurch überlagert, dass das Erklärungsmuster stillschweigend umgekehrt wird: Gewalt ist antidemokratisch, und daher sind gewalttätige Staaten entweder keine Demokratien oder offenbaren in diesem Punkt ein vordemokratisches Überbleibsel.³²⁴

Die strukturell-institutionalistische Erklärung krankt daran, dass das statisch unterstellte Kosten-Nutzen Kalkül der Bürger mitnichten so eindeutig ist, wie angenommen. Erstens muss konzediert werden, dass Bürger sich nicht unbedingt rational verhalten. Spätestens die ideologisch fundierten Grausamkeiten des 20. Jahrhunderts legen erschreckendes Zeugnis von diesem menschlichen Potential ab. Zweitens ist auch das Kalkül an sich keine unabhängige Variable, sondern bietet sich zur Beeinflussung an: Wenn Bürger sich aufgrund eines negativen Kalküls gegen den Krieg entscheiden, muss das Kalkül nur ins Positive gewendet werden, um Unterstützung zu generieren. Beispielhaft für diese Entwicklung ist die Opfersensibilitätsdebatte, die sich in der Folge des Vietnamkriegs entwickelt hat, in dem sich ein starker Zusammenhang von innenpolitischer Unterstützung und medialer Darstellung offenbart hat: Die Annahme lautet, dass Demokratien sich durch eine *postheroische* Kultur auszeichnen, die besonders intolerant gegenüber menschlichen Opfern ist (die Kosten des Kalküls werden hier also durch Opfer operationalisiert). Die Folge ist aber nicht eine eindeutige Abkehr von kriegerischen Handlungen, sondern eine Forcierung der *Revolution in Military Affairs*; diese beschäftigt sich v.a. damit, den Krieg durch technische und organisatorische Innovationen möglichst weit zu entpersonalisieren, so dass Opfer (v.a. auf der eigenen Seite) minimiert werden. Es werden also enorme Anstrengungen unternommen, um den Krieg führbar zu machen; die rationale Kriegsaversion hat in diesem Fall nicht Frieden zur Folge, sondern Aufrüstung.³²⁵ Beide Kritikpunkte müssen auch die Kantische Erklärung treffen, die erstens von dem kalkül-rationalen Verhalten der Bürger ausgeht und zweitens dieses Kalkül als statisch kriegsavers unterstellt.

324 Vgl. Geis, A. & Müller, H. & Wagner, W.: Das Kantische Friedensprogramm und seine Schattenseiten; in: Dies. (Hrsg.): Schattenseiten des Demokratischen Friedens. Zur Kritik einer Theorie liberaler Außen- und Sicherheitspolitik. Frankfurt a.M./ New York 2007, S.11-44, hier: S.11f.

325 Vgl. zu dieser Kritik: Schörnig, Niklas. Visionen unblutiger Kriege: Hightech-Antworten zur Umgehung der Opfersensibilitätsfalle; in: Geis et al (Hrsg.): Schattenseiten des Demokratischen Friedens, a.a.O., S.93-122.

Weitere Kritik am Demokratischen Frieden richtet sich gegen das unterstellte Kalkül demokratischer Regierungen: Es ist nur schwer einzusehen, warum das demokratische Risiko, sein Amt zu verlieren, eine größere Kriegsaversion hervorrufen soll, als die Folgen einer Niederlage in Autokratien; denn diese werden nicht selten 'mit dem Kopf' bezahlt.³²⁶ Des Weiteren wird die Regierung größtenteils in Wahlen zur Verantwortung gezogen, die üblicherweise in relativ großen Abständen stattfinden. Das Resultat ist eine statistische Häufung demokratischer Kriege kurz nach Wahlterminen. Während dieses strukturelle Merkmal 'nur' ein Kontrolldefizit darstellt, gibt es aber auch eine eindeutig gegenläufige Wirkung demokratischer Verantwortlichkeit: Regierungen, die sich in einer Situation wiederfinden, in der ihre Wiederwahl unwahrscheinlich ist, können sich veranlasst sehen, aus diesem Grund Krieg zu führen; denn oft zeigt sich in solchen Fällen ein *rally-round-the-flag* Effekt, in dem die außenpolitische Bedrohung zu einer innenpolitischen Solidarisierung und Unterdrückung von inhaltlichen Differenzen führt. Ein anschauliches Beispiel für diesen Effekt sind die USA in der unmittelbaren Zeit nach den Anschlägen vom 11. September 2001, in der sich auch liberale Medien in einem Solidaritätsaffekt kritiklos hinter die Kriegspolitik der Bush-Administration gestellt haben.³²⁷

Gegen die friedensfördernde Transparenz von Demokratien lässt sich kommunikationstheoretisch einwenden, dass die Deutlichkeit eines Signals mit der Stärke der Hintergrundgeräusche abnimmt; diversifizierte Öffentlichkeiten, die über die richtige Maßnahme streiten, können so also zu Irritation statt zu Klarheit führen – und Irritation bedeutet nichts anderes als Unsicherheit.³²⁸

Die normativ-kulturelle Erklärung schließlich muss sich damit auseinandersetzen, dass die friedliche Konfliktregelung in Demokratien nicht so eindeutig ausfällt wie angenommen; die 'dunkle Seite' demokratischer Gemeinschaftsbildung definiert sich durch die Abhängigkeit der Identität von Differenz.³²⁹ Aus diesem Zusammenhang

326 Vgl. Geis et al: Das Kantische Friedensprogramm und seine Schattenseiten, S.15f..

327 Vgl. Daase, Christopher: DemocraticPeace – Democratic War: Three Reasons Why Democracies Are War Prone; in: Geis et al. Democratic Wars. Looking at the Dark Side of Democratic Peace. New York 2006, S.74-89, hier: S.76-82.

328 Vgl. Geis et al: Das Kantische Friedensprogramm und seine Schattenseiten, S.16f..

329 Vgl. Daase, Christopher: DemocraticPeace – Democratic War, S.75.

Der Zusammenhang von Identität und Differenz zeigt sich an dem beliebten Beispiel, dass sich der Sinn von *A* nur aus dem Kontext seiner Stellung im Alphabet ergibt, d.h. daraus dass es eben nicht *B*, *C*, *D*,... ist. Ohne diesen Differenz-Kontext wäre *A* nur eine sinnlose Ansammlung von Strichen auf Papier. Dieses Muster lässt sich auch auf personale und kollektive Identitäten übertragen – ohne dass

ergibt sich die Beobachtung, dass die Bildung demokratischer Gemeinschaften *aktiv* an der Herstellung von Differenz interessiert und beteiligt ist. Hierzu gesellt sich eine spezifisches Überlegenheitsgefühl liberaler Gesellschaften, die sich als zivilisatorisch weiterentwickelt betrachten. Diese vermeintliche moralische Überlegenheit erlaubt wiederum für eine Theorie gerechter Kriege, die staatliche Souveränität asymmetrisch verteilt und die in 'liberale Kreuzzüge' münden kann. Auch Kant bietet ein Einfallstor für den gerechten Krieg, indem er in §60 der *Rechtslehre* die Figur des ungerechten Feindes einführt; dieser

„[...] ist derjenige, dessen öffentlich (es sei wörtlich oder thätlich) geäußeter Wille eine Maxime verräth, nach welcher, wenn sie zur allgemeinen Regel gemacht würde, kein Friedenszustand unter Völkern möglich, sondern der Naturzustand verewigt werden müßte. Dergleichen ist die Verletzung öffentlicher Verträge, von welcher man voraussetzen kann, daß sie die Sache aller Völker betrifft, deren Freiheit dadurch bedroht wird, [...]“³³⁰

Die Konsequenz daraus, dass es den ungerechten Feind gibt, der durch sein Verhalten jede funktionale Integration der Welt verhindern muss und dadurch den „Naturzustand verewigt“, ist, dass es den betroffenen Staaten erlaubt ist, „[...] sich gegen einen solchen Unfug zu vereinigen und ihm die Macht dazu zu nehmen;“³³¹ und ihn „[...] eine neue Verfassung annehmen zu lassen, die ihrer Natur nach der Neigung zum Kriege ungünstig ist.“³³² Indem Kant die Definition des ungerechten Feindes darauf beschränkt, dass er eine Gefahr für andere Staaten darstellt, ist es m.E. unzulässig, ihn als Vertreter humanitärer Interventionen darzustellen. Nur zu deutlich betont Kant im fünften Präliminarartikel der Friedensschrift, dass die inneren Verhältnisse eines Staates *keinen* Vorwand für Einmischungen von außen bieten; das schließt explizit die Annahme aus, dass er manchen Staaten aufgrund ihrer inneren Verfassung den souveränen Status als „moralische Personen“ abspricht.³³³ Dennoch unterfüttert Kants kontraintuitive

damit bereits gesagt ist, *wie* diese Differenz konzipiert wird.

330 Metaphysik AA VI, S.349.

331 Ebd..

332 Ebd..

333 So argumentiert z.B. Kambartel, Friedrich: Kants Entwurf und das Prinzip der Nichteinmischung in die inneren Staatsangelegenheiten. Grundsätzliches zur Politik der Vereinten Nationen; in: Lutz-Bachman & Bohman (Hrsg.): Frieden durch Recht, a.a.O., S. 240-250.; vgl dagegen die Kantische Textstelle: „Denn was kann ihn dazu [zur Intervention] berechtigen? Etwa das Skandal, was er den Unterthanen eines andern Staats giebt? Es kann dieser vielmehr durch das Beispiel der großen Übel, die sich ein Volk durch seine Gesetzlosigkeit zugezogen hat, zur Warnung dienen; und überhaupt ist das böse Beispiel, was eine freie Person der andern giebt, (als scandalum acceptum) keine Läsion derselben.“, Frieden AA VIII, S.346. Daher betont Behnke – der dem Kantischen Projekt ansonsten sehr kritisch gegenübersteht – dass es sich um eine Verfälschung Kants handelt, wenn er als Vertreter eines *Bundes des Republiken* dargestellt wird, vgl. Behnke: 'Eternal Peace' as the Graveyard of the Political, S.251ff..

Einführung des ungerechten Feindes – kontraintuitiv weil der Naturzustand eigentlich gar nicht für die Unterscheidung von gerecht und ungerecht erlaubt – den Vorwurf an die Theorie des Demokratischen Friedens, dass sie zumindest unintendiert die Schlussfolgerung erlaubt, dass gewaltsame Demokratisierung zu einem dauerhaften Frieden führt.³³⁴ So hat etwa Shell auf dem Kantischen Begriff aufsitzend, eine Rechtfertigung der zweiten US-Intervention im Irak vorgenommen.³³⁵ M.E. ist das zwar eine unhaltbare Anwendung des Kantischen Gedankens,³³⁶ aber sie verweist doch darauf, dass die Affinität der liberalen und v.a. der universalistischen Theorie zur Theorie gerechter Kriege nicht von der Hand zu weisen ist und dass auch Kant – trotz seines strikten Interventionsverbots – hiergegen nicht immun ist. Damit führt auch hier also eine demokratie-interne Bedingung zu gewaltsamem Außenverhalten. Dieses Verhalten tendiert zudem zu einer Entgrenzung, die durch die vermeintliche moralische Überlegenheit angefeuert wird, d.h. in dem Maße, in dem der Zweck absolutiert wird, werden auch die entsprechenden Mittel legitimiert: Absolute Werte führen zu absoluten Kriegen.³³⁷

Das Resümee dieser Darstellung kann nur lauten, dass der Zusammenhang von Demokratie und Krieg ambivalent ist. Es gibt sowohl kriegsaverse als auch gewaltfördernde Aspekte, die sich eben nicht nur auf das nicht-demokratische Gegenüber abwälzen lassen. Es handelt sich um Antinomien, nicht um Anomalien.³³⁸

In Bezug auf die sparsame Kantische Theorie vom Demokratischen Frieden muss festgehalten werden, dass sein Ansatz in der suggerierten strengen Kausalwirkung schlichtweg nicht haltbar ist. Die Motivation hinter dieser Annahme mag aber durchaus eine andere gewesen sein, nämlich die junge französische Republik gegen expansive Verdächtigungen in Schutz zu nehmen, indem sie als selbstgenügsam und friedlich

334 Vgl. Geis et al: Das Kantische Friedensprogramm und seine Schattenseiten, S.31f..

335 Vgl. Shell, Susan M.: Kant on just war and unjust enemies: reflections on a pleonasm; in: Kantian Review: North American Kant Society, 10 (2005), S.82-112.

336 Vgl. ebenso ablehnend Maus: Kants Aktualität – Kants Marginalisierung, S.288f..

337 Vgl. Daase: DemocraticPeace – Democratic War, S.85f..

338 Vgl. Geis, A. & Brock, L. & Müller, H.: Demokratische Kriege als Antinomien des Demokratischen Friedens: Eine komplementäre Forschungsagenda; in: Geis et al. (Hrsg): Schattenseiten des Demokratischen Friedens. a.a.O., S.69-92, hier: S.75.

Diese Erkenntnis als Hintergrund nutzend, ist es natürlich von großem Interesse, wie sich die demokratie-interne Varianz darstellt, d.h. welche institutionellen (z.B. parlamentarische oder präsidentielle Struktur) und kulturellen Ausformungen (z.B. Primat des Rechts oder Primat der Moral) innerhalb des demokratischen Spektrums mit welchem außenpolitischen Verhalten in Beziehung gesetzt werden können. Vgl. hierzu Geis et al: Das Kantische Friedensprogramm und seine Schattenseiten, S.31ff.; sowie: Daase: DemocraticPeace – Democratic War, S.86f..

dargestellt wird. Zudem kann Kant insofern in Schutz genommen werden, als er selbst dem Republikanismus nicht eine *hinreichende* Wirkung auf den Frieden hin unterstellen kann, andernfalls würden sich die folgenden Artikel der Friedensschrift, die sich mit Völker- und Weltbürgerrecht auseinandersetzen, ja erübrigen. Mit der Umformung aller Staaten zu Republiken wäre der Weg zum Frieden bereits an seinem Ende. Das ist nicht Kants Meinung – und sie kann es nicht sein, denn Konflikte äußerer Freiheit sind nicht durch Modifikation der Motive, sondern nur durch die verbindliche Definition und Sicherung der Freiheitssphären zu bewältigen: Eine institutionalisierte internationale Ordnung ist notwendig.

3.2.2 Völkerbund und Völkerstaat

Kant beschäftigt sich im zweiten Definitivartikel der Friedensschrift mit der Frage, wie sich ein internationaler Friedenszustand stiften lässt. Er beginnt, indem er den internationalen Naturzustand in ein analoges Verhältnis zum universellen Naturzustand setzt:

„Völker als Staaten können wie einzelne Menschen beurteilt werden, die sich in ihrem Naturzustande (d. i. in der Unabhängigkeit von äußern Gesetzen) schon durch ihr Nebeneinandersein lädiren, und deren jeder um seiner Sicherheit willen von dem andern fordern kann und soll, mit ihm in eine der bürgerlichen ähnliche Verfassung zu treten, wo jedem sein Recht gesichert werden kann.“³³⁹

Die Aufgabe, der Kant sich stellt, lautet: Der *internationale Naturzustand* muss aufgelöst werden. Doch bevor ich dazu komme, wie er den Naturzustand auflösen will, muss die Frage beantwortet werden, *warum* er den Naturzustand auflösen will. Kant kann die Analogie der Naturzustände einführen, weil sich die Verhältnisse zwischen Individuen einerseits (universeller Naturzustand) und Staaten andererseits (internationaler Naturzustand) *strukturell* gleichen. In beiden Fällen ist das unverbundene Nebeneinandersein bereits als solches eine Läsion des Anderen und der Naturzustand eben dadurch ein Kriegszustand, auch in der Abwesenheit von manifesten Konflikten. Daher können und sollen die Staaten voneinander den Eintritt „in eine der bürgerlichen ähnliche Verfassung“ verlangen. Allerdings sind die Subjekte der Naturzustände höchst verschieden: Staaten sind keine Menschen, aber der Grund, auf

339 Frieden AA VIII, S.354.

der Kants Rechtsidee steht, ist das angeborene Recht der *Menschen* auf Freiheit. Insofern dieses Recht in der Republik gesichert wird, könnte Kant die Friedensschrift eigentlich nach dem ersten Definitivartikel beenden. Hier könnte der Verdacht aufkommen, dass er der Eindrücklichkeit seiner eigenen Analogie 'auf den Leim geht', wenn er der praktischen Vernunft zuschreibt, auch die Auflösung des internationalen Naturzustandes zur Pflicht zu machen. Diese Kritik würde jedoch verkennen, was der Staat für Kant verkörpert: Der Staat ist eine „moralische Person“³⁴⁰. Das bedeutet, dass der Staat keine Institution ist, die in einem rein äußerlichen Verhältnis zum Staatsvolk steht. Vielmehr ist er die *Verkörperung der Freiheit* aller seiner Bürger unter gemeinsamen Gesetzen. Die internationale Souveränität ist nur die Kehrseite der inneren Souveränität.³⁴¹ Wenn also der internationale Naturzustand die äußere Freiheit der Staaten nur provisorisch existieren lässt, überträgt sich diese Unsicherheit auch auf die Freiheit seiner Bürger; das gleiche gilt für den Besitz des Staates, der der Besitz seiner Bürger ist und in einem internationalen Naturzustand, der immer mit der Möglichkeit des Krieges schwanger geht, eben nur provisorisch sein kann. Insofern lassen sich die Naturzustandsanalogie und die Schlussfolgerung, dass der Naturzustand aufgelöst werden muss, durchaus rechtfertigen, da sich der eigentliche *Grund* dieser Notwendigkeit auf das Recht der Individuen zurückführen lässt.

Cavallar fasst die Grundlagen des Kantischen Völkerrechts in vier fortlaufenden Punkten: Erstens befinden sich die Staaten im *Naturzustand*, der zweitens *verlassen* werden muss, was drittens nur über den *Völkerbund* geschehen kann, der viertens *keine souveräne Gewalt* besitzen darf.³⁴² Diese Zusammenfassung schließt an das Gebot an, dass der Naturzustand verlassen werden muss und führt zur der weitaus kontroverseren Frage: *Wie* soll der internationale Naturzustand aufgelöst werden? In Anbetracht der Naturzustandsanalogie scheint es auf den ersten Blick einleuchtend, den internationalen Naturzustand aufzulösen, indem sich die Staaten einer übergeordneten, also einer supranationalen Zwangsgewalt unterwerfen; dass also die Staaten wie die Individuen des primären Naturzustandes einen Staat gründen, einen *Völkerstaat* oder anders ausgedrückt eine *Weltrepublik* oder einen *Weltstaat*. Doch der zweite Definitivartikel

340 Ebd., S.344.

341 Vgl. Maus: Kants Aktualität und Kants Marginalisierung, S.288.

342 Vgl. Cavallar: Pax Kantiana: S.189f.

lautet: „Das Völkerrecht soll auf einen *Föderalismus freier Staaten* gegründet sein.“³⁴³ Kant selbst formuliert Einwände gegen den oben angedeuteten Analogieschluss und bringt die Idee eines *Völkerbundes* ein, der sich vom Völkerstaat v.a. durch Freiwilligkeit, Aufkündbarkeit und das Fehlen einer übergeordneten Zwangsgewalt auszeichnet.³⁴⁴ Zudem wird der Bund vorgestellt als sich langsam ausbreitend und um ein „mächtiges und aufgeklärtes Volk“ herum kristallisierend.³⁴⁵ Sowohl Völkerstaat als auch Völkerbund haben im 2. Definitivartikel der Friedensschrift ihren Auftritt, und beide können auch in anderen Schriften Kants entdeckt werden. So spielt der Völkerstaat vor allem vor der Friedensschrift eine eindeutige Rolle. In der *IDEE* formuliert Kant im Jahr 1784, also 11 Jahre vor der Friedensschrift, den Gedanken, dass die moralische Entwicklung der Menschheit maßgeblich von der Entwicklung der Staaten zu Republiken abhängt und dass diese Entwicklung selbst wiederum von den Außenverhältnissen der Staaten abhängig ist. Ohne die Befriedung des internationalen Naturzustandes wird die Entwicklung der Republiken hin zur idealen Republik nicht voranschreiten können. Daher drängt die Natur in seinem teleologischen Geschichtsentwurf die Staaten zu ihrem Glück,

„[...] nämlich: aus dem gesetzlosen Zustande der Wilden hinaus zu gehen und in einen Völkerbund zu treten; wo jeder, auch der kleinste Staat seine Sicherheit und Rechte nicht von eigener Macht, oder eigener rechtlichen Beurtheilung, sondern allein von diesem großen Völkerbunde (*Foedus Amphictyonum*), von einer vereinigten Macht und von der Entscheidung nach Gesetzen des vereinigten Willens erwarten könnte.“³⁴⁶

Nur ein paar Absätze später will Kant „[...] einen weltbürgerlichen Zustand der *öffentlichen* Staatssicherheit [...]“³⁴⁷ einführen, und er sagt voraus, dass der Krieg zu einem so bedenklichen Unternehmen werden wird, dass die Staaten die Notwendigkeit einer Regelung ihrer Konflikte einsehen und so „[...] alles von weitem zu einem künftigen großen Staatskörper anschicken, wovon die Vorwelt kein Beispiel aufzuzeigen hat.“³⁴⁸ Kants Plädoyer für einen Völkerstaat scheint unverkennbar. Doch es lassen sich ähnlich eindeutige Textstellen aufweisen, in denen Kant den Völkerstaat zugunsten des freien Völkerbundes verabschiedet. So folgert er in der *METAPHYSIK DER*

343 Frieden AA VIII, S.354 (kursiv T.S.).

344 Vgl. Metaphysik AA VI, S.344.

345 Vgl. Frieden AA VIII, S.356.

346 Idee AA VIII, S.24.

347 Ebd., S.26 (kursiv T.S.).

348 Ebd., S.28

SITTEN, die 1797 und damit zwei Jahre nach der Friedensschrift erscheint, aus dem Naturzustand der Staaten,

„[...] daß ein Völkerbund nach der Idee eines ursprünglichen gesellschaftlichen Vertrages nothwendig ist, sich zwar einander nicht in die einheimische Mißhelligkeiten derselben zu mischen, aber doch gegen Angriffe der äußeren zu schützen; [so] daß die Verbindung doch keine souveräne Gewalt (wie in einer bürgerlichen Verfassung), sondern nur eine Genossenschaft (Föderalität) enthalten müsse; eine Verbündung, die zu aller Zeit aufgekündigt werden kann, mithin von Zeit zu Zeit erneuert werden muß, - ein Recht *in subsidium* eines anderen und ursprünglichen Rechts, den Verfall in den Zustand des wirklichen Krieges derselben untereinander von sich abzuwehren (*foedus Amphictyonum*).“³⁴⁹

Die zeitliche Anordnung der Befunde könnte auf eine diachrone Entwicklung in Kants Gedanken zum Völkerrecht hinweisen. M.E. ist die Erklärung jedoch nicht in einer zeitlichen Entwicklung *eines* Gedankengangs zu sehen ist, sondern es muss, ganz ähnlich zur Revolutionsthematik, auch hier die Textart, bzw. die Perspektive und deren Implikation berücksichtigt werden³⁵⁰. Die IDEE ist als geschichtsphilosophischer Text mit dem Fortschritt der Menschheit aus der Beobachterperspektive beschäftigt und zeichnet den Weltstaat als telos der Menschheit, in dem sie ihrer sittlichen Bestimmung begegnet. Die METAPHYSIK interessiert sich dagegen für das Handeln und die Gebote der praktischen Vernunft; und aus dieser Sicht gibt es durchaus Zweifel am Völkerstaat, bzw. gute Gründe für den Völkerbund. Was verrät nun die Friedensschrift zum Verhältnis von Völkerbund und Völkerstaat? Unter den Kant-Interpreten ist durchaus umstritten, welche Rolle Völkerstaat und Völkerbund in Kants Politischer Philosophie spielen. Es lassen sich logisch drei Positionen identifizieren: Kant befürwortet ausschließlich eine supranationale Zwangsgewalt (Völkerstaat), Kant verwirft den Völkerstaat zugunsten eines freien Bundes ohne Zwangsgewalt (Völkerbund), Kant plädiert für den Völkerbund, aber nur als Zwischenstufe zum Völkerstaat.³⁵¹ Die erste Interpretation lässt sich bereits nach einem kurzen Blick auf Kants Schriften zum Völkerrecht nicht sinnvoll verteidigen, zu explizit und zahlreich sind seine

349 Metaphysik AA VI, S.344.

350 Zur Entwicklungsthese vgl. Kleingeld, Pauline: Kant's Theory of Peace; in: Guyer, Paul (Hrsg.): Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy, Cambridge 2006, 477-505, hier: S.478; sowie Cavallar: Pax Kantiana, S. 202f.; Cavallar geht sogar einen Schritt weiter und unterstellt, dass Kant in der Friedensschrift versucht, „[...] sich Klarheit zu 'erschreiben.'“ (S.221). Diese Annahme muss hoch spekulativ bleiben und vermag m.E. in keinster Weise zu überzeugen, schließlich handelt es sich hier um eine veröffentlichte Schrift und keine Notizen; zudem kann man Kant schwerlich einen Hang zum literarischen 'stream of consciousness' unterstellen.

351 Zu dieser Unterteilung vgl. Kleingeld: Kant's Theory of Peace, S.483.

Bezugnahmen auf den Völkerbund und dessen Unterschiede zum Völkerstaat.³⁵² Es bleiben zwei Standorte, von denen man sich dem Problem der internationalen Ordnung bei Kant nähern kann: Die Position Völkerbund muss zeigen, dass Kant den Völkerbund *anstatt* eines Völkerstaates befürwortet und dass dies entweder auf *prinzipiellen* Einsprüche Kants gegen den Völkerstaat basiert – oder sie muss Kant unterstellen, dass er *fälschlicherweise*, d.h. gegen seine eigenen Prämissen, den Völkerbund dem Völkerstaat vorzieht und dann aber auch zeigen, warum der Völkerbund eigentlich ein Völkerstaat sein müsste. Die zweite Position dagegen muss darlegen, dass Kant nicht vollständig vom Völkerstaat abrückt, weil es eben *keinen prinzipiellen* Einspruch Kants gegen den Völkerstaat gibt; aber sie muss dann auch überzeugend erklären können, warum Kant überhaupt die Idee eines Völkerbundes einführt und wie sich dieser zur Idee des Völkerstaates verhält. M.E. verwirft Kant den Völkerstaat nicht restlos, sondern behält ihn als Synonym des ewigen Friedens bei – er muss ihn sogar beibehalten, aber er hat gleichzeitig gute Gründe, den Völkerbund als Vorstufe einzusetzen. Daran anschließend möchte ich der Frage nachgehen, ob nicht an anderer Stelle ein Widerspruch auftritt, nämlich ob die Idee eines Staats der Staaten mit Kant überhaupt konsistent sein kann, oder ob seine Argumentation statt zu einem Staat der Staaten nicht zu einem Weltmenschenstaat führen müsste.

Die gängige Lesart versteht Kant so, dass seine Vorstellung einer internationalen Ordnung im Völkerbund das letztgültige Ziel erblickt für das er den Völkerstaat opfert.³⁵³ Wie kommt es dazu, dass Kant den Völkerbund einführt, bzw. was spricht gegen den Völkerstaat? Es lassen sich v.a. zwei (mögliche) Argumente gegen den Völkerstaat identifizieren: Ein begrifflich-analytisches und ein empirisches³⁵⁴: Die

352 Mir ist in der Literatur bisher auch kein Vertreter dieser Position begegnet.

353 Vgl. unter vielen anderen: Carson, Thomas: Perpetual Peace: What Kant Should Have Said; in: Social Theory and Practice: An International and Interdisciplinary Journal of Social Philosophy, 14/2 (1988), S.173-214; Habermas, Jürgen: Kants Idee des ewigen Friedens –aus dem historischen Abstand von zweihundert Jahren; in: Lutz-Bachmann & Bohman (Hrsg.): a.a.O., S.7-24; Höffe, Otfried: Völkerbund oder Weltrepublik?; in: ders. (Hrsg.): Immanuel Kant, Zum ewigen Frieden, a.a.O., S.77-93; Jaspers, Karl: Kants „Zum ewigen Frieden“ (1957); in: Ders.: Aneignung und Polemik. Herausgegeben von Hans Saner, München 1968, S.205-232; Koller, Peter: Frieden und Gerechtigkeit in einer geteilten Welt; in: Merkel/Wittmann: a.a.o., S.213-238; Lutz- Bachmann, Matthias: Kants Friedensidee und das rechtsphilosophische Konzept einer Weltrepublik; in: Ders. & Bohman (Hrsg.):Frieden durch Recht, a.a.O., S. 25-44; Wittmann, Roland: Kants Friedensentwurf; Maus, Ingeborg: Vom Nationalstaat zum Globalstaat, oder: Der Verlust der Demokratie; wiederabgedruckt in: Dies.: Volkssouveränität, a.a.O., S.375-406; Arendt, Hannah: Das Urteilen, S.70.

354 Ähnlich Koller: Frieden und Gerechtigkeit in einer geteilten Welt, S.220f.

Textstelle, die dem analytisch-begrifflichen Einspruch zugrundeliegt, tritt uns bereits im ersten Abschnitt des zweiten Definitivartikels entgegen:

„Darin [im Völkerstaat] aber wäre ein Widerspruch: weil ein jeder Staat das Verhältniß eines Oberen (Gesetzgebenden) zu einem Unteren (Gehorchenden, nämlich dem Volk) enthält, viele Völker aber in einem Staate nur ein Volk ausmachen würden, welches (da wir hier das Recht der Völker gegen einander zu erwägen haben, so fern sie so viel verschiedene Staaten ausmachen und nicht in einem Staat zusammenschmelzen sollen) der Voraussetzung widerspricht.“³⁵⁵

Diese Stelle konfrontiert uns mit Kants Souveränitätsbegriff, der dem klassischen Dogma folgt, dass die Souveränität unteilbar ist.³⁵⁶ Dies vorausgesetzt, hat Kant durchaus Recht mit seiner Feststellung, dass ein Staat der Staaten notwendig ein Widerspruch ist, da vor dem Hintergrund der unteilbaren Souveränität entweder letztere ihre Souveränität einbüßen oder, wenn sie sie behalten, der Völkerstaat eben keine Souveränität besitzen kann und ihm damit das Charakteristikum des Staates abgeht. D.h. entweder gibt es nur noch *einen* Staat, oder es bleibt bei einer Welt der Einzelstaaten. Diese Feststellung wirft allerdings eine weitere Frage auf: Welchen Rang nimmt die Aussage ein, dass die Staaten „nicht in einem Staat zusammenschmelzen sollen“? Entweder Kant steht dem „Zusammenschmelzen“ neutral gegenüber und stellt lediglich fest, dass die Existenz von Einzelstaaten begrifflich nicht versöhnbar ist, ohne damit bereits etwas darüber auszusagen ob und wie ein Völkerstaat erwünscht ist, oder er räumt der einzelstaatlichen Vielfalt einen Eigenwert ein, der sich gegen die Idee des Völkerstaates stemmt.

Der empirische Widerspruch gegen den Völkerstaat besagt, dass die Gesetze in einem Staat mit zunehmender Größe des Staates an Wirkung verlieren, so dass sogar der Naturzustand zwischen den Staaten besser ist

„[...] als die Zusammenschmelzung derselben durch eine die andere überwachsende und in eine Universalmonarchie übergehende Macht, weil die Gesetze mit dem vergrößerten Umfange der Regierung immer mehr an ihrem Nachdruck einbüßen, und ein seelenloser Despotism, nachdem er die Keime des Guten ausgerottet hat, zuletzt doch in Anarchie verfällt.“³⁵⁷₆₈

355 Kant: Frieden, S.354

356 Vgl. Weiß, Ulrich/Grimmer, Klaus: Volkssouveränität; in: Nohlen, Dieter/Grotz, Florian (Hrsg.): Kleines Lexikon der Politik, Bonn 2008, S.616f.; Habermas, Jürgen: Hat die Konstitutionalisierung des Völkerrechts noch eine Chance? in: Ders.: Der gespaltene Westen. Kleine politische Schriften X, Frankfurt a.M. 2004, S.113-193, hier: S.126; zum Verhältnis Kant-Bodin: Kersting: Wohlgeordnete Freiheit, S.325; zu Rousseau vgl. Gesellschaftsvertrag, S.29ff..

357 Frieden AA VIII, S.367.

Ein Staat, der sich in Anarchie auflöst, läuft aber dem Sinn des Staates – jedem sein Recht zu *sichern* – zuwider. Die Fragen, die sich angesichts dieses Einwandes stellen, sind erstens: Meint Kant, dass das Umschlagen des Weltstaates in einen „seelenlosen Despotismus“ *zwingend* ist und dass

„Nur ein Pluralismus von Staaten [...] eine Sicherung [...] bieten [kann] gegen die tödliche Gefahr, daß auch eine Weltregierung zu einer Diktatur entartet, deren Übermacht zwar Kriege verhindern, aber auch die Freiheitsräume der Individuen endgültig vernichten kann.“^{358?}

Und zweitens: Betrachtet Kant das Problem technologisch als die Aufgabe eines effektiven Gewaltmonopols³⁵⁹ (die sich unter gegenwärtigen Bedingungen natürlich ganz anders darstellt, als zu Kants Lebzeiten)? Oder ergibt sich der Sinn des Zitates aus dem Attribut „seelenlos“, in dem Sinne, dass Staaten hier nicht nur als abstrakte Vereinigungen von Individuen, sondern auch

„[...] unter politisch-ethischen Gesichtspunkten als Nationalstaaten, d.h. als politische Vergemeinschaftungen von [...] 'Völkern', die sich nach Sprache, Religion und Lebensweise voneinander unterscheiden“³⁶⁰

in den Blick geraten? Dann wäre das Umschlagen des Weltstaats in die Despotie weniger eine Folge eines Mangels an äußeren Zwangsmittel, als an eines Mangels an innerer Übereinstimmung der Menschen mit dem Staat.

3.2.2.1 *Völkerbund?*

Karl Jaspers interpretiert den 2. Definitivartikel dahingehend, dass Kant den Völkerbund als letztgültiges Ziel des Völkerrechts fordert und führt als Argument gegen den Völkerstaat das empirische Argument an, dass übergroße Staaten der Freiheit noch gefährlicher werden können, als der Krieg. Er nimmt mithin an, dass ein notwendiger Zusammenhang von Staatsgröße und dem Umschlagen der Regierungsart in den Despotismus besteht. Da dieses Problem notwendig und nicht auflösbar ist, muss er auch schließen, dass ein bedeutender Unterschied zwischen Staatsbürgerrecht und

358 Patzig, Günther: Kants Schrift „Zum ewigen Frieden“; in: Merkel & Wittmann (Hrsg.): Zum ewigen Frieden, a.a.O., S.12-30, hier: S.21; für die dezidierte Annahme, dass jeder Weltstaat an der scheitern Größe scheitern muss vgl. Maus, Ingeborg: Kant's Reason against a Global State: Popular Sovereignty as a Principle of International Law; in: Caranti, Luigi (Hrsg.): Kant's Perpetual Peace. New Interpretative Essays, Rom 2006, S.35-54.

359 So etwa Koller: Frieden und Gerechtigkeit in einer geteilten Welt, S.222.

360 Habermas: Hat die Konstitutionalisierung des Völkerrechts noch eine Chance?, S.125f..

Völkerrecht bestehen bleiben *muss*: Der Staat der Staatsbürger verfügt über ein Gewaltmonopol, das dem Bund der Staaten nicht zukommen *darf*; die internationale Ordnung verbleibt ohne übergeordnete Zwangsgewalt. Das wirft natürlich die Frage auf, ob ein Bund ohne Zwangsgewalt tatsächlich den Frieden *sicherstellen* kann. Jaspers ist sich des Problems durchaus bewusst und entwirft mit Bezug auf Kant die Alternativentscheidung: Entweder Friedhofsruhe in der Universalmonarchie oder ein zwangloser Bund, der durch sein Gewaltdefizit das Risiko des Krieges nie endgültig ausschließen kann. Jaspers meint, dass Kant sich für den stets labilen Frieden des Bundes entscheidet und setzt auf einen interessanten Ersatz für das fehlende supranationale Gewaltmonopol: Jaspers argumentiert, dass die Stabilisierung des Bundes von einem *sittlichen Wandel der Menschheit* abhängt; die Rechtsgesinnung der Bürger soll die freiwillige Unterordnung unter das Regime des Bundes garantieren. Die Gesinnung selbst kann nur aus der Republik des 1. Definitivartikels erwachsen, die selbst wiederum die Bedingung dafür ist, dass die Gesinnung sich – gemäß des Theorems des „demokratischen Friedens“ – auch manifestieren kann.³⁶¹ Die Hoffnung auf einen Gesinnungswandel der Menschen wird durch die Beobachtung genährt, dass die Staaten ihre kriegerischen Aktivitäten stets mit Rechtsargumenten verschleiern wollen. Hier zeigt sich eine Parallele zur Bedeutung der Revolution als Geschichtszeichen, die die moralische Anlage im Menschen verrät; diese Anlage verbietet es den Herrschern (ihr tatsächliches Verhalten mag sein, wie es will) sich öffentlich vom Rechtsbegriff loszusagen und Gleiches offenbart sich in der internationalen Sphäre:

„Bei der Bösartigkeit der menschlichen Natur, die sich im freien Verhältniß der Völker unverhohlen blicken läßt [...], ist es doch zu verwundern, daß das Wort Recht aus der Kriegspolitik noch nicht als pedantisch ganz hat verwiesen werden können [...]; denn noch werden Hugo Grotius, Pufendorf, Vattel u. a. m. (lauter leidige Tröster), obgleich ihr Codex, philosophisch oder diplomatisch abgefaßt, nicht die mindeste gesetzliche Kraft hat, oder auch nur haben kann (weil Staaten als solche nicht unter einem gemeinschaftlichen äußeren Zwange stehen), immer treuherzig zur Rechtfertigung eines Kriegsangriffs angeführt, ohne daß es ein Beispiel giebt, daß jemals ein Staat durch mit Zeugnissen so wichtiger Männer bewaffnete Argumente wäre bewogen worden, von seinem Vorhaben abzustehen. - Diese Huldigung, die jeder Staat dem Rechtsbegriffe (wenigstens den Worten nach) leistet, beweist doch, daß eine noch größere, obzwar zur Zeit schlummernde, moralische Anlage im Menschen anzutreffen sei, über das böse Princip in ihm (was er nicht ableugnen kann) doch einmal Meister zu werden [...].“³⁶²

361 Jaspers: Kants „Zum ewigen Frieden“, S.208-212

362 Frieden AA VIII, S.355.

Jaspers Interpretation hat den Nachteil, dass sie erstens insofern widersprüchlich ist, als er selbst die Erfüllung der Definitivartikel als *hinreichende* Bedingung für den ewigen Frieden definiert³⁶³; das ist sie aber gerade nicht, denn der Friede des Bundes ist, wie Jaspers selber konstatiert, notwendigerweise fragil. Zweitens vermischt er rechtsphilosophische und geschichtsphilosophische Argumente, wenn er dieses Defizit beheben will: Dass ein historischer Wandel der menschlichen Natur *an der Stelle* einer staatlichen Zwangsgewalt den Frieden garantieren soll, treibt Kants Entwurf nicht nur in Richtung Utopie, sondern ist als historisch-kontingentes Phänomen kein tragfähiger Ersatz für den kategorischen Charakter des Rechtsgebots.

Für Kant ist die Souveränität der Staaten eine „unüberwindbare Schranke“³⁶⁴, und deswegen entscheidet er sich angesichts der Alternative von Völkerbund *oder* Völkerstaat für den Völkerbund. Diese Entscheidung treibt ihn in einen Widerspruch zu seiner Naturzustandsanalogie und dem Rechtsgebot der praktischen Vernunft. Damit ist eine innere Widersprüchlichkeit in Kants Denken festgestellt. So lässt sich in Kürze die häufigste Kritik an Kants Friedensschrift festhalten.³⁶⁵ Carson beispielsweise schreibt:

„Kant fails to fully grasp the logic of his own argument. Just as nations must have coercive power over individuals, so an international state or international federation must have coercive power over individual nations.“³⁶⁶

Carson und eine ganze Reihe von Kritikern urteilen anders als Jaspers, der den Völkerbund als logisch konsistente Forderung aus Kants Denken hervorgehen sieht. Für sie kann die „moralische Selbstbindung“³⁶⁷ der Staaten nicht ausreichend sein, und Kants Argumente gegen den Völkerstaat sind weder konsistent noch überzeugend. Der ewige Frieden bedarf einer supranationalen Instanz mit den ausreichenden Zwangsmitteln. Die 'Korrektur' des Kantischen Entwurfs besteht zumeist in einer Reformulierung des Souveränitätskonzeptes und der anschließenden Einführung eines subsidiären Weltstaates, so dass sich supranationale Zwangsgewalt und einzelstaatliche Souveränität nicht mehr ausschließen.³⁶⁸ Ersetzt man die unteilbare Souveränität durch

363 Jaspers: Kants „Zum ewigen Frieden“, S.206.

364 Habermas: Kant aus dem historischen Abstand von zweihundert Jahren, S.19.

365 Vgl. u.a. Ebd. (es sei angemerkt, dass Habermas seine Position in einem späteren Aufsatz revidiert, vgl. Ders.: Hat die Konstitutionalisierung des Völkerrechts noch eine Chance?, S.123f.); Höffe: Völkerbund oder Weltrepublik?; Carson: Perpetual Peace: What Kant Should Have Said.; Lutz-Bachmann: Kants Friedensidee und das rechtsphilosophische Konzept einer Weltrepublik.

366 Carson: Perpetual Peace: What Kant Should Have Said, S.183f.

367 Habermas: Kant aus dem historischen Abstand von zweihundert Jahren, S.10f.

368 Vgl. u.a. ebd., sowie Höffe: Völkerbund oder Weltrepublik?

eine geteilte Souveränität (ob man sie nun als „gestuft“, „verschachtelt“ oder „parallel“ konstruiert, sei hier dahingestellt), ergibt sich ein Ausweg aus der schroffen Alternative Völkerstaat *oder* Staatenwelt. Mit Blick auf die multiplen Mitgliedschaften der Bürger in föderalen Systemen lässt sich leicht eine analoge Lösung für die globale Ebene denken: Der Völkerbund wird ersetzt durch einen sekundären und subsidiären Völkerstaat. Die Souveränität der Staaten wird in eine *innere* und eine *äußere* unterteilt. Gemäß des Subsidiaritätsprinzips übernimmt der Völkerstaat nur Aufgaben, die die kleineren Ebenen nicht bewältigen können. Dies zielt auf internationaler Ebene auf die Garantie des internationalen Friedens. Die äußere Souveränität wird von den Staaten aufgegeben und einer übergeordneten Ebene werden sowohl Entscheidungs- als auch Durchsetzungsbefugnis in Bezug auf internationale Konflikte übertragen; auf das 'Recht', ihre Konflikte durch Krieg zu lösen, müssen die Staaten verzichten.³⁶⁹ Die innere Souveränität verbleibt dagegen bei den Einzelstaaten und wird dem Zugriff des Völkerstaates entzogen; das scheint im Kantischen Rahmen deswegen unproblematisch, weil die Staatsverfassung bereits im 1. Definitivartikel als republikanisch bestimmt wurde und die Freiheit des Einzelnen hierin aufgehoben ist. Schwierigkeiten muss allerdings das Souveränitätsgebot bereiten, denn Kant spricht dieses ausdrücklich auch despotischen Staaten zu. Der Völkerstaat kann also, wenn in ihm das Recht der Menschen gesichert werden soll, nur als ein Staat der Republiken gedacht werden, und im Anschluss ginge es nur noch um die gegenseitige Absicherung der einzelnen Rechtssysteme. Man kann nun mit guten Argumenten auf die Aushöhlung staatlicher Souveränität, bzw. die Erhellung ihrer von vorneherein illusorischen Natur, durch die zunehmende internationale Verflechtung und das Prinzip der geteilten Souveränität in föderalen Staaten verweisen, um den klassischen Souveränitätsbegriff in Frage zu stellen³⁷⁰; aber derselbe Blick sollte auch die möglichen Fallstricke erkennen: Erstens ist die Trennung der Souveränität in Innen und Außen in dieser Klarheit nicht realistisch. Man stelle sich den einfachen Fall vor, in dem ein Staat innerhalb seiner Grenzen alle Flussläufe, die auf seinem Territorium entspringen, durch Staudämme am Überfließen

369 Vgl. Höffe: Völkerbund oder Weltrepublik?, S.81f., Es sei erwähnt, dass die UNO als 'ranghöchste' internationale Organisation erstens unter einem Demokratiedefizit in Bezug auf ihre Entscheidungsfindung (Sicherheitsrat) leidet, und zweitens in der Durchsetzung von Entscheidungen durch fehlende 'eigene' Zwangsmittel massiv gehemmt ist.

370 Die Verwendung des Attributs „föderal“ unterscheidet sich hier vom Verständnis Kants: Für Kant bezeichnet der „Föderalismus“ den freien Bund, während hier föderal die gleichzeitige Legitimierung mehrerer Ebenen, also multiple Mitgliedschaft und geteilte Souveränität, meint.

aller Außengrenzen hindert und dadurch die benachbarten Staaten in erhebliche Probleme bringt. Ist dies sein gutes Recht kraft innerer Souveränität oder bereits ein feindlicher Akt, der den internationalen Frieden gefährdet, somit in den Bereich der äußeren Souveränität zu zählen ist und damit dem Hoheitsbereich des subsidiären Weltstaates unterliegt? Es gibt keinen Dritten, der diese Frage beantworten könnte und das Ausgangsproblem der rechtlichen Unbestimmtheit kehrt wieder zurück. Dieses einfache Beispiel vermag m.E. zu zeigen, dass die Trennung in Innen und Außen nicht so einfach ist, wie sich die Vertreter einer subsidiären Weltrepublik dies gerne denken, und dass es ganz offensichtlich problematisch ist, eine *unabhängige* Institution zu finden, die entscheidet, wer in diesem konkreten Fall zuständig ist. Die dynamischen Konflikte zwischen zentrifugalen und zentripetalen Tendenzen sind für föderale Systeme aber charakteristisch und eine einmalig bestimmte Kompetenzverteilung, die diesen Konflikten widersteht, ist schlichtweg utopisch. Zweitens muss auf die Gefahr hingewiesen werden, dass in föderalen Systemen demokratische Defizite entstehen können, sobald sich Ebenen 'verflechten' und politische Verantwortlichkeiten in einem System verschwimmen. Der scheinbar ideale Mittelweg zwischen den Kantischen Alternativen hat also seine ganz eigenen Tücken. Richtig aber ist: Der zwanglose Bund scheint tatsächlich keine *Garantie* für den Frieden zu bieten. Kants Ziel, der ewige Frieden, ist auch im Bund der Republiken nicht erreicht. Fraglich bleibt nur, ob man Kant diesen Fehlschluss überhaupt unterstellen kann.

3.2.2.2 *Völkerstaat?*

Die Textstelle, an der sich die Interpretation des Völkerbundes als vorläufigem, aber nicht endgültigem Ziel des Kantischen Völkerrechts orientiert, beschließt den 2. Definitivartikel der Friedensschrift:

„Für Staaten im Verhältnisse unter einander kann es nach der Vernunft keine andere Art geben, aus dem gesetzlosen Zustande, der lauter Krieg enthält, herauszukommen, als daß sie eben so wie einzelne Menschen ihre wilde (gesetzlose) Freiheit aufgeben, sich zu öffentlichen Zwangsgesetzen bequemen und so einen (freilich immer wachsenden) Völkerstaat (*civitas gentium*), der zuletzt alle Völker der Erde befassen würde, bilden. Da sie dieses aber nach ihrer Idee vom Völkerrecht durchaus nicht wollen, mithin, was *in thesi* richtig ist, *in hypothesis* verwerfen, so kann an die Stelle der positiven Idee einer Weltrepublik (wenn nicht alles verloren werden soll) nur das negative Surrogat eines den Krieg abwehrenden, bestehenden und sich immer ausbreitenden Bundes den Strom der

rechtscheuenden, feindseligen Neigung aufhalten, doch mit beständiger Gefahr ihres Ausbruchs.³⁷¹

Kant betont an dieser Stelle den Analogieschluss und damit den kategorischen Charakter des Rechtsgebots, dass auch das Verhältnis der Staaten zueinander durch „öffentliche Zwangsgesetze“ geregelt werden muss. Diese Forderung zielt auf den Völkerstaat als Lösung. Mehr noch: Kant ordnet den Völkerbund dem Völkerstaat unter, der Bund ist bloß „das negative Surrogat“, das eingeführt wird, damit „nicht alles verloren“ wird. Dass der freie Völkerbund schon der Garant des ewigen Friedens ist, glaubt Kant ausdrücklich nicht, wenn er schreibt, dass der Bund „den Strom der rechtscheuenden, feindseligen Neigung aufhalten [soll], doch mit beständiger Gefahr ihres Ausbruchs.“ Doch warum wird der Bund überhaupt notwendig, wenn das Urteil der Vernunft so klar scheint; dass nämlich nur unter gemeinsamen öffentlichen Gesetzen der ewige Frieden gewonnen werden kann? In der aufgeführten Textstelle ist es die Willkür der Staaten („Da sie dieses aber nach ihrer Idee vom Völkerrecht durchaus nicht wollen [...]“), die für die Einschränkung verantwortlich gemacht wird. Ein Motiv, das bereits vorher auftaucht, wenn Kant sich über die europäischen Völker mokiert, die sich den „Wilden“ so überlegen fühlen, aber sich von diesen doch prinzipiell nicht unterscheiden, da sie sich im Verhältnis zueinander keinem gesetzlichen Zwang unterwerfen wollen;

„[...] statt dessen aber setzt vielmehr jeder Staat seine Majestät (denn Volksmajestät ist ein ungereimter Ausdruck) gerade darin, gar keinem äußeren gesetzlichen Zwange unterworfen zu sein, [...]“³⁷²

Kann das schlichte Beharren der Staaten auf ihrer Souveränität als Ausdruck ihrer Willkür tatsächlich ein wirksamer Einspruch gegen das Rechtsgebot sein? Nein und Ja. Das Urteil der Staaten, wie sie das Völkerrecht wahrnehmen kann nichts am kategorischen Charakter des Rechtsgebots ändern, es gilt unwiderruflich und ohne, dass ihm nachgekommen wird, kann es keinen ewigen Frieden geben. Kant widmet sich im Anhang der Friedensschrift, sowie explizit auch im GEMEINSPRUCH dem Verhältnis von Theorie und Praxis – zu der auch die Politik zählt. Sein Urteil ist eindeutig: Die Politik ist „ausübende Rechtslehre“ und der Moral untergeordnet. Einen Widerstreit von moralischen Geboten (Theorie) und Praxis geben kann es dadurch theoretisch nicht

371 Frieden AA VIII, S.357.

372 Ebd., S.354

geben, „[...] denn diese [die Moral] haut den Knoten entzwei, den jene nicht aufzulösen vermag, sobald beide einander widerstreiten.“³⁷³

Vor diesem Hintergrund macht es natürlich keinen Sinn, mit Kant die Einschränkung eines Vernunftgebotes vom empirischen Wollen abhängig zu machen, Pflicht ist Pflicht. Nun kommt aber dem Wollen der Staaten ein anderer Rang zu, als der Willkür der Individuen und damit trifft die Naturzustandsanalogie auf eine entscheidende Grenze:

„[...] gleichwohl [kann] aber von Staaten nach dem Völkerrecht nicht eben das gelten [...], was von Menschen im gesetzlosen Zustande nach dem Naturrecht gilt, 'aus diesem Zustande herausgehen zu sollen' (weil sie als 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) [...]“³⁷⁴

Die Struktur der Naturzustände ist zwar die gleiche, aber die Subjekte sind andere. Während den Individuen im universalen Naturzustand die Pflicht zum Staat als Zwang zum Staat entgegentritt und die historische Gewalt dem Recht zur Hilfe eilt, sind die Staaten ebendiesem Zwang „entwachsen“. Damit ist nicht das Rechtsgebot als solches aufgehoben, aber der Weg, der zu dessen Realisierung führt, ist signifikant eingeschränkt. Der Grund dafür liegt darin, dass „sie als Staaten innerlich schon eine rechtliche Verfassung haben“. Die Freiheit der Menschen ist nicht mehr die wilde Freiheit des universalen Naturzustandes, sondern in den Einzelstaaten bereits in den bürgerlichen Zustand übergegangen. Der Mensch im universalen Naturzustand hat nichts zu verlieren, außer seiner ungebundenen Freiheit und ihn in den Staat zu *zwingen* gilt daher auch nicht als Einschränkung seiner Freiheit, die ja nur im Staat wirklich werden kann. Gegen die Freiheit der Staaten aber lässt sich kein Zwangsargument anbringen, da die Menschen in ihnen bereits unter Gesetzen leben und daher durchaus etwas, nämlich ihre Freiheit, zu verlieren haben. Nur in diesem Sinne haben die Bürger ein „Recht auf Einzelstaatlichkeit“³⁷⁵ und nur in diesem Sinne kann die staatliche Souveränität tatsächlich eine „unüberwindbare Schranke“ sein; sie schützt die Staaten bloß vor äußerem Zwang, verbietet ihnen aber in keinsten Weise, sich *freiwillig* ihrer Souveränität zugunsten einer supranationalen Zwangsgewalt zu entledigen. In dieser Interpretation gewinnt auch die Gefahr einer Universalmonarchie einen anderen Charakter: Sie steht nun nicht mehr für die gefährliche und höchst wahrscheinliche,

373 Ebd., S.380

374 Ebd., S.355f.

375 Höffe, Otfried: „Königliche Völker“. Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie, Frankfurt a. M. 2001, S.229.

wenn nicht sogar notwendige Entartung *jeder* Weltstaatskonzeption, sondern illustriert nur, dass sich der Völkerstaat nicht *erzwingen* lässt, d.h. dass kein Staat das Recht hat, andere Staaten zu unterwerfen und so einen pervertierten Völkerstaat zu errichten.³⁷⁶ Im universalen Naturzustand gilt zeitlich gesehen 'Gewalt vor Recht', im internationalen aber 'Recht vor Gewalt'.³⁷⁷ Der Gedankengang, der dem Kantischen Revolutionsverbot zugrundeliegt, lässt sich in gleicher Weise auch von außen an die Staaten herantragen: Das Rechtsgebot steht, aber „die Verzögerung der Ausführung bis zu besserer Zeitgelegenheit [muss] erlaubt sein“³⁷⁸, wenn durch zu große Eile das Ziel verfehlt werden muss. Das Erlaubnisgesetz deckt sowohl den vor-republikanischen Staat, als auch den internationalen Naturzustand. Eben das ist der eigentliche Einspruch, den Kant gegen den Völkerstaat hegt. Ein durch Zwang hergestellter Weltstaat kann nicht überleben, weil die positive und damit historisch-kontingente Gesetzgebung an Bezug zu den Bürgern – man könnte auch sagen: Bürgernähe – einbüßt, so an Nachdruck verliert und der Staat letzten Endes durch Anarchie abgelöst wird. Das bedeutet, dass Kant den Völkerstaat nicht endgültig verabschiedet. Er definiert ihn als Ziel, als den einzigen Zustand, der den ewigen Frieden hervorbringen kann, aber zu dem er den Weg nur bis zu einem gewissen Punkt sicher aufzeigen kann,³⁷⁹ den letzten Schritt – den Übergang zum Völkerstaat – kann Kant nicht verbindlich aufzeigen, er ist vom „Wollen“ der Staaten abhängig und eben hier steht der Rechtsfortschritt vor seiner *dritten Aporie*.

Diese Lesart führt zu einer weitreichenden Implikation, denn Staaten sind kein Besitz der Herrscher, sondern eine „[...] eine Gesellschaft von Menschen, über die niemand anders, als er selbst zu gebieten und zu disponieren hat.“³⁸⁰ und deswegen verneint Kant im zweiten Präliminarartikel der Friedensschrift, dass Staaten durch Schenkung, Tausch o.ä. den 'Besitzer' wechseln könnten, denn der Staat ist keine Sache, sondern ein Personenverband und die Besitzer des Staates sind ausschließlich die Bürger und nicht

376 Vgl hierzu auch die Textstelle aus der Religion: „Ein jeder Staat strebt, so lange er einen andern neben sich hat, den er zu bezwingen hoffen darf, *sich durch dieses Unterwerfung zu vergrößern, und also zur Universalmonarchie*, einer Verfassung, darin alle Freiheit und mit ihr (was die Folge derselben Tugend, Geschmack und Wissenschaft erlöschen müßte.“, Religion AA VI, S.34 (kursiv T.S.).

377 Vgl Cavallar: Pax Kantiana, S.212f..

378 Frieden AA VIII, S. 373 Fn..

379 Vgl. Geismann; Georg: Kants Rechtslehre vom Weltfrieden; in: Zeitschrift für philosophische Forschung, 37 (1983), S.363-388, hier: S.382.

380 Frieden AA VIII, S.344.

der empirische Souverän, der ihren allgemeinen Willen vorübergehend verkörpert. Bezieht man diesen Gedanken auf die Bedingung, dass die Einzelstaaten den Völkerstaat selber wollen müssen, kann kein anderer Schluss erlaubt sein, als dass ausschließlich(!) Republiken über die rechtmäßige Kompetenz verfügen, diesen Übergang auch zu wagen. In allen vor-republikanischen Staaten würde der Eintritt in den Völkerstaat nämlich nichts anderes sein können, als die von Kant verworfene Behandlung des Staates als eine Art persönlichen Besitzes. Nur in diesem Sinne ist es Staaten verboten, ihre Souveränität aufzugeben.

Weil der Weltstaat sich nur aus freien Einzel-Republiken gründen lässt, muss hier konsequenterweise erstens der voluntaristische Aspekt des Kontraktualismus für einen Moment wiederbelebt werden und zweitens lässt sich der Weltstaat nur *als Weltrepublik* gründen. Das Defizit der historischen Staaten in Bezug auf das Vernunftrecht entspringt ihrer Gewaltgründung, die legitim ist, weil sich ohne sie kein Recht in die Welt stiften lässt. Weil der Übergang in die Weltrepublik aber durch Recht und nicht durch Gewalt gestiftet wird, hat sich mit der Gewaltgründung auch die Notwendigkeit eines Rechtsfortschritts verflüchtigt. Der voluntaristische Aspekt währt aber nur für diesen Gründungsmoment und die Weltrepublik muss sich nicht mit den Geltungsbeschränkungen des Voluntarismus herumplagen, denn im Anschluss greift wieder die a priori Verpflichtung des ursprünglichen Vertrags – denn erstens ist Staat nach wie vor notwendig und zweitens erfüllt die Weltrepublik auch der Form nach die Anforderungen des Vernunftrechts.

Weil der Übergang in die Weltrepublik von der doppelten Einschränkung betroffen ist, dass er erstens nur freiwillig erfolgen kann und dass dies zweitens nur in einer Republik möglich ist, muss die letztere Bedingung erfordern, dass Staaten sich zu Republiken entwickeln können, während die erstere Bedingung auf das faktische Wollen der Republikbürger angewiesen ist. Vor diesem Hintergrund tritt nun der Bund als „negatives Surrogat“ auf die Bühne; mit ihm ist noch kein ewiger Frieden in der Welt, aber der Weg dorthin *beginnt* mit dem Bund. In diesem Sinne ist es also auch falsch, die Definitivartikel als hinreichende Begründung des ewigen Friedens zu verstehen. Sie bereiten den Weg, der „Zum ewigen Frieden“ *hinführen* soll. Der Übergang von Völkerbund zu Völkerstaat (jetzt immer im Sinne von: Weltrepublik) kann nicht erzwungen werden, sondern ist auf die Freiwilligkeit republikanisch verfasster Staaten

angewiesen, die ihre Souveränität aufgeben. Dass dies keine Utopie ist, sondern eine reale, wenn gleich unwahrscheinliche, Möglichkeit, will Kant in seinen geschichtsphilosophischen Erläuterungen plausibel machen. Sie sind entgegen der Kantischen Überschrift natürlich keine „Garantie“ im buchstäblichen Sinne, sondern erweisen nur die *Möglichkeit* des ewigen Friedens:

„Auf die Art garantirt die Natur durch den Mechanism der menschlichen Neigungen selbst den ewigen Frieden; freilich mit einer Sicherheit, die nicht hinreichend ist, die Zukunft desselben (theoretisch) zu weissagen, aber doch in praktischer Absicht zulangt und es zur Pflicht macht, zu diesem (nicht bloß schimärischen) Zwecke hinzuarbeiten.“

Die „große Künstlerin Natur“³⁸¹ bedient sich in Hinblick auf den ewigen Frieden viererlei Mittel: Indem sie erstens die Menschen zur Staatsgründung drängt und damit die Herrschaft des Gesetzes in Gang setzt, von der aus auch eine moralische Besserung der Menschen in Gang kommt (erste Aporie); indem sie zweitens die Völker durch kulturelle Unterschiede trennt und dadurch der Gefahr einer Universalmonarchie entgegenwirkt³⁸², die den Rechtsfortschritt vorzeitig abbrechen und auf seinen Ausgangspunkt zurückwerfen würde; indem sie drittens durch die moralische Anlage garantiert, dass der Rechtsfortschritt nicht im vor-republikanischen Stadium verharren kann (zweite Aporie); indem sie viertens die Völker aus Eigeninteresse in den freien Völkerbund eintreten lässt, der durch Kriegsabwehr die negative Bedingung der Republikanisierung schafft und indem sie viertens die Menschen durch den Handelsgeist den Kontakt zu anderen Staaten suchen lässt³⁸³, wodurch sich die Möglichkeit einer Annäherung der Völker ergibt, die Voraussetzung dafür ist, dass sie miteinander in einen effizienten Völkerstaat eintreten wollen und können (dritte Aporie).

Das entscheidende an meiner Interpretation ist, dass die Geschichtsphilosophie von Kant zwar bemüht wird, um den ewigen Frieden überzeugend zu entwerfen und zu zeigen, dass der Graben überbrückt werden kann, der sich zwischen der Staatenwelt und dem Völkerstaat auftut, dass sie aber nicht *an die Stelle* der Rechtsidee tritt. Das Recht, dass sich bei Kant heroisch auf die historischen Bedingungen einlässt, muss aus

381 Ebd., S.360.

382 „Aber die Natur will es anders. – Sie bedient sich zweier Mittel, um Völker von der Vermischung abzuhalten und sie abzusondern, der Verschiedenheit der Sprachen und der Religionen, [...]“ ebd., S.367.

383 „Es ist der Handelsgeist, der mit dem Kriege nicht zusammen bestehen kann, und der früher oder später sich jedes Volks bemächtigt.“ ebd., S.368; vgl. auch Laberge: Von der Garantie des ewigen Friedens, S.167f..

internen Gründen noch vor seiner Vervollkommnung halt machen und ist darauf angewiesen, dass die Menschen ihm freiwillig zum Sieg verhelfen – und dabei kommt die Natur dem Recht zur Hilfe. Diese interne funktionale Verbindung von Recht und Geschichte ändert aber nichts daran, dass das Ziel nur in rechtlichen Dimensionen denkbar ist. Interessanterweise folgt aus dieser Überlegung, dass der Völkerbund in der Friedensschrift zwar den rechtsphilosophischen Definitivartikeln zugeordnet ist, er aber nicht über die kategorische Kraft des Rechtsgebots im eigentlichen Sinn verfügen kann; er ist kein Zweck der zugleich Pflicht ist, sondern kann nur ein mehr oder weniger arbiträres Mittel sein, das *den Lauf der Geschichte unterstützen* soll und er tut dies, indem er dem Waffenstillstand zwischen den Völkern Dauer (nicht Ewigkeit) verleiht. Das ist im Sinne der erforderlichen Republikanisierung der Staaten notwendig, weil, die außenpolitische Unsicherheit ein Hindernis für diese darstellt. Die Despotie ist im internationalen Naturzustand die behauptungsfähigere Staatsform³⁸⁴ und ohne einen wenigstens halbwegs gesicherten Frieden kann von den Staaten nicht erwartet, werden, sich durch eine innere Umbildung außenpolitisch verwundbar zu machen. Das ist die Rolle, die dem Völkerbund zugeordnet ist, wenn er „[...] den Strom der rechtscheuenden, feindseligen Neigung aufhalten [soll], doch mit beständiger Gefahr ihres Ausbruchs.“³⁸⁵

3.2.2.3 *Einzelstaaten und Weltbürgerrecht*

Die Übergangsinterpretation des Völkerbunds scheint in weiten Teilen zu überzeugen und kann scheinbare Widersprüche in Kants Gedanken entkräften, doch es bleibt eine mysteriöse Frage übrig: Warum nimmt Kant überhaupt eine Dreiteilung des Rechts in Staatsbürgerrecht, Völkerrecht und Weltbürgerrecht vor und warum behält er sie bei? So beschließt Geismann seine Interpretation damit, dass Kant eben *keinen* Welteinheitsstaat will:

„Vielmehr denkt er [Kant] an eine (Welt-) 'Republik freier verbündeter Völker', als an eine einzige (globale) Rechtsgemeinschaft (Staat), innerhalb derer es eine Vielfalt sich selber 'verwaltender', staatsrechtlich unabhängiger und insofern freier Völker, gleichsam 'autonome Regionen', gibt, wo also die zur weltstaatlichen Willenseinheit verbundenen Einzelwillen selber wiederum kollektive Willenseinheiten sind.“³⁸⁶

384 Vgl. S.16.

385 Frieden AA VIII, S.357.

386 Geismann: Kants Rechtslehre vom Weltfrieden, S.383.

Das erscheint seltsam, da Kant selber doch im 2. Definitivartikel schreibt, dass ein Staat der Staaten eben nur *ein* Staat ist. Vielleicht deutet Geismanns nicht ganz eindeutige Beschreibung – dass sich „autonome Regionen“ intern selbst „verwalten“ und bloß „staatsrechtlich unabhängig“ sind – bereits darauf hin, dass sich hier ein Problem auftut; denn den Begriff „Staat“ verwendet Geismann hier nur in Bezug auf die „eine einzige (globale) Rechtsgemeinschaft“. Ich glaube, dass Geismann Kants Intentionen durchaus richtig wiedergibt, denn immer wieder finden sich Stellen, in denen Kant die Vielfalt der Völker lobt so schreibt Kant z.B., dass die Verschiedenheit der Völker

„[...] zwar den Hang zum wechselseitigen Hasse und Vorwand zum Kriege bei sich führt, aber doch bei anwachsender Cultur und der allmählichen Annäherung der Menschen zu größerer Einstimmung in Principien zum Einverständnis in einen Frieden leitet, der nicht wie jener Despotism (auf dem Kirchhofe der Freiheit) durch Schwächung aller Kräfte, sondern durch ihr Gleichgewicht im lebhaftesten Wetteifer derselben hervorgebracht und gesichert wird.“³⁸⁷

Zwar hat sich der vermeintliche Widerspruch Kants dahingehend aufgelöst, dass sich das Souveränitätsgebot *zu Recht* dem Zwang zum Weltstaat in den Weg stellt, aber das löst nicht die Spannung auf, dass auch ein Staat, der sich freiwillig seiner Souveränität begibt, sie damit auch tatsächlich aufgibt. Welche Gründe lassen sich für die Dreiteilung des Rechts denken? Der Naturzustand ist als Idee universal, aber warum ist es seine Auflösung dann nicht? Warum der Umweg über den Einzelstaat? Die Antwort verweist zurück auf den universalen Naturzustand und den Übergang in den Staat: Die Gewalt steht an der Wiege jedes Staates und begründet ihn aus historisch kontingenten Zusammenhängen heraus. Hier treffen sich Recht und Geschichte zum ersten mal und die Staatsgründung erfolgt eben nicht auf Basis der Idee, in der alle Menschen, die aufeinander einwirken *könnten* (und das sind qua Kugelgestalt der Erde notwendig *alle* Menschen), in einem Staat vereinigt werden, sondern die Gründung betrifft alle Menschen, die *faktisch* aufeinander einwirken. Weil das der einzige Weg ist, auf dem das Recht in die Welt kommen kann, ist die Legitimität dieser Gründung auch nicht anzweifelbar. Mit dieser Gewaltgründung wird gleichzeitig eine jeweils originäre Entwicklung der Staaten eingeleitet, vor deren Unterschieden Kant nicht die Augen verschließt. Im zweiten Präliminarartikel schreibt er:

„Ihn [den Staat] aber, der selbst als Stamm seine eigene Wurzel hatte, als Pfropfreis einem andern Staate einzuverleiben, heißt seine Existenz als einer moralischen Person aufheben

387 Frieden AA VIII, S.367.

und aus der letzteren eine Sache machen und widerspricht also der Idee des ursprünglichen Vertrags, ohne die sich kein Recht über ein Volk denken läßt.“³⁸⁸

Der Staat hat also „als Stamm seine eigene Wurzel“, die im eben beschriebenen Ursprung des Staates liegt. Dieses Geburtsmal trägt das Recht in Form der Einzelstaatlichkeit durch seine gesamte Fortschrittsgeschichte hindurch. Das Problem dieser Entwicklung ist, dass ein Weltstaat, der verschiedene Völker in sich vereint, „seelenlos“ wird und in die befürchtete Despotie umschlägt. So schreibt Kant in der *Religion*:

„Das zu frühe und dadurch (daß es eher kommt, als die Menschen moralisch besser geworden sind) schädliche Zusammenschmelzen der Staaten wird - wenn es uns erlaubt ist hierin eine Absicht der Vorsehung anzunehmen - vornehmlich durch zwei mächtig wirkende Ursachen, nämlich Verschiedenheit der Sprachen und Verschiedenheit der Religionen, verhindert.“

Zum Einen muss betont werden, dass Kant nur davon spricht, dass die Menschen „moralisch besser“ werden müssen, bevor der Weltstaat kommt und nicht, dass sie moralisch *gut* (im Sinne von *vollkommen*) werden müssen. Würde letzteres zutreffen, wäre der Weltstaat als reale Möglichkeit zu verwerfen, weil die Vollkommenheit nur eine Idee ist. Das Verhältnis ist aber umgekehrt: Die Erzeugnisse der Legalität – z.B. der Weltstaat – bestimmen den moralischen Fortschritt. Zum Anderen muss die moralische Besserung, die Kant zur Bedingung macht als eine ganz spezifische Annäherung der Völker aneinander gedacht werden. Die offensichtliche Frage, ist wie sich diese Annäherung der Völker konzeptionalisieren lässt. Die Antwort darauf ist m.E. das Weltbürgerrecht.

Es wird von Kant im dritten Definitivartikel des FRIEDENS behandelt: „Das Weltbürgerrecht soll auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein.“³⁸⁹ Dieser Forderung kommt m.E. eine dreifache Bedeutung zu: Erstens ist das Weltbürgerrecht die logische Reaktion darauf, dass unter der historischen Voraussetzung von Einzelstaaten ein Naturzustand zwischen Individuen und fremden Staaten besteht, der befriedet werden muss, auch wenn diese Befriedung nur provisorischer Natur ist. Die Problematik ist die gleich, wie im internationalen Naturzustand: Wer soll das Weltbürgerrecht forcieren, wenn sich unabhängige Staaten von ihm lossagen? Eine Instanz, die seine Beachtung *erzwingen* könnte, wäre nichts anderes als der Weltstaat.

388 Ebd., S.344.

389 Ebd., S.357.

Damit verweist das Weltbürgerrecht bereits auf eine Perspektive, die die nationalstaatliche Souveränität problematisiert. Zweitens entspricht das Weltbürgerrecht der idealen Zugehörigkeit des Menschen zu *einer* Menschheit und diese Zugehörigkeit äußert sich im Inhalt des Weltbürgerrechts: Kant schränkt es auf die *Hospitalität* ein, die ein Besuchsrecht, aber eben kein Gastrecht ist. D.h. dass der Umgang mit den Bürgern anderer Staaten gesucht werden darf, aber dass dieses Gesuch auch abgelehnt werden darf. Diese Einschränkung trägt der Kontingenz der Geburt und der historischen Beliebigkeit nationaler Zugehörigkeit Rechnung, denn es gibt im ideellen Sinn niemanden, der mehr Recht hätte, an einem Ort zu sein, als ein anderer; daraus will Kant aber keine vollständige Relativierung staatlicher Grenzen ableiten. Dieser Perspektive entspricht dann auch die starke antikoloniale Spitze: Die Einschränkung auf das Gastrecht erscheint als unverhüllte Kritik an der Praxis der europäischen Staaten, die die Rechte der bereits ansässigen Völker negieren und alle „[...] Übel, die das menschliche Geschlecht drücken, [...]“³⁹⁰ über sie bringt. Das Hospitalitätsrecht darf also nicht dazu dienen, den Zweck des Völkerbunds – den Staaten intern die Republikanisierung zu ermöglichen – zu unterlaufen, indem es einen Vorwand für deren Unterwerfung bietet. Die Hospitalität erweist sich hier als Kompromiss, der es zwar einerseits erlaubt, jeden Ort aufzusuchen, aber es andererseits von der Zustimmung der bereits Anwesenden abhängig macht, ob man dort auch verweilen darf.³⁹¹ Das Weltbürgerrecht vereint also die Besuchserlaubnis, die aus der Zugehörigkeit zur Menschheit auf einem Globus abgeleitet wird, mit der Einschränkung dieser Erlaubnis, weil Menschen sich bereits zu historischen Staaten und Völkern zusammengefunden haben. Auch im Weltbürgerrecht vermittelt Kant also zwischen dem Noumenalen und dem Phaenomenalen. Der interessanteste Punkt in Bezug auf die Verbindung von Kants Rechts- und Geschichtsphilosophie findet sich aber in der dritten Bedeutung des Weltbürgerrechts: Es ist funktional daran beteiligt, die Völker zueinander zu führen. Der Antrieb hinter der Bewegung der Völker zueinander ist der Handelsgeist, der die Rolle der Gewalt im universellen Naturzustand übernimmt, die Menschen in alle Himmelsrichtungen zu verstreuen. Nun versuchen sie, in jedem Weltteil Handel zu treiben. Dieser Kontakt hat weitreichende Folgen. Hannah Arendt deutet das in ihrer

390 Ebd., S.359.

391 Eine Ausnahme von dem Recht, Besucher abzuweisen entsteht dann, wenn das Leben des Besuchers gefährdet ist, denn jeder hat das Recht an *irgendeinem Ort* zu sein. Diese Ausnahme ist weitreichend, denn in ihr lässt sich bereits eine menschenrechtlich fundierte Begründung des Asylrechts erblicken.

Untersuchung zu Kants Urteilskraft an, wenn sie in Bezug auf die erweiterte Denkungsart schreibt, „[...] daß man seine Einbildungskraft lehrt, Besuche zu machen“³⁹² und dann in einer Klammer anfügt „vgl. das Besuchsrecht in *Zum ewigen Frieden*“³⁹³. Sie erwähnt an einer späteren Stelle, dass die Abschaffung des Krieges die Bedingung „[...] für die größtmögliche Erweiterung der erweiterten Denkungsart [...]“³⁹⁴ ist. Ich möchte an diese Andeutung anschließen, indem ich sie so interpretiere, dass das Besuchsrecht eine Bedingung dafür ist, seine Denkungsart nicht nur über den subjektiven Rahmen, sondern auch über den nationalen Rahmen hinaus zu erweitern. Nur indem Kontakt zu anderen Völkern aufgenommen wird, kann deren Standpunkt in die abstrahierende Reflexion der erweiterten Denkungsart einbezogen werden; und indem sie dermaßen erweitert wird, nähert sie sich der *einen* Vernunft an, die symbolisch durch den Weltbürger verkörpert wird.³⁹⁵ Das Besuchsrecht kann zu „[...] der allmählichen Annäherung der Menschen zu größerer Einstimmung in Principien [...]“³⁹⁶ beitragen. Baumgartner entwickelt bezüglich dieser Übereinstimmung eine interessante Idee, wenn er die Weltstaatsproblematik durch die Ethik auflösen will:

„[...] dann könnte das Problem eines machtlosen, nicht mit exekutiver Gewalt ausgestatteten Völkerbundes von Kant her -obgleich er selber diese nicht ausgeführt hat- folgendermaßen gedacht werden: daß die fortschreitende, über die Staaten hinausgreifende weltweite Ausbreitung der eines ethischen gemeinen Wesens, das heißt einer religiösen, auf einer Vernunftreligion der Sittlichkeit des guten Lebenswandels gegründeten Gemeinschaft, einer allgemeinen Kirche [...] eine wesentliche Voraussetzung dafür sein könnte, daß der Völkerbund dasjenige, was er als exekutiver Weltstaat nicht verwirklichen kann, als nicht-exekutiver Friedensbund zu realisieren vermöchte: den Zustand eines ewigen Friedens in der Welt.“³⁹⁷

Die Vernunftreligion – deren Theorie ich an dieser Stelle nicht weiter ausführen möchte – ist Symbol des moralischen Fortschritt des Menschen und sie soll als subjektive Einstellung die Zwangsgewalt des Weltstaats ersetzen. Damit ist Baumgartner m.E. zwar auf der richtigen Spur, wird aber dadurch zu einem Fehlschluss gezwungen, dass er Kant unterstellt, den Weltstaat zu verwerfen. In ähnlicher Weise argumentiert Cheneval, der nicht in der Ausbreitung Vernunftreligion, sondern im Handelsgeist einen Ersatz für den Weltstaat erblickt, indem er das öffentliche Recht durch eine funktionale

392 Arendt: Das Urteilen, S.68.

393 Ebd. (kursiv im Original).

394 Ebd., S.115.

395 Arendt besteht darauf, dass der Weltbürger eine Idee bleibt; ich dagegen will zeigen, dass die Kantische Rechtslehre den Weltbürger realisieren will. Vgl. dazu Arendt: Das Urteilen, S.116f..

396 Frieden AA VIII, S.367.

397 Baumgartner: Dreimal „Ewiger Frieden“, S.86.

Integration ersetzt.³⁹⁸ Berücksichtigt man, dass der Weltstaat als einzig mögliche Verwirklichung eines ewigen Friedens gelten kann, muss sein Ansatz so umgedacht werden, dass die „Einstimmung in Principien“, die im Begriff der Vernunftreligion enthalten ist, nicht dazu dient, die supranationale Zwangsgewalt zu *ersetzen*, sondern sie zu *ermöglichen*. Besuchsrecht, erweiterte Denkungsart und Annäherung in Principien sind Bedingungen dafür, dass ein Weltstaat ohne Hegemonieverdacht möglich ist. *Dass* dies möglich ist, wird von Kant selber angeführt, wenn er erwähnt, dass

„[...] es nun mit der unter den Völkern der Erde einmal durchgängig überhand genommenen (engeren oder weiteren) *Gemeinschaft* so weit gekommen ist, daß die Rechtsverletzung an einem Platze der Erde an allen *gefühl*t wird [...]“³⁹⁹

Die globale Rechtsgemeinschaft taucht in der rudimentären Form einer globalen Öffentlichkeit bereits am Horizont auf, nämlich indem sich die Bürger der Einzelstaaten immer weiter dem Ideal des Weltbürgers annähern und nur unter dieser Bedingung darf sich die Menschheit auf dem richtigen Weg wähnen, der

„[...] zum ewigen Frieden [führt], zu dem man sich in der kontinuierlichen Annäherung zu befinden nur unter dieser Bedingung schmeicheln darf.“⁴⁰⁰

Dass man sich „in der kontinuierlichen Annäherung“ zum ewigen Frieden befindet, kann wiederum als Indiz gelesen werden, dass es sich beim Weltbürgerrecht tatsächlich um ein vorläufiges Stadium handelt. Die Gründung des Weltstaats ist hierdurch nicht überflüssig geworden, wenn die Entwicklung des Rechts seinem letzten Zweck, dem ewigen Frieden genügen soll.

Zwischen Weltstaat und Einzelstaatlichkeit liegt eine Spannung vor; diese entspricht der Spannung zwischen dem Menschen als Vernunftwesen einerseits – der als solches an der *einen* Vernunft teilhat und zu *einer* moralischen Gemeinschaft gehört, also Weltbürger ist – und dem Menschen als geschichtlichem Wesen andererseits -als welcher er Bürger *eines* Staates ist. Da die Einzelstaatlichkeit zwar unter rechtsphilosophischen Gesichtspunkten Ansprüche anmelden kann, die Kant ja auch sieht, aber sie sich selbst nicht der Vernunft, sondern dem geschichtlichen Zufall verdankt, muss sie *im Ende* dem Weltstaat weichen. Der Zeitpunkt des Endes wird durch den freiwilligen Übergang von real-existierenden Republiken in die eine

398 Vgl. Cheneval, Francis: Das Problem der supranationalen Zwangsgewalt am Beispiel Kants; in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 83/2 (1997), S175-192, hier: S.190f.

399 Frieden AA VIII, S.360 (kursiv T.S.).

400 Ebd., S.360.

Weltrepublik markiert. Dieser ist erstens davon abhängig, dass Staaten zu Republiken werden; eine Bedingung, deren Erfüllung nur möglich wird, weil der Völkerbund eine Möglichkeit eröffnet, die innere Entwicklung der Staaten zu Republiken durch einen provisorischen Frieden (auf *Dauer* gestellte Waffenruhe, die nicht *ewig* ist) zu befördern. Zweitens ist er von dem moralischen Fortschritt der Menschheit abhängig, die ihre historisch-partikularen Standpunkte soweit zur Deckung bringen muss, dass eine supranationale Zwangsgewalt Gesetze geben kann, die nicht „seelenlos“ sind, sondern es erlauben, dass der globale allgemeine Wille der Weltrepublik einen realen Bezug zum Einzelnen behält.

Mit der Weltrepublik muss an die Stelle der drei Rechtssphären (Staatsrecht, Völkerrecht, Weltbürgerrecht) letzten Endes ein einziges 'Weltstaatsbürgerrecht' treten, das dann tatsächlich den ewigen Frieden nach Rechtsbegriffen bedeuten würde. Diese endgültige Auflösung des juridischen Naturzustands durch die Weltrepublik ist ewig, weil in ihr *alle* in einem gesetzlichen Verhältnis zueinander stehen und sich selbst (durch Repräsentation) regieren. Weder Krieg noch Revolution haben in diesem Zustand einen Platz, weil ihre Bedingungen überwunden sind.

4 Fazit

Kant räumt dem Frieden in seinen Schriften einen großen Raum ein, doch seine Bezugnahme offenbart eine, auf den ersten Blick, ambivalente Position. So erscheint der Frieden zum Einen als unbedingtes Gebot und zum Anderen wird er verdächtigt, die Denkungsart der Menschen herabzuwürdigen; dem entspricht auf der konstitutiven Gegenseite, dass der Krieg einerseits der „Vernichter alles Guten“ ist und die Entwicklung der Menschheit behindert, andererseits aber ein auch unabdingbarer Fortschrittsmotor, ohne den die Menschheit ein unwürdiges Dasein fristen würde.

Diese Ambivalenz Kants wurde im ersten Teil der Arbeit untersucht und auf zwei verschiedene Perspektiven zurückgeführt: Zum Einen ist der Frieden aus Sicht der praktischen Vernunft und der in ihr wurzelnden Metaphysik der Sitten ein absolutes Gebot, sowohl im Bereich der Ethik, als auch des Rechts. Zum Anderen betrachtet Kant Krieg und Frieden aus der Perspektive des Geschichtsphilosophen, der Beobachter und nicht Handelnder ist. Die Frage, ob die Geschichtsphilosophie evtl. seine Moralphilosophie negiert, ihre Bestimmungen vielleicht sogar abschwächen kann, muss verneint werden. Kants Geschichtsphilosophie ist eine Spekulation in pragmatischer Absicht und obwohl sie ihm durchaus ein konsequentialistisches Refugium bietet, steht sie doch unter dem Primat der praktischen Vernunft, die der teleologischen Interpretation die Zwecke vorgibt, auf die die Geschichte hin interpretiert werden muss; die Geschichtsphilosophie soll den Zweck, den sie im Lauf der Natur entdecken will, selber herbeiführen.

Da sich die Arbeit vornehmlich für die Rolle der *politischen Ordnung* in der Friedenstheorie Kants interessiert, wurde der Schwerpunkt eindeutig auf den *Rechtsfrieden* gelegt, denn nur die Handlungen selbst, nicht die Motive, sind einer zwangsbewehrten Ordnung unmittelbar zugänglich. Der Frieden als Rechtsfrieden ist der entscheidende Hinweis, mit dem sich der Frieden bei Kant inhaltlich näher definieren lässt: In einem ersten Schritt stellt der Frieden sich als Überwindung des universellen Naturzustands dar. Kant folgt hier in weiten Teilen der Hobbes'schen Tradition und indem er dies tut, begreift er den Naturzustand als Kriegszustand, den es zu überwinden gilt, wenn Frieden geschaffen werden soll. Kants Begriff des Friedens ist durchaus anspruchsvoll und positiv, denn er will nicht nur den Krieg als faktische

Ausübung von Gewalt unterbinden, sondern ihn aus der Welt verbannen, indem er die Bedingungen des Krieges überhaupt überwindet. Damit ist der Anspruch auf Frieden zugleich der Anspruch auf einen *ewigen Frieden*.

Die Stiftung des Friedens wird zuerst einmal dadurch angestrebt, dass die *private* Gewaltanwendung, die im Naturzustand unvermeidlich ist und niemandem zum Vorwurf gemacht werden kann, durch die Einrichtung einer öffentlichen Gewalt (Staat) sublimiert wird. Insofern befindet sich Kant immer noch auf den Spuren von Hobbes. Er geht aber deutlich über diesen hinaus, indem er als naturrechtliche Eingangsbedingung nicht Sicherheit, sondern Freiheit definiert; und indem er das tut, folgt er Rousseau und übernimmt dessen Konzeption der Selbstgesetzgebung, durch die allein Herrschaft – deren Notwendigkeit er mit Hobbes nachgewiesen hatte – mit Freiheit vereinbar ist. Die faszinierende Erneuerung durch Kant besteht in der Verbindung der beiden Gedankengänge, die darin mündet, einerseits die Notwendigkeit des Staates als eines gewaltbewehrten Leviathans anzuerkennen, dessen Legitimation nicht allein davon abhängig gemacht werden darf, ob er mit ihm äußerlichen Normen übereinstimmt, aber gleichzeitig darauf zu bestehen, dass dieser Staat doch durch die Gebote der praktischen Vernunft und die angeborene Freiheit der Menschen gebunden bleibt. Damit er weder einem rechtspositivistischen Leviathan, der seine Bürger verschlingt, noch einem haltlosen Idealismus, der permanent von Vernunftrevolutionen bedroht ist, in die Fänge gerät, verbindet Kant diese zwei Pole dadurch, dass er sie in einen zeitlichen Prozess des *Rechtsfortschritts* einordnet. Damit entwickelt er eine politische Fortschrittsphilosophie, die gleich an ihrem Anfang auf die *erste Aporie des Rechts* trifft: Die praktische Vernunft macht bei Kant den Staat zur Pflicht, weil er notwendig ist, damit sich das Recht auch faktisch in der Welt zur Geltung bringen kann. Doch noch fehlt dem Recht jeder Zugriff auf Mittel zur Selbstbehauptung und so ist es zur Staatsgründung auf ein außerrechtliches Mittel, die *Gewalt* angewiesen. Sie steht am Anfang jeden Staates – sie ist *uranfänglich* – und ist die vereinigende Ursache, die aus einer bloßen Menge ein Volk macht. Dort findet sich demnach auch die erste Verbindung von Recht und Geschichte: Der Impuls zur Staatsgründung erfolgt von außerhalb, aus dem Reich der Natur und nicht aus dem Reich der praktischen Vernunft. Der Akt der Staatsgründung selbst ist für Kant erst einmal passé, da er davon ausgeht, dass alle Menschen sich in Staaten oder staatsähnlichen Gemeinschaften befinden.

Wichtiger ist, was auf die Gründung folgt: Der resultierende Staat ist nämlich in aller Regel defizitär, wenn man ihn an dem zweiten Pol seiner politischen Fortschrittsgeschichte, der Übereinstimmung mit der angeborenen Freiheit, misst. Die Freiheit ist der Grund, auf dem das Ideal des Staates steht, das sich bei Kant aus der ideellen Vereinigung der Freien und Gleichen im *ursprünglichen Vertrag* ergibt und das er als *res publica noumenon* bezeichnet. Das Defizit des realen Staates wird bei Kant eindeutig als *vorübergehend* charakterisiert und diese zeitliche Kluft wird durch das *Erlaubnisgesetz* überbrückt. Damit wiederholt sich die Struktur aus provisorischer und peremptorischer Geltung des Rechts, die schon die Überwindung des universellen Naturzustands notwendig machte; der Frieden ist durch die Staatsgründung noch nicht erreicht.

Der Fortschritt selber soll in Kants Vorstellung vornehmlich durch das Prinzip der *Regierungsart*, ergänzt um das Korrektiv der *Publizität*, gewährleistet werden, die es erlaubt, dass das Ideal der Republik sich in einem beliebigen historischen Kontext, solange nur Staat als solcher besteht, zur Geltung bringen kann und in diesem Sinne ist Kant eindeutig reformorientiert. Doch es findet sich diesbezüglich erneut eine Ambivalenz, denn Kant verwirft einerseits kategorisch jedes Recht auf Widerstand und diesbezügliche 'Rehabilitierungsversuche' müssen sich in aufwändigen terminologischen Umdeutungen verstricken, die letzten Endes auch nicht verhindern können, dass das Recht in seine *zweite Aporie* gerät: Weil es aus seinen eigenen Bedingungen heraus ein Widerstandsverbot generiert, kann das Recht mit seinen eigenen Mitteln nicht garantieren, dass ein empirischer Herrscher sich auch tatsächlich zum ideellen Legitimationspol des Staates bekennt und qua Regierungsart darauf abzielt, die Freiheit der Bürger erstens in seiner Gesetzgebung zu repräsentieren und sie dann zweitens nicht nur virtuell zu berücksichtigen, sondern sie in der realen Entsprechung des Ideals, der *wahren Republik*, auch wirklich zu machen. Diese politische Ordnung, in der Freiheit und Herrschaft die größtmögliche Übereinstimmung erreichen, ist die repräsentative Demokratie. Erst wenn sie auch der Form nach eingelöst ist, kann der Rechtsfortschritt sein vorläufiges Ziel erreichen. Weil das Recht diesen Fortschritt zur wahren Republik nicht mit eigenen Mitteln garantieren kann, tritt wiederum die Geschichte hinzu: Die französische Revolution hat Kant v.a. als Geschichtszeichen und wegen der Zuschauer, nicht wegen des Aktes selber, begeistert.

Es ist die Reaktion der Zuschauer, die eine *moralische Anlage* der Menschen verrät. Diese Anlage stützt die Zwecke, die durch die praktische Vernunft gegeben sind mit der Macht der Affektion aus; die Anlage wird als eine Art unaufhaltsame Macht dargestellt, die der vor-republikanische Staat nur durch Reformen kanalisieren, aber niemals ganz aufhalten kann. Versucht er es, wird der empirische Herrscher durch das Naturereignis Revolution hinweggespült. Somit ist das Recht zum zweiten mal aufgrund einer inhärenten Bedingung auf die Geschichte angewiesen. Die erste Aporie wurde gelöst, indem die Menschen durch Furcht und Gewalt in den Staat getrieben wurden; die zweite, indem ihre moralische Anlage sie durch revolutionäre Gewalt aus dem despotischen Staat wieder herausschleibt. Die Menschen sind in diesem Prozess aus Staatsgründung und -vollendung solange gefangen, bis sie die wahre Republik gegründet haben.

Dies wird aber dadurch weiter erschwert, dass die Staaten im Plural existieren und sich der universelle Naturzustand als internationaler Naturzustand wiederholt. Diese außenpolitische Unsicherheit gewährt erstens keine Freiräume für die innenpolitische Umformung zur Republik; und zweitens wäre selbst diese nicht ausreichend, um einen tatsächlich *ewigen* Frieden zu stiften, denn dieser Bedarf per definitionem einer gemeinsamen Zwangsgewalt der Staaten und dieses Erfordernis macht den Weltstaat – entgegen der Meinung vieler Interpreten – zum eigentlichen Endziel der Kantischen Rechtslehre. Hier trifft das Recht aber auf seine *dritte Aporie*: Der Weltstaat darf nicht erzwungen werden, denn das Produkt wäre eine seelenlose und unhaltbare Universalmonarchie; und so scheidet auch die bisher so hilfreiche Gewalt als Mittel der Geschichte aus. Daher bemüht Kant sich, mit Völkerbund und Weltbürgerrecht eine provisorische internationale Ordnung ins Leben zu rufen, die erstens einen Waffenstillstand schafft, der stabil genug ist, um den Staaten die Republikanisierung zu erlauben; und die zweitens einen Kontakt zwischen den Völkern verbürgt, der die tatsächlich globale Erweiterung der Denkungsart und damit einen nicht seelenlosen Weltstaat ermöglicht. Die moralische Entwicklung der Menschen erhält am Ende der politischen Fortschrittsgeschichte also noch ihren Auftritt. Die Besserung (nicht die Vervollkommnung) der Menschen als Annäherung an die eine Vernunft lässt den Weltbürger real werden und damit schafft Kant die Voraussetzung, dass die Völker sich zu einem Weltstaat verbinden können und wollen. Dieser Weltstaat muss sich wiederum

als wahre Republik präsentieren, als Weltrepublik. Die Gründung *dieses* Staates aber muss tatsächlich und nicht nur ideell das Ergebnis einer einmütigen und freiwilligen Vereinigung von freien Bürgern in freien Republiken sein.

Siglenverzeichnis

Rousseau, Jean-Jaques

Gesellschaftsvertrag = Vom Gesellschaftsvertrag, oder: Grundsätze des Staatsrechts, übersetzt und herausgegeben von Hans Brockard, Stuttgart 2011 [1762].

Hobbes, Thomas:

Leviathan = Leviathan, übersetzt von Jutta Schlösser. Mit einer Einführung und herausgegeben von Hermann Klenner, Hamburg 1996 [1651].

Kant, Immanuel:

AA = elektronischen Edition der Akademie- Ausgabe in 23 Bänden (abrufbar unter <http://www.korpora.org/kant>)

Krankheiten = Versuch über die Krankheiten des Kopfes (1764) AA II, S.257-271

Aufklärung = Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (1784) AA VIII, S.33-42

Idee = Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784) AA VIII, S.15-31

KrV = Kritik der reinen Vernunft (1787²) AA III

Anfang = Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte (1786) AAVIII, S.107-123

KpV = Kritik der praktischen Vernunft (1788) AA V, S.1-163

Urteilkraft = Kritik der Urteilkraft (1790) AA V, S.165-487

Religion = Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (1793) AA VI 1-201

Gemeinspruch = Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (1793) AA VIII, S.273-313

Ende = Das Ende aller Dinge (1794) AA VIII, S.325-339

Vorarbeit Frieden = Vorarbeiten zu Zum ewigen Frieden AA XXIII, S.153-192

Frieden = Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf (1795) AA VIII, S.341-386

Vorarbeit RL = Vorarbeiten zu Die Metaphysik der Sitten. Erster Teil Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre AA XXIII, S.207-370

Metaphysik = Metaphysik der Sitten (1797) AA VI, S.203-493

Streit = Der Streit der Fakultäten (1798) AA VII, S.1-116

Anthropologie = Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798) AA VII, S.117-334

Briefe = Briefwechsel, Band 1 (1747-1788) AA X

R = Reflexionen AA XIV-XIX

Literaturverzeichnis

Arendt, Hannah: Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie, München 1985 [hier: Taschenbuchausgabe 2012].

Baumgartner, Hans Michael: Dreimal „Ewiger Friede“. Über Struktur und Kontexte der Kantischen Rede vom „ewigen Frieden“; in: Lutz-Bachman & Bohman (Hrsg.): Frieden durch Recht. a.a.O., S. 76-86.

Beck, Lewis W.: Kant and the Right of Revolution; in: Journal of the History of Ideas, 32/3 (1971), S.411-422.

Behnke, Andreas: 'Eternal Peace' as the Graveyard of the Political: A Critique of Kant's Zum Ewigen Frieden; in: Millennium. Journal of International Studies, 36 (2008), S.513-531.

Bobbio, Norberto: Hobbes and Natural Law Theory; in: Gabetti, D.: Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition, Chicago / London 1993, S.149-171.

Brandt, R.: Das Erlaubnisgesetz, oder: Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre; in: Ders. (Hrsg.): Rechtsphilosophie der Aufklärung, a.a.O., 233-285.

Brandt, R. (Hrsg.): Rechtsphilosophie der Aufklärung, Berlin / New York 1982.

Bueno de Mesquita, Bruce & Morrow, James D. & Siverson, Randolph M. & Smith, Alastair: An Institutional Explanation of the Democratic Peace; in: The American Political Science Review, 93/4 (1999), S. 791-807.

Carson, Thomas: Perpetual Peace: What Kant Should Have Said; in: Social Theory and Practice: An International and Interdisciplinary Journal of Social Philosophy, 14/2 (1988), S.173-214.

Cavallar, Georg: Pax Kantiana. Systematisch-historische Untersuchung des Entwurfs „Zum ewigen Frieden“ (1795) von Immanuel Kant, Wien/Köln/Weimar 1992.

Cheneval, Francis: Das Problem der supranationalen Zwangsgewalt am Beispiel Kants; in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 83/2 (1997), S175-192.

Czempiel, Ernst-Otto: Kants Theorem und die zeitgenössische Theorie der internationalen Beziehungen; in: Lutz-Bachmann & Bohmann (Hrsg.): Frieden durch Recht. a.a.O., S.300-323.

Daase, Christopher: Democratic Peace – Democratic War: Three Reasons Why Democracies Are War Prone; in: Geis, A. & Müller, H. & Wagner, W.: Democratic Wars. Looking at the Dark Side of Democratic Peace, New York 2006, S.74-89.

Dreier, Horst: Kants Republik; in: Juristen Zeitung, 59/15,16 (2004), S.745-756.

Doyle, Michael W.: Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs; in: Philosophy and Public Affairs, Teil 1: 12/3 (1983), S.205-235; Teil 2: 12/4 (1983) S.323-353.

Flikschuh: Reason, Right and Revolution; in: Philosophy and Public Affairs, 36/4 (2008), S.375-404.

Geis, A. & Müller, H. & Wagner, W. (Hrsg.): Schattenseiten des Demokratischen Friedens. Zur Kritik einer Theorie liberaler Außen- und Sicherheitspolitik, Frankfurt a. M. / New York 2007.

Geis, A. & Müller, H. & Wagner, W.: Das Kantische Friedensprogramm und seine Schattenseiten; in: Geis et al. (Hrsg.): Schattenseiten des Demokratischen Friedens, a.a.O., S.11-44.

Geis, A. & Brock, L. & Müller, H.: Demokratische Kriege als Antinomien des Demokratischen Friedens: Eine komplementäre Forschungsagenda; in: Geis et al. (Hrsg.): Schattenseiten des Demokratischen Friedens. a.a.O., S.69-92.

Geismann, Georg: Kant als Vollender von Hobbes und Rousseau; in: Der Staat, 21 (1982), S.161-189.

Geismann, Georg: Kants Rechtslehre vom Weltfrieden; in: Zeitschrift für philosophische Forschung, 37 (1983), S.363-388.

Geismann, Georg: „Höchstes politisches Gut“ - „Höchstes Gut in einer Welt“. Zum Verhältnis von Moralphilosophie, Geschichtsphilosophie und Religionsphilosophie bei Kant; in: Tijdschrift voor Filosofie, 68/1 (2006), S.23-41 (abgerufen unter: <http://www.kiesewetter.be/geismann/49politischesgut.pdf> am 05.12.2012).

Geismann: Kant und kein Ende (Band 3). Pax Kantiana oder Der Rechtsweg zum Weltfrieden, Würzburg 2012..

Habermas, Jürgen: Kants Idee des ewigen Friedens –aus dem historischen Abstand von zweihundert Jahren; in: Lutz-Bachmann & Bohman (Hrsg.): Frieden durch Recht, a.a.O., S.7-24.

Habermas, Jürgen: Zum internen Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie; in: Ders.: Die Einbeziehung des Anderen, Frankfurt a. M. 1999, S.293-305.

Habermas, Jürgen: Hat die Konstitutionalisierung des Völkerrechts noch eine Chance?; in: Ders.: Der gespaltene Westen. Kleine politische Schriften X, Frankfurt a. M. 2004, S.113-193.

Höffe, Otfried: Ist Kants Rechtsphilosophie noch aktuell? in: Ders. (Hrsg.): Immanuel Kant, Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre (=Klassiker auslegen, Band 19), Berlin 1999, S.279-292.

- Höffe, Otfried: „Königliche Völker“. Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie, Frankfurt a. M. 2001.
- Höffe, Otfried: Immanuel Kant, München 2007.
- Höffe, Otfried: Völkerbund oder Weltrepublik?; in: Ders. (Hrsg.): Immanuel Kant, Zum ewigen Frieden a.a.O., S.77-93.
- Höffe, Otfried (Hrsg.): Immanuel Kant, Zum ewigen Frieden (=Klassiker auslegen, Band 1), Berlin 2011.
- Jaspers, Karl: Kants „Zum ewigen Frieden“ (1957); in: Ders.: Aneignung und Polemik. Herausgegeben von Hans Saner, München 1968, S.205-232.
- Kambartel, Friedrich: Kants Entwurf und das Prinzip der Nichteinmischung in die inneren Staatsangelegenheiten. Grundsätzliches zur Politik der Vereinten Nationen; in: Lutz-Bachman & Bohman (Hrsg.): Frieden durch Recht, a.a.O., S. 240-250.
- Katzer, Ernst: Kant und der Krieg; in: Kant-Studien, 20/1-3 (1915), S. 146–173.
- Kersting, Wolfgang: Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, Darmstadt 1994.
- Kersting, Wolfgang: Kant über Recht, Paderborn 2004.
- Kersting, Wolfgang: „Die Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein.“; in: Höffe: Immanuel Kant, Zum ewigen Frieden, a.a.O., S.87-108.
- Kersting, Wolfgang: Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie; Paderborn 2007.
- Kittsteiner, Heinz Dieter: Kants Schrift *Zum ewigen Frieden* in geschichtsphilosophischer Sicht; in: Internationale Zeitschrift für Philosophie, 2 (1997), S.234-257, hier: S.249f..
- Kleingeld, Pauline: Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants. Würzburg 1995
- Kleingeld, Pauline: Kant's Theory of Peace; in: Guyer, Paul (Hrsg.): Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy, Cambridge 2006, 477-505.
- Koller, Peter: Frieden und Gerechtigkeit in einer geteilten Welt; in: Merkel & Wittmann: Zum ewigen Frieden, a.a.O., S.213-238.
- König, Helmut: Politik und Gedächtnis, Weilerswist 2008.
- Laberge, Pierre: Von der Garantie des ewigen Friedens. In: Höffe (Hrsg.):Immanuel

Kant, Zum ewigen Frieden, a.a.O., S.158-170.

Ludwig, B.:Kommentar zum Staatsrecht (II).§§51-52; Allgemeine Anmerkung A; Anhang, Beschluss; in: Höffe, Otfried (Hrsg.): Immanuel Kant, Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre (=Klassiker auslegen, Band 19), Berlin 1999, S.173-194.

Lutz-Bachman, Matthias & Bohman, James (Hrsg.): Frieden durch Recht. Kants Friedensidee und das Problem einer neuen Weltordnung, Frankfurt a. M. 1996.

Lutz- Bachmann, Matthias: Kants Friedensidee und das rechtsphilosophische Konzept einer Weltrepublik; in: Lutz-Bachmann & Bohman (Hrsg.): Frieden durch Recht, a.a.O., S. 25-44.

Maus, Ingeborg: Zur Aufklärung der Demokratietheorie. Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluß an Kant, Frankfurt a. M. 1992.

Maus, Ingeborg: Kant's Reason against a Global State: Popular Sovereignty as a Principle of International Law; in: Caranti, Luigi (Hrsg.): Kant's Perpetual Peace. New Interpretative Essays, Rom 2006, S.35-54.

Maus, Ingeborg: Volkssouveränität. Elemente einer Demokratietheorie. Frankfurt a. M. 2011

Maus, Ingeborg: Kants Aktualität und Kants Marginalisierung – im Jubiläumsjahr; in: Dies.: Volkssouveränität, a.a.O., S.277-291.

Maus, Ingeborg: Vom Nationalstaat zum Globalstaat, oder: Der Verlust der Demokratie; wiederabgedruckt in: Dies.: Volkssouveränität, a.a.O., S.375-406.

Meschnig, Alexander: Der Wille zur Bewegung: militärischer Traum und totalitäres Programm. Eine Mentalitätsgeschichte vom Ersten Weltkrieg zum Nationalsozialismus, Bielefeld 2008.

Merkel, Reinhard & Wittmann, Roland (Hrsg): Zum ewigen Frieden. Grundlagen, Aktualität und Aussichten einer Idee von Immanuel Kant, Frankfurt a. M. 1996.

Mouffe, Chantal: Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion, Frankfurt a.M. 2007.

Münkler, Herfried: Thomas Hobbes. Frankfurt a. M. / New York 2001.

Oberer, Hariolf: Sittengesetz und Rechtsgesetze a priori; in: Ders. (Hrsg.): Kant: Analysen - Probleme – Kritik. Band III, Würzburg 1997.

Patzig, Günther: Kants Schrift „Zum ewigen Frieden“; in: Merkel & Wittmann (Hrsg): Zum ewigen Frieden, a.a.O., S.12-30.

Poe, Danielle: Peace is not Perpetual, Autonomous, or Rational; in: Listening: journal of religion and culture, 44/1 (2009), S.37-48.

Rasch, William: Über das kantische Projekt der ewigen Befriedung; in: Bedorf, Thomas & Röttgers, Kurt (Hrsg.): Das Politische und die Politik, Frankfurt a. M. 2010, S.125-142.

Rauch, Carsten: Die Theorie des Demokratischen Friedens. Grenzen und Perspektiven, Frankfurt a. M. / New York 2005.

Reiss, H. S.: Kant and the Right of Rebellion; in: Journal of the History of Ideas, 17/2 (1956), S.179-192.

Scheffel, Dieter: Kants kritische Verwerfung des Revolutionsrechts; in: Brandt: Rechtsphilosophie der Aufklärung, a.a.O., S.(178-217)

Schmidt, Manuel: Legitime Gewalt in den Naturzuständen bei Kant, Göttingen 2011.

Schmitt, Carl: Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes: Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols, Stuttgart 2003³, S.86.

Schörnig, Niklas: Visionen unblutiger Kriege: Hightech-Antworten zur Umgehung der Opfersensibilitätsfalle; in: Geis et al (Hrsg.): Schattenseiten des Demokratischen Friedens. a.a.O., S.93-121.

Shell, Susan M.: Kant on just war and unjust enemies: reflections on a pleonasm; in: Kantian Review: North American Kant Society, 10 (2005), S.82-112.

Sweet, Kristi: Philosophy and the Public Sphere. Kant on Moral Education and Political Critique; in: Idealistic Studies: An Interdisciplinary Journal of Philosophy, 41/1 (2011), S.83-94.

Vorländer, Karl: Immanuel Kant. Der Mann und das Werk, o.O. 1924 (abgerufen unter <http://www.textlog.de/vorlaender-kant.html>, am 11.11.2012)

Weiß, Ulrich & Grimmer, Klaus: Volkssouveränität; in: Nohlen, Dieter & Grotz, Florian (Hrsg.): Kleines Lexikon der Politik, Bonn 2008.

Wittmann, Roland: Kants Friedensentwurf - Antizipation oder Utopie?; in: Merkel & Wittmann (Hrsg.): Zum ewigen Frieden, a.a.O., S.142-153.

Wittwer, Hector: Transzendente Eschatologie und kritische Geschichtsbetrachtung bei Kant. Die Zweideutigkeit des Ideals vom ewigen Frieden; in: Politisches Denken. Jahrbuch 1995/96, Berlin 1995, S.179-196.