

Kant im Streit der Fakultäten



Kant im Streit der Fakultäten

Herausgegeben von
Volker Gerhardt

Walter de Gruyter · Berlin · New York

∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

ISBN-13: 978-3-11-018277-4

ISBN-10: 3-11-018277-7

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet unter <http://dnb.dbb.de> abrufbar

© Copyright 2005 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Einbandgestaltung: Christopher Schneider, Berlin

Druck und buchbinderische Verarbeitung: Hubert & Co., Göttingen

Vorwort

Kants letzte von ihm selbst veröffentlichte Schrift ist eine Abhandlung über das Verhältnis der Philosophie zu den einzelnen Wissenschaften. Der 1798 publizierte *Streit der Fakultäten* macht schon im Titel deutlich, dass die Wissenschaften in einer kritischen, ja, polemischen Beziehung zueinander stehen. Als Wissenschaften haben sie zwar gemeinsame Aufgaben der Erkenntnis, der Aufklärung und der Erziehung. Aber in ihrem Verhältnis zueinander stehen sie in der Pflicht, über die Wege und die Ziele des Wissens zu streiten. Nur wo dieser Streit um das Wissen mit den Mitteln des Wissens ausgetragen wird, kann es eine lebendige Wissenschaft geben.

Im *Streit der Fakultäten* geht Immanuel Kant in einer für jeden erkennbaren Weise über die Grenzen seines Fachs hinaus. Es lag daher nahe, dass die auf Interdisziplinarität gegründete Berliner Akademie der Wissenschaften ihr vor zweihundert Jahren gestorbenes Mitglied mit einem Symposium unter diesem Titel ehrte. Doch das sollte nicht auf dem Weg einer historisch-philologischen Erinnerung geschehen, sondern durch eine kritische Erörterung der Leistung Kants im Geiste seines eigenen Buchs.

Die wichtigsten Aussagen der Streitschrift liegen im Bereich von Geschichte, Recht und Politik. Hier hat Kant Anregungen gegeben, die in der zweihundertjährigen Wirkungsgeschichte seines Denkens viel zu spät beachtet worden sind. Deshalb lag hier der Schwerpunkt des Symposions. Dabei ging es nicht um eine (natürlich immer willkommene) gelehrte Erörterung des *Streits der Fakultäten*, sondern primär um die Wiederaufnahme eines Streits, den Kant 1798 in der Absicht vorgeführt hat, die Stellung der Philosophie im Konzert der Wissenschaften zu stärken. Die Theologie, die Medizin und die Jurisprudenz stehen dabei im Vordergrund. Aus heutiger Sicht sind damit auch die Geschichts-, Politik- und Kulturwissenschaften berührt.

Um der wissenschaftlichen und politischen Reichweite von Kants letztem Buch Ausdruck zu geben, haben vier Institutionen zusammengefunden. Sie wollen Kant gemeinsam ehren: Die *Friedrich-Ebert-Stiftung*, die *Deutsche Gesellschaft zur Erforschung des politischen Denkens*, das *Institut für Philosophie der Humboldt-Universität* sowie die

Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften. Das *Institut für Philosophie* konnte dafür die Hilfe der *Carl- und Max-Schneider-Stiftung* in Anspruch nehmen. Ihr sei an dieser Stelle gedankt. Besonderer Dank gilt auch der *Friedrich-Ebert-Stiftung*, die nicht nur das Symposium, sondern auch die Publikation der Beiträge großzügig unterstützt hat.

Kant hat es verdient, dass wir seiner gedenken. Deshalb kümmerte im Gedenkjahr 2004 wenig, dass ein durch größte öffentliche Aufmerksamkeit für sein Fach verwöhnter Historiker, halb scherzhaft, halb erschreckt, über die „Kant-Industrie“ klagte, die zum 200. Todestag so viel „Vernunft“ in Umlauf bringe. Das kann, so meinen wir, vor allem dann nicht schaden, wenn im Sinne Kants die *kritische Vernunft* in Rede steht.

Auch wenn sich im Gedenkjahr kaum ein Widerspruch gegen den Vernunftkritiker aus Königsberg regte, sollten wir nicht vergessen, dass von den zweihundert Jahren, auf die man 2004 zurückblicken konnte, der weitaus größere Teil mit eher abfälligen Urteilen angefüllt gewesen ist. Keine dreißig Jahre ist es her, dass Autoren mit der Behauptung reüssieren konnten, die Selbsterkenntnis der kritischen Vernunft sei nur ein nach innen verlagertes „Hexenprozess“, systematisches Denken sei Verdrängung in äußerster Konsequenz und der kategorische Imperativ erinnere an den „aufgeblendeten Schein“ der Lampe beim Verhör durch die Geheime Staatspolizei. Ein bisschen Psychoanalyse, eine vom Geist abgelöste Dialektik und das jederzeit zu mobilisierende Resentiment gegen die Realität genügten, um den angeblich so abstrakten Rigorismus der kritischen Philosophie als puren Sado-Masochismus zu entlarven.

Aber wenn man schon von Dialektik redet, muss man damit rechnen, dass sie weitergeht: Und so verstummte die absichtlich unter Niveau ansetzende Kant-Kritik schlagartig, als im April 2001 die Meldungen über die Entschlüsselung des menschlichen Genoms in Umlauf kamen. Jetzt sahen selbst jene, die gerade noch das Realitätsprinzip verworfen und den Tod des Subjekts verkündet hatten, im durch und durch auf die Individualität gegründeten kategorischen Imperativ die letzte Instanz zum Einspruch gegen einen schrankenlosen Umgang des Menschen mit sich selbst. Es hätte der Gentechnologie nicht bedurft: Die mit dem bellizistischen Nationalismus, dem regressiven Rassismus und dem totalitären Kommunismus gemachten Erfahrungen reichten jede für sich schon aus, um die Unverzichtbarkeit einer auf Prinzipien gegründeten Vernunft zu erkennen.

Eigentlich wollten sich die Akademie und Universität an der „Kant-Industrie“ des Jahres 2004 gar nicht beteiligen. Das Institut für Philosophie hatte im Jahre 2000 in Berlin den 9. *Internationalen Kant-Kongress* mit über dreihundert Referenten und mehr als tausend Teilnehmern aus aller Welt ausgerichtet; und es hatte eine Ausstellung über *Kant und die Berliner Aufklärung* initiiert. Das schien für einen Philosophen, der sein Werk erarbeitet hat, ohne jemals an einem Kongress oder einem Symposium teilgenommen und ohne jemals Drittmittel eingeworben zu haben, genug.

Hinzu kommt, dass die Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften mit tatkräftiger Unterstützung der *Zeit-Stiftung Gerd und Ebelin Bucerius* die Edition der Gesamtausgabe der Werke Kants wieder aufgenommen hat. Sie will endlich eine verlässliche Version des *Opus postumum* vorlegen und bemüht sich mit dem de Gruyter-Verlag um eine Neuedition der drei Kritiken. Spätestens im Jahre 2012, so hoffen wir, kann die *Akademie-Ausgabe* dann endlich auch mit den Vorlesungen ganz abgeschlossen sein. Was lässt sich zur Erinnerung an einen Autor Besseres tun, als ihn kritisch zu edieren?

Doch es gab noch einen besonderen Grund für das Symposium: Immanuel Kant wurde am 7. Dezember 1786 zum auswärtigen Mitglied der *Preußischen Akademie der Wissenschaften und der Künste* gewählt. Über diesen Vorgang gäbe es viel zu sagen, denn er war formell nicht ganz einwandfrei;¹ außerdem wurde gleichzeitig der damalige persönliche Ratgeber, der Conseiller privé Wöllner aufgenommen, der Kant sechs Jahre später in den *Religionsstreit* verwickelte, über dem der Philosoph beinahe sein Amt und seine Pension verloren hätte. Auch darauf reagiert der weitere sechs Jahre später publizierte *Streit der Fakultäten*.

An Kants Berufung in die Akademie ist bedeutsam, dass mit ihm *dreizehn weitere neue Mitglieder* berufen wurden, darunter die von Kant nicht sonderlich geschätzten Philosophen Eberhard (aus Halle) und Heyne (aus Göttingen). Aber es waren, außer dem bereits erwähn-

1 Die Vorgeschichte dieser Berufung ist hier auch deshalb nicht aufzurollen, weil sie Juristen dazu verführen könnte, die Rechtmäßigkeit des Vorgangs in Zweifel zu ziehen. Denn als der Kurator der Akademie am 16. November den entsprechenden Vorschlag machte, behauptete er (dem Protokoll zufolge) der König habe schon zugestimmt. Tatsächlich aber hat er dem König erst vier Tage später, am 20. November, geschrieben. Die Genehmigung erfolgte freilich schon am nächsten Tag (so schnell schreiben die Preußen in Fragen der Kultur), so dass der zweite Akt der Zuwahl auf der übernächsten Sitzung am 7. Dezember erfolgen konnte.

ten Theologen Wöllner, auch der Physiker Volta (Pavia), die Naturforscher Bonnet (Genf), Jacquin und von Born (beide Wien) sowie Forster sen. (Halle) und sein Sohn Georg (damals in Wilna) mit dabei; außerdem der Mathematiker und Physiker von Tempelhoff (Berlin), der Theologe Teller (Berlin), schließlich der Erfinder des Begriffs der Ideologie Condorcet (Paris) und der Dichter Wieland (Weimar).

Es gab also ein breites *interdisziplinäres Revirement*, das allerdings dem König mit dem Hinweis abgerungen wurde, die Berufung so vieler *auswärtiger Gelehrter* verursache *keine zusätzlichen* Kosten: „Ces savant ne sont point à charge à l'academie“. Das sollte uns ermuntern, mit den heute vielen als neuartig erscheinenden Kostenfragen gelassener umzugehen.

Schon bei Kant geht es wesentlich um die *Politik*. Dem haben wir durch den thematischen Schwerpunkt unseres Symposions Rechnung getragen. Dabei freut es uns besonders, dass Wolfgang Thierse als Präsident des Deutschen Bundestages mit einem streitbaren Grußwort begonnen hat. Der am Ende des Bandes eingerückte Text nimmt die Streitfrage auf und sucht zu zeigen, dass sie auch von Kant her nicht eindeutig entschieden werden kann. Kant nimmt uns das eigene Denken nicht ab.

Volker Gerhardt
Thomas Meyer

Grußwort

WOLFGANG THIERSE

Im *Streit der Fakultäten*, also in der letzten, im Spätherbst von 1798 von ihm persönlich herausgegebenen Schrift, wendet sich Immanuel Kant noch einmal der oft gestellten Frage zu, ob die Menschheit im Fortschritt zum Besseren begriffen sei. Sie kennen die Antwort, oder sie werden sie dieser Tage neu entdecken: Sie findet sich „im Streit“, in der Freiheit der Kritik. Nach den Regeln der Vernunft geführt, dient der Streit der Wahrheit und damit dem Fortschritt.

Das hört ein leidenschaftlicher Anhänger der parlamentarischen Demokratie gern. Als deren Repräsentant ärgert mich schon, wie in der Öffentlichkeit der Meinungsstreit in der Politik oft als anstößig, als lästig, als Schwäche denunziert wird: Gewiss, nicht jeder Streit dient der Wahrheitsfindung. Denn schließlich versteht Kant unter Freiheit den Gebrauch des vernünftigen Arguments, unabhängig von Regierung und Autoritäten, Bibel, Landrecht und Medizinalordnung, damit sei dem Zweck der Wahrheit auch in der Politik gedient. Natürlich stehe dem das Motiv der „Nützlichkeit“ entgegen, in der Politik wie andernorts passt nicht alles in den Kram. Am Ende aber, so Kant sinngemäß im *Streit der Fakultäten*, gereiche auch der Regierung die Wahrheit zum Vorteil.

Warum? Im Widerspruch zwischen allgemeinem Ideal und Realität – also auch dem Streben nach eigenem Vorteil – bewege sich die Menschheit zum Besseren, daraus entspringe der Fortschritt in der Politik. Wenn aber das Ideal einmal in der Welt sei, die Idee eines auf den Menschenrechten fußenden Gemeinwesens, dann bleibe dies kein „leeres Hirngespinnst“, sondern werde „ewige Norm“, an der sich jede bürgerliche Verfassung messen werde. Die Menschheit könne ihren Fortschritt nicht mehr rückgängig machen, wie das große Ereignis der französischen Revolution diese Idee in die Welt gesetzt habe; „ein solches Phänomen vergisst sich nicht mehr“.

Das ist ein merkwürdiges Argument und ein politisches Bekenntnis des Bürgers Kant, der als Philosoph wie kein anderer das Weltbild und

das Selbstbild der Moderne geprägt hat. Sein politischer Sinn und sein Gespür für den historischen Augenblick treten hier durchaus an die Stelle des Beweises. Als Kant dies im *Streit der Fakultäten* schrieb, hatte die Revolution in Frankreich schon ihre Kinder sprichwörtlich „gefressen“. Wo aber einmal miteinander „nach dem Fuß der Gleichheit und Freiheit“ verfahren sei, dort – so Kant – „vergisst es sich nicht mehr“.

Die Versuchung, in einem Schritt die folgenden 200 Jahre zu überspringen und auf die Reihe zu bringen, liegt nahe, wenn man wenig Zeit hat zum Reden. War es nicht im zweihundertsten Jubiläumsjahr, als die französische Revolution nach Europas Osten fortschritt und nachholte, was „sich nicht mehr vergisst“, die Freiheit, die Souveränität des Volkes, die Demokratie?

Ich habe jetzt nicht die Zeit, über die Möglichkeiten laut nachzudenken, die sich 1989 tatsächlich oder vermeintlich eröffneten. Der Rest der Welt schien auf die Idee der freiheitlichen Demokratie gebracht. War das nicht – man erinnere sich an Kants *Ersten Definitivartikel zum ewigen Frieden* – die Basis für den Weltfrieden? War seine Bedingung, dass „die bürgerliche Verfassung in jedem Staate [...] republikanisch sein soll“ nicht erfüllt? Lässt sich erst mit Kant verstehen, was der Amerikaner Francis Fukujama mit seiner Rede vom „Ende der Geschichte“ meinte?

Der 11. September 2001 hat solchen Spekulationen offensichtlich ein Ende gemacht. Er löste eine andere Art Endzeit-Diskussion aus, nach dem Motto „Nichts ist mehr wie vorher“. Nicht etwa, weil es Schlimmeres nicht gegeben hätte, sondern weil es vor aller Augen, vor der Weltöffentlichkeit geschah, weil – wie es in der Erläuterung zum *Dritten Definitivartikel über die Weltbürgerschaft* in Kants Schrift *Zum ewigen Frieden* heißt – es „nun mit der unter den Völkern der Erde einmal durchgängig überhandgenommenen Gemeinschaft so weit gekommen ist, dass die Rechtsverletzung an einem Platz der Erde von allen gefühlt wird“ – so steht der 11. September für eine neue Dimension, für einen Begriff von Globalität, dem sich kein Bereich entziehen kann: Müssen wir nicht besser von Totalität sprechen?

Weil der Anschlag vom 11. September ein Angriff auf die einzige Weltmacht war, stellte er aber auch die Machtfrage. Als Antwort formulierte die Regierung Bush zwei Formeln, zunächst „Unlimited Justice“, dann „Enduring Freedom“. Beides, Gerechtigkeit und Freiheit werden mit Attributen des Dauerhaften, des Siegreichen, des Ewigen ausgestattet: Gemeint ist aber nicht der Frieden, sondern Krieg, und zwar als nicht weiter erklärter Zustand in dieser Welt.

Ist das auf unabsehbare Zeit die Rehabilitierung des Krieges als Mittel der Politik? Ist das die Absage an eine Weltordnung, die auf Gewaltverzicht in den zwischenstaatlichen Beziehungen beruht? Andererseits: Sind die Bedrohungen von Frieden und Sicherheit im 21. Jahrhundert überhaupt mit militärischen Mitteln, mit Krieg zu lösen?

Die zunehmende Verwundbarkeit hochentwickelter Gesellschaften bedeutet doch, dass der Versuch, Verwundbarkeit technisch zu minimieren, scheitern muss, weil die Technik immer auch neue Angriffsflächen bietet. Man denke an die Gefahr des Cyberterrorismus, eine vor wenigen Jahren noch völlig unbekannte Bedrohung.

Aber auch die neuen Bedrohungen (Bürgerkriege, internationaler Terrorismus und Kriminalität), die aus dem ökonomisch bedingten Zerfall von staatlichen Ordnungen erwachsen, machen Kriege formal obsolet, weil es sich nicht um zwischenstaatliche Konflikte handelt. Wer interveniert, muss bleiben und aufbauen (wie der Fall Irak zeigt).

Inzwischen ist das Völkerrecht schon für Fälle von Staatsversagen der sogenannten *failed states* weiterentwickelt worden. Die vom Sicherheitsrat der Vereinten Nationen 1992 verabschiedete *Agenda für Frieden* geht in diesen Fällen von einer Bedrohung des internationalen Friedens nach Kapitel VII der UN-Charta aus, die zu kollektiven Gegenmaßnahmen berechtigt. Dazu gehören:

- systematische Verletzung der Rechte von Minderheiten (Irak)
- grobe Missachtung von Menschenrechten (Bosnien)
- der Zusammenbruch der innerstaatlichen Ordnung (Somalia),
- und sogar gewaltsamer Widerstand gegen Demokratisierung (Haiti).

Das Problem ist also nicht das Recht, sondern die Macht, die diesem Recht Geltung verschafft, sprich: die Lähmung der Handlungsfähigkeit der Weltorganisation. Darf in solchen Fällen das Völkerrecht außer Kraft gesetzt werden?

Kann – im Sinne von Volker Gerhardts These von der „Macht im Recht“ (im *Merkur* im Juli des vergangenen Jahres) – eine einzelne Macht, die hegemoniale USA jene Friedensordnung schaffen, welche die Vereinten Nationen aus Mangel an Macht nicht herstellen können?

Volker Gerhardt nimmt in seinem Beitrag ausdrücklich auf Kants Schrift *Zum ewigen Frieden* Bezug und schließt aus der Tatsache, dass die Mehrheit der Staaten in der UN keine freien Staaten sind, dass die Bedingung des *Ersten Definitivartikels zum ewigen Frieden* nicht erfüllt ist. Das soll heißen: Die UN können weder die Macht, noch das Mandat des Völkerbundes im Kantischen Sinne erfüllen und die eigent-

liche Friedensmission der Zeit sei die Beendigung der Diktaturen, also die Herstellung dieser Voraussetzungen – und zwar ausdrücklich auch im Blick auf den Irak.

Über den Erfolg eines solchen Ansatzes müssen wir heute nicht mehr nur spekulieren. Die Bilanz ein Jahr nach Beginn des Irak-Krieges ist ja mehr als ernüchternd. Damit wäre aber das theoretische Argument von Professor Gerhardt noch nicht gewürdigt. Das praktische war durchaus immer auch Kants Sache und er war nüchtern genug, nicht auszuschließen, dass Macht vor Recht kommt. Aber dass Macht per se Recht schafft, hätte er das nicht prinzipiell in Zweifel gezogen?

Zunächst zur Bilanz: Als der Irak-Krieg begann, wurden drei Argumente hervorgehoben, um dessen Notwendigkeit zu legitimieren:

- Der Irak befände sich im Besitz von Massenvernichtungswaffen, stelle damit eine unmittelbare Bedrohung für die gesamte Region dar und mache ein unverzügliches Handeln erforderlich.
- Das Regime Saddam Husseins sei menschenverachtend und verabscheuungswürdig. Ein „Regimewechsel“ könne Demokratie und Rechtsstaatlichkeit im Irak und dadurch die Sicherheit in der Region verbessern.
- Der Sturz Saddam Husseins sei ein Teil des Kampfes gegen den internationalen Terrorismus.

Alle drei Argumente können heute noch weniger überzeugen als zuvor:

Die Behauptungen über Saddams Massenvernichtungswaffen haben sich als Manipulationen herausgestellt. Immer mehr am Irak-Krieg beteiligte Staaten fühlen sich getäuscht.

Die Bush-Doktrin – der Anspruch der USA in „Schurkenstaaten“ mit militärischen Mitteln Regimewechsel herbeiführen zu dürfen – hat zwar die Schreckensherrschaft von Saddam, aber nicht den Schrecken beendet.

Der Irak-Krieg hat nicht den Terrorismus, sondern die Koalition gegen den Terror durch eine Vertrauenskrise geschwächt. Der Irak ist zum neuen Schauplatz für Terroristen, ein Ziel und ein Rekrutierungs-ort geworden.

Lassen wir das Argument der Massenvernichtungswaffen wegen erwiesener Manipulation beiseite und das Argument des Kampfes gegen den Terrorismus wegen geringer Plausibilität auch: Als Leuchtturmprojekt für Demokratie im Nahen und Mittleren Osten scheidet der Irak jedoch ebenfalls aus, trotz des Sturzes des monströsen Diktators Saddam. Der Widerstand gegen die amerikanischen Besatzer und gegen Iraker, die mit der Besatzung zusammenarbeiten, ist weder auf

die Saddam-Leute, noch auf terroristische Gruppen beschränkt. Die wachsende Unzufriedenheit der Bevölkerung ist zwar auch ein Ergebnis des Terrors, der auf eine Destabilisierung des Irak und die Zermürbung aller am Wiederaufbau interessierten Kräfte zielt.

Die Erfahrungen mit militärischen Interventionen zeigen jedenfalls nicht nur im Irak, dass sie zu langfristigen Verpflichtungen führen, enorme Kräfte binden und astronomische Kosten produzieren. Von Bosnien-Herzegowina, Kosovo, Afghanistan bis Irak gilt, dass die militärischen Erfolge auf die Herstellung von Waffenruhe beschränkt bleiben. Deshalb müssen wir wieder den Blick für andere, weniger kostspielige Konfliktlösungsstrategien öffnen. Der *Fall Irak* hat die Vereinten Nationen, die vor 12 Monaten „draußen“ waren, wieder ins Spiel gebracht. Ihre Arbeit ist durch Hans Blix und El Baradei, die Saddams Programme tatsächlich unter Kontrolle hatten, rehabilitiert. Das Mittel der Rüstungskontrolle durch die Vereinten Nationen ist also nicht stumpf, es bietet sich weiter an für die Kontrolle in Problemstaaten.

So viel zu den praktischen Ergebnissen. Hätte Kant eine militärische Intervention wenigstens im Prinzip gut geheißen?

Nach Kants Rechtsverständnis wäre das, glaube ich, kaum zu erwarten. Im Gegensatz zum Naturzustand ist der Frieden ein Rechtszustand, der vom freien Willen aller Beteiligten getragen ist, also ein Vertrag, der Freiheit und Gleichheit der Beteiligten und die Sanktionsgewalt eines Dritten voraussetzt. Ein Staat kann als Dritter zwischen verfeindeten anderen Staaten Frieden vermitteln, als Beteiligter am Konflikt kann er niemals Frieden, sondern nur einen Waffenstillstand garantieren.

Kant hat sehr wohl gewusst, dass der Rechtsgedanke zwischen den Staaten nur unter Einschluss der Interessen durchsetzbar ist. Sobald aber die Logik des Rechts greift, sobald sich jemand auf das Recht bezieht, ist das ein Akt der Selbstbindung an das Recht. Es bindet auch die Mächtigen, denen es bei der Durchsetzung eigener Interessen Kosten spart. Kant geht so weit zu behaupten, man erkenne auch dann das Recht an und seine praktische Bedeutung in der Politik, wenn man „hundert Ausflüchte und Bemäntelungen“ ersinne, um das Recht zu beugen.

Keine sentimentale Träumerei, keine Schwärmerei, sondern eine nüchterne Erwägung begründet Kants Hoffnung auf eine allmähliche Herbeiführung eines Rechtszustandes, eines gesicherten Völkerrechtes. Nicht auf die Tugend und Friedfertigkeit der Menschen, sondern

auf die Einsicht in ihren die Entwicklung selbst vorantreibenden Egoismus stützt er sein Konzept. So auch zum Schluss die „Idee des Weltbürgerrechts“: Es sei „keine phantastische und überspannte Vorstellungsort des Rechts, sondern eine notwendige Ergänzung [...]“ – weil sich die Welt im Prozess „kontinuierlicher Annäherung“ befinde und der „ewige Friede“ eine Aufgabe „nach und nach“ sei. Ich hätte gewettet, Immanuel Kant wäre Sozialdemokrat geworden – obwohl es mir gewiss nicht zusteht ihn zu vereinnahmen, aber der Politik der Kompromissuche, der Verständigung, der möglichen und notwendigen kleinen oder großen Schritte hätte er gewiss den Vorzug gegeben gegenüber der Anwendung von supermächtiger Gewalt!

Inhalt

Eberhard Jüngel

Der Mensch im Schnittpunkt von Wissen, Glauben, Tun und Hoffen. Die theologische Fakultät im Streit mit der durch Immanuel Kant repräsentierten philosophischen Fakultät 1

Jürgen Mittelstraß

Der Streit der Fakultäten und die Philosophie 39

Jens Timmermann

Kants „Streit“ und die Universität von morgen 61

Urban Wiesing

Immanuel Kant, seine Philosophie und die Medizin 84

Brigitte Falkenburg

Die Funktion der Naturwissenschaft für die Zwecke der Vernunft 117

Horst Dreier

Kants Republik 134

Thomas Meyer

Kant und die Links-Kantianer. 171

Liberaler Tradition und soziale Demokratie 171

Marcus Willaschek

Recht ohne Ethik? 188

Kant über die Gründe, das Recht nicht zu brechen 188

Wilfried Hinsch

Kant, die humanitäre Intervention und der moralische Exzeptionalismus 205

XVI

Birgit Recki

Fortschritt als Postulat und die Lehre vom Geschichtszeichen ... 229

Gesine Schwan

Vertrauen und Politik. 248

Politische Theorie im Zeitalter der Globalisierung. Eine Grund-
legung 248

Richard Rorty

Analytic Philosophy and Narrative Philosophy 269

Volker Gerhardt

Das Recht in weltbürgerlicher Absicht. 286

Kants Zweifel am föderalen Weg zum Frieden 286

Der Mensch im Schnittpunkt von Wissen, Glauben, Tun und Hoffen

Die theologische Fakultät im Streit mit der durch Immanuel Kant repräsentierten philosophischen Fakultät

EBERHARD JÜNGEL

„Es gibt Tote, die sich guter Gesundheit erfreuen“ – lautet ein in Lateinamerika verbreitetes Sprichwort. Immanuel Kant gehört zu dieser Art von Toten. Er erfreut sich, was seine philosophischen Wirkungen betrifft, noch immer und trotz allem einer guten Gesundheit. Das gilt jedenfalls für seine Wirkungen in der evangelischen Theologie, aber doch wohl keineswegs nur für diese. Doch im von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften zu Ehren ihres eminenten Mitgliedes neu inszenierten „Streit der Fakultäten“ habe ich nun einmal für die Theologie das Wort zu nehmen und also zunächst zu konstatieren, daß dieser Repräsentant der philosophischen Fakultät noch immer die theologische Fakultät zum Streit herauszufordern vermag – und das selbst dann, wenn der Mensch Immanuel Kant, wie die neuesten Kantbiographien insinuierten, „religiös unmusikalisch“ gewesen sein sollte. Uns interessieren seine Gedanken über Religion, nicht seine religiösen Gefühle. Und mit dem Denker dieser Gedanken zu streiten, ist für den Theologen noch immer und allemal „ehrevoll und bringt Gewinn“ – selbst wenn sich der Theologe dabei in die Rolle des Famulus versetzt vorfinden sollte.

Streit (νεῖκος, κότος, ἔρις) wird seit Empedokles dialektisch auf Liebe (φιλότης, φιλία) bezogen. Zwar gibt es auch unter einander Liebenden Streit. Aber Streit ist nicht Liebe, und Liebe ist nicht Streit. Der Streit ist, wenn nicht auf Trennung, so doch auf Unterscheidung, wenn nicht auf das Auseinander, so doch auf das Gegenüber der Streitenden bedacht. Die Liebe hingegen führt zusammen, sie ist auf Vereinigung

bedacht. Im Streit der Fakultäten tut es gut, daran zu erinnern – insbesondere, wenn es um das Verhältnis von theologischer und philosophischer Fakultät geht. Zum ehrlichen Streit gehört der gegenseitige Respekt der Streitenden voreinander. Der Respekt kann sogar herzlich sein. Aber Liebe – das ist eine ganz andere Sache.

„Man schätzt manchen viel zu hoch, als daß man ihn lieben könne. Er flößt Bewunderung ein, aber er ist zu weit über uns, als daß wir mit der Vertraulichkeit der Liebe uns ihm zu nähern getrauen.“¹ Was der Magister Immanuel Kant in seinen 1764 publizierten *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* mitgeteilt hat, gilt auch für den großen Philosophen selbst – jedenfalls dann, wenn evangelische Theologie sich über ihr Verhältnis zu dem Königsberger Rechenschaft zu geben versucht: „Er flößt Bewunderung ein, aber er ist zu weit über uns, als daß wir mit der Vertraulichkeit der Liebe uns ihm zu nähern getrauen.“

Nicht daß die Theologie liebesunfähig wäre: Wahrhaftig nicht! Doch die Liebe des Theologen gilt nun einmal den biblischen Texten und der in ihnen zur Sprache kommenden „Wahrheit des Evangeliums“ (vgl. Gal 2,5.14; Eph 1,13; Kol 1,5), die die Vertraulichkeit der Liebe nicht nur erlaubt, sondern selber erzeugt. Kant aber flößt dem evangelischen Theologen jene „Bewunderung“ ein, die, soll sie nicht zur Unterwerfung entarten, nach kritischer Kontrolle verlangt. Bei dieser kritischen Kontrolle kommt aber eben jenen biblischen Texten, die sich dem Christen als liebenswert imponieren, die Funktion eines Wahrheitskriteriums zu. Was Kant selber bei der Bestimmung der „Eigentümlichkeit der theologischen Fakultät“ etwas maliziös notierte, trifft durchaus das Selbstverständnis der Theologie: „Daß ein Gott sei, beweiset der biblische Theolog daraus, daß er in der Bibel geredet hat“. Und eben deshalb – auch darin ist Kant vorbehaltlos zuzustimmen – kann der Theologe sich auch „nicht [für] befugt“ halten, den biblischen Texten „einen mit dem Ausdruck nicht genau zusammentreffenden [...] Sinn unterzulegen“, oder zugeben, „daß die Vernunft sich darin menge und ihre [...] [vom Wortsinn abweichende, moralische] Auslegung geltend mache“.²

Was Kant nicht ohne Ironie notierte, das ist die Prämisse, von der her der sich seinerseits auf Ironie verstehende und sie gegebenenfalls auf die Spitze treibende Theologe sich auf den „Streit der Fakultäten“

1 Kant, 1905, S.211.

2 Kant, 1907 c, S.23 f.

einläßt.³ Über dessen Unerläßlichkeit ist die evangelische Theologie mit dem Philosophen Kant einig. Über dessen präzise Bestimmung besteht allerdings keineswegs ein solches Einverständnis, daß es sich erübrigen würde, auch über den Sinn und die Aufgabe eines Streites der Fakultäten noch zu streiten. Es muß vielmehr auch über das Streitkonzept selber gestritten werden, wenn die Streitenden im Streit der Fakultäten jeweils bei ihrer Sache bleiben wollen: die Philosophie bei ihrer – wie auch immer zu bestimmenden – Sache, die Theologie bei ihrer – in den biblischen Texten in ursprünglicher Weise zur Sprache kommenden – Sache.

Für das den Streit zwischen philosophischer und theologischer Fakultät auszumessende Streitkonzept habe ich in größtmöglicher Nähe zur Philosophie Kants die Frage nach dem Menschsein des Menschen im Schnittpunkt von Wissen, Glauben, Tun und Hoffen gewählt. Darauf soll zunächst so eingegangen werden, daß Kants eigene Gedanken – in der notwendigen Auswahl – zur Darstellung kommen (I.). Erst dann soll erörtert werden, warum und worüber die philosophische und die theologische Fakultät im Streit liegen, wobei diese Frage nicht nur aus der Perspektive der philosophischen, sondern eben auch aus der Perspektive der theologischen Fakultät erörtert werden soll (II.). In einem dritten Teil soll dann die zuvor nur implizit geführte Auseinandersetzung mit Kant so expliziert werden, daß der Streit der Fakultäten weitergeht (III.).

3 Barth, 1952, hat „für das Verständnis der theologischen Relevanz der Kantischen Lehre drei Möglichkeiten“ erwogen: „Die Theologie kann sich erstens unbesehen auf den Boden der Kantischen Voraussetzung [...] stellen, um dann auf diesem Boden das Kantische Programm doch etwas anders [...] durchzuführen. [...] Theologie kann zweitens – jetzt überzeugt, daß die Kantische Voraussetzung nicht unbesehen hinzunehmen sei – diese Voraussetzung [...] einer immanenten Kritik unterziehen.“ Die dritte Möglichkeit besteht nach Barth darin, die von Kant vorausgesetzte „Autarkie und richterliche Kompetenz der menschlichen Vernunft in bezug auf das religiöse Problem mindestens in Frage zu stellen“ und sich dabei darauf zu berufen, daß sich „auch von ihm [sc. Kant] selbst aus der Ausblick auf diese dritte Möglichkeit“ eröffnet (a. a. O., S. 272–274). Der Leser der folgenden Ausführungen wird unschwer erkennen, daß sie sich in der Nähe zu dieser dritten von Barth erwogenen und von ihm selbst realisierten Möglichkeit bewegen.

I. Meinen, Wissen, Glauben, Tun und Hoffen

Wenn ein origineller Denker sich wiederholt, wenn er – noch nicht von den Möglichkeiten der Textreduktion durch den Computer verführt – dasselbe mehrfach mitteilt, dann darf vermutet werden, daß wir es mit einer für das Denken dieses Denkers zentralen Problematik zu tun haben. Nicht nur große Komponisten haben sich selber zitiert, auch bei bedeutenden Philosophen begegnet uns eine über bloße Publikationsökonomie hinausgehende Weise des Selbstzitates. Das gilt auch für Immanuel Kant.

Zu solcher Selbstzitation gehören die „Maximen“, die Kant für „die Klasse der Denker [...] zu unwandelbaren Geboten“ zu machen gefordert hat, wenn der Weg zur „Weisheit, als [...] Idee vom gesetzmäßig-vollkommenen praktischen Gebrauch der Vernunft“ gelingen soll. Kant nennt drei solche Gebote, nämlich: „1) *Selbst* denken. 2) Sich (in der Mittheilung mit Menschen) in die Stelle jedes *Anderen* zu denken. 3) Jederzeit *mit sich selbst einstimmig* zu denken.“⁴ Die Theologie nimmt diese Maximen ernst, indem sie sich erlaubt, (1.) selber zu denken und (2.) mit sich selber einstimmig zu denken – dies aber so, daß sie, obwohl das in der Theologie zu Denkende etwas sehr Besonderes ist, sich bei dem Versuch, dieses sehr Besondere zu denken, (3.) gleichwohl in die Stelle jedes Anderen denkt und also das, was sie als Theologie selber und mit sich selber einstimmig zu denken hat, auch in der Auseinandersetzung mit anderen Fakultäten denkend zu vertreten versucht.

Gerade wenn man sich in die Stelle des Anderen denkt, wird man allerdings die unaufhebbare Andersheit des Anderen respektieren lernen, „so dass sich Horizonte des Denkens eröffnen, die vom eigenen Standpunkt aus als unverständlich erscheinen können“. Doch was „über den eigenen Horizont hinausreicht, muss ‚darum nicht über den Horizont anderer‘ hinaus reichen“ – wie Josef Simon in seinem letztthin erschienenen Kantbuch, eine Reflexion aus dem Nachlaß Kants kommentierend, treffend bemerkt hat.⁵

Zu den Selbstzitationen Kants gehören auch jene drei Fragen, in denen – wie Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* notiert – sich alles „Interesse meiner Vernunft (das speculative sowohl, als das praktische)

4 Kant, 1907 d, S. 228 und S. 200.

5 Simon, 2003, S. 4.

vereinigt“⁶ bzw. – wie es im Handbuch zu den *Logikvorlesungen* heißt – auf die sich das „Feld der Philosophie in [...] weltbürgerliche[r] Bedeutung [...] bringen“ läßt,⁷ nämlich:

- „1. Was kann ich wissen?
2. Was soll ich thun?
3. Was darf ich hoffen?“⁸

Im *Streit der Fakultäten* sind bei der Darlegung der „Philosophische[n] Grundsätze der Schriftauslegung [...]“ diese drei Frage leitend.⁹ In der *Logik* fügt Kant eine vierte Frage hinzu, nämlich: „4) Was ist der Mensch?“, und behauptet, daß „sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen“.¹⁰ Das Menschsein des Menschen ist demnach im Schnittpunkt von Wissen, Tun und Hoffen verortet. Die Beantwortung der Fragen, was ich wissen kann, tun soll und hoffen darf, läßt erwarten, auch die Frage, was der Mensch ist, beantworten zu können.

Daß im Titel meines Vortrages dem Wissen, Tun und Hoffen noch der Glaube hinzugefügt wurde, ist zwar dem Interesse des Theologen geschuldet, hat aber in Kants eigenen Texten durchaus einen Anhalt. Hatte der Autor der *Kritik der reinen Vernunft* doch in der Vorrede zur zweiten Auflage dieses Buches behauptet: „Ich mußte [...] das Wissen aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen“.¹¹ Dem rechten Verständnis dieser Behauptung und der Frage, wieweit der dabei in Anschlag gebrachte Glaube mit dem, was in den biblischen Texten Glauben heißt, kompatibel ist, gelten meine folgenden Überlegungen. Sowohl im Bereich des Wissens als auch im Bereich des Tuns, aber auch im Bereich des Hoffens hat nach Kant der Glaube eine jeweils spezifische Funktion. Ihr gilt mein Interesse.

1. Fürwahrhalten

Kant hat verschiedene Arten des Glaubens unterschieden. Die wichtigste Unterscheidung ist die zwischen reinem Vernunftglauben, auch reiner Religionsglaube genannt, und historischem Glauben, der – mit

6 Kant, 1911 a, B 832.

7 Kant, 1923, S. 25.

8 Kant, 1911 a, B 833; Kant, 1923, S. 25.

9 Vgl. Kant, 1907 c, S. 38 ff.

10 Kant, 1923, S. 25.

11 Kant, 1911 a, Vorrede zur zweiten Auflage, B XXX.

leichten Bedeutungsverschiebungen – auch Offenbarungsglaube oder statutarischer Glaube oder Kirchenglaube genannt wird.¹² Innerhalb dieser Grundunterscheidung begegnen weitere Differenzierungen, die an der damaligen Schultheologie orientiert sind.

Ich versuche zunächst, den anthropologischen Ort, den Kant dem Glauben zugewiesen hat, möglichst präzise zu bestimmen. Der dafür maßgebliche Text findet sich in der *Transzendentalen Methodenlehre* der *Kritik der reinen Vernunft* und dort im dritten Abschnitt des zweiten Hauptstückes, das vom *Kanon der reinen Vernunft* handelt. Dieser dritte Abschnitt ist überschrieben: *Vom Meinen, Wissen, Glauben*.

Die transzendente Methodenlehre hat einerseits die Funktion, den theoretischen oder spekulativen Gebrauch der Vernunft so zu *disziplinieren*, daß deren Grenzen nicht überschritten werden. Insofern gehört zur transzendentalen Methodenlehre eine „warnende Negativlehre“,¹³ die Kant die „Disciplin der reinen Vernunft“ nennt. Sie dient „zur Grenzbestimmung“ des *theoretischen* Gebrauchs der Vernunft und hat, „anstatt Wahrheit zu entdecken, nur das stille Verdienst [...], Irrthümer zu verhüten“.¹⁴ Doch im *praktischen* Gebrauch der Vernunft wird legitimerweise möglich, was im *theoretischen* Gebrauch derselben nicht sein darf. Und deshalb ist die praktische Vernunft auf den „Inbegriff der Grundsätze *a priori*“ ihres „richtigen Gebrauchs“ angewiesen. Einen solchen „Inbegriff der Grundsätze *a priori* des richtigen Gebrauchs gewisser Erkenntnißvermögen“ nennt Kant *Kanon*.¹⁵ Vom Kanon zu unterscheiden ist nach Kant das *Organon* – eine auch für den *Streit der Fakultäten* relevante Differenz. Zum Kanon des rechten praktischen Gebrauchs der Vernunft gehört die Unterscheidung von Meinen, Wissen und Glauben.

Kant begreift den Glauben ebenso wie das Meinen und das Wissen erkenntnistheoretisch als ein Fürwahrhalten. Etwas fürwahrhalten ist ein Verstandesakt, der „auf objectiven Gründen beruhen mag, aber auch subjective Ursachen im Gemüthe dessen, der da [im Akt des Fürwahrhaltens] urtheilt, erfordert“.¹⁶ Wenn ich etwas fürwahrhalte, hat mich einerseits etwas *mir Vorgegebenes* dazu veranlaßt, seinen Wahr-

12 Vgl. Kant, 1907 a, S. 102 f.; Kant, 1908 a, S. 126 und S. 144.

13 Kant, 1911 a, B 740.

14 A. a. O., B 823.

15 A. a. O., B 824.

16 A. a. O., B 848.

heitsanspruch zu bejahen; zugleich hat mich andererseits *mein eigenes „Gemüt“* veranlaßt, den Wahrheitsanspruch des mir Vorgegebenen zu bejahen.

Innerhalb des Fürwahrhaltens unterscheidet Kant zwei Möglichkeiten. Es gibt ein Fürwahrhalten, das einen objektiv hinreichenden Grund hat und deshalb für jedes vernünftige Wesen gültig ist. Diese Möglichkeit des Fürwahrhaltens nennt Kant *Überzeugung* und unterscheidet sie von der *Überredung*, die „nur in der besonderen Beschaffenheit des Subjects“ ihren „Grund“ hat.¹⁷ Solche Überredung hat den empfindlichen Mangel, daß der bloß subjektive Grund für objektiv ausgegeben wird und deshalb einen nicht gerechtfertigten Schein erzeugt. Und in gewissem Widerspruch zum Wortsinn des Ausdrucks *Überreden* behauptet Kant, daß die Überredung „nur Privatgültigkeit“ hat und „sich nicht mitteilen“ läßt.¹⁸ Das Überreden ist also ein performativer Selbstwiderspruch, insofern es etwas mitzuteilen beansprucht, was sich in Wahrheit gar nicht mitteilen läßt, was ich vielmehr – so Kant – „für mich behalten“ kann, „wenn ich mich dabei wohl befinde“, das ich aber auf keinen Fall „außer mir [...] geltend machen wollen“ darf.¹⁹

Die Überzeugung ist ihrerseits hierarchisch in „drei Stufen“ gegliedert, nämlich in das „*Meinen, Glauben und Wissen*“.²⁰ Darauf ist nunmehr einzugehen.

2. Meinen

Das Meinen muß wenigstens eine minimale „Verknüpfung mit Wahrheit“ haben, wenn meine Meinung *mitteilenswert* sein soll. Die Mitteilbarkeit ist für Kant ein Kriterium von Rang. Insofern darf ich „mich niemals unterwinden, zu *meinen*, ohne wenigstens etwas zu *wissen*,

17 Ebd.

18 Ebd.

19 A. a. O., B 850.

20 Ebd. Wenn Kant in der Überschrift des dritten Abschnittes des zweiten Hauptteils der transzendentalen Methodenlehre diese gestufte Hierarchie in ihrer Reihenfolge dahin verändert, daß nicht das Wissen, sondern der Glaube an der Spitze der Stufenhierarchie zu stehen kommt, wird deutlich, daß Kant in der transzendentalen Methodenlehre in ganz besonderer Weise am Glauben interessiert ist. Die Ausführungen über den Glauben sind denn auch die ausführlichsten innerhalb des dritten Abschnittes des zweiten Hauptteils der transzendentalen Methodenlehre.

vermittels dessen“ mein „an sich bloß problematisches Urteil eine Verbindung mit Wahrheit bekommt“. ²¹ Es verdient festgehalten zu werden, daß die Frage, was mitgeteilt werden kann, was mitteilenswert und was mitzuteilen notwendig ist, so wie die Forderung nach dem Recht auf öffentliche Mitteilung Kants Universitätskonzeption, mithin auch sein Verständnis von Aufklärung und sein Verständnis vom Streit der Fakultäten in hohem Maße bestimmt. In der Mitteilung äußert sich das Denken im Medium der Sprache, ohne die es kein Einverständnis unter Menschen gibt. Und der Theologe fügt hinzu: auch kein Einverständnis zwischen Mensch und Gott.

Es versteht sich von selbst, daß das Meinen im Bereich derjenigen Sätze, die den Anspruch erheben, apriorische Erkenntnis aus reiner Vernunft zu sein, nichts zu suchen hat. Denn in diesem Bereich müssen alle Urteile *Allgemeinheit* und *Notwendigkeit* für sich haben, also genau das, was das Meinen niemals erreichen kann. Deshalb ist es sowohl in der reinen Mathematik wie im Blick auf die Grundsätze der Sittlichkeit „ungereimt, [...] zu meinen; man muß wissen, oder sich alles Urtheils enthalten“. ²²

3. Wissen

„[D]enken kann ich, was ich will, wenn ich mir nur nicht selbst widerspreche [...]“. ²³ Das klingt wie eine überaus großzügige Konzession, ja geradezu wie eine Aufforderung, kreative Denkprozesse zu wagen: Denkt, was ihr wollt, aber denkt! Wer denkt, bewegt sich – mit Kants größtem Schüler zu reden – „in der Freiheit der Gedanken“. ²⁴ Und zweifellos gehört es zum Menschsein des Menschen, sich denken zu können, was man will: „Die Gedanken sind frei [...]“ Und jede Gesellschaftsordnung, die schon die Freiheit des Denkens fürchtet und deshalb verhindert, ist eine aller Humanität Hohn sprechende Diktatur. Eine solche Bemerkung mutet in unserer pluralistischen Demokratie sozusagen altfränkisch an. Doch diese hohe Akademie der Wissenschaften zu Berlin muß sich nur um einige Jahrzehnte zurück versetzen – und alles ist klar.

21 Ebd.

22 A. a. O., B 851.

23 A. a. O., B XXVIII, Anm.

24 Schiller, 1983, S. 399.

„[...] *räsønnirt*, so viel ihr wollt, und worüber ihr wollt [...]“ hatte der von Kant als „Herr“ titulierte Preußenkönig Friedrich II. gesagt. Kant zitiert ihn mit Respekt,²⁵ aber Kant zitiert den König vollständig. Und vollständig lautet der Satz: „*räsønnirt*, so viel ihr wollt, und worüber ihr wollt; *aber gehorcht!*“²⁶

Was nun? Wenn es ums Denken und nur ums Denken geht, ist alles erlaubt, wenn nur das *principium contradictionis* respektiert wird. Aber wenn es ums Handeln geht, wenn das Denken in die Tat umgesetzt werden soll, wenn es, wie man heute wohl sagen würde, konkret wird, dann endet die herrliche „Freiheit der Gedanken“. Und Freiheit wird durch Gehorsam ersetzt. Denken, was man will – die großzügige Konzession gewinnt unversehens ein Sphinx-Antlitz. Und man erinnert sich, daß Kant auch eine Tätigkeit der Vernunft kennt, die er mit unüberhörbarem Tadel „vernünfteln“ nennt.

Denken allein tut's also nicht. Kant weist denn auch schon im Blick auf den *theoretischen* Gebrauch der Vernunft die Grenzen der bloßen Denkbarkeit auf: „[...] *denken* kann ich, was ich will [...]“, doch um etwas zu *erkennen* und also dem gedachten Begriff „objective Gültigkeit [...] beizulegen, dazu wird etwas mehr erfordert“.²⁷ Im Bereich der *theoretischen* Vernunft besteht dieses „Mehrere“ darin, daß das Gedachte durch Erfahrung verifiziert werden muß, um Erkenntnis zu werden.²⁸ Dann haben wir es mit einem „sowohl subjectiv als objectiv zureichende[n] Fürwahrhalten“ zu tun, von dem ich „für mich selbst“ überzeugt bin und das „für jedermann“ Gültigkeit beanspruchen kann, so daß zur subjektiven Zulänglichkeit, die Kant „*Überzeugung* (für mich selbst)“ nennt, die objektive Zulänglichkeit hinzutritt, die Kant „*Gewißheit* (für jedermann)“ nennt.²⁹ Ein solches Wissen können wir nun im Blick auf die unserer Vernunft von der Natur eingepflanzten Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, obwohl sie nach Kant „unvermeidliche[.] Aufgaben der reinen Vernunft selbst sind“,³⁰ *nicht* haben. Denn Wissen oder objektive Erkenntnis gibt es nach Kant nur,

25 Kant, 1912 a, S. 37.

26 Ebd.

27 Kant, 1911 a, B XXVIII, Anm.

28 Doch Kant fügt mit Bedacht hinzu, daß dieses „Mehrere“ nicht nur „in theoretischen Erkenntnisquellen“, sondern „auch in praktischen liegen“ kann (ebd.).

29 A. a. O., B 850.

30 A. a. O., B 7.

wenn die „constitutive[n] Erkenntnisprincipien“, die der Verstand „a priori an die Hand“ gibt, auf Gegenstände der Erfahrung bezogen werden, so daß als Wissen „nichts übrig“ bleibt, „als was der *Verstand* a priori als Gesetz für die Natur, als den Inbegriff von Erscheinungen [...], vorschreibt.“

Alle anderen reinen Vernunftbegriffe werden „unter die Ideen“ verwiesen, die zwar „für unser theoretisches Erkenntnisvermögen überschwenglich, dabei aber doch nicht etwa unnütz oder entbehrlich sind, sondern als regulative Principien dienen“. ³¹ Ihre regulative Funktion ist im Bereich der *theoretischen* Vernunft eine doppelte. Sie soll einerseits jene anmaßende Skepsis des Verstandes in ihre Schranken verweisen, die unterstellt, daß es nur das geben kann, was wir erkennen und wissen können und also „die Möglichkeit aller Dinge überhaupt“ durch die Grenzen des Wissens abgesteckt sei. Es kann auch nach Kant mehr Dinge zwischen Himmel und Erde geben, als sich unser Wissen gewiß ist. Die im Bereich der theoretischen Vernunft regulative Funktion jener Ideen besteht andererseits darin, daß auch für Kant noch unentbehrliche erkenntnismetaphysische *Vollständigkeitsideal* aufrecht zu erhalten, also den Verstand „nach einem Princip der Vollständigkeit, wiewohl er sie nie erreichen kann, zu leiten und dadurch die Endabsicht alles Erkenntnisses zu befördern“. ³²

Ich lege Wert darauf, daß Kant die regulative Funktion des Gottesgedankens im Bereich der *theoretischen* Vernunft verortet. Daß das Achtergewicht der Rede von Gott bei Kant im Bereich der *praktischen* Vernunft liegt, darf nicht zur Ausblendung der Bedeutung des Gottesgedankens für den Bereich der theoretischen Vernunft führen.

Folglich verkennen alle Kant-Interpretationen, die seiner Kritik der reinen theoretischen Vernunft nur destruktive Absichten unterstellen und in dem großen Königsberger nur (mit Moses Mendelsohn zu reden) „den Alleszermalmer“ wahrnehmen, ³³ die Absicht Kants, der seiner *Kritik der reinen Vernunft* denn auch alsbald eine kleine Schrift nachschickte, die den bezeichnenden Titel trägt: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. Kant zweifelte nicht daran, daß auch die Metaphysik, deren „Verfahren bisher ein bloßes Herumtappen [...] unter bloßen Begriffen ge-

31 Kant, 1908b, S. 167.

32 A. a. O., S. 168.

33 Mendelsohn sprach von den Werken „Lamberts, Tetens, Plattners und des alles zermalmenden Kants“ (Mendelsohn, 1974, S. 3).

wesen“ ist, „den sichern Gang einer Wissenschaft“³⁴ nehmen wird – wenn sie sich nur zuvor dem Geschäft der Selbstkritik unterzogen hat.

Wie ernst es Kant in dieser Hinsicht auch im Blick auf den Gottesgedanken ist, zeigt sein Rekurs auf das sprachlogische Modell der Analogie, das es erlaubt, „die Erfahrungsbegriffe“ zu „nutzen, um uns von intelligibelen Dingen, von denen wir an sich nicht die mindeste Kenntniß haben, doch irgend einigen Begriff zu machen“.³⁵ So können wir, obwohl der Begriff eines Gottes „außer aller Erkenntnis liegt, deren wir innerhalb der Welt fähig“ sind, uns doch auf der Grenze der Erkenntnis halten, wenn wir „unser Urtheil bloß auf das Verhältnis einschränken, welches die Welt zu einem Wesen haben mag, dessen Begriff selbst außer aller Erkenntnis liegt, deren wir innerhalb der Welt fähig“ sind. Mit Hilfe dieser als *analogia proportionalitatis* zu begreifenden und bereits von Thomas von Aquin hoch geschätzten Analogie kann man nach Kant dem verwerflichen „dogmatischen Anthropomorphismus“ in der Rede von Gott entgehen und doch mit Hilfe eines „symbolischen Anthropomorphismus“ legitim von Gott reden.³⁶ Das sind für die heutige Hermeneutik des verantwortlichen Redens von Gott wegweisende Gedanken.

4. Glauben

Zur unerläßlichen Selbstkritik der Vernunft gehört die Einsicht, daß man vermeintliches Wissen im Blick auf Gott, Freiheit und Unsterblichkeit aufheben muß, um zum Glauben Platz zu bekommen. Vorausgesetzt ist dabei, daß man dasselbe nicht gleichzeitig wissen und glauben kann. Diese Voraussetzung hatte bereits Thomas von Aquin geltend gemacht: „[...] impossibile est quod ab eodem idem sit scitum et creditum“.³⁷ Die Voraussetzung setzt allerdings ein erkenntnismetaphysisches Verständnis von Glauben voraus, das sich seit Platon Geltung verschafft hat und an das hier wenigstens kurz erinnert werden muß.

Platon hatte den Glauben (*πίστις*) als eine hinsichtlich des Gewißheitsgrades mindere Weise des Erkennens verstanden, die zwar der bloße Vermutung (*εἰκασία*) überlegen, aber mit ihr zusammen (*πίστις* und *εἰκασία* sind Unterarten der *δόξα*) der strengeren Gestalt des wissen-

34 Kant, 1911 a, B XIV f.

35 A. a. O., B 594.

36 Kant, 1911 b, S. 357, vgl. Jüngel, 2001, S. 359 ff.

37 Th. v. Aquin, S. th. IIa IIae, q. 1 a. 5 crp.

schaftlichen Erkennens und Wissens (der νόησις, die sich ihrerseits in ἐπιστήμη und διάνοια differenziert) unterlegen ist.³⁸

Soweit die christliche Theologie diesem Verständnis von Glauben als einer hinsichtlich des Gewißheitsgrades minderen Weise des Erkennens folgte, stellte sich die Frage, ob sich jener Mangel der Verstandeserkenntnis irgendwie ausgleichen ließe. Spätestens seit Augustinus wurde das bejaht, indem das Glauben nicht nur als Akt des Verstandes, sondern zugleich als Akt des Willens begriffen wurde: „credere est cum assensione cogitare“.³⁹ Als Glauben gilt ein erkenntnismetaphysisch mangelhafter Bewußtseinsakt, der jedoch durch den Willensakt der Zustimmung oder Bejahung dessen, was man erkannt zu haben meint, ergänzt wird. Man kann nun – das führt freilich über Platon hinaus – nicht glauben, ohne zu wollen: „credere non potest nisi volens“.⁴⁰ Der Willensakt ist in diesem Fall allerdings nicht anderes als die Bejahung der sich in der Offenbarung manifestierenden Autorität Gottes und dessen, was die Offenbarung für wahr erklärt. Der Wille will für wahr halten, was der sich offenbarende Gott für wahr erklärt. Das aber wäre nicht erforderlich, wenn man die Glaubensgegenstände auch wissen könnte. Doch wenn die articuli fidei in den Bereich des Wissens avancieren, hören sie nach Thomas von Aquin auf, Glaubensgegenstände zu sein.

Kants Unterscheidung von Meinen, Glauben und Wissen erklärt sich aus dieser philosophisch-theologischen Tradition. Kants Unterscheidung stellt jene Tradition allerdings insofern auf den Kopf – oder vielmehr vom Kopf auf die Füße –, als Kant auch diejenigen Begriffe, die nach der augustinisch-thomanischen Überlieferung und ihrer Rezeption in der Wolffschen Philosophie nicht zu den eigentlichen Glaubensgegenständen, sondern zur ihr vorausgehenden natürlichen Gotteserkenntnis (Thomas sagt: zu den praeambula ad articulos fidei⁴¹) und insofern zum Wissen gehören sollen, zu Glaubensgegenständen erklärt, über die wir kein Wissen haben können, die aber des Glaubens würdig sind.

Damit ist im Blick auf die Frage, was der Mensch sei, immerhin bereits so viel entschieden, daß man den Menschen nicht darauf reduzieren kann und darf, ein Wesen des Wissens zu sein. Er muß zwar denken

38 Platon, *Politeia* VIII, 533 e–534 a; dazu *Politeia* VI, 511 d–e.

39 A. Augustinus, *De praedestinatione haereticorum* II, 5 (PL 44, S. 963).

40 A. Augustinus, *Tractatus in evangelium Johannis* 26,2 (CChr. SL 36, S. 260,14).

41 Th. von Aquin, S. th. I, q. 2 a. 2 ad 1.

dürfen, was er will. Und er soll immer mehr von dem erkennen, was er wissen kann. Aber weder seine Gedanken noch sein Wissen definieren den Menschen. Die von Kant geteilte platonisch-aristotelische Definition des Menschen als vernünftiges Lebewesen, als ζῷον λόγον ἔχον, als animal rationale, darf nicht auf die Reduktion des Menschen als eines Wissenden hinauslaufen. Sich dessen zu erinnern, dürfte einer Gesellschaft, die sich selber als Wissensgesellschaft definiert, bekömmlich sein. Zum Wesen des vernünftigen Lebewesens Mensch gehört mehr, gehört auch das Glauben. Was aber versteht Kant unter Glauben?

Der Glaube wird von Kant als ein solches Fürwahrhalten bestimmt, das zwar in theoretischer Hinsicht „als objectiv unzureichend“ gilt, das gleichwohl aber „subjectiv zureichend“ ist.⁴² Subjektiv zureichend ist es freilich „bloß in *praktischer Beziehung*“.⁴³ Und insofern diese praktische Beziehung nicht auf beliebige und zufällige Zwecke gerichtet ist (und eben dann *Geschicklichkeit* heißt), sondern auf die Sittlichkeit und damit auf „schlechthin nothwendig[e] Zweck[e]“ zielt,⁴⁴ gewinnt der Glaube auch bei Kant eine für das Menschsein des Menschen wesentliche Bedeutung.

Kant weiß aber auch im Blick auf den Glauben noch einmal zu differenzieren. Er unterscheidet, da es um den Bereich der sittlichen Praxis und also um zu erreichende notwendige Zwecke geht, zwischen zwei verschiedenen Wegen, den allemal notwendigen Zweck zu erreichen. Wenn der Arzt keine sichere Diagnose, aber aufgrund der Symptome eine gewisse Vermutung hat, ist sein „Glaube [...] selbst in seinem eige-

42 Kant, 1911 a, B 850.

43 A. a. O., B 851. Es ist freilich festzuhalten, daß Kant auch in *theoretischer* Beziehung einen „starken Glauben“ kennt (vgl. a. a. O., B 853), auf den zu wetten sich durchaus lohnen würde. Kant nennt einen im Bereich der theoretischen Vernunft verorteten Glauben einen „doctrinalen Glauben“. Dieser setzt, obwohl die theoretische Vernunft mich nötigt, die „Erscheinungen der Welt“ so zu erklären, „als ob alles bloß Natur sei“, voraus, „daß eine höchste Intelligenz alles nach den weisesten Zwecken [...] geordnet habe“ (B 854). Doch obwohl auch dieser im Bereich der *theoretischen* Vernunft unerläßliche „doctrinale Glaube“ ein „starker Glaube“ ist, dem eine „Festigkeit des Zutrauens in subjectiver“ Absicht nicht abzusprechen ist, hat er dennoch „etwas Wankendes in sich“. Denn „man wird oft durch Schwierigkeiten, die sich in der Spekulation vorfinden, aus demselben gesetzt, ob man zwar unausbleiblich dazu immer wiederum zurückkehrt“. Der „doctrinale Glaube“ sagt sozusagen zu dem ihm zugrundeliegenden Erkenntnisvermögen: *ich glaube, hilf meinem Unglauben* (vgl. Mk 9,24). „Ganz anders ist es mit dem *moralischen Glauben* bewandt“ (B 855 f.), der im Bereich der *praktischen* Vernunft verortet ist.

44 A. a. O., B 851.

nen Urtheile bloß zufällig“, veranlaßt ihn aber gleichwohl, therapeutisch zu handeln. Seine ärztliche Handlung wird durch einen (so die Terminologie Kants) „*pragmatischen Glauben*“ motiviert; „ein anderer möchte es vielleicht besser treffen“. ⁴⁵

Von solchem „bloß zufällige[n]“ Glauben unterscheidet Kant einen „nothwendige[n] Glaube[n]“, der dann an der Zeit ist, wenn „niemand andere Bedingungen kennen“ ⁴⁶ kann, den gebotenen Zweck zu erreichen. Das aber ist jederzeit an der Zeit, wenn es um die zu erreichenden moralischen Zwecke geht. „Denn da ist es schlechterdings nothwendig, daß etwas geschehen muß, nämlich daß ich dem sittlichen Gesetze in allen Stücken Folge leiste“. Und „es ist nur eine einzige Bedingung nach aller meiner Einsicht möglich, unter welcher dieser Zweck mit allen gesammten Zwecken zusammenhängt und dadurch praktische Gültigkeit habe, nämlich daß ein Gott und eine künftige Welt sei [...] so werde ich unausbleiblich ein Dasein Gottes und ein künftiges Leben glauben und bin sicher, daß diesen Glauben nichts wankend machen könne“. ⁴⁷ Kant nennt diesen niemals ins Wanken geratenden Glauben *moralischen Glauben*. ⁴⁸

Fragt man, warum dieser moralische Glaube *notwendig* ist und die Gewißheit bei sich hat, von niemand und nichts ins Wanken gebracht werden zu können, so stößt man bei Kant auf eine überaus bemerkenswerte Auskunft. Noch einmal die spezifische Differenz zwischen Glauben und Wissen herausstellend erklärt Kant, daß dem moralischen Glauben eben auch nur moralische und keineswegs logische Gewißheit zu eigen ist, so daß „ich nicht einmal sagen“ muß (und eigentlich auch nicht sagen kann): „*es ist* moralisch gewiß, daß ein Gott sei usw.“. ⁴⁹ Doch die erkenntnismetaphysische Bescheidenheit, die ein objektives *es ist gewiß* ausschließt, kehrt sich unter der Hand, nein nicht unter der Hand, sondern für jedermann nachvollziehbar um, wenn Kant erklärt, der moralische Glaube spricht sich in der Wendung aus: „*ich bin* moralisch gewiß“. Die Zurücknahme der Gewißheit auf ein *ich bin gewiß* impliziert eine Identifikation des glaubenden Subjektes mit dem, was es glaubt, und eine Identität des Subjektseins des Glaubenden mit dem von ihm Geglaubten, wie sie größer nicht gedacht werden kann. Mit

45 A. a. O., B 852.

46 Ebd.

47 A. a. O., B 856.

48 Ebd.

49 A. a. O., B 857.

Kants eigenen Worten: „der Glaube an einen Gott und eine andere Welt ist mit meiner moralischen Gesinnung [und das heißt für Kant: mit mir selbst, wie ich sein soll und eigentlich sein will] so verwebt, daß, so wenig ich Gefahr laufe, die letztere [moralische Gesinnung] einzubüßen, ebenso wenig besorge ich, daß mir der erste [moralische Glaube] jemals entrissen werden könne“.⁵⁰ Ich wäre nicht mehr ich selbst, wenn ich nicht *glaubte*, daß ein Gott und eine andere Welt sei.

Das konnte man für das Wissen des Menschen so nicht sagen. Für das Menschsein des Menschen in seiner Subjektivität hat der Glaube offensichtlich eine sehr hoch zu veranschlagende Bedeutung. Die zum moralischen Glauben gehörende Gewißheit führt über deren bloß erkenntnistheoretische Bedeutung hinaus: Gewißheit ist zu einer mich meiner selbst gewiß machenden Gewißheit geworden.

Sehen wir einmal von der Kennzeichnung dieses Glaubens als eines *moralischen* für einen Augenblick ab, so wird man in Kants Aussagen eine philosophische Parallele zur reformatorischen Höchstschätzung der Glaubensgewißheit (*certitudo fidei*) nicht übersehen können.⁵¹ Der Glaube ist nach Luther sogar so sehr mit der Identität des glaubenden Ich verweben, daß das Ich in seinem Glauben allererst zu sich selbst kommt.

Doch inmitten dieses formalen Konsenses zwischen Wittenberger Theologie und Königsberger Philosophie waltet eine inhaltliche Differenz von erheblichem Gewicht und weitreichender Relevanz. Denn Kants Höchstschätzung der dem menschlichen Glauben eigenen, die Identität des Ich tangierenden Gewißheit lebt von der Voraussetzung, daß der Mensch *moralisch gesinnt ist*. Kant bemerkt selbst, daß das „einzig Bedenkliche“ seiner Aufstellungen eben darin besteht, daß sich der moralische „Vernunftglaube auf die Voraussetzung moralischer Gesinnungen gründet. Gehn wir davon ab und nehmen einen, der in Ansehung sittlicher Gesetze gänzlich gleichgültig wäre, so wird die Frage“ nach Gott und nach einer anderen Welt an die *theoretische* Vernunft zurückverwiesen und ist nun nichts weiter als „bloß eine Aufga-

50 Ebd.

51 Vgl. Luther, 1889, S. 603 ff. Gegen die reformatorische Auffassung, hatte das Konzil zu Trient dekretiert: „Niemand kann mit der Gewißheit des Glaubens, dem kein Irrtum unterlaufen kann, wissen, daß er Gottes Gnade erlangt habe: Nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum“ (Dekret über die Rechtfertigung, c. 9, Denzinger, 1999, Nr. 1534).

be für die Speculation“.⁵² Dem *amoraliſchen Ich* kann man in religiöſer Hinſicht nicht trauen, wie denn auch umgekehrt ein *tugendhafter Atheiſt* für Kant nicht eigentlich denkbar iſt – eine Implikation der Kantischen Religionsphilosophie, die deren Problematik deutlich vor Augen führt. Daß zwar auch ein „in Anſehung ſittlicher Geſetze gänzlich gleichgültig[er]“ Menſch ein Gewiſſen hat, das ihn aus ſeiner Moralvergessenheit zurückruft, ſoll hier nur eben erwähnt werden. Entſcheidend iſt, daß Kant ſelber die – wenn nicht identitätskonstituierende, ſo doch identitätserhaltende – Relevanz der Gewißheit des Glaubens an die Moralität gebunden hat.

5. Tun

Der Theologe wird ernſtlich zur Kenntnis nehmen müſſen, daß Kant, wenn er den Begriff des Glaubens in positiver Abſicht verwendet, vom „*moralischen* Glauben“ ſpricht. Dem entſpricht die das Religiöſe auf das menſchliche Tun reduzierende Definition: „*Religion* iſt (ſubjektiv betrachtet) das Erkenntniß aller unſerer Pflichten als göttlicher Gebote.“⁵³ Und da tut ſich nun eine kaum zu überwindende tiefe Differenz im Streit der Fakultäten auf. Denn die theologische Fakultät wird durch die neutestamentlichen Texte – hier ſind die pauliniſchen Briefe maßgebend – zu der Auffaſſung motiviert, daß nicht die *moralisch guten Werke* oder die ihnen zugrundeliegende *moralische Geſinnung* und alſo auch nicht der von Kant ſo genannte *moralische* Glaube, ſondern das Vertrauen auf den Gott, der den moralisch inakzeptablen Menſchen allein aus Gnade ins Recht ſetzt, wahrer Glaube iſt. Luther geht ſogar ſo weit, daß er behauptet, der Menſch werde durch das Ereignis der Rechtfertigung des Sünderſ allein aus Glauben (an die Gnade Gottes) als Menſch definiert.⁵⁴ Dieſe Auffaſſung ſetzt eine Chriſtologie voraus, mit der Kant ſich in ſeiner Religionſſchrift mit allem erdenklichen Scharfſinn auseinandergesetzt hat,⁵⁵ der er aber im Grunde doch

52 Kant, 1911 a, B 857.

53 Kant, 1907 a, S. 153, vgl. a. a. O., S. 167: „Die wahre, alleinige Religion enthält nichts als Geſetze, d. i. ſolche praktiſche Principien, deren unbedingter Nothwendigkeit wir uns bewußt werden können.“

54 Luther, *Disputatio de homine*, 1536, Theſe 32, nach Ebeling, 1977, S. 22: „Paulus [...] brevitè hominis definitionem colligit dicens: hominem iuſtificari fide.“

55 Vgl. Kant, 1907 a, S. 60–89.

hilflos gegenübersteht. Das wäre zwar einer besonderen Untersuchung wert, soll hier aber nicht weiter verfolgt werden. Im Streit der Fakultäten kommt es mir darauf an, daß Kant den moralischen Glauben als einen aller Religion zuvorkommenden Glauben verstanden hat. Denn – so lautet das für das Verhältnis von Moral und Religion maßgebliche Kantische Axiom – „Moral [...] bedarf [...] keinesweges der Religion“.⁵⁶

Dieses Axiom hat starke Plausibilität. Denn wenn die Moral von der Religion abhängig wäre, würde eine der Mehrzahl von Religionen entsprechende Mehrzahl von Ethiken die Intention der Aufklärung, eine einzige für alle Menschen verbindliche Moral zu etablieren, zunichte machen. Was moralisch verbindlich sein soll, das muß nach Kant für alle Menschen verbindlich sein. Dieser Einsicht genügt der kategorische Imperativ, der alle Menschen unbeschadet ihres religiösen oder atheistischen Kontextes an einen einzigen gesetzgebenden Willen verweist, der in ihrer aller Vernunft präsent ist. Was für einen gilt, muß für alle gelten – Religion hin, Religion her.

Doch derselbe Kant fährt fort und behauptet: „Moral [...] führt unumgänglich zur Religion“.⁵⁷ Und in der Religion geht es nach Kant um das, was ich *hoffen* darf. Man muß also, wenn man Kants Religionsbegriff verstehen will, beides zugleich thematisch machen: die Frage, was ich *tun soll*, und die Frage, was ich *hoffen darf*. Was ich hoffen darf, wird nicht – wie in der jüdisch-christlichen Tradition – durch einen prophetisch verheißenen göttlichen adventus entschieden, sondern durch das menschliche Verhalten im Spannungsverhältnis von (1) dem, was ihm als freiem Wesen zu tun geboten ist, und (2) dem, was er als sinnliches Lebewesen in den Grenzen seiner Endlichkeit zu tun vermag, und (3) dem, was er als animal rationale faktisch tut. Dabei ist die aristotelische Definition des Menschen als animal rationale – in einer allerdings bemerkenswerten Modifikation – vorausgesetzt. Die Modifikation besteht darin, daß Kant den Menschen *prozessual* definiert „als mit *Vernunftfähigkeit* begabtes Thier (animal rationabile)“, das „aus sich selbst ein *vernünftiges* Thier (animal rationale) machen kann“.⁵⁸

Bei diesem Prozeß der Perfektionierung des animal rationabile zum animal rationale ist zwar auch der Verstand „als das Vermögen *zu denken* (durch *Begriffe* sich etwas vorzustellen)“⁵⁹ beteiligt, insofern er

56 A. a. O., S. 3.

57 A. a. O., S. 6.

58 Kant, 1907 d, S. 321.

59 A. a. O., S. 196.

den „Ausgang aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“ vollzieht und, nachdem „bis dahin andere *für* ihn dachten und er blos nachahmte oder am Gängelbände sich leiten ließ“, es nunmehr „wagt [...], mit eigenen Füßen auf dem Boden der Erfahrung, wenn gleich noch wackelnd, fortzuschreiten“⁶⁰ – dem „Wahlspruch der Aufklärung“ folgend und den Imperativ „Sapere aude!“ in die Tat umsetzend.⁶¹ Doch Verstandeskräfte hat nicht nur der Mensch. Wir finden vielmehr „eine Stufenleiter in der Natur [...] vom klügsten Menschen bis zum dümmsten Thiere (indem wir doch den Instinct auch als eine Art von Verstand ansehen können)“ vor, so daß die Perfektionierung der Verstandeskräfte allein noch nicht vom animal rationabile zum animal rationale führt und damit die real existierende Definition des Menschen verwirklicht. Das entscheidende menschliche Verhalten, das aus dem animal rationabile ein animal rationale macht, fällt in den Bereich der praktischen Vernunft und ihres moralischen Gesetzes, „welches uns [...] aus der Natur herausreißt und über sie erhebt [...] Diese Moralität und nicht der Verstand ist es also, was den Menschen erst zum Menschen macht“.⁶²

Was dem Menschen moralisch geboten ist, was der Mensch tun soll, das weiß nach Kant jeder Mensch: „Was nach dem Princip der Autonomie des Willens zu thun sei, ist für den gemeinsten Verstand ganz leicht und ohne Bedenken einzusehen“. Denn „was *Pflicht* sei, bietet sich jedermann von selbst dar“.⁶³ Und so bedarf denn der Mensch auch nicht „der Idee eines andern Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen“: Die Moral „[...] bedarf also zum Behuf ihrer selbst [...] keinesweges der Religion“.⁶⁴ Denn das moralische Gesetz gebietet unbedingt und der ihr entsprechende freie Gehorsam fragt nicht nach irgendeinem „der Willensbestimmung vorhergehen[den]“ Zweck.⁶⁵

60 A. a. O., S. 229.

61 Vgl. Kant, 1912 a, S. 35. Ob Kant wohl gewußt hat, daß der von ihm als Wahlspruch der Aufklärung ausgegebene Imperativ aus den Epistolae des Horaz – „[...] qui coepit, habet: sapere aude, incipe: Wer beginnt, hat halb schon gewonnen; du wage die Weisheit! Jetzt fang an!“ (Epistolae I, 2,40f., nach Horatius Flaccus, 2000, S. 156f.) – schon in der Wittenberger Antrittsvorlesung des jungen Philipp Melanchthon als gegen die Scholastik gerichteter Wahlspruch ausgegeben wurde? Vgl. Melanchthon, 1843, S. 25.

62 Kant, 1907 c, S. 72.

63 Kant, 1908 a, S. 36.

64 Kant, 1911 a, S. 3.

65 A. a. O., S. 4.

In der Kritik der praktischen Vernunft macht Kant in einem argumentum ad absurdum zusätzlich deutlich, warum Moral zum Behufe ihrer selbst nicht nur keiner Religion bedarf, sondern nicht einmal bedürfen darf. Denn „würden *Gott* und *Ewigkeit* mit ihrer *furchtbaren Majestät* uns unablässig *vor Augen* liegen“ – was freilich wegen der stiefmütterlichen Ausstattung der *theoretischen* Vernunft nicht möglich ist –, „so würden die mehrsten gesetzmäßigen Handlungen aus Furcht, nur wenige aus Hoffnung und gar keine aus Pflicht geschehen, ein moralischer Werth der Handlungen aber [...] würde gar nicht existieren“. An die Stelle eines Handelns aus Freiheit würde ein „bloßer Mechanismus“ menschlichen Verhaltens treten, „wo wie im Marionettenspiel alles gut *gesticuliren* [...] würde“, ohne Ausdruck eines aus Freiheit gespeisten Lebens zu sein. Und insofern befördert die Verborgenheit der furchtbaren Majestät Gottes die menschliche Autonomie: der *deus absconditus* – so würde Kant im Widerspruch zu Luthers Lehre vom verborgenen Gott behaupten – ist gerade in seiner Verborgenheit gnädig, insofern er den Menschen bei seiner Freiheit behaftet, so „daß die unerforschliche Weisheit, durch die wir existiren, nicht minder verehrungswürdig ist in dem, was sie uns versagte, als in dem, was sie uns zu theil werden ließ“. ⁶⁶

Setzen wir nun also voraus, daß der Mensch seine Pflicht tut und – nach einer das radikale Böse überwindenden „*Revolution* in der Gesinnung“ ⁶⁷ – ein immer strebend sich bemühenes Ich geworden ist, so interessiert den Theologen, wie der seine moralische Gesinnung *auf Dauer stellende* Mensch sich zu sich selbst verhält. Kants Antwort bricht den Streit der Fakultäten notwendig vom Zaun.

Definiert Kant doch Tugend als „die moralische Stärke des Willens eines *Menschen* in Befolgung seiner *Pflicht*“, die deshalb „erforderlich“ sein soll, weil der radikal böse Mensch, nachdem er die „*Revolution* in der Gesinnung“ als intelligible Tat vollzogen hat, in der sinnlichen Welt noch immer seine „Laster, als die Brut gesetzwidriger Gesinnungen [...] zu bekämpfen hat“, um seine moralische gute Gesinnung auf Dauer stellen zu können. Von solcher Tugend genannten moralischen Stärke des Willens in Befolgung seiner Pflicht geprägt ist der Mensch nach Kant im Besitze der Weisheit und als solcher „frei, gesund, reich, ein

66 Kant, 1908 a, S. 147 f.

67 Kant, 1907 a, S. 47.

König u. s. w. und kann weder durch Zufall noch Schicksal einbüßen: weil er sich selbst besitzt“.⁶⁸

Mich interessiert jetzt allein die Begründung: „*weil er sich selbst besitzt*“. Das Kants Ethik leitende anthropologische Ideal ist demnach das Ideal des Selbstbesitzes. In der Kategorie des vollkommenen Selbstbesitzes, der *possessio sui perfecta* hatte die aristotelisch-scholastische Tradition das Sein Gottes gedacht. Seit der Renaissance hat der Mensch Gott in dieser Hinsicht beerbt. Sich selbst zu besitzen verheißt ja: niemandes Knecht, sondern Herr seiner selbst zu sein. Doch ist diese Verheißung nicht trügerisch? Ist das sich selbst besitzende und beherrschende Ich nicht eben deshalb auch sein eigener Knecht? Luther hat die Freiheit eines Christenmenschen, niemandes Knecht, sondern ein freier Herr über alle Dinge zu sein, jedenfalls gerade damit begründet, daß ein Christenmensch „nicht in ihm selbst“⁶⁹ lebt. Dem fundamentalontologischen Ideal Kants verpflichtet formulierte indessen noch Ernst Bloch in seiner *Tübinger Einleitung in die Philosophie*: „Ich bin. Aber ich habe mich nicht. Darum werden wir erst.“⁷⁰ Noch habe ich mich nicht. Deshalb werden wir erst. Das Prinzip Hoffnung postuliert, daß es – durch gemeinschaftliche klassenkämpferische Anstrengung – gelingen wird, die Menschen zu Sich-selbst-Besitzenden werden zu lassen.

Auf die Hoffnung rekurriert auch Kant, wenn er der Behauptung, daß Moral zum Behufe ihrer selbst keiner Religion bedarf, die andere Behauptung folgen läßt: „Moral [...] führt unumgänglich zur Religion“.⁷¹ Wie das? Wie kann eine nicht nach Zwecken fragende, sondern unbedingt gebietende Vernunft nun doch gleichsam zu sich selber sagen: *et respice finem* [...]?

68 Kant, 1907 b, S. 405. Vgl. Horatius Flaccus, 2000, S. 152 f. (Epistolae I, 1, 106 f.): „*sapiens uno minor est Iove, dives, liber, [...] rex denique regum, praecipue sanus – nisi cum pitvita molesta est: es steht der Weise nur wenig unter den Göttern, reich und frei [...] aller Könige König, ständig bei bester Gesundheit – es sei denn, er leidet am Schnupfen!*“ Der Weise kann nach Horaz also – anders als der tugendhafte Weise Kants – durchaus durch Zufall oder Schicksal „einbüßen“, wobei dahingestellt bleiben mag, ob der Schnupfen unter die Kategorie des Zufalls oder unter die des Schicksals zu subsumieren wäre.

69 Luther, 1897 b, S. 38,7.

70 Bloch, 1970, S. 13.

71 Kant, 1907 a, S. 6.

6. Hoffen

Die Antwort hatte Kant bereits im Zusammenhang der Erörterung der Grenzen des theoretischen Vernunftgebrauches gegeben, insofern er die Notwendigkeit, trotz mangelnden Wissens auf eigenes Urteilen angewiesen zu sein, mit dem „Bedürfnis der Vernunft“ begründet hatte, einmal zur Ruhe zu kommen; „denn die Vernunft will einmal befriedigt sein“.⁷² Dasselbe Bedürfnis existiert nun aber auch im praktischen Gebrauch der Vernunft, und hier ist es noch „[w]eit wichtiger“, weil es beim praktischen Gebrauch der Vernunft nicht nur darum geht, daß „wir urtheilen *wollen*“, sondern darum, daß wir „*urtheilen müssen*“.⁷³ Weil die Vernunft „einmal befriedigt sein“ will, kann es „der Vernunft doch unmöglich gleichgültig sein, wie die Beantwortung der Frage ausfallen möge: *was dann aus diesem unserm Rechthandeln herauskomme*“.⁷⁴ Es geht wohlgemerkt nicht um den Zweck *als Grund* des moralisch rechten Handelns, sondern um dessen *Folgen* und deren Beziehung zum Endzweck, auf den alle „vernünftigen Weltwesen“ ausgerichtet sind.

Kant nennt diesen Endzweck das „höchste in der Welt mögliche Gut“.⁷⁵ Dabei unterscheidet er zwischen dem höchsten Gut als *bonum supremum* und dem höchsten Gut als *bonum consummatum*. Das *bonum supremum* ist der objektive Endzweck aller vernünftigen Weltwesen und besteht in deren Glückswürdigkeit. Doch der subjektive Endzweck, nämlich die Glückseligkeit, muß hinzukommen, wenn das höchste Gut das ganze und vollkommene Gut, das *bonum consummatum*, sein soll.⁷⁶ Und sie muß *notwendig* hinzukommen, wenn das moralisch gebotene Handeln des Menschen nicht ins Leere laufen soll. Die Möglichkeit dieser notwendigen Einheit von Glückswürdigkeit und Glückseligkeit kann jedoch der Mensch selbst, kann auch der dem kategorischen Imperativ gehorchende Mensch nicht garantieren. Um die

72 Kant, 1912b, S. 136. Vgl. Kant, 1911 a, B 825: „Die Vernunft wird durch einen Hang ihrer Natur getrieben, über den Erfahrungsgebrauch hinaus zu gehen, sich in einem reinen Gebrauche und vermittelt bloßer Ideen zu den äußersten Grenzen aller Erkenntniß hinaus zu wagen und nur allererst in der Vollendung ihres Kreises, in einem für sich bestehenden systematischen Ganzen, Ruhe zu finden.“

73 A. a. O., S. 139.

74 Kant, 1907 a, S. 5.

75 A. a. O., S. 7, Anm.

76 Kant, 1908 a, S. 110.

Möglichkeit der notwendigen Vereinigung von Glückswürdigkeit und Glückseligkeit als Endzweck allen vernünftigen Handelns in dieser Welt denken zu können, müssen wir deshalb nach Kant „ein höheres, moralisches, heiligstes und allvermögendes Wesen annehmen“.⁷⁷ das *Gott* genannt zu werden verdient.

An einen solchen von der praktischen Vernunft postulierten Gott zu *glauben*, hat der Mensch allerdings nur Anlaß, wenn er auf ihn *hoffen* darf: nämlich auf den, der die moralisch untadelige „Gesinnung für die That, welche *jederzeit* [...] mangelhaft ist, gelten“ läßt.⁷⁸ Das aber ist nur möglich unter der Voraussetzung, daß der Mensch durch ein *unendliches*, zu keinem gegebenen Zeitpunkt jemals abgeschlossenes *Streben* seiner untadeligen Gesinnung zu entsprechen versucht und dieser „Fortschritt [...] ins Unendliche [...] wegen der *Gesinnung*, daraus er abgeleitet wird [...] von einem Herzenskündiger [...] als ein vollendetes Ganze“ angesehen wird.⁷⁹ Daß Gott dies tut, zeigt sich aber in der sinnlichen und insofern endlichen Welt nicht. Zur Hoffnung gehört deshalb auch die Hoffnung auf Unsterblichkeit.

Die derart postulierte Unsterblichkeit macht allerdings nur für den Sinn, der die „Revolution in der Gesinnung“ vollzogen hat. Hoffen darf nur, wer einen guten Willen hat und diesem guten Willen entsprechend zu leben sich bemüht. Schlechterdings verwerflich ist es hingegen, wenn auch dem sich dem Anspruch des moralischen Gesetzes entziehenden Menschen auf ein gutes Ende „Hoffnung gemacht“ wird und so die sich unweigerlich einstellenden „Vorwürfe des Gewissens“ geistlich betäubt werden. Dann wird die Religion der Hoffnung „gleichsam Opium fürs Gewissen“.⁸⁰ Die Rede von der (sich selbst mißverstehenden) Religion als Opium begegnet längst vor Karl Marx in der Religionsschrift Immanuel Kants.

Die wiedergegebenen Gedanken Kants machen deutlich, warum Moral, obwohl sie zu ihrer Begründung der Religion nicht bedarf, unweigerlich zur Religion führt. Der dabei konzipierte Gottesgedanke ist sich selber darüber im Klaren, daß er ein von der menschlichen Vernunft konstruierter Gottesgedanke ist. Kant sagt sogar sehr pointiert, „daß ein jeder Mensch sich einen *Gott mache*, ja nach moralischen Begriffen [...] sich einen solchen selbst machen müsse, um an ihm den, *der*

77 Kant, 1907 a, S. 5.

78 A. a. O., S. 67.

79 Ebd.

80 A. a. O., S. 77 f. mit Anm.

ihn gemacht hat, zu verehren“. Die reine Vernunft, die ratio ist hier creatrix divinitatis. Und nur ein von der Vernunft entworfener Gottesgedanke kommt als Kriterium für die Rede von Gott in Betracht. An ihn muß jeder sich halten, „um zu urtheilen, ob er befugt sei“, den von ihm proklamierten Gott wirklich „für eine Gottheit zu halten und zu verehren. Aus bloßer Offenbarung, ohne jenen Begriff *vorher* in seiner Reinigkeit, als Probirstein, zum Grunde zu legen, kann es also keine Religion geben, und alle Gottesverehrung würde *Idololatrie* sein“.⁸¹

Erst auf dem Hintergrund der dargelegten Koordinaten der Kantischen Religionsphilosophie wird seine Analyse des Streites der Fakultäten verständlich. Darauf ist nun einzugehen.

II. Warum und worüber wird im Streit der Fakultäten gestritten?

Für Kant handelt es sich beim Streit der Fakultäten um einen *Rechtsstreit*, den die drei oberen Fakultäten – die theologische, die juristische und die medizinische – und die untere – philosophische – Fakultät miteinander führen, und zwar vor dem Forum der Vernunft miteinander führen. Doch zugleich sind noch andere Instanzen in diesen Streit involviert: nämlich die Regierung, das Volk und die von den oberen Fakultäten ausgebildeten und geprüften, von der Regierung beamteten Geistlichen, Juristen und Mediziner. Diesem Ensemble von Akteuren und Instanzen liegt wie „alle[n] künstliche[n] Einrichtungen [...] eine Vernunftidee [...] zum Grunde“,⁸² so daß die unterschiedlichen Intentionen und Fragestellungen der Beteiligten nicht einfach als „blos zufällige Aufsammlung und willkürliche Zusammenstellung vorkommender Fälle, sondern nach irgend einem in der Vernunft, wenn gleich nur dunkel, liegenden Princip und darauf gegründetem Plan“⁸³ zu verstehen sind.

Die drei oberen Fakultäten bedienen nach diesem Plan das Urinteresse des Menschen am eigenen Wohl, und zwar in seiner dreifachen Gestalt als ewiges Wohl, als bürgerliches Wohl und als leibliches Wohl – ein anthropologisches Urinteresse, das zu befriedigen wiederum im In-

81 A. a. O., S. 168f., Anm.

82 Kant, 1907c, S. 21.

83 Ebd.

teresse der Regierung liegt, so daß dieser an der Existenz und Funktionsfähigkeit der drei oberen Fakultäten überaus gelegen sein muß. Die zugrundeliegende Vernunftidee einer Universität ist mit der Existenz der drei oberen Fakultäten jedoch nur unzureichend realisiert. „Es muß [...] auf der Universität“ nämlich „noch eine Facultät geben“, „welche nur das Interesse der Wissenschaft zu besorgen hat“, eine Fakultät, die es nur „mit dem wissenschaftlichen Interesse, d. i. mit dem der Wahrheit, zu thun hat“.⁸⁴ In dieser – philosophischen – Fakultät muß „die Vernunft öffentlich zu sprechen berechtigt sein“.⁸⁵ Man beachte, daß es Kant auch hier um die Mitteilbarkeit, und zwar um die in der gelehrten Öffentlichkeit zu vollziehende Mitteilbarkeit geht.

Die Vernunft hat im Streit der Fakultäten also eine dreifache Funktion. Sie entwirft die Idee der Universität, sie ist das Forum, vor dem der Streit der Fakultäten ausgetragen wird, und sie tritt in Gestalt der philosophischen Fakultät in empirischer Verfaßtheit auf den Plan. Eine der Begründungen, die Kant für die Existenz der das Interesse an der Wahrheit vertretenden philosophischen Fakultät gibt, besagt, daß die Regierung selber Schaden nehmen würde, wenn die Wahrheit „[...] nicht an den Tag kommen würde“.⁸⁶ Daß die Regierung Schaden nehmen würde, wenn die Wahrheit nicht an den Tag käme, setzt voraus, daß die Regierung selber auf Belehrung angewiesen ist,⁸⁷ ist aber letztlich darin begründet, daß auch der Institution Regierung eine Vernunftidee zugrunde liegt, deren Wahrheitsgehalt sich eben auch in Gestalt der Regierung realisiert.

Man fragt sich angesichts dieser Konzeption allerdings, warum die Fakultäten überhaupt streiten und worüber. Müßte in einem derart vernünftig strukturierten Ganzen nicht alles in bester Ordnung sein?

Kants Antwort auf diese Frage geht davon aus, daß der Streit unterschiedlicher Kräfte der Lebendigkeit des Lebens zugute kommt, und zwar nicht nur des Geisteslebens, sondern schon des natürlichen Lebens. Das gilt jedenfalls für den „gesetzmäßigen Streit“, den es vom „gesetzwidrigen Streit“ streng zu unterscheiden gilt.⁸⁸ In diesem Sinne

84 A. a. O., S. 19 und S. 18 f. sowie S. 20.

85 A. a. O., S. 20.

86 Ebd.

87 Vgl. a. a. O., S. 35.

88 Vielleicht reflektiert diese Unterscheidung den alten, bereits von Hesiod vertretenen Gegensatz zwischen verderblicher Eris und guter Eris, dem der Gegensatz von Gewalt und Recht parallel geht, vgl. Hesiod, *Werke und Tage*, 11–29.

führt auch die Differenz zwischen den „oberen Fakultäten“ mit ihrer zweckorientierten Lehre und der allein nach Wahrheit fragenden philosophischen Fakultät notwendig zu einem die Lebendigkeit des Geisteslebens förderndem Streit. Kant nennt diesen Streit einen „Antagonismus, d. i. *Streit* zweier mit einander zu einem gemeinschaftlichen Endzweck vereinigten Parteien“, der von Krieg und Zwietracht streng zu unterscheiden ist.⁸⁹

Worin besteht dieser als „Lebenselixier der Universität“⁹⁰ zu begreifende Streit der Fakultäten? Äußerlich geurteilt ging es in der damaligen Universität um die Frage der Zuständigkeit für die Beantwortung von an die Universität gerichteten Anfragen (z. B. hinsichtlich der Zurechnungsfähigkeit eines Untäters).⁹¹ In diesem Fall wird der Streit durch die Universität bzw. ihre sie repräsentierenden Organe entschieden. Doch es gibt einen fundamentaleren Streit, der eben dadurch aufgelöst wird, daß die von den „oberen Fakultäten“ zu vertretenden Lehren auf Statuten gegründet sind, also auf menschliche Setzungen, die sich in einer – sei es heiligen, sei es profanen, aber Geltung beanspruchenden – Schrift objektivieren, während die philosophische Fakultät geltend zu machen versucht, was „auf innern Gesetzen beruht, die sich aus jedes Menschen eigener Vernunft entwickeln lassen“.⁹²

Für das Verhältnis von theologischer und philosophischer Fakultät bedeutet das den Streit zwischen einer an der Bibel orientierten Lehre und Forschung einerseits und der allein der Wahrheit verpflichteten Forschung und Lehre andererseits. So stellt sich der Streit, so stellt sich das Verhältnis von theologischer und philosophischer Fakultät jedenfalls aus der Perspektive der philosophischen Fakultät Kants dar.

89 Kant, 1907 c, S. 35. Der von diesem „gesetzmäßigen Streit“ zu unterscheidende „gesetzwidrige Streit“ der Fakultäten ist auf ein opportunistisches Verhalten einer korrupten Regierung gegenüber einem statt an Freiheit an seinen natürlichen Zwecken interessierten Volk und das Verhalten der dieser korrupten Regierung gefügigen „oberen Fakultäten“ zurückzuführen, denen die allein an der Freiheit interessierte und allein der Wahrheit verpflichtete philosophische Fakultät notwendig widersprechen muß. Doch darauf muß hier nicht weiter eingegangen werden, obwohl die aktuelle bioethische Diskussion und die Erwartungen des „Volkes“ an die medizinische Fakultät (mit allen Implikationen für die juristische und die theologische Fakultät) dazu durchaus Anlaß geben könnte.

90 Brandt, 2003, S. 57.

91 Vgl. das Schreiben I. Kants an Thomas Soemmering vom 8. August 1795: Kant, 1902, S. 31.

92 Kant, 1907 c, S. 36.

Aus der Perspektive der theologischen Fakultät wäre allerdings die kritische Frage anzumelden, ob der Wahrheitsanspruch einer als Offenbarungszeugnis geltenden Schrift wenn überhaupt, dann nur insofern gerechtfertigt ist, als er sich mit dem deckt, was die Vernunft als Wahrheit gelten läßt. Im Streit zwischen theologischer und philosophischer Fakultät geht es jedenfalls auch um die Pilatusfrage: *Was ist Wahrheit?* Und dieser Streit ist noch immer aktuell – während ich im Blick auf das von Kant beschriebene Verhältnis der philosophischen zur juristischen und medizinischen Fakultät in dieser Hinsicht meine Zweifel habe.

Aus der Perspektive beider Fakultäten reduziert sich der Streit denn auch auf die Frage nach der Deutungshoheit über die biblischen Texte, und diese Frage spitzt sich, weil der biblische Theologe darauf insistiert – und nach Kant auch darauf insistieren muß –, daß Gott sich in seinem Wort offenbart habe, letztlich auf die Frage zu, in welchem Sinne legitimerweise von Offenbarung die Rede sein kann. Wird der Wahrheitsanspruch der Offenbarung durch die Vernunft legitimiert oder legitimiert sich der Wahrheitsanspruch der Offenbarung selbst?

Kant bestreitet nicht, daß die theologische Fakultät für den Wort-sinn der biblischen Texte zuständig ist und daß sie „nicht befugt sein“ kann, den biblischen Texten einen mit dem Wortsinn nicht übereinstimmenden (Kant formuliert diplomatischer: „nicht genau zusammentreffenden“) „moralischen Sinn unterzulegen“,⁹³ was die philosophische Fakultät jedoch nach Kant gerade für ihr ureigenes Geschäft hält. Kant hält es denn auch für eine Grenzüberschreitung, wenn „der biblische Theolog sich [...] mit der Vernunft“ „[b]emengt“.⁹⁴ So weit, so gut. Doch wenn man bei Kants Charakterisierung der philosophischen Fakultät liest, daß diese „nur unter der Gesetzgebung der Vernunft“ stehe, und im selben Zusammenhang Vernunft definiert wird als „das Vermögen, [...] Principien des Denkens überhaupt gemäß“ und eben deshalb „frei [...] zu urtheilen“,⁹⁵ so wird sich der scharfsinnige Denker die Frage gefallen lassen müssen, wie die „oberen Fakultäten“ überhaupt als Fakultäten einer Universität, also eines „gelehrten Gemeinwesens“⁹⁶ auftreten können, wenn sie bei ihrem ureigenen Geschäft „das Vermögen, [...] Principien des Denkens überhaupt gemäß [...] zu

93 A. a. O., S. 24.

94 Ebd.

95 A. a. O., S. 27.

96 Vgl. Kant, 1955, S. 425: „gelehrten Gemeinen wesens“.

urtheilen“, suspendieren würden. Kant hat denn auch ausdrücklich bezweifelt, daß „der biblische Theolog aufhören wird sich der Vernunft zu seinem Behuf zu bedienen“. (Und solange er das nicht tut, wolle auch der Philosoph, so Kant, nicht „aufhören zu[r] Bestätigung seiner Sätze die Bibel zu gebrauchen“.⁹⁷) Die wirkliche Differenz zwischen theologischer und philosophischer Fakultät ist offensichtlich komplexer als Kant sie dargestellt hat. Und insofern dürfte auch der – fruchtbare – Streit zwischen ihnen auf einer kurvenreicheren Linie verlaufen als die von Kant vorgezeichnete Linie insinuiert.

Man wird hier gewisse historische Bedingtheiten des Kantischen Streitkonzeptes in Rechnung zu stellen haben, die nicht mehr die unsrigen sind. „Kant beschreibt bestehende Verhältnisse“ – bemerkt Günther Bien zurecht.⁹⁸ Zu diesen historischen Bedingtheiten gehört Kants Prämisse, daß die Universität eine durch die Obrigkeit eingerichtete „öffentliche Anstalt“ ist – was unter den ältesten Universitäten zwar für Prag, jedoch nicht für Bologna und Paris zutrifft, die „ex consuetudine“ gewachsene Institutionen waren, während die Königsberger Universität wiederum wie Prag eine Gründungsuniversität war.⁹⁹

Dazu gehört aber auch die Unterscheidung der als *Geschäftsleute* oder *Litteraten* (*Studirte*) bezeichneten Geistlichen, Justizbeamten und Ärzten, die „als Instrumente der Regierung“ von dieser „in Ordnung gehalten werden“, von den drei oberen Fakultäten, denen allein in Sachen Theologie, Jurisprudenz und Medizin „die gesetzgebende Gewalt“ zukommt, während besagte Praktiker nur – und auch das nur „zum Theil“ – „die ausübende Gewalt haben“.¹⁰⁰

Zu den historischen Bedingtheiten des Kantischen Streitkonzeptes gehört schließlich – und vor allem! – die für die Theologie völlig inakzeptable Bestimmung des Verhältnisses der Regierung zum von der theologischen Fakultät denkend zu verantwortenden sogenannten Kirchenglauben. Zwar hatte Kant in seiner Religionsschrift streng unterschieden zwischen dem „*rechtlich-bürgerliche[n] Zustand*“ der „gemeinschaftlich unter *öffentlichen Rechtsgesetzen* (die insgesamt Zwangsgesetze sind)“ existierenden Menschen einerseits und dem in Gestalt einer Kirche sich organisierenden „*ethisch-bürgerliche[n] Zustand*“ der unter „*zwangsfreien, d. i. bloßen Tugendgesetzen*“ vereinigt

97 Kant, 1907 c, S. 45, dort gesperrt.

98 Bien, 1974, S. 623.

99 Vgl. Brandt, 2003, S. 11; dort der Verweis auf Boehm, 1996, S. 640 u. ö.

100 Kant, 1907 c, S. 17f.

ten Menschen andererseits. Und er hat den Gesetzgeber vor Übergriffen in das *ius in sacrum* nachdrücklich gewarnt: „Weh [...] dem Gesetzgeber, der eine auf ethische [religiöse] Zwecke gerichtete Verfassung durch Zwang bewirken wollte!“¹⁰¹ Im Unterschied zu Rousseaus Forderung, für alle Bürger eine in einer Reihe von Glaubensartikeln sich manifestierenden Zivilreligion obligatorisch zu machen, vertritt Kant das Recht auf Glaubensfreiheit – übrigens in Übereinstimmung mit dem *Allgemeinen Landrecht für die Preussischen Staaten* von 1794, das die Möglichkeit, die „Begriffe der Bürger von Gott und göttlichen Dingen, der Glaube und der innere Gottesdienst“ könnten „Gegenstand von Zwangsgesetzen sein“, ausdrücklich ausschließt und „vollkommene Glaubens- und Gewissensfreyheit“ garantiert.¹⁰² Doch welche Konsequenz zieht Kant aus dieser befreienden Einsicht, die dem Glauben gibt, was des Glaubens ist, wenn er auch dem Kaiser zu geben versucht, was des Kaisers ist? Aus der auch theologisch zutreffenden Einsicht, „daß es der Regierung Sache gar nicht sei, für die künftige Seligkeit der Unterthanen Sorge zu tragen“, folgert Kant, daß dann die – völlig legitime – „Absicht“ der Regierung „nur sein“ kann, durch „den Kirchenglauben [...] lenksame und moralisch-gute Unterthanen zu haben“.¹⁰³ Selbst für die Quelle des Kirchenglaubens, selbst für die Bibel muß sich die Regierung deshalb verantwortlich wissen. Ist die Bibel doch das „große Stiftungs- und Leitungsmittel der bürgerlichen Ordnung und Ruhe“.¹⁰⁴ Und deshalb braucht der Staat – und nicht etwa die sich ihrer Wahrheit vergewissernde Kirche – theologische Fakultäten, die dann vor allem die Aufgabe haben, die für die Volkserziehung zuständigen geistlichen Staatsbeamten auszubilden. Würde sich die Funktion der theologischen Fakultät allerdings darauf reduzieren lassen, bedürfte es einer eigenständigen theologischen Fakultät eigentlich nicht. Dergleichen könnte durchaus auch von einem Departement einer kulturwissenschaftlichen Fakultät wahrgenommen werden. Kant hat denn auch die Eigenständigkeit der theologischen Fakultät nicht nur unter dem Aspekt des staatlichen Interesses an Ruhe und Ordnung bejaht.

Der Philosoph hat allerdings die Verpflichtung der theologischen Fakultät auf die Bibel als Eigentümlichkeit dieser Fakultät kräftig unterstrichen und den „Satz: daß die Bibel, *gleich als ob sie eine göttliche*

101 Kant, 1907 a, S. 95 f.

102 Vgl. Hattenhauer, 1970, S. 543.

103 Kant, 1907 c, S. 59 f.

104 A. a. O., S. 65.

Offenbarung wäre, aufbewahrt, moralisch benutzt und der Religion als ihr Leitmittel untergelegt zu werden verdiene“ gegen die „Keckheit der Kraftgenies“, welche der Bibel entwachsen zu sein meinen, nachdrücklich verteidigt.¹⁰⁵

Und so konzentriert sich denn auch der Streit der Fakultäten in unserem Fall konsequenterweise auf den Begriff der Offenbarung. Die Theologie – jedenfalls die reformatorische – behauptet, wie Kant zutreffend formuliert, daß die als Offenbarung verstandene Bibel „aus sich selbst [...] gedeutet werden“ müsse.¹⁰⁶ Denn – so Luther¹⁰⁷ – die heilige Schrift ist ihr eigener Ausleger: *sacra scriptura sui ipsius interpretes*. Das war damals gegen die angemaßte Autorität des kirchlichen Lehramtes gerichtet. Doch Kant versteht es anders. Die aus der Bibel hervorgehende religiöse Erkenntnis ist nach Kant nur eine *cognitio ex datis* und nicht eine *cognitio ex principiis (rationis)*. Die den „reinen Religionsglauben“ aus den Prinzipien der praktischen Vernunft gewinnende Philosophie bestreitet zwar den Anspruch der biblischen Texte, Offenbarung zu sein, nicht, wendet aber gegen den hermeneutischen Grundsatz *sacra scriptura sui ipsius interpretes* ein, daß jenes Buch, gerade weil es „als göttliche Offenbarung angenommen wird, [...] nach Vernunftbegriffen praktisch ausgelegt werden“ müsse; „denn daß eine Offenbarung göttlich sei, kann“ nur in „Übereinstimmung mit dem, was die Vernunft für Gott anständig erklärt“, eingesehen werden.¹⁰⁸ Man muß sich also von der Vernunft zuvor gesagt haben lassen, was *Gott* bzw. *göttlich* genannt zu werden verdient, um den Anspruch auf Offenbarung dann an diesem aller Offenbarung vorausgehenden Gottesbegriff verifizieren zu können.¹⁰⁹ Kant usurpiert dann allerdings den Begriff der Offenbarung für die Vernunftkenntnis selbst¹¹⁰ und be-

105 Ebd.

106 A. a. O., S. 46.

107 Luther, 1897 a, S. 97, 23.

108 Kant, 1907 c, S. 46.

109 Vgl. Kant, 1907 a, S. 169, Anm.: „Denn auf welcherlei Art auch ein Wesen als Gott von einem anderen bekannt gemacht und beschrieben worden, ja ihm ein solches auch (wenn das möglich ist) selbst erscheinen möchte, so muß er diese Vorstellung doch allererst mit seinem Ideal zusammen halten, um zu urtheilen, ob er befugt sei, es für eine Gottheit zu halten und zu verehren. Aus bloßer Offenbarung, ohne jenen Begriff *vorher* in seiner Reinigkeit, als Probirstein, zum Grunde zu legen, kann es also keine Religion geben, und alle Gottesverehrung würde *Idololatrie* sein.“

110 Kants Offenbarungsbegriff schillert. In der Regel gilt: „Die Offenbarung ist ihm [dem Menschen] doch nur durch Menschen zugekommen und von diesen

hauptet: „Offenbarung kann zum Begriff einer *Religion* nur durch die Vernunft hinzugedacht werden, weil dieser Begriff selbst [...] ein reiner Vernunftbegriff ist“. ¹¹¹ In diesem Sinne behauptet Kant, daß „der Gott in uns [...] selbst der Ausleger“ ist, „weil wir niemand verstehen als den, der durch unsern eigenen Verstand und unsere eigene Vernunft mit uns redet“. ¹¹² Gott spricht also durch unsere eigene Vernunft zu uns. Und dieser „Gott, der durch unsere eigene (moralisch-praktische) Vernunft spricht, ist ein untrüglicher, allgemein verständlicher Ausleger [...] seines Worts, und es kann auch schlechterdings keinen anderen [...] beglaubigten Ausleger seines Worts geben“. Woraus folgt, daß „Religion eine reine Vernunftsache ist“. ¹¹³

Im konkreten Konfliktfall aber, wenn der sich auf Offenbarung berufende Kirchenglaube dem reinen Vernunftglauben offenkundig widerspricht, soll sich der Offenbarungsgläubige nach Kant auf sein Gewissen besinnen. Doch da der sich immer auch auf historische Data beziehende Offenbarungsglaube im Blick auf die historische Dimension des Geglaubten niemals sicher sein kann, sondern – historische Erkenntnis ist Wahrscheinlichkeitserkenntnis – immer auch mit der Möglichkeit des Irrtums rechnen muß, kann er ohne „die Verletzung des Gewissens“ ¹¹⁴ keine Gewißheit beanspruchen. Und da das Gewissen nicht selber sagt, was gut und böse ist, sondern sich das vom Verstand sagen läßt, ¹¹⁵ ist das Gewissen in diesem Konfliktfall immer auf der Seite des reinen Vernunftglaubens, so daß die Konkurrenz von Offenbarung und Vernunft dem Wettlauf zwischen Hasen und Igel zu gleichen scheint.

ausgelegt“ (a. a. O., S. 187). Insofern Offenbarung aber selber ein Vernunftbegriff ist, kann Kant auch den in mir zu mir redenden Gott unter die Kategorie der Offenbarung subsumieren und behaupten, die „wahre, alleinige Religion enthält nichts als Gesetze, die wir als durch reine Vernunft (nicht empirisch) offenbart erkennen“ (a. a. O., S. 167 f.).

111 A. a. O., S. 156.

112 Kant, 1907 c, S. 48. Vgl.: „Gott ist also *keine außer mir befindliche Substanz*, sondern bloß ein moralisches Verhältnis in Mir“ (Kant, 1936, S. 149, 10–12).

113 Kant, 1907 c, S. 67.

114 Kant, 1907 a, Kant, 1907 c, S. 188, im Original kursiv.

115 A. a. O., S. 186.

III. Weitergehender Streit

Was sollen wir nun dazu sagen?

Kant ist für die Theologie noch immer ein provozierendes Gegenüber, weil er in der ihm eigenen Ernsthaftigkeit nicht Philosoph sein zu können meinte, ohne Gott zu denken. Wie immer es mit seiner eigenen Religiosität bestellt sein mag – doch man unterschätze den Einfluß seiner Mutter nicht! –, Kant wußte sich um der Stringenz der Konsequenz seines Denkens willen genötigt, Gott zu denken, Gott *sola ratione* zu denken. Ohne den Gottesgedanken konnte auch die zur Vernunft gebrachte Vernunft sich selbst nicht befriedigen. Und nun darf man wohl fragen, ob es dem Problembewußtsein der derzeitigen Philosophie – wie sie jedenfalls an den meisten deutschen philosophischen Fakultäten betrieben wird – zugute kommt, daß sie nicht daran denkt, Gott zu denken. Mit einer solchen philosophischen Fakultät wäre ein Streit der Fakultäten im Kantischen Sinne jedenfalls nicht denkbar.

Und so wende ich mich, ohne die aufgeworfene Frage nach dem derzeitigen Selbstverständnis der philosophischen Fakultät weiter zu verfolgen, noch einmal Kant selber zu. Und da gilt: Christliche Theologie wird bei allem Respekt vor der Gründlichkeit seines Denkens und bei aller Sympathie für diesen in die Vernunft verliebten Denker sich auf den „Streit der Fakultäten“ noch einmal und immer wieder aufs Neue einlassen, ja ihn gegebenenfalls sogar selber vom Zaune brechen müssen. Ich nenne einige – nicht alle – der dafür maßgeblichen Gründe.

Zuerst und vor allem dies: Kants kritisches Unternehmen, die Vernunft – durch deren Selbstkritik – zur Vernunft zu bringen, so daß sie ihre eigenen Grenzen wahrzunehmen lernt und dem Menschen auf diese Weise jedwedes „Vernünfteln“ abzugewöhnen bedacht ist, damit das vernunftbegabte Lebewesen Mensch mündig werde und mündig bleibe – dieses kritische Geschäft liegt im ureigenen Interesse der Theologie. Von Aufklärungsmüdigkeit findet sich bei Kant keine Spur. Und Aufklärungsmüdigkeit kommt (das ist gegen Hamann, Herder oder Lavater einzuwenden) auch für die Theologie nicht in Betracht. Deshalb streitet eine selbstkritische Theologie – und zur Selbstkritik hat die Theologie weiß Gott hinreichend Anlaß! – nicht weniger engagiert als Kant für die *Freiheit zum Wort*, und zwar in allen ihren Gestalten: Redefreiheit, Pressefreiheit, Freiheit der Forschung und Lehre, Freiheit der Verkündigung usw. Aufklärung im Lichte des Evangeliums und Aufklärung im Lichte der Vernunft haben auch da, wo ihre Wege divergieren, dasselbe Ziel. Daß die Vernunft nur *intra limites suos* vernünftig

zu urteilen vermag, gehört zu den Grundeinsichten reformatorischer Theologie, der die sogenannten Schwärmer genauso suspekt waren wie dem Königsberger Philosophen. Daß der heilige Geist und die menschliche Vernunft nicht ein und dasselbe sind – wer wollte es bezweifeln? Aber der heilige Geist ist ein Freund des gesunden Menschenverstands.¹¹⁶

Zweitens: Kant hat der Vernunft mehr zugetraut als dem Menschen, der sie hat, aber eben nur so hat, daß er von ihr Gebrauch machen muß: *theoretischen* und *praktischen* Gebrauch. Er kann aber auch jenen Gebrauch von ihr machen, den man üblicherweise Mißbrauch nennt. Was Goethes Mephistopheles mit großer Schärfe formuliert hat – „Er nennt’s Vernunft und braucht’s allein, / Nur thierischer als jedes Thier zu sein“¹¹⁷ –, das stand zwar auch Kant als Möglichkeit durchaus vor Augen. Doch nach dem Urteil Kants liegt es nicht an der Vernunft selbst, wenn der Mensch sie mißbraucht oder mit ihrer Hilfe „vernünftelt“. Wenn sie sich selbst nur selbstkritisch wahrnimmt, geht sie nach Kants Auffassung ihren geraden Weg, der sogar das Attribut der „Verheißung“ bei sich hat.¹¹⁸ Deshalb ist es für Kant „schlechterdings unmöglich“ als „Grund des Bösen“ eine „Verderbnis der moralisch-gesetzgebenden Vernunft“ anzunehmen und den Gedanken einer „gleichsam *boshafte[n] Vernunft*“ zu denken, die das Vernunftwesen zu einem „*teuflischen Wesen*“ machen würde.¹¹⁹

Zwar wird die Theologie an Kants Religionsphilosophie zu würdigen haben, daß der Königsberger überhaupt vom radikalen Bösen zu reden wagte. Der Ernst, mit dem Kant voraussetzt, daß es so etwas wie die Einwohnung eines *bösen Prinzips* neben dem guten Prinzip im Menschen gebe, war der Aufklärung abhanden gekommen. Wie überraschend Kants Lehre vom radikalen Bösen „auf die Zeitgenossen wirkte, zeigt die briefliche Auslassung Goethes an Herder (7. Juni 1793 aus dem Feldlager bei Mainz): Kant habe „seinen philosophischen Mantel, nachdem er ein langes Menschenleben gebraucht hat, ihn von mancherlei sudelhaften Vorurtheilen zu reinigen, freventlich mit dem Schandfleck des radikalen Bösen beschlabbert“.¹²⁰ Und dennoch bleibt

116 Vgl. Barth, 1986, S. 31.

117 Goethe, 1887, S. 20 (Prolog im Himmel).

118 Vgl. Kant, 1908b, S. 471, Anm., wo vom „Vertrauen auf die Verheißung des moralischen Gesetzes“ die Rede ist.

119 Kant, 1907a, S. 35.

120 Barth, 1952, S. 262. Vgl. Goethe, Brief an J. G. v. Herder vom 7. Juni 1793: Goethe, 1892, S. 75.

die kritische Frage, ob Kant das radikale Böse radikal genug gedacht hat, wenn er behauptet: Der als vernünftiges Lebewesen definierte Mensch tut zwar Böses. Aber er tut das Böse nicht um des Bösen willen.¹²¹ Kant steht in dieser Hinsicht in einer seit Aristoteles kaum in Frage gestellten Tradition. Uns ist diese Gewißheit durch Erfahrung abhanden gekommen. Und eine die Lehre vom *peccatum originale et radicale* ernst nehmende Theologie – auch sie ist leider nicht der Normalfall von Theologie – hätte es ohnehin besser wissen sollen.

Drittens: Es entspricht dem reformatorischen Verständnis des Gewissens als einer *virtus iudicandi* (nicht: *virtus operandi*), wenn Kant behauptet, daß im Gewissen die Vernunft sich selber richtet.¹²² Und auch darüber gibt es *keinen* Streit der Fakultäten, daß *nicht* das Gewissen selber darüber urteilt, ob eine Handlung überhaupt recht oder unrecht sei, sondern daß sich das Gewissen dies von einer anderen Instanz sagen lassen muß. Daß diese andere Instanz jedoch der Verstand und nur der Verstand sein soll,¹²³ ist theologisch zu bestreiten. Dem Menschen, der dem Worte Gottes vertraut, sagt jedenfalls auch das Wort Gottes, ob eine Handlung überhaupt recht oder unrecht sei. „Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist...“ (Micha 6,8). Und so tut sich denn inmitten der gemeinsamen Hochschätzung des Gewissens, um deretwillen man Kant sogar – einigermaßen hypertroph – zum „Philosophen des Protestantismus“ stilisiert hat, ein tiefer Dissens auf, der daran erinnert, daß es sich auch für Philosophie und Theologie nicht empfiehlt, „zwei Geschäfte von verschiedener Art vermengen und in einander laufen“ zu lassen.¹²⁴

Viertens: Ein ähnlicher Dissens mitten im Konsens tut sich im Blick auf das Religionsverständnis auf, insofern einerseits auf der von Augustinus, Anselm, den Reformatoren, Schleiermacher und Karl Barth vorgegebenen theologiegeschichtlichen Linie es der Glaube ist, den die Theologie denkend zu verantworten hat: *fides quaerens intellectum*, und daß dieser Glaube mit, wie Kant treffend formuliert, subjektiver und persönlicher Gewißheit („ich bin [...] gewiß, daß“) identisch ist (Konsens), andererseits aber (und hier stellt sich ein tiefer Dissens ein)

121 Vgl. Kant, 1907 a, S. 37: „Die Bösartigkeit der menschlichen Natur ist [...] nicht [...] *Bosheit*, wenn man dieses Wort in strenger Bedeutung nimmt, nämlich als eine Gesinnung [...], das Böse *als Böses* zur Triebfeder in seine Maxime aufzunehmen (denn die ist teuflisch)“.

122 Vgl. a. a. O., S. 186.

123 Vgl. ebd.

124 Kant, 1907 c, S. 24.

die Gewißheit des Glaubens für die Theologie sich gerade nicht auf *moralische* Gewißheit („ich bin *moralisch* gewiß, daß [...]“) reduzieren läßt. Von daher ist Kants Definition der Religion als „Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote“ theologisch schlechterdings inakzeptabel. Der christliche Glaube lebt vom Evangelium und muß deshalb bestreiten, daß Religion sich „nicht der Materie [...] nach in irgend einem Stücke von der Moral“ unterscheidet.¹²⁵ Das Gesetz *fordert*, das Evangelium *gibt*. Luther wurde deshalb nicht müde zu betonen, daß Christus, nach dem die christliche Religion genannt wird, kein zweiter Gesetzgeber, kein zweiter Mose ist: er ist vielmehr das *Evangelium in Person*.

Fünftens: Daß historische Tatsachen den Glauben an Gott nicht zu begründen vermögen, haben nach Lessing und Kant auch Theologen wie Wilhelm Herrmann und Rudolf Bultmann betont. Doch auch dieser Konsens wird zutiefst problematisiert, wenn Kant den sich auf Offenbarung gründenden Geschichtsglauben nur als Vehikel oder Organon für den reinen Vernunftglauben gelten lassen will, der allein weiß, was „für Gott anständig“¹²⁶ ist, während der „Geschichtsglaube [...] ,todt an ihm selber“ und „das Historische“ für die Religion „etwas [...] ganz Gleichgültiges“ sein soll.¹²⁷ Denn das „Christentum ist die paradoxe Wahrheit, [...] daß das Ewige einmal in der Zeit gegenwärtig geworden ist“.¹²⁸ In dieser Hinsicht haben die Tübinger Stiftler Hegel und Schelling und dann der ins Paradox verliebte Søren Kierkegaard im Gegensatz zu dem von ihnen verehrten, aber eben auch kritisierten Kant ein sichereres Gespür für die Eigenart des Christentums demonstriert als dieser. Ohne das „kleine [...] weltgeschichtliche N. B.“, „daß der Gott anno so und so sich gezeigt hat, [...] unter uns gelebt und gelehrt hat, und alsdann gestorben ist“,¹²⁹ kein *Christentum*.

Sechstens: Man mag es wünschen, aber man konstruiert eine irrealer Welt, wenn man mit Kant behauptet, daß es nur „verschiedene Glaubensarten“, aber „nicht verschiedene Religionen“ gibt.¹³⁰ Unsere gegenwärtigen – keineswegs nur erfreulichen – Erfahrungen falsifizieren diese Konstruktion.

125 A. a. O., S. 36.

126 Vgl. oben Anm. 108.

127 Kant, 1907 a, S. 111.

128 Kierkegaard, 1962, S. 49f.

129 Kierkegaard, 1952, S. 101.

130 Kant, 1907 c, S. 36.

Siebentes: Der – für diesmal – letzte Streit gilt dem Verständnis des Menschen. Für Kant – aber nicht nur für ihn – ist der seine Bestimmung erfüllende Mensch derjenige, der sich selbst besitzt. Für den christlichen Glauben hingegen gilt, daß eben dieser Glaube den Menschen zu einer Person macht, die gerade nicht bei sich selbst zu sich selbst kommt, sondern bei einem – ganz – Anderen ihre Identität findet. Er vertraut dem Wort Jesu: *Wer sich selber besitzen will, wird sich verlieren. Wer sich selber verliert, wird sich gewinnen* (vgl. Mk 8,35).

Dieser Satz will allerdings nicht als moralische Nötigung verstanden werden. Bloß das nicht! Glaube – darin stimmt Kant mit dem Neuen Testament überein – ist ein Akt der Freiheit. Und „[e]in Glaube [...], der geboten wird, ist ein Unding“.¹³¹ Zu einem Glauben aber, der allein in der Freiheit in seinem Element ist, gehört allemal – mit Kant formuliert – „das *stets fröhliche Herz*“. Und wenn man es nicht biedermeierlich mißversteht – nur das nicht! – wird sich der Theologe ausgesprochen gern mit Kants Bemerkung identifizieren: es „kann und sollte [...] Frömmigkeit in guter Laune geben“.¹³²

Die Freiheit freilich, der sich mit dem Glauben auch dessen fröhliches Herz verdankt, ist keine erworbene, sondern eine durch *Befreiung* konstituierte (geschenkte) Freiheit, deren unbestreitbare Notwendigkeit aus ihrem göttlichen Ursprung nicht deduziert werden kann. Sie steht unter keiner Bedingung. Und insofern gilt von ihr auf analoge Weise dasselbe, was Kant (in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten¹³³) für das „oberste Gesetz der Freiheit“ behauptet hatte: Wir begreifen zwar nicht die unbedingte Notwendigkeit der befreienden Gnade, wir begreifen aber doch ihre *Unbegreiflichkeit*, welches alles ist, was billigerweise von einer der Offenbarung nachdenkenden Theologie erwartet werden kann.

Literaturverzeichnis

Barth, Karl, 1952, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, 2. verb. Aufl., Zollikon/Zürich: Evangelischer Verlag.

131 Kant, 1908 a, S. 144; vgl. Kant, 1907 c, S. 20: „kein *crede*, sondern nur ein freies *credo*“.

132 Kant, 1907 d, S. 235 f.

133 Vgl. Kant, 1911 c, S. 463.

- Barth, Karl, 1986, *Die kirchliche Dogmatik*, Teilband IV/4, 2. Aufl., Zollikon/Zürich: Evangelischer Verlag.
- Bien, Günther, 1974, „Die Universität und der Prozeß der Aufklärung in Kants staatsrechtlichen Schriften“, in: *Akten des IV Internationalen Kant-Kongresses*, Bd. 4, Teilbd. 2,2, Berlin: de Gruyter, S. 617–632.
- Bloch, Ernst, 1970, *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Gesamtausgabe Bd. XIII, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Boehm, Laetitia, 1996, *Geschichtsdenken, Bildungsgeschichte, Wissensorganisation. Ausgewählte Aufsätze von Laetitia Boehm anlässlich ihres 65. Geburtstages*, hrsg. von Gert Melville u. a., Berlin: Duncker und Humblot.
- Brandt, Reinhard, 2003, *Universität zwischen Selbst- und Fremdbestimmung. Kants ‚Streit der Fakultäten‘. Mit einem Anhang zu Heideggers ‚Rektoratsrede‘*, Berlin: Akademie Verlag.
- Denzinger, Heinrich, 1999, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, hrsg. v. Peter Hünemann, 38. aktualisierte Aufl., Freiburg im Breisgau: Herder.
- Ebeling, Gerhard, 1977, *Lutherstudien*, Bd. II, 1. Teil, Tübingen: Mohr.
- Goethe, Johann W. v., 1887, „Faust. Eine Tragödie“, in: *Goethes Werke*, hrsg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen, I. Abteilung, Bd. 14, Weimar: Böhlau.
- Goethe, Johann W. v., 1892, „Briefe“, in: *Goethes Werke*, hrsg. im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen, IV. Abteilung, Bd. 10, Weimar: Böhlau.
- Hattenhauer, Hans, 1970, *Allgemeines Landrecht für die Preußischen Staaten*, Frankfurt am Main: Metzner.
- Horatius Flaccus, Quintus, 2000, *Satiren und Briefe*, hrsg. v. Gerhard Fink, Düsseldorf/Zürich: Artemis und Winkler.
- Jüngel, Eberhard, 2001, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, 7. Aufl., Tübingen: Mohr.
- Kant, Immanuel, 1902, „Briefwechsel“, in: *Kant's Gesammelte Schriften*, Bd. 12, Preußischen Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Bd. 12, Berlin: Reimer.
- Kant, Immanuel, 1905, „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. 1764“, in: *Kant's Gesammelte Schriften*, Bd. 2, Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Berlin: Reimer, S. 205–256.
- Kant, Immanuel, 1907 a, „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. 1792“, in: *Kant's Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Berlin: Reimer, S. 1–202.
- Kant, Immanuel, 1907 b, „Die Metaphysik der Sitten. Tugendlehre, (1797) 1798“, in: *Kant's Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Berlin: Reimer, S. 373–493.
- Kant, Immanuel, 1907 c, „Streit der Facultäten. 1798“, in: *Kant's Gesammelte Schriften*, Bd. 7, Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Berlin: Reimer, S. 1–116.

- Kant, Immanuel, 1907 d, „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. 1798“, in: *Kant's Gesammelte Schriften*, Bd. 7, Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Berlin: Reimer, S. 117–333.
- Kant, Immanuel, 1908 a, „Kritik der praktischen Vernunft. 1788“, in: *Kant's Gesammelte Schriften*, Bd. 5, Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Berlin: Reimer, 1–163.
- Kant, Immanuel, 1908 b, „Kritik der Urtheilskraft. 1790“, in: *Kant's Gesammelte Schriften*, Bd. 5, Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Berlin: Reimer, S. 165–485.
- Kant, Immanuel, 1911 a, „Kritik der reinen Vernunft. 1787“, in: *Kant's Gesammelte Schriften*, Bd. 3, Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Berlin: Reimer.
- Kant, Immanuel, 1911 b, „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, 1783“, in: *Kant's Gesammelte Schriften*, Bd. 4, Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Berlin: Reimer, S. 253–383.
- Kant, Immanuel, 1911 c, „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. 1785“, in: *Kant's Gesammelte Schriften*, Bd. 4, Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Berlin: Reimer, S. 387–463.
- Kant, Immanuel, 1912 a, „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? 1784“, in: *Kant's Gesammelte Schriften*, Bd. 8, Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Berlin: Reimer, S. 33–42.
- Kant, Immanuel, 1912 b, „Was heißt: Sich im Denken orientiren? 1786“, in: *Kant's Gesammelte Schriften*, Bd. 8, Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Berlin: Reimer, S. 133–147.
- Kant, Immanuel, 1923, „Logik“, in: *Kant's Gesammelte Schriften*, Bd. 9, Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Berlin: Reimer, S. 1–150.
- Kant, Immanuel, 1936, „Opus postumum: Hälfte 1“, in: *Kant's Gesammelte Schriften*, Bd. 21, Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Berlin: Reimer.
- Kant, Immanuel, 1955, „Vorarbeiten und Nachträge“, in: *Kant's Gesammelte Schriften*, Bd. 23, Preußischen Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Berlin: Reimer.
- Kierkegaard, Søren, 1952, „Philosophische Brocken oder ein Bröckchen Philosophie von Johannes Climacus“, in: *Gesammelte Werke*, 10. Abt., hrsg. v. Emanuel Hirsch, Düsseldorf/Köln: Diederichs.
- Kierkegaard, Søren, 1962, „Das Buch über Adler“, in: *Gesammelte Werke*, 36. Abt., hrsg. v. Emanuel Hirsch, Düsseldorf/Köln: Diederichs.
- Luther, Martin, 1889, „De servo arbitrio. 1525“, in: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 8, Weimar: Böhlau, S. 600–787.
- Luther, Martin, 1897 a, „Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X. 1520“, in: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 7, Weimar: Böhlau, S. 94–151.

- Luther, Martin, 1897b, „Von der Freiheit eines Christenmenschen. 1521“, in: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 7, Weimar: Böhlau, S. 20–38.
- Melanchthon, Philipp, 1843, „De corrigendis adolescentiae studiis. 1518“, in: *Corpus Reformatorum*, Bd. 11, Zürich: Theologischer Verlag, S. 15–25.
- Mendelssohn, Moses, 1974, „Morgenstunden“, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 3,2, hrsg. von Ismar Elbogen u. a., Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann.
- Schiller, Friedrich v., 1983, „Gedichte in der Reihenfolge ihres Erscheinens 1799–1805“, in: *Schillers Werke. Nationalausgabe*, Bd. 2, Teil I., Weimar: Böhlau.
- Simon, Josef, 2003, *Kant. Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie*, Berlin: Walter de Gruyter

Der Streit der Fakultäten und die Philosophie

JÜRGEN MITTELSTRASS

Wo Universitäten sind, ist auch Streit. Nicht nur, weil ihr Personal in der Regel überaus streithaft ist, wovon mancher Gelehrtenstreit etwa im Mittelalter und im 19. Jahrhundert, aber auch das übliche kollegiale Hickhack in unseren Universitäten zeugt, sondern weil die Universität offenbar in einem besonderen Maße, nach innen wie nach außen, zum Streit anregt – zum Streit über Ziele, Zwecke, Organisationsformen, Abhängigkeiten und Unabhängigkeiten, Sinn und Unsinn lehrender und zugleich forschender, erziehender und dabei professoralem Neid, Hochmut und bunten intellektuellen Eitelkeiten freien Lauf lassender wissenschaftlicher Einrichtungen. Auch Kant, einerseits der systematische Kopf *par excellence*, andererseits ein sorgsamer Beobachter in allen institutionellen Dingen, witterte Streit, allerdings einen Streit besonderer Art, nämlich unter den Fakultäten einer Universität. Und er hielt diesen Streit aus wissenschaftstheoretischen Gründen für notwendig.

Die Universitätsentwicklung hat Kant darin recht gegeben, ohne daß die Gründe für einen derartigen notwendigen Streit, die Kant noch in der Natur der Fakultäten selbst beschlossen sah, immer klar gewesen wären und auch heute sind. Humboldts Reform war wenig streitlustig angelegt; der Aufstieg der Akademien und anderer Einrichtungen der außeruniversitären Forschung, etwa der Kaiser-Wilhelm- und späteren Max-Planck-Gesellschaft, hat die Aufmerksamkeit in andere Richtungen gelenkt; an die Stelle wissenschaftstheoretischer Überlegungen sind zuletzt, jedenfalls in der deutschen Szene, eine oberflächliche Zwei-Kulturen-Debatte und das mit ihr verbundene Wehklagen der Geisteswissenschaften getreten.

Warum, so müßte man wohl auch fragen, Anfang oder Ende der universitären Selbstreflexion bei den Fakultäten? Und warum überhaupt Streit? Haben die Universitäten heute nicht andere Sorgen? Und gehen sie mit ihren Strukturen, auch ihren fakultären Strukturen, nicht

um, als handle es sich um reine Organisationsfragen, die sich nach Lust und Laune oder nach flüchtigem Bedarf, jedenfalls ohne wissenschaftstheoretischen Tiefgang, regeln lassen? Wissenschaftsräte modernen Zuschnitts haben selten systematische Konzeptionen im Kopf, und Hochschulforschungseinrichtungen, zumal wenn sie mit luftigen Ranking- und Akkreditierungsgeschäften zu tun haben, auch nicht. Was also könnte uns Kant, der ganz anders dachte und dabei das Stichwort vom Streit der Fakultäten in die (Universitäts-)Welt setzte, noch zu sagen haben?

Im Folgenden zunächst ein analysierender Blick auf Kants Universitätskonzeption, dann, auf dem Hintergrund einer von Kant herausgearbeiteten Vernunftidee der Universität, ein ebensolcher auf idealistische Universitätsprogramme, insbesondere die Humboldtsche Universitätsreform, und schließlich, mit Kant und Humboldt vor dem systematischen Auge, einige Überlegungen zum Aufstieg und Niedergang der Philosophischen Fakultät und zur Beantwortung der bangen Frage, welche Universität wir heute eigentlich haben, und ob die Universität, die wir haben, überhaupt noch in wissenschaftstheoretischen Kategorien, seien es philosophische wie bei Kant oder bildungstheoretische wie bei Humboldt, denkt.

1. Der Streit

Wenn Kants Philosophie, wie das Hegel einmal prägnant formuliert hat, „theoretisch die methodisch gemachte Aufklärung“¹ ist, dann ist Kants Darstellung des Streites der Fakultäten praktisch die methodisch herausgearbeitete Idee der Universität, insbesondere in Form einer Theorie der Philosophischen Fakultät. Auf den ersten Blick scheint das allerdings ganz anders zu sein. Wer den *Streit der Fakultäten*, kurz (und im doppelten Sinne, nämlich als Schrift über den Streit und als Schrift zum Streit): die Streitschrift von 1798 liest, glaubt sich in eine Karikatur versetzt, in der entweder die Universität oder Kant selbst schlecht aussieht. So ist die Rede von Gelehrten, Lehrlingen, Literaten und Geschäftsleuten. Die Gelehrten sind die Professoren, die Lehrlinge die Studenten, die Literaten die Studierten, als „Instrumente der Regie-

1 Hegel, G. W. F., „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie“, in: Hegel, G. W. F., 1927–1940, *Sämtliche Werke*, Bd. XIX, hrsg. v. H. Glockner, Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag, S. 554.

„von dieser zu ihrem eigenen Zweck (nicht eben zum Besten der Wissenschaften) mit einem Amte bekleidet“. Diese müssen „zwar auf der Universität ihre Schule gemacht haben [...], allenfalls aber vieles davon (was die Theorie betrifft) auch können vergessen haben, wenn ihnen nur so viel, als zu Führung eines bürgerlichen Amts [...] erforderlich ist, [...] übrig behalten haben“². Die Geschäftsleute schließlich sind solche, die „als Werkzeuge der Regierung (Geistliche, Justizbeamte und Ärzte) aufs Publikum gesetzlichen Einfluß haben“. Sie machen eine besondere Klasse von ‚Literaten‘ aus, „die nicht frei sind, aus eigener Weisheit [...] von der Gelehrsamkeit öffentlichen Gebrauch zu machen“, und die, „weil sie sich unmittelbar ans Volk wenden, welches aus Idioten besteht (wie etwa der Klerus an die Laiker), [...] von der Regierung sehr in Ordnung gehalten werden“ müssen.³ Was gemeint ist, ist klar: Studierende haben ihr Wissen, auch wenn dieses darunter leidet, im Beruf, d. h. unter anderen als wissenschaftlichen Zwecken, umzusetzen, Geistliche, Beamte und Ärzte haben zu gehorchen. Doch wird dies in einem Ton vorgetragen, der fragen läßt, in welcher Welt man sich eigentlich befindet.

Schon früher, in einer Anthropologievorlesung im Wintersemester 1775/76, hatte Kant in einem ähnlichen Zusammenhang einen Ton angeschlagen, der an Merkwürdigkeit wenig zu wünschen übrig läßt, es sei denn, man faßt ihn als ironische Überblendung auf:

Der Verstand kann entweder unter der Anleitung anderer, oder auch ohne die Anleitung anderer gebraucht werden. Der erste ist unmündig, der andere ist mündig. [...] So halten die geistlichen die gemeinen Leute für unmündig in Ansehung der Religions Erkenntniße, und nennen sie Layen, sich selbst aber nennen sie Hirten, welches ein sehr stoltzer Name ist, denn alsdenn ist alles übrige Volck als Vieh anzusehen. So nennen sich die Regenten Väter des Volcks, da sie alsdenn die Unterthanen für unmündige Kinder halten. So werfen sich auch Philosophen zu Vormündern auf, und halten die übrigen für *Idioten*.⁴

2 Kant, I., „Der Streit der Fakultäten (1798)“, in: Kant, I., 1946–1964, *Werke in sechs Bänden*, Bd. VI, hrsg. v. W. Weischedel, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (im Folgenden: *Werke*), S. 280.

3 Ebd.

4 Kant, I., 1997, „Anthropologie – Friedländer (1775–1776)“, in: *Kant's Gesammelte Schriften*, Bd. XXV/1, Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Berlin: Walter de Gruyter (im Folgenden: *Akad.-Ausg.*), S. 541. Vgl. Brandt, R., 2003, *Universität zwischen Selbst- und Fremdbestimmung. Kants ‚Streit der Fakultäten‘. Mit einem Anhang zu Heideggers ‚Rektorsrede‘*, Berlin: Akademie Verlag, S. 9.

Was hier grob erscheint, ist eher hintergründig, nach zwei Seiten operierend, nämlich gegenüber einer, wie es 1783 in Kants Aufklärungsartikel heißt, selbst verschuldeten Unmündigkeit und einer Mündigkeit, die sich versteigt.

Das kommt auch in den Anfangssätzen der Streitschrift zum Ausdruck:

Es war kein übler Einfall desjenigen, der zuerst den Gedanken faßte, und ihn zur öffentlichen Ausführung vorschlug, den ganzen Inbegriff der Gelehrsamkeit (eigentlich die derselben gewidmeten Köpfe) gleichsam fabrikenmäßig, durch Verteilung der Arbeiten, zu behandeln, wo, so viel es Fächer der Wissenschaften gibt, so viel öffentliche Lehrer, Professoren, als Depositöre derselben, angestellt würden, die zusammen eine Art von gelehrtem gemeinen Wesen, Universität (auch hohe Schule) genannt, ausmachen, die ihre Autonomie hätte (denn über Gelehrte, als solche, können nur Gelehrte urteilen); die daher vermittelst ihrer Fakultäten (kleiner, nach Verschiedenheit der Hauptfächer der Gelehrsamkeit, in welche sich die Universitätsgelehrte teilen, verschiedener Gesellschaften) teils die aus niedern Schulen zu ihr aufstrebende Lehrlinge aufzunehmen, teils auch freie (keine Glieder derselben ausmachende) Lehrer, Doktoren genannt, nach vorhergehender Prüfung, aus eigener Macht, mit einem von jedermann anerkannten Rang zu versehen (ihnen einen Grad zu erteilen), d. i. sie zu kreieren berechtigt wäre.⁵

Die Universität: ‚kein übler Einfall‘, ihre Arbeit: ‚fabrikmäßig‘. Kant nahm den Witz ernst und trug ihn mit ernster Miene vor. Sein Witz war subtil, nie laut, der Ironie näher als dem Humor. Eben davon zeugt auch die Streitschrift. Sie ist durchzogen von einem tiefen philosophischen Ernst – schließlich geht es (wie wir gleich sehen werden) um die Stellung der Vernunft und der Philosophie im Wissenschaftssystem –, aber auch von ironischer Distanz. Kant vertritt (auch das werden wir gleich sehen) mit Nachdruck das Interesse der Philosophischen Fakultät, für ihn ein Vernunftinteresse, aber er läßt sich nicht in die konstatierten Interessenkonflikte zwischen den Fakultäten hineinziehen. Seine Analyse bleibt dem Wesentlichen verbunden, doch nicht in der distanzlosen Nähe des für seine Sache Werbenden, sondern in der kühlen Distanz eines dozierenden Richters, als der hier die Vernunft selbst auftritt.

Schon in vorkritischer Zeit hatte Kant diesen Ton angeschlagen, nämlich in der gegen Swedenborg gerichteten Schrift *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766). Dafür

5 *Der Streit der Fakultäten*, Werke VI, S. 279.

glaubte er sich später beinahe entschuldigen zu müssen.⁶ Davon ist in der Streitschrift keine Spur zu finden. Souverän beschreibt Kant die universitäre Organisation, spricht von erlaubten und nicht erlaubten Eingriffen des politischen Verstandes und vertritt die Konzeption einer Philosophischen Fakultät, die mit einer Vernunftidee im philosophischen, d. h. systematischen, wie im institutionellen Sinne identisch ist. Worum geht es?

Kant bezieht sich auf die übliche Gliederung der Universität in vier Fakultäten, wobei den drei ‚oberen‘ Fakultäten der Theologie, der Jurisprudenz und der Medizin mit der Philosophischen Fakultät eine ‚untere‘ Fakultät gegenübersteht. Das Unterscheidungskriterium bilden unterschiedliche Zwecke, die keine reinen Wissenschaftszwecke sind, vielmehr den politischen Willen widerspiegeln:

Man sieht wohl, daß bei dieser Einteilung und Benennung nicht der Gelehrtenstand, sondern die Regierung befragt worden ist. Denn zu den obern werden nur diejenigen gezählt, deren Lehren, ob sie so oder anders beschaffen sein, oder öffentlich vorgetragen werden sollen, es die Regierung selbst interessiert; da hingegen diejenige, welche nur das Interesse der Wissenschaft zu besorgen hat, die untere genannt wird, weil diese es mit ihren Sätzen halten mag, wie sie es gut findet. Die Regierung aber interessiert das am allermeisten, wodurch sie sich den stärksten und daurendsten Einfluß aufs Volk verschafft, und dergleichen sind die Gegenstände der oberen Fakultäten. Daher behält sie sich das Recht vor, die Lehren der oberen selbst zu sanktionieren; die der untern überläßt sie der eigenen Vernunft des gelehrten Volks.⁷

Hier stehen sich Autoritätsbindung und Autonomie, Nutzen und Wahrheit gegenüber. Während die oberen Fakultäten der Aufsicht des politischen Willens unterliegen und durch diesen unter einer gesellschaftlichen Nutzenperspektive gelenkt werden, soll dies für die untere Fakultät nicht gelten, jedenfalls nicht in dem Sinne, daß hier Wahrheit, der Zweck aller wissenschaftlichen Arbeit, einem nicht-wissenschaftlichen Zweck, nämlich dem gesellschaftlichen Nutzen, damit auch dem politischen Willen, den das ‚Volk‘ von den oberen Fakultäten auch erwartet⁸, unterworfen wird. „Es muß“, so Kant, an vielzitiertem Stelle,

6 „Brief vom 8. April 1766 an M. Mendelssohn“, in: *Akad.-Ausg.*, Bd. X, S. 69. Vgl. Kühn, M., 2001, *Kant. A Biography*, Cambridge: Cambridge University Press, S. 172 (dt.: Kühn, M., 2003, *Kant. Eine Biographie*, München: Beck, S. 205 f.).

7 *Der Streit der Fakultäten*, Werke VI, S. 280 f.

8 A. a. O., S. 293 f.

zum gelehrten gemeinen Wesen durchaus auf der Universität noch eine Fakultät geben, die, in Ansehung ihrer Lehren vom Befehle der Regierung unabhängig, keine Befehle zu geben, aber doch alle zu beurteilen, die Freiheit habe, die mit dem wissenschaftlichen Interesse, d. i. mit dem der Wahrheit, zu tun hat, wo die Vernunft öffentlich zu sprechen berechtigt sein muß; weil ohne eine solche die Wahrheit (zum Schaden der Regierung selbst) nicht an den Tag kommen würde, die Vernunft aber ihrer Natur nach frei ist, und keine Befehle, etwas für wahr zu halten (kein *crede* sondern nur ein freies *credo*), annimmt. – Daß aber eine solche Fakultät, unerachtet dieses großen Vorzugs (der Freiheit) dennoch die untere genannt wird, davon ist die Ursache in der Natur des Menschen anzutreffen: daß nämlich der, welcher befehlen kann, ob er gleich ein demütiger Diener eines andern ist, sich doch vornehmer dünkt, als ein anderer, der zwar frei ist, aber niemanden zu befehlen hat.⁹

Mit seinem Eintreten für die Philosophische Fakultät verfolgt Kant zwei unterschiedliche Ziele: zum einen die Sicherung der Freiheit dieser Fakultät (in Forschung und Lehre) gegenüber dem Staat und dessen Zensurmaßnahmen (in diesem Falle besonders intensiv verfolgt durch Friedrich Wilhelm II.), zum andern die systematische, wiederum autonom definierte Rolle dieser Fakultät gegenüber den drei anderen Fakultäten. Während (politische) Fremdbestimmung im Falle der oberen Fakultäten zulässig ist – diese bilden für den Staat, insbesondere den Beamtenstaat, aus –, gilt dies im Falle der unteren Fakultät (untere nur insofern, als sie eben nichts zu ‚befehlen‘ hat) nicht, d. h., hier soll Selbstbestimmung sowohl gegenüber dem Staat als auch gegenüber den anderen Fakultäten jederzeit gewährleistet sein. Das heißt, es geht um die universitäre Organisation im Aufklärungssinne, mit einem feinen Gespür für die unterschiedliche Rolle der Fakultäten in diesem System.¹⁰

Eben dies aber führt auch zum Streit, und zwar in einem zweifachen Sinne. Zum einen gibt es Streit zwischen den Fakultäten, weil der Staat das Wissen der oberen Fakultäten zwar nutzt (und dafür sowie für die Bildung und die Vermittlung des Wissens entsprechende Bestimmungen trifft), dessen ‚theoretische‘ Begründung aber den Fakultäten überläßt, womit diese in den kritischen Blick der unteren Fakultät geraten. Dieser Streit wird von Kant als ‚gesetzmäßig‘ bezeichnet; er kann im Einzelfall nur durch Vernunft beigelegt werden und dauert als wissenschaftstheoretisch angelegter Streit so lange, wie es eine entspre-

9 A. a. O., S. 282.

10 Vgl. dazu die detaillierte Darstellung bei R. Brandt, a. a. O., S. 21 ff.

chende Ordnung nach Fakultäten gibt.¹¹ Der Staat und sein Interesse an den oberen Fakultäten bleiben davon unberührt. Anders der Streit, der dann entsteht, wenn sich ein korrupter oder populistischen Absichten folgender politischer Wille der Universität, d. h. in erster Linie wieder der drei oberen Fakultäten, bemächtigt. Hier wird, so Kants angesichts üblicher preußischer Zensurmaßnahmen berechnete Befürchtung¹², der ‚gesetzmäßige‘ Streit („Antagonismus“) „zweier mit einander zu einem gemeinschaftlichen Endzweck vereinigte Parteien“¹³ durch einen ‚gesetzwidrigen‘ Streit außer Kraft gesetzt, ausgelöst durch einen den Fakultäten aufgezwungenen Willen, durch eine ‚Theorie‘, „die nicht aus der reinen Einsicht der Gelehrten derselben entsprungen“ ist¹⁴. Das eine, der Streit zwischen den Fakultäten, ist ein förderlicher Streit, das andere, der Streit einer politisch verbogenen Universität mit sich selbst, ist ein für das gesamte politische und wissenschaftliche System verhängnisvoller Streit.

Im übrigen – so Kants aufgeklärter Optimismus, in seiner Terminologie: ein Optimismus aus Pflicht – hat die ‚Regierung‘ Glück gehabt. Die Ordnung der Universitäten entspricht im großen und ganzen einer Ordnung ‚nach der Vernunft‘¹⁵, d. h. einer wissenschaftstheoretisch und wissenschaftspolitisch begründbaren Ordnung. Dabei geht es in der Philosophischen Fakultät um das Wohl der Vernunft und einer vernünftigen Ordnung selbst, in den oberen Fakultäten jeweils um das seelische (theologische), das bürgerliche (juristische) und das leibliche (medizinische) Wohl, ein Umstand, der aus der Sicht der unteren Fakultät gleich wieder ins Ironische gewendet wird: Der Theologe schöpft

seine Lehren nicht aus der Vernunft, sondern aus der Bibel, der Rechtslehrer nicht aus dem Naturrecht, sondern aus dem Landrecht, der Arzneigelehrte seine ins Publikum gehende Heilmethode nicht aus der Physik des menschlichen Körpers, sondern aus der Medizinalordnung. – So bald eine dieser Fakultäten etwas als aus der Vernunft Entlehntes einzumischen wagt: so verletzt sie die Autorität der durch sie gebietenden Regierung und

11 *Der Streit der Fakultäten*, Werke VI, S. 296 ff.

12 R. Brandt verweist in diesem Zusammenhang auf Kants Briefwechsel mit Fichte, in dem es um gegen Fichte verhängte Zensurmaßnahmen geht („Brief Kants vom 2. Februar 1792 an Fichte“, in: *Akad.-Ausg.*, Bd. XI, S. 321 f.). R. Brandt, a. a. O., S. 63.

13 *Der Streit der Fakultäten*, Werke VI, S. 300.

14 A. a. O., S. 295.

15 A. a. O., S. 283.

kommt ins Gehege der philosophischen, die ihr alle glänzende von jener geborgte Federn ohne Verschonen abzieht, und mit ihr nach dem Fuß der Gleichheit und Freiheit verfährt. – Daher müssen die obern Fakultäten am meisten darauf bedacht sein, sich mit der untern ja nicht in Mißheirat einzulassen, sondern sie fein weit in ehrerbietiger Entfernung von sich abzuhalten, damit das Ansehen ihrer Statute nicht durch die freien Vernunftleiden der letzteren Abbruch leide.¹⁶

Was Wunder, daß Kant mit dem Gedanken spielte, die untere Fakultät zur obersten zu machen.¹⁷

2. Die Vernunftidee der Universität

Kant gibt dem Streit der Fakultäten ein systematisches Fundament, aber er ‚erfindet‘ ihn nicht. Davon zeugt z. B. der Eintrag ‚Gelehrsamkeit‘ im ersten Band von Walchs *Philosophischem Lexicon* (4. Aufl. 1775). Dort heißt es, daß es Streit auf den ‚Academien‘ gibt

wegen unterschiedlichen Wissenschaften, welche bald diese, bald jene Facultät an sich ziehen will. Das natürliche Recht wird von den Herren Juristen und Philosophen; das canonische von den Herren Theologen und Juristen; die natürliche Theologie von den Herren Philosophen und Theologen einander hin und wieder streitig gemacht. Es wird [...] dieser Streit niemals aufhören, wenn man die Grenze so genau setzen will, und dabey neidisch ist.¹⁸

16 A. a. O., S. 285.

17 „Die Unterste Facultät muß einmal die Oberste werden, d. i. alles der Gesetzgebung der Vernunft unterwerfen“; aus einer Vorarbeit zum ersten Teil der Streitschrift stammende, von R. Brandt mitgeteilte Bemerkung (Brandt, R., 1987, „Zum ‚Streit der Fakultäten‘“, in: R. Brandt/W. Stark [Hrsg.], *Neue Autographen und Dokumente zu Kants Leben, Schriften und Vorlesungen*, Hamburg: Felix Meiner, S. 31).

18 Walch, J. G., 1775, *Philosophisches Lexicon*, I–II, 4. Aufl., Leipzig: Gleditschen, Bd. I, Sp. 1571. Vgl. Selbach, R., 1991, „Eine bisher unbeachtete Quelle des ‚Streits der Fakultäten‘“, in: *Kant-Studien* 82, S. 96–101. R. Brandt verweist in diesem Zusammenhang, einem Hinweis G. Biens („Kants Theorie der Universität und ihr geschichtlicher Ort“, in: *Historische Zeitschrift* 219 [1974], S. 561 f.) folgend, auch auf den Eintrag „Facultät“, in: J. G. Walch, a. a. O., Sp. 1207–1209, der bereits mit Rücksicht auf die dreifache „wesentliche Angelegenheit der Menschen“ (Kant, I., „Vorarbeiten zum ersten Abschnitt“, in: *Akad.-Ausg.*, Bd. XXIII, S. 426) das Nützlichkeitskonzept der drei oberen Fakultäten anführt (Brandt, R., *Universität zwischen Selbst- und Fremdbestimmung*, S. 33; vgl. ders., „Zum ‚Streit der Fakultäten‘“, a. a. O., S. 33).

Hier geht es allerdings nicht, wie bei Kant, um einen Statusstreit zwischen der unteren und den oberen Fakultäten, sondern um wechselnde wissenschaftliche Zuständigkeiten. Immerhin mag auch dahinter eine Entwicklung im 18. Jahrhundert stehen, die die Universität unter einander entgegengesetzte Zwecke stellte: dem Staate, d. h. dessen Nutzen, und der (wissenschaftlichen) Wahrheit zu dienen. Der eine Zweck kommt besonders drastisch in den Josephinischen Reformen in Österreich zum Ausdruck, der andere in der sich schon in Halle und Göttingen, dann in Berlin Wirksamkeit verschaffenden universitären Aufklärung.¹⁹ Auch Kants Überlegungen kommen, auf sein eigenes Werk bezogen, nicht aus dem Nichts: Die Auseinandersetzung zwischen Philosophie und Theologie hat ihre Vorlage in der Vorrede zur *Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft* (1793), die Auseinandersetzung zwischen Philosophie und Rechtswissenschaft im *Ewigen Frieden* (1796, Zweiter Zusatz. Geheimer Artikel zum Ewigen Frieden), die Auseinandersetzung zwischen Philosophie und Medizin in Kants Rektoratsrede von 1786.²⁰

Auf vorangegangene Überlegungen und Vorlagen verweist auch Kant selbst in der Vorrede, desgleichen darauf, daß hier drei unterschiedliche Abhandlungen zusammengeführt wurden²¹: der so genannte *Ur-Streit* von 1794, die Abhandlung *Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei?* von 1797 (geschrieben 1795) und die Abhandlung *Von der Macht des Gemüths durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein* von 1798 (geschrieben 1796/97).²² Das eigentlich Neue gegenüber den gegebenen Verhältnissen, auf die Walch anspielt, und gegenüber den angeführten Vorlagen aus anderem Zusammenhang ist, daß Kant nun von einer *Vernunftidee* spricht, die der Ordnung der vier Fa-

19 Vgl. Höflechner, W., 1999, „Bemerkungen zur Differenzierung des Fächerkanons und zur Stellung der philosophischen Fakultäten im Übergang vom 18. auf das 19. Jahrhundert“, in: R. Chr. Schwinges (Hrsg.), *Artisten und Philosophen. Wissenschafts- und Wirkungsgeschichte einer Fakultät vom 13. bis zum 19. Jahrhundert*, Basel: Schwabe, S. 299.

20 Vgl. Brandt, R., 1999, „Immanuel Kant: ‚Über die Heilung des Körpers, soweit sie Sache der Philosophen ist.‘ Und: Woran starb Moses Mendelssohn?“, in: *Kant-Studien* 90, S. 354–366.

21 *Der Streit der Fakultäten*, Werke VI, S. 274.

22 Vgl. Brandt, R., *Universität zwischen Selbst- und Fremdbestimmung*, S. 16; Kühn, M., a. a. O., S. 394 (dt. S. 456).

kultäten (wie Staat und Regierung selbst²³) zugrunde liegt, d. h., diese nicht nur das Produkt einer historischen Entwicklung sind. Nach Kant ist die ‚Idee der Universität‘ (so in den Vorarbeiten zur Streitschrift²⁴) eine *philosophische* Idee, eben eine Vernunftidee. Von ihr her konstruiert Kant die Universität. Daß diese Konstruktion zu großen Teilen die Rekonstruktion einer Universität ist, die bereits existiert, nimmt diesem Konzept nichts von seiner systematischen Kraft. Hat doch für Kant diese Universität ihre Vernunftidee noch nicht, oder doch nur unzureichend, verwirklicht.

Zentraler Ort dieser Idee ist wiederum die untere, die Philosophische Fakultät – weil es hier nach Kant allein um Wahrheit und Selbstdenken geht. Dieses war aparterweise 1770 durch Erlaß des Ministers v. Fürst an die preußischen Universitäten vorgeschrieben worden und sollte insbesondere in der Philosophischen Fakultät, gegebenenfalls auch gegen die Autorität der Lehrenden, zur Geltung kommen.²⁵ In den *Methodologischen Anweisungen*, die von 1770 an jeder Königsberger Student bei seiner Einschreibung erhielt, heißt es über das Studium der Philosophie:

Wer auf *Universitaeten* die *Philosophie* studiret, muß vornemlich zur Absicht haben, diejenige Fertigkeit zu dencken zu erlangen, welche der Natur der wahren *Philosophie* gemäß ist, die wahre *Philosophie* ist eine Fertigkeit, selbst, ohne Vorurtheile und ohne Anhänglichkeit an eine *Secte* zu dencken, und die Naturen der Dinge, zu untersuchen. Damit er sich nun nicht slavisch an das *Sistem* seines Lehrers binde, so muß er die besten *Philosophen* aus allen *Nationen* lesen und zu dem Ende fremder Sprachen mächtig seyn, sonderlich Lateinischen, Griechischen, Frantzösischen und Engländischen, wenigstens einiger derselben.²⁶

Schon 1765 hatte Kant jenseits aller Reglementierung zum Selbstdenken in seiner *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765–1766* betont, daß die Studenten „nicht Gedanken sondern denken lernen“ sollten, nicht Philosophie, sondern das Philosophieren.²⁷ Nun aber hatten es die Studenten amtlich, schwarz auf weiß. Kants aufgeklärte Vorstellung vom universitären

23 *Der Streit der Fakultäten*, Werke VI, S. 282.

24 Vgl. „Vorarbeiten zum ersten Abschnitt“, in: *Akad.-Ausg.*, Bd. XXIII, S. 430.

25 Vgl. Bosse, H., 1990, „Der geschärfte Befehl zum Selbstdenken. Ein Erlaß des Ministers v. Fürst an die preußischen Universitäten im Mai 1770“, in: F. A. Kittler/M. Schneider/S. Weber (Hrsg.), *Diskursanalysen 2. Institution Universität*, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 31–62.

26 Zitiert bei Bosse, a. a. O., S. 41.

27 *Werke* I, S. 908.

Lehren und Lernen hatte fünf Jahre später ihren Weg in das preußische Erlaßwesen gefunden.

Ausgeführt ist Kants Plädoyer für das Selbstdenken als Ausdruck von Aufklärung im Aufklärungsartikel von 1783. Aufklärung, so die berühmte Definition,

ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen.²⁸

Diese Bestimmung richtet sich an das Subjekt und fordert es auf, sich im Denken und durch das Denken zu orientieren, und sie besagt, noch einmal mit anderen Worten, „bei allem dem, was man annehmen soll, sich selbst fragen: ob man es wohl tunlich finde, den Grund, warum man etwas annimmt, oder auch die Regel, die aus dem, was man annimmt, folgt, zum allgemeinen Grundsatz seines Vernunftgebrauchs zu machen“²⁹. Sie wendet sich gegen die Berufung auf *fremde* Autoritäten, die nicht durch ‚allgemeine Grundsätze des Vernunftgebrauchs‘ legitimiert sind, aber auch gegen eine Berufung auf *eigene* Autorität, für die das gleiche gilt.

Autonomie im Sinne einer vernünftigen Selbständigkeit – des Zieles aller philosophischen Aufklärung – realisiert nach Kant nur ein Denken, das sich weder auf fremde noch auf eigene Autorität beruft, das das fremde Denken nicht an die Stelle des eigenen Denkens setzt, aber sich auch nicht selbst an die Stelle des anderen setzt, sondern mit diesem gemeinsam die Vernunftstelle zu finden sucht. Und dies soll auch für die Universität gelten, vor allem in einer Fakultät, der das Philosophische, mit dem Selbstdenken auch die Wahrheit, das eigentliche Wesen ist. Dazu noch einmal die selbstbewußte Deklaration der Rolle der unteren Fakultät im *Streit der Fakultäten*, hier insbesondere gegenüber der Theologie:

Auf einer Universität muß [...] eine philosophische Fakultät sein. In Ansehung der drei obern dient sie dazu, sie zu kontrollieren und ihnen eben dadurch nützlich zu werden, weil auf *Wahrheit* (der wesentlichen und ersten Bedingung der Gelehrsamkeit überhaupt) alles ankommt; die *Nützlichkeit* aber, welche die oberen Fakultäten zum Behuf der Regierung versprechen, nur ein Moment vom zweiten Range ist. – Auch kann man allenfalls der

28 Kant, I., „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“, in: *Werke* VI, S. 53.

29 Kant, I., „Was heißt: Sich im Denken orientieren?“ (1786), in: *Werke* III, S. 330.

theologischen Fakultät den stolzen Anspruch, daß die philosophische ihre Magd sei, einräumen (wobei doch noch immer die Frage bleibt: ob diese ihrer gnädigen Frau die Fackel vorträgt oder die Schleppe nachträgt); wenn man sie nur nicht verjagt, oder ihr den Mund zubindet; denn eben diese Anspruchslosigkeit, bloß frei zu sein, aber auch frei zu lassen, bloß die Wahrheit, zum Vorteil jeder Wissenschaft, auszumitteln und sie zum beliebigen Gebrauch der oberen Fakultäten hinstellen, muß sie der Regierung selbst als unverdächtig ja als unentbehrlich empfehlen.³⁰

Immerhin hat sich die preußische Regierung zum Selbstdenken bekannt – per Erlaß.

Wie stellt sich die Vernunftidee der Philosophischen Fakultät nach Kant konkret dar? Sie ist auf alles Wissen, also auch auf das Wissen der drei anderen Fakultäten, bezogen, allerdings nicht inhaltlich, sondern als den Gegenständen ihrer ‚Prüfung und Kritik‘³¹. Sie selbst ist nach den Gesichtspunkten einer ‚historischen Erkenntnis‘ und einer ‚reinen Vernunftkenntnis‘ gegliedert, wobei zur einen „Geschichte, Erdbeschreibung, gelehrte Sprachkenntnis, Humanistik mit allem gehört, was die Naturkunde von empirischem Erkenntnis darbietet“; die andere ist der „reinen Mathematik und der reinen Philosophie, Metaphysik der Natur und der Sitten“ gewidmet.³² Diese Gliederung entspricht Kants Wissenschaftssystematik, wie sie sich vor allem in der *Kritik der reinen Vernunft* ausgearbeitet findet. In dieser Systematik setzt Kant „das Rationale dem Empirischen entgegen“³³ und unterscheidet weiterhin zwischen einer ‚Erkenntnis aus reiner Vernunft‘, deren systematischer Ausdruck die Transzendentalphilosophie selbst ist, und einer ‚Vernunftkenntnis aus empirischen Prinzipien‘³⁴ oder ‚empirischer Philosophie‘³⁵. Physik als ‚empirische Philosophie‘ ist damit im Sinne Kants rationale Erkenntnis (‚cognitio ex principiis‘), nur eben Erkenntnis aus ‚empirischen‘ Prinzipien. Der ‚empirischen Philosophie‘ (als *Naturwissenschaft*) steht wiederum derjenige Teil der Naturlehre gegenüber, der nicht Erkenntnis aus (empirischen) Prinzipien, sondern Erkenntnis aus Daten (‚cognitio ex datis‘) ist, nach Kant *Naturbe-*

30 *Der Streit der Fakultäten*, Werke VI, S. 290f.

31 *Der Streit der Fakultäten*, Werke VI, S. 291.

32 Ebd.

33 Kant, I., „Kritik der reinen Vernunft“, in: *Werke* II, B 863. Vgl. Mittelstraß, J., „Experimentalphilosophie“, in: ders. (Hrsg.), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie* I, Mannheim/Wien/Zürich: Bibliographisches Institut, 1980, Stuttgart/Weimar: Verlag J. B. Metzler, 1995, S. 622–624.

34 *Kritik der reinen Vernunft*, Werke II, B 868.

35 Ebd.

schreibung, in der es um eine systematische Klassifikation von Fakten, etwa dem Vorgehen von Botanik und Zoologie entsprechend, geht, und *Naturgeschichte*, die mit einem System von Fakten im Rahmen einer Geschichte der physischen Welt und des Lebens befaßt ist. Empirisch im weiteren Sinne ist etwa die Physik, (1) weil sie (als Naturwissenschaft) ‚aus empirischen Prinzipien‘ erkennt, (2) weil sie (als historische Naturlehre) ‚aus Daten‘ erkennt.³⁶

Historisch schließt Kant mit dieser Systematik an die ursprünglich im griechischen Denken erkenntnis- und wissenschaftstheoretisch geprägte Unterscheidung zwischen einer *Principia*-Konzeption (Beispiel: Newtons *Philosophiae naturalis principia mathematica*, London 1687) und einer *Historia*-Konzeption (Beispiel: Priestleys *The History and Present State of Electricity*, London 1767) an. Die *Principia*-Konzeption in der Naturphilosophie entspricht in dieser Form Kants Begriff der empirischen Philosophie (im engeren Sinne), die *Historia*-Konzeption Kants Begriffen der Naturgeschichte und der Naturbeschreibung. Im zeitgenössischen Begriff der *Experimentalphilosophie* werden beide Momente unter methodologischen Gesichtspunkten zusammengefaßt und als neue Formen der Naturphilosophie von der aristotelisch-scholastischen Naturphilosophie abgegrenzt. Die Beibehaltung der Bezeichnung *Naturphilosophie* dokumentiert im übrigen ebenso wie die Bezeichnung *Experimentalphilosophie*, daß eine entsprechende Ausgrenzung der naturwissenschaftlichen Forschung aus der bislang als Einheit rationaler Orientierungsbemühungen aufgefaßten *philosophischen* Forschung (noch) nicht erfolgt. Naturwissenschaftliche Forschung bleibt denn auch, jedenfalls terminologisch, bis ins 19. Jahrhundert hinein ‚empirische Philosophie‘ und damit Teil der Philosophischen Fakultät.

Entscheidend ist, daß die Einheit von historischer Erkenntnis im beschriebenen Sinne und reiner Vernunftkenntnis Ausdruck der Einheit der Philosophischen Fakultät ist, wie sie Kant im Auge hat. Diese spiegelt sich auch in der tatsächlichen Fakultätssystematik wider. So bilden in der Königsberger Fakultät Geschichte, Geographie, Philologie und die empirischen Formen der Naturwissenschaften den historischen Teil, reine Mathematik, reine Philosophie, Metaphysik der Natur und der Moral den systematischen Teil.³⁷ Kant selbst las unter anderem

36 Kant, I., „Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft“ (1786), in: *Werke* V, S. 11 f.

37 Dazu und zum Lehrprogramm der Königsberger Philosophischen Fakultät

über Logik, Mathematik, Physik, physische Geographie, Metaphysik, Ethik und Naturrecht, d. h., er vereinigte die Philosophische Fakultät in ihren wesentlichen Teilen in einem Kopf, ihr auch auf diese Weise zu einer eindrucksvollen Einheit verhelfend.

Diese Einheit kommt auch in der weiteren institutionellen Entwicklung der Universität zum Ausdruck, allerdings auf eine andere Weise. Kants Vernunftidee der Universität und deren Ausarbeitung aus der Perspektive der Philosophischen Fakultät zeugen vom Selbstbewußtsein der klassischen Universität – von dieser zuvor niemals in dieser Klarheit und systematischen Strenge vorgetragen –, weniger von einem Reformwillen, der nun die weitere Entwicklung bestimmen wird. Daß dies keinen Gegensatz bedeutet, zeigen die Konzeptionen Fichtes, Schleiermachers und Humboldts, insofern auch diese einer Vernunftidee von Wissenschaft und Universität folgen, die eben die Kantische Idee ist bzw. deren Philosophie atmet. Dabei scheint der Idealismus, der sich hier mit der Idee der Universität verbindet, keine Grenzen zu kennen. Nach Fichtes *Deducirtem Plan einer zu Berlin zu errichtenden höhern Lehranstalt* (1807) soll Wissenschaft in ihrer in den Akademien und Universitäten institutionalisierten Form, unter dem Gesichtspunkt einer „Erziehung der Nation [...] zu Klarheit und Geistesfreiheit“, „die Erneuerung aller menschlichen Verhältnisse vorbereiten und möglich machen“³⁸. Schleiermacher, der theologische Kollege Fichtes in Berlin, drückt dasselbe, nur schlichter, in der Bemerkung aus, „es solle unter den Menschen nicht nur Kenntnisse aller Art geben, sondern auch eine Wissenschaft“³⁹. Humboldt wiederum ruft den Staat auf, „seine Universitäten weder als Gymnasien noch als Specialschulen (zu) behandeln“⁴⁰, und unterstellt dabei, „daß, wenn sie (die Universitäten) ihren Endzweck erreichen, sie auch seine (des Staates) Zwecke und zwar von einem viel höheren Gesichtspunkte aus erfüllen, von einem, von dem

zur Zeit Kants vgl. Pozzo, R., 2000, „Kant's *Streit der Fakultäten* and Conditions in Königsberg“, in: *History of Universities* 16, S. 96–128, bes. S. 106 ff.

38 Fichte, J. G., 1919, „Deducirter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höhern Lehranstalt“ (1807), in: E. Spranger (Hrsg.), *Über das Wesen der Universität*, 2. Aufl., Leipzig: Felix Meiner, § 67, S. 104.

39 „Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschem Sinne. Nebst einem Anhang über eine neu zu errichtende“ (1808), in: E. Spranger (Hrsg.), *Über das Wesen der Universität*, S. 109.

40 „Über die innere und äußere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin“ (1810), in: Humboldt, W. v., 1903–1936, *Gesammelte Schriften*, Bd. X, Berlin: B. Behr's Verlag, S. 255.

sich viel mehr zusammenfassen läßt und ganz andere Kräfte und Hebel angebracht werden können, als er in Bewegung zu setzen vermag“⁴¹.

Auch in Sachen Fakultätsordnung kennt Fichte keine falsche Bescheidenheit:

Die drei sogenannten höhern Fakultäten würden schon früher wohl getan haben, wenn sie sich, in Absicht ihres wahren Wesens, in dem ganzen Zusammenhang des Wissens deutlich erkannt und sich darum nicht, pochend auf ihre praktische Unentbehrlichkeit und ihre Gültigkeit beim Haufen, als ein abgesondertes und vornehmeres Wesen hingestellt, sondern lieber jenem Zusammenhang sich untergeordnet und mit schuldiger Demut ihre Abhängigkeit erkannt hätten⁴²,

d. h. auch, sich dem Erkenntnisinteresse der unteren Fakultät gebeugt hätten. Was Kant noch in ironischem Understatement zum Ausdruck brachte, wird hier in dem Fichte eigenen Präzeptorengestus zu einem universitätspolitischen Programm, das durch und durch, institutionelle mit moralischen Zwecken verbindend, ein *Bildungsprogramm* ist.

Das kommt auch bei Schleiermacher und Humboldt, wiederum in ständigem Rückgriff auf Kants *Streit der Fakultäten*, zum Ausdruck. Nach Schleiermacher ist die Philosophische Fakultät die ‚eigentliche Universität‘; die oberen Fakultäten gelten als ‚Spezialschulen‘⁴³, insofern sie „ihre Einheit nicht in der Erkenntnis unmittelbar, sondern in einem äußeren Geschäft“ haben⁴⁴. Nach Humboldt soll die Verwandlung des ‚zerstreuten‘ Wissens in ein ‚geschlossenes‘ Wissen, der ‚bloßen Gelehrsamkeit‘ in eine ‚gelehrte Bildung‘, des ‚unruhigen Strebens‘ in eine ‚weise Tätigkeit‘ durch die Wissenschaft selbst erfolgen⁴⁵. Dabei ist es gerade die ‚reine‘ Wissenschaft⁴⁶, d. h. Wissenschaft um ihrer

41 Ebd.

42 *Deducirter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höhern Lehranstalt*, § 26, a. a. O., S. 37.

43 Schleiermacher, F., „Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschem Sinn“ (1809), in: E. Spranger (Hrsg.), *Über das Wesen der Universität*, S. 147. Vgl. Paulsen, F., 1902, *Die deutschen Universitäten und das Universitätsstudium*, Berlin: A. Asher & Co., S. 80 f.; Bruch, R. vom, 2001, „Die Gründung der Berliner Universität“, in: R. Chr. Schwinges (Hrsg.), *Humboldt International. Der Export des deutschen Universitätsmodells im 19. und 20. Jahrhundert*, Basel: Schwabe, S. 71.

44 A. a. O., 149.

45 Humboldt, W. v., „Theorie der Bildung des Menschen (Bruchstück)“, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. I, S. 285.

46 Humboldt, W. v., „Der Königsberger und der Litauische Schulplan“, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. XIII, S. 279.

selbst willen, die der Praxis unter Bildungsgesichtspunkten produktiv verbunden sein soll:

Sobald man aufhört, eigentlich Wissenschaft zu suchen, oder sich einbildet, sie brauche nicht aus der Tiefe des Geistes heraus geschaffen, sondern könne durch Sammeln extensiv aneinandergereiht werden, so ist Alles unwie-derbringlich und auf ewig verloren; verloren für die Wissenschaft [...], und verloren für den Staat. Denn nur die Wissenschaft, die aus dem Innern stammt und in's Innere gepflanzt werden kann, bildet auch den Charakter um, und dem Staat ist ebenso wenig als der Menschheit um Wissen und Reden, sondern um Charakter und Handeln zu thun.⁴⁷

Bei all dem dominiert in den Entwürfen Fichtes, Schleiermachers und Humboldts ein Reformwille; institutioneller Ausdruck dieses Willens ist wiederum die Berliner Universität.⁴⁸

Dieser Wille ergreift alsbald auch die oberen Fakultäten, nicht nur im Bildungs-, sondern auch im Wissenschaftssinne. Die Theologie entdeckt (mit Schleiermacher) ihr philosophisches Herz neu und hält sich auf diese Weise in einer säkularen universitären Entwicklung. Die Rechtswissenschaften fördern (vor allem mit v. Savigny), ohnehin eine führende Rolle im Wissenschaftssystem beanspruchend, mittelbar über den Ausbau ihrer Grundlagenfächer, insbesondere Rechtsgeschichte und Rechtsphilosophie, die Philosophische Fakultät. Zugleich wächst das Selbstbewußtsein dieser Fakultät, wiederum am deutlichsten erkennbar in der Humboldtschen Universitätsreform. Außerdem setzt sich mit Humboldt die Vorstellung durch (bei ihm als Prinzip formuliert), daß die Wissenschaft „als etwas noch nicht ganz Gefundenes und nie ganz Aufzufindendes zu betrachten“ sei, und es darauf ankomme, „unablässig sie als solche zu suchen“⁴⁹. Aufgabe der Universität sei es entsprechend, „die Wissenschaft immer als ein noch nicht ganz aufgelöstes Problem (zu) behandeln und daher immer im Forschen (zu) bleiben“⁵⁰. Aus Kants Vernunftidee der Universität, die die Wahrheitsidee zur obersten Richtschnur machte, wird eine Bildungs- und Forschungsidee.

47 Humboldt, W. v., „Über die innere und äußere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin“, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. X, S. 253.

48 Vgl. Bruch, R. vom, „Differenzierung und Professionalisierung. Von der Propädeutik zum Motor der modernen Forschungsuniversität“, in: R. Chr. Schwinges (Hrsg.), *Artisten und Philosophen*, S. 392.

49 Humboldt, ebd.

50 Humboldt, a. a. O., S. 251. Vgl. Schnädelbach, H., 1991, *Philosophie in Deutschland 1831–1933*, 4. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 41.

3. Die Philosophische Fakultät, der Forschungsbegriff und die Philosophie

Mit der Humboldtschen Reform verbindet sich im nunmehr auch institutionellen Sinne der Aufstieg der Philosophischen Fakultät. Daß deren Theorie bereits Kant formuliert hatte, wird zwar nicht vergessen, doch tritt an die Stelle einer strengen Wissenschaftssystematik, auf die es Kant noch im wesentlichen ankam, das offene Konzept einer Fakultät, deren disziplinäre und fachliche Strukturen zu wuchern beginnen.

Die Philosophische Fakultät – das ist einerseits die Nachfolgeeinrichtung der alten Artistenfakultät, insbesondere, in Form des sogenannten Quadriviums, die exakten Wissenschaften umfassend, andererseits die Entwicklungseinrichtung der Renaissance-Disziplinen der sogenannten *studia humanitatis*, insbesondere der Geschichte, der Literatur und der Sprachen, so des Griechischen und Hebräischen. Diese Entwicklung setzt früh ein. Schon in Melanchthons Universitätskonzeption bestand die Artistenfakultät aus Grammatik, Dialektik und Rhetorik, d. h. den Disziplinen des alten Triviums, aus Mathematik, Physik (im sich entwickelnden Sinne einer *philosophia naturalis* bzw. *experimentalis*) und Astronomie, also einem modifizierten Quadrivium, ferner aus Poesie bzw. Poetik, Griechisch und Hebräisch. Aus der Ethik im humanistischen Rahmen der *studia humanitatis* entwickeln sich später die Ökonomie und die Politik und in diesem Sinne die Staatswissenschaften (in Deutschland in der Philosophischen, in Österreich ab 1784 in der Juristischen Fakultät⁵¹). Hinzu treten noch die Ästhetik als Theorie der schönen Wissenschaften (nach Baumgarten) und die neueren Sprachen (und mit diesen die neueren Literaturen). Der Aufstieg der Philosophischen Fakultät ist auch der Aufstieg der Geisteswissenschaften und zugleich der Beginn der wachsenden Unübersichtlichkeit und blasser werdender Systematik beider.⁵² Was für Kant, durchaus auf dem Hintergrund einer zeitgenössischen Wissenschafts-

51 Vgl. Höflechner, W., „Bemerkungen zur Differenzierung des Fächerkanons und zur Stellung der philosophischen Fakultäten im Übergang vom 18. auf das 19. Jahrhundert“, a. a. O., S. 300 ff.

52 In der Berliner Philosophischen Fakultät waren 11 Professuren für die Geisteswissenschaften vorgesehen (vier für Geschichte, fünf für die Klassischen Altertumswissenschaften, eine für Deutsche und eine für Orientalische Philologie), 12 Professuren für die Naturwissenschaften (vier für Mathematik, zwei für Physik, drei für Chemie, je eine für Geologie, Zoologie und Botanik). Nach Höflechner, a. a. O., S. 316.

systematik, noch eine auch systematisch begreifbare Ordnung war, bestimmt durch die Einheit eines (im erläuterten Sinne) historischen und eines Vernunftinteresses, löst sich in eine nur noch historisch verstehbare Entwicklung auf, die schließlich zum Auszug der Naturwissenschaften aus der Philosophischen Fakultät und zur mal glücklich mal schmerzlich empfundenen Einsamkeit der Geisteswissenschaften (in wissenschaftstheoretischer Bedeutung) führt.

Institutionell nicht weniger bedeutsam ist ein weiterer Umstand, der sich mit dieser Entwicklung – von der Artistenfakultät über Kants Theorie der Universität zur Humboldtschen Universitätsreform – verbindet. Die mittelalterliche Artistenfakultät war einerseits so etwas wie ein ‚universitätsinternes Gymnasium‘⁵³, das universitätsfähig machen sollte, andererseits besaß sie im wissenschaftstheoretischen Sinne eine *propädeutische* Funktion, d. h., sie sollte das wissenschaftliche Fundament für ein Studium in den oberen Fakultäten legen. Bei Kant ist das anders. Zwar findet sich auch bei ihm der Hinweis, daß die Philosophische Fakultät für ‚die praeliminarien‘ im Studium der oberen Fakultäten zuständig sei⁵⁴, doch tritt dieser Gedanke, der noch von Wolff nachdrücklich betont worden war⁵⁵, ganz hinter den der Wahrheitsfunktion, die dieser Fakultät als Vernunftzweck zugeschrieben wird, zurück. Zwar soll die untere Fakultät Einfluß auf die oberen Fakultäten nehmen, nur eben nicht im propädeutischen, sondern im Wahrheitssinne. Es geht Kant, mit anderen Worten, in erster Linie um eine Wissenschaftssystematik, nicht – wie Fichte, Schleiermacher und Humboldt – um ein Bildungsprogramm, auch wenn dieses sich als institutionelle Konsequenz aus Kants Theorie der Universität ergibt. Schleiermachers

53 Seifert, A., 1996, „Das höhere Schulwesen. Universitäten und Gymnasien“, in: A. Buck (Hrsg.), *Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte I (15. bis 17. Jahrhundert. Von der Renaissance und der Reformation bis zum Ende der Glaubenskämpfe)*, München: Beck, S. 205. Vgl. Kintzinger, M., 2001, „Die Artisten im Streit der Fakultäten. Vom Nutzen der Wissenschaft zwischen Mittelalter und Moderne“, in: *Jahrbuch für Universitätsgeschichte* 4, S. 177–194.

54 „Vorarbeiten zum zweiten Abschnitt“, in: *Akad.-Ausg.*, Bd., XXIII, S. 461.

55 Wolff, Chr., 1733, *Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schrifften, die er in deutscher Sprache von den verschiedenen Theilen der Welt-Weisheit heraus gegeben*, 2. Aufl., Frankfurt: J. B. Andreaë & H. Hort, S. 533 (§ 193), S. 540 (§ 193): „Wenn man (...) die Theile der Welt-Weisheit nur überhaupt ansieht und dabey voraus setzet, daß sie auf gehörige Weise abgehandelt worden; so kan niemand in Abrede seyn, daß einer in den höheren Facultäten viel besser zu rechte kommen kan, wenn er sich vorher in der Welt-Weisheit umgesehen und durch diese zu den höheren Facultäten zubereitet worden.“

Bezeichnung der Philosophischen Fakultät als ‚eigentlicher Universität‘ gibt dieser Theorie ihre institutionelle Form – nunmehr unter Gesichtspunkten einer Bildungsreform.

Kants Theorie ist kein Glück beschieden. Gerade im Zuge der Transformation dieser Theorie in eine universitäre Bildungsreform verändert sich der Charakter der Philosophischen Fakultät. Diese verliert mit wachsender disziplinärer und fachlicher Vielfalt nicht nur ihre Übersichtlichkeit und Systematik, auf die es Kant gerade ankam, sie wird alsbald auch zur Ausbildungsfakultät für Gymnasiallehrer, d. h., sie gleicht sich in einer Ausbildungsperspektive den oberen Fakultäten an und verliert damit ihren im systematischen Sinne Kants herausgehobenen Charakter. Aus der Wahrheitsidee wird nicht nur eine Bildungs-, sondern auch eine berufliche Ausbildungsidee.⁵⁶

Das bedeutet auch, daß es um die Philosophie selbst, die der Philosophischen Fakultät ihren Namen gab, einsam wird. Das historische Interesse – nicht in seiner systematischen Form bei Kant, sondern in Form der historischen Wissenschaften und ihrer ‚historistischen‘ Wirkung auf andere Wissenschaftsformen – bemächtigt sich auch des Vernunftinteresses (im Sinne Kants), also auch des Interesses der Philosophie im engeren Sinne, das sich am Ende selbst mehr oder weniger in ein historisches Interesse verwandelt. Es entsteht ein Philosophiebegriff, der der Begriff der Philosophiegeschichte bzw. der Philosophiegeschichtsschreibung ist. Philosophie wird zur Geisteswissenschaft.

Und noch etwas. Auch der *Forschungsbegriff* der Philosophie, den Kant in der gesamten Philosophischen Fakultät wirksam sehen wollte, wird blaß. Dieser war eng mit dem Wahrheitsbegriff, nicht mit dem Nützlichkeitsbegriff der anderen Fakultäten, verbunden. Die Geisteswissenschaften, allen voran die historischen und philologischen Wissenschaften, verlieren ihn aus dem Auge, d. h., ihnen geht der systematische Anspruch, der sich bei Kant mit dem Begriff des Philosophischen verband, verloren. Und auch der theoretische Anspruch, der sich in Hegels Begriff des objektiven Geistes und dem Auftrag seiner Erforschung in den Geisteswissenschaften zum Ausdruck bringt und diesem Auftrag die Königsrolle in einer Philosophischen Fakultät zuspield, wird nicht wahrgenommen. Die einsetzende Konjunktur und der durchschlagende Erfolg zumal der Altertumswissenschaften, die wie-

56 Vgl. Lundgreen, P., „Examina und Tätigkeitsfelder für Absolventen der Philosophischen Fakultät. Berufskonstruktion und Professionalisierung im 19. Jahrhundert“, in: R. Chr. Schwinges (Hrsg.), *Artisten und Philosophen*, S. 319–334.

derum auf das Selbstverständnis der Universität insgesamt zurückwirken, überspielen alles und lassen Kants Theorie der Philosophischen Fakultät und deren idealistische Programmfassungen bis zur Unkenntlichkeit in den Hintergrund treten.

Nicht ganz. Das macht in diesem Falle der Forschungsbegriff Humboldts in seiner schon erwähnten charakteristischen Verbindung mit einem Bildungsbegriff, die wiederum der philosophischen Konzeption Kants nahe bleibt, deutlich: „Nur die Wissenschaft, die aus dem Innern stammt und in's Innere gepflanzt werden kann, bildet auch den Charakter um, und dem Staat ist es ebenso wenig als der Menschheit um Wissen und Reden, sondern um Charakter und Handeln zu thun.“⁵⁷ Daß mit der Philosophischen Fakultät nunmehr die Geisteswissenschaften in den Vordergrund treten, ist so gesehen kein Zufall. Entspricht doch deren Wissenschaftsauffassung (bis heute) weitgehend einem Forschungsbegriff, der das forschende Subjekt, nach Humboldt auch im praktischen, d. h. im Vernunftsinne, nicht die forschende Einrichtung in den Blick nimmt bzw. mit diesem identifiziert. So verstanden ist denn auch eine Bildungsintention der Wissenschaft nichts Fremdes (Stichwort: Bildung durch Wissenschaft), sondern im Forschungs- und Wissenschaftsbegriff Kants und Humboldts von vornherein angelegt – nur daß der eine (Kant) dabei den systematischen Primat der Philosophie, der andere (Humboldt) die organisatorische Aufgabe, d. h. die Aufgabe der Institutionalisierung einer ‚philosophischen‘ Universität, betont. Der Streit der Fakultäten ist nicht nur ein Streit um den Wahrheitsbegriff, sondern auch ein Streit um den Forschungsbegriff. Auch das wird häufig übersehen, wenn es darum geht, die wissenschaftstheoretischen und die institutionellen Dinge zwischen den Fakultäten wieder zurechtzurücken.

Doch es geht noch um mehr, nämlich um den Forschungsbegriff selbst. Während dieser bei Kant und in der Philosophie des Deutschen Idealismus, wie dargestellt, eng mit dem forschenden Subjekt verbunden ist, löst sich im Zuge der weiteren Entwicklung eben diese Verbindung zunehmend auf. Aus forschender Wahrheitssuche, die Teil des Selbstverständnisses des Wissenschaftlers ist und diesen allererst zum Forscher macht, wird Forschung als Betrieb, nämlich zu einem organisierbaren Prozeß, hinter dem der Wissenschaftler selbst verschwin-

57 Humboldt, W v., „Über die innere und äußere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin“, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. X, S. 253.

det.⁵⁸ Aus dem forschenden Subjekt wird ‚die Forschung‘, institutionalisiert und entindividualisiert in ‚Forschungseinrichtungen‘, als die sich immer weniger die Universitäten, wegen der Dominanz ihres Lehrauftrags, als vielmehr eigens zu diesem Zweck gegründete, vor allem naturwissenschaftlich-technologisch ausgerichtete Institutionen darzustellen wissen. Aus Forschung als *Lebensform* wird Forschung als Betrieb. Insofern ist aber auch der Forschungsbegriff der Geisteswissenschaften nicht nur ein anderer als der der Naturwissenschaften (und unter empirischen Methodenidealen der der Sozialwissenschaften), sondern der eigentlich ursprüngliche Begriff. Die Geisteswissenschaften haben sich bis heute eine Erinnerung an diesen Forschungsbegriff bewahrt, sie praktizieren ihn in gewisser Weise auch, aber sie haben ihn zugleich historisiert, indem sie ihm seine Wahrheitsidee und damit im Sinne Kants seinen systematischen Kern genommen haben. Deshalb ruht auch der Streit der Fakultäten, der doch nach Kant notwendig ist, weil es um Wahrheit geht, und unbeendbar, weil Wahrheit eine unendliche Aufgabe ist.

4. Schlußbemerkung

Der Aufstieg der Geisteswissenschaften im Zuge der Humboldtschen Universitätsreform und der sie begleitenden idealistischen Bildungsphilosophie ist auf eine paradox anmutende Weise der Anfang ihres Niedergangs. Die interne Konkurrenz mit den Naturwissenschaften in einer philosophischen Fakultät neuer Art geht schlecht für sie aus. Die Naturwissenschaften ziehen davon – und der Wissenschaftsbegriff zieht mit ihnen. Auf einmal ist niemand mehr da, der, wie zuvor Kant, beide, die Naturwissenschaften und die Geisteswissenschaften, in einem Begriff (und in einem Kopf) zusammenhalten konnte. Oder anders formuliert: Der (nach Fächern und Themen stetig wachsende) Reichtum der Geisteswissenschaften zahlt sich nicht aus; der Preis, den die Geisteswissenschaften mit ihrem unklaren Wissenschaftsbegriff zahlen, ist zu hoch. Er führt direkt in die Schwierigkeiten, die die Gei-

58 Vgl. Plessner, H., 1966, „Zur Soziologie der modernen Forschung und ihrer Organisation in der deutschen Universität – Tradition und Ideologie“, in: ders., *Diesseits der Utopie. Ausgewählte Beiträge zur Kultursoziologie*, Düsseldorf/Köln: Eugen Diederichs Verlag, S. 121–142; Schnädelbach, a. a. O., S. 41 f.

steswissenschaften heute mit dem Wissenschaftssystem und mit sich selbst haben.

Am unglücklichsten aber steht die Philosophie da. Ausgerechnet diejenige Disziplin, der Kant mit guten Gründen die führende Rolle nicht nur in der nach ihr benannten Fakultät, der Philosophischen, sondern auch in der Universität allgemein zugedacht hatte, gerät an den Rand der Universitätsentwicklung. Die heutige Krise der Geisteswissenschaften ist auch eine Krise der Philosophie. Oder, wie schon gesagt: Die Philosophie arrangiert sich, ihnen ohnehin institutionell zugeschlagen, mit den Geisteswissenschaften, übernimmt deren methodische Orientierung, d. h. historische, philologische und hermeneutische Methodenideale und wird auf diese Weise zum unglücklichen Bewußtsein, d. h. zu einem philosophischen Bewußtsein, das seine ursprüngliche Identität nicht festzuhalten, ja nicht einmal mehr wahrzunehmen vermag. In ihr herrscht nun der Philosophiebegriff der Philosophiegeschichtsschreibung; die Universität wird zur Lehr- und Forschungsanstalt ohne oder allenfalls mit einer marginalisierten Philosophie.

Die Fackel, die die Philosophie nach Kant nicht nur der Theologie voraustragen sollte, gibt nur noch wenig Licht. Vielleicht sollten wir sie wieder anfachen; nicht um zu herrschen – das sollte die Philosophie auch nach Kant nicht –, sondern um der Orientierung für Wissenschaft und Universität wegen. Zumindest der derzeitige Ruf nach ethischer Orientierung im professionellen, philosophischen Sinne, in einer Situation, in der die Naturwissenschaften ihre volle Macht in der Gesellschaft entfalten, läßt erkennen, daß die orientierende Aufgabe der Philosophie nicht beendet ist und es möglicherweise noch immer lohnt, dem Streit der Fakultäten, der heute aus wesentlich banaleren, z. B. ökonomischen, Gründen in der Universität doch nicht ganz erloschen ist, einen systematischen, und das heißt immer auch: einen philosophischen Sinn zu geben. Der alternde Kant, soeben emeritiert, griesgrämig, wenn auch ironisch verbrämt, auf die universitären Verhältnisse zurückblickend? Weit gefehlt.

Kants „Streit“ und die Universität von morgen

JENS TIMMERMANN

Am 13. Februar 2004 beklagte der englische Historiker Tristram Hunt in der Tageszeitung *The Guardian* den Niedergang des Einflusses deutscher Philosophie und Bildung auf das britische Geistesleben. Die melancholische Überschrift lautete, in Anspielung auf Christopher Isherwoods Roman aus dem Jahr 1939, „Goodbye to Berlin“; der nicht weniger wehmütige Untertitel: „For 200 years, German thinkers have shaped British intellectual life – but their influence is fading fast“. Einmal abgesehen von Luther, so Hunt, hätten deutsche Ideen vor allem in den letzten beiden Jahrhunderten die britische Kultur geprägt; neben Kant nennt er Hegel, die Gebrüder Grimm, Goethe und Herder als bestimmende Einflüsse. Damit sei es nun vorbei. Die Institution der Bildungs- und Forschungsreise nach Deutschland – für Coleridge und Wordsworth, aber auch noch für Russell eine Selbstverständlichkeit – gehöre nun der Vergangenheit an.

Die Zäsur markiert für Hunt dabei nicht die Zeit der nationalsozialistischen Tyranis, die er mit seinem Bezug auf Isherwood nur indirekt erwähnt, oder etwa das spätere Verschwinden deutscher Kulturstätten hinter dem Eisernen Vorhang, sondern paradoxerweise gerade die Ereignisse der Jahre 1989 und 1990. Seit der Wiedervereinigung sei ein rapider Verlust deutschen Selbstvertrauens in allen Lebensbereichen zu beobachten; und *darum* verlören Sprache und Kultur Sprache und Kultur des Landes seitdem so schnell an Bedeutung. Besonders harte Worte findet er für das deutsche Universitätssystem. Er schreibt:

There is little doubt that the last decade has witnessed a noticeable erosion in German cultural influence. [...] Time at a German university, as opposed to an American campus, is no longer an essential component of academic life. Much of the university system is under threat from cuts and an institutional sclerosis.

Die Kaliningrad-Reise des Bundesaußenministers zu – wenn auch nicht: anlässlich – Kants zweihundertstem Todestag müsse deshalb in Deutschland einen halbbitteren Beigeschmack hinterlassen.

Mit seiner Analyse trifft Hunt zweifellos einen wunden Punkt. Die deutschen Hochschulen gelten heute nach dem Gesundheits- und dem Rentensystem als der dritte große Sorgenfall der Republik. Hunt hofft darauf, daß die Wende durch eine Erneuerung der deutsch-französischen Allianz in Europa eingeleitet werde, die ein Gegengewicht zur politischen und kulturellen Vorherrschaft der Vereinigten Staaten schaffen könne. Davon mag man halten, was man will. In unserem Gedenkjahr ist es vielleicht erlaubt zu fragen, ob Immanuel Kant, der für Hunt am Beginn einer zweihundertjährigen Erfolgsgeschichte steht, den Anstoß zur Wiederbelebung der deutschen Universitäten geben könnte. Immerhin widmet Kant Fragen der Bildungs- und Hochschulpolitik mit seinem *Streit der Fakultäten* von 1798 ein eigenes Buch.

Zu vielen Themen, die uns heute besonders interessieren, schweigt Kant allerdings. Über seine Vorstellungen zu Studiengebühren erfahren wir in der Streitschrift ebensowenig wie über die Prinzipien der Vergabe von Studienplätzen oder die akademisch angemessene Auswahl von Studenten. Der Gedanke einer privaten, vom Staat vollkommen unabhängigen Hochschule mag uns heute gerade mit Blick auf Amerika attraktiv erscheinen. Kant beschäftigt die Universität als Staatsanstalt. Zudem hat sich im 19. Jahrhundert und dann vor allem seit dem Zweiten Weltkrieg die deutsche Universitätslandschaft so stark gewandelt, daß Kants Schrift beim ersten Lesen von ausschließlich historischem Interesse zu sein scheint. Zu seinen Lebzeiten gab es noch kein Abitur als Zeugnis allgemeiner Hochschulreife, keine Habilitation, noch nicht das klassische deutsche Seminar (in beiderlei Wortsinne, als Lehrveranstaltung und als Institut), natürlich noch keine ZVS. Unter einer Universität oder Fakultät verstand man noch hauptsächlich die in ihr lehrenden und lernenden Personen, nicht Universitätsgebäude, deren es nur wenige gab. Gelehrt wurde in den Privathäusern der Professoren. Staatliche Zensur, die Kant zu schaffen machte, plagt uns nicht mehr. Andere Zwänge sind an ihre Stelle getreten.

Dennoch gibt es Parallelen zwischen der Abfassungszeit des *Streits* und unserer eigenen. Kant meldete sich zu einer Zeit zu Wort, da sich die klassische europäische Universität in einer tiefen Krise befand und bei vielen fortschrittlich denkenden Menschen als Relikt des Mittelalters galt. Es war Mode, Universitäten zu Fachhochschulen umzuformen oder sogar zu schließen. Besonders bedeutsam ist deshalb, daß sich Kant in der Streitschrift nicht auf die Seite der Kritiker schlägt, im Gegenteil: er argumentiert bewußt unhistorisch und verleiht damit der

Universität in ihrer überkommenen Gestalt ein philosophisches Fundament.

1. Eine Art von gelehrtem gemeinem Wesen

Die Universität ist für Kant ein „gelehrtes gemeines Wesen“, das aus seinen „öffentlichen Lehrern“ besteht, den Professoren (vgl. VII:17).¹ Dem Anspruch nach sind alle Gebiete der Wissenschaft an der Universität vertreten, und je nach Fachgebiet gehören Professoren verschiedenen akademischen Gesellschaften an, den Fakultäten. Ihnen obliegen Aufnahme und Ausbildung der Studierenden, aus denen sich natürlich – was Kant nicht explizit anspricht – wiederum zukünftige Hochschullehrer rekrutieren. Sonst werden Studierende entweder zu „freien Lehrern“ mit allgemein anerkanntem, von den Fakultäten verliehenem Doktorgrad oder zu Absolventen, die selbst keine Gelehrten sind und bei Kant, der Sprache der Zeit gemäß, „Literaten“ heißen (VII:18). Durch diese „Geschäftsleute“ – oder „Werkkundigen der Gelehrsamkeit“, wie Kant sie wenig später nennt – haben Theologie, Jurisprudenz und Medizin Einfluß auf das außeruniversitäre Volk.

Der erste Satz der Schrift verweist auf einen offiziellen Gründungsakt. Die Universität, so Kant, wurde von öffentlicher Hand auf den Vorschlag eines Menschen hin eingerichtet, der einen klugen Einfall hatte. Jedenfalls waren die deutschen Hochschulen am Ende des 18. Jahrhunderts Staatsanstalten, was für den weiteren Verlauf des Textes entscheidend wichtig ist. Daß die ersten Universitäten in Europa – Bologna und Paris – zunächst freie akademische Gemeinschaften waren und nicht von einer Obrigkeit geschaffen wurden, oder daß für Universitätsgründungen späterer Zeit oftmals kirchliche und nicht weltliche Autoritäten zuständig waren, interessiert Kant ebensowenig wie die Tatsache, daß man bei Neugründungen einfach die Fakultätenstruktur der Pariser Universität kopierte. Kant ist in der Schrift zum Fakultätenstreit überhaupt nicht an *den* Universitäten in Deutschland oder Europa und ihren historischen Wurzeln gelegen. Es geht ihm zunächst darum, der staatlichen Universität in ihrer damaligen Form einen Gründungsmythos nachzuliefern, der die *raison d'être* dieser Insti-

¹ Zitate nach Bandnummern und Seitenzahlen von Kant 1968; die *Kritik der reinen Vernunft* wird, wie üblich, nach den Seitenzahlen der Originalausgaben A und B zitiert.

tution mit ihren vier Fakultäten freilegt; dann um mögliche normative Folgen dieser Idee.

2. Nach einem in der Vernunft, wenn gleich nur dunkel, liegenden Prinzip

Universitätshistoriker wissen auch heute noch nicht, warum in Paris die vier geläufigen Fakultäten für Theologie, Recht, Medizin und die Freien Künste entstanden. Philosophie wurde in der Artistenfakultät gelehrt, die sich zur philosophischen Fakultät zu entwickeln begann, als mit der Gründung von Gymnasien im 16. Jahrhundert die Artes die Hochschule verließen. Erst zweihundert Jahre später gelangten die Mitglieder der nunmehr *philosophischen* Fakultät zu akademischem Ansehen. Auf ihre bescheidene Vergangenheit geht Kant jedoch kaum ein. Auch gab es, was die Fakultätenstruktur betrifft, weit mehr Unregelmäßigkeiten – Verirrungen? – im Hochschulwesen, als es seine Schilderung vermuten läßt. Nicht alle Hochschulen waren vollständige Universitäten mit den vier genannten Fakultäten; an einigen – vor allem den Jesuitenkollegien – stritten sich nur Theologie und Philosophie, an anderen gab es zeitweilig zwei juristische Fakultäten, für kanonisches Recht und für Zivilrecht. Die typische deutsche Universität, wie Kant sie am Beispiel der Königsberger Albertina kennengelernt hatte, verdankte ihre Existenz einer höchst komplexen historischen Entwicklung. Es hätte alles vielleicht auch ganz anders kommen können.

Kant ist anderer Meinung. Bei der Gründung der Universität ist es für ihn keineswegs willkürlich oder zufällig zugegangen. Denn es gibt eine *Vernunftidee* der Universität. Die Einteilung in Fakultäten in die drei „oberen“ der Theologie, der Jurisprudenz und der Medizin sowie die vierte, „untere“, philosophische Fakultät wurde „nach irgend einem in der Vernunft, wenn gleich nur dunkel, liegenden Prinzip und darauf gegründetem Plan versucht [...], der eine gewisse Einteilung notwendig macht“ (VII:21). Sie *scheint* also nur rein empirischen Ursprungs zu sein. Es ist die Aufgabe der Philosophie, dieses Prinzip zu offenbaren.²

2 Ob dem ein empirisch arbeitender Historiker zustimmen könnte? Man ist versucht, einen antinomischen Streit zwischen Philosophen und Historikern anzuzetteln, die – wenn auch verschiedenen „Departementen“ – doch derselben Fakultät angehören.

Die Universität braucht sich ihrer etwas zwielichtigen Herkunft übrigens nicht zu schämen. Sie ist in guter Gesellschaft. Wir haben es nachgerade mit einem Kantischen Topos zu tun. Bei der Schaffung der Fakultätenstruktur der Universität war die Vernunft ähnlich versteckt am Werke wie zum Beispiel bei der Einteilung der Philosophie in Logik, Physik und Ethik in der Platonischen Akademie. Kant billigt die antike dreigliedrige Klassifikation philosophischer Disziplinen in der Vorrede zur *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* von 1785 ausdrücklich. Sie sei, so Kant, „der Natur der Sache vollkommen angemessen“. An ihr gebe es „nichts zu verbessern, als etwa nur das Prinzip derselben hinzu zu tun“, damit man die Vollständigkeit der Einteilung überprüfen und die „notwendigen Unterabteilungen“ korrekt identifizieren könne (IV:387) – was in den folgenden Absätzen der Schrift systematisch geschieht. In einer ähnlichen, wenn auch nicht ganz so glücklichen Lage befand sich die Lehre von den „rhapsodistisch“ aufgesammelten Kategorien des Aristoteles (vgl. *Kritik der reinen Vernunft*, A 80/B 106). Die Neubegründung der Kategorienlehre bereitet Kant dann auch viel mehr Mühe als die systematische Rekonstitution der antiken Trias von Logik, Physik und Ethik.

Eine theoretische Reflexion auf den Grundgedanken des „verborgenen Vernunftprinzips“ findet sich in der „Architektonik“ der Methodenlehre der *Kritik* (A 832–35/B 860–63). Architektonik wird zunächst definiert als „die Kunst der Systeme“; und es ist die systematische Einheit, die „gemeine Erkenntnis allererst zur Wissenschaft“ macht. Damit ist einem System unter der Regierung der Vernunft die zufällige, ungeordnete „Rhapsodie“ entgegengesetzt. Koordiniert wird es von einer Idee, bestimmt als „der Vernunftbegriff von der Form eines Ganzen, so fern durch denselben der Umfang des Mannigfaltigen so wohl als die Teile unter einander, a priori bestimmt wird“ (A 832/B 860). Ein System ist klar umgrenzt und in sich gegliedert. Für unsere Zwecke ist entscheidend, daß eine Gliederung vernünftiger Untersuchung und Begründung fähig ist (vgl. A 833/B 861).

Die Anfänge aller Wissenschaften verlaufen – wie wir bereits aus der Vorrede zur zweiten Auflage des Buches wissen – selten ohne größere Komplikationen. Sie entsprechen nicht sofort der Idee der Wissenschaft; denn eine solche Idee „liegt, wie ein Keim, in der Vernunft, in welchem alle Teile noch sehr eingewickelt und kaum der mikroskopischen Beobachtung kennbar, verborgen liegen“. Noch lange könnten Forscher „um eine Idee herumirren“, ohne daß sie deutlich wird – und das, obwohl sie sich doch in ihnen selbst versteckt (A 834/B 862). Erst

nach und nach entwickelt sich der Vernunftkeim. Zufällig angesammelte Erkenntnisse werden zu einem klar gegliederten System, verschiedene Wissenschaften fügen sich wiederum in ein Gesamtsystem aller Wissenschaften ein. Die einzelnen Systeme erlauben „eine Architektonik alles menschlichen Wissens“, die zu Kants Zeit, „da schon so viel Stoff gesammelt ist, oder aus Ruinen eingefallener alter Gebäude genommen werden kann, nicht allein möglich, sondern nicht einmal so gar schwer sein würde“ (A 834–35/B 862–63).

3. Die Idee einer Universität überhaupt

Der Universität sind unserer Schrift zufolge ähnliche Irrwege erspart geblieben. Eine Vernunftidee der Universität wurde – lassen wir einmal historische Quisquilien beiseite – auf Vorschlag eines klugen Kopfes von einer Regierung in die Tat umgesetzt:

Es war kein übler Einfall desjenigen, der zuerst den Gedanken faßte und ihn zur öffentlichen Ausführung vorschlug, den ganzen Inbegriff der Gelehrsamkeit (eigentlich die derselben gewidmeten Köpfe) gleichsam *fabrikenmäßig*, durch Verteilung der Arbeiten, zu behandeln, wo, so viel es Fächer der Wissenschaften gibt, so viel öffentliche Lehrer, *Professoren*, als Depositeure derselben angestellt würden, die zusammen eine Art von gelehrtem gemeinen Wesen, *Universität* (auch hohe Schule) genannt, ausmachten [...]. (VII: 17)

Daß die Universität überhaupt auf eine systematische Idee zurückgeführt werden kann, ist nicht selbstverständlich. Im Klima der heutigen Hochschulpolitik erscheint der Gedanke leicht ein wenig weltfremd. Der Exkurs in die „Architektonik der reinen Vernunft“ hat uns jedoch mit einem durchaus nachvollziehbaren Grund bekannt gemacht: Die Universität ist der Ort, an dem man Wissenschaft betreibt. Deshalb soll sich ihre Gliederung an den wissenschaftlichen Hauptdisziplinen orientieren.

Die Lage ist jedoch komplizierter, als jetzt erscheinen mag, weil die Universität des *Streits der Fakultäten* ihrem Anspruch nach nicht nur, noch nicht einmal überwiegend, eine wissenschaftliche Einrichtung ist. Kant unterscheidet interessanterweise in den Vorarbeiten zum *Streit* Ideal und Status quo deutlicher als in der Druckfassung. Anders gewendet: er macht in den Vorarbeiten deutlich, was in der Druckfassung nur unterschwellig anklingt, daß sich nämlich die Universität in ihrer damaligen Gestalt zwar auf eine Idee gründet, sie jedoch deshalb noch

lange nicht vollkommen ist.³ In Kants vorbereitenden Notizen heißt es, es sei schwer a priori

den Zustand der Dinge in einer bürgerlichen Verfassung anzugeben in welchem man auch nur die Idee einer solchen gelehrten Gesellschaft als Universität ist mit Einsicht fassen und bestimmen konnte [sc. könnte]. (XXIII: 429–30)

Man müßte die Hauptfächer der Wissenschaften kennen und eine Enzyklopädie entwerfen. Danach richtete sich dann die Organisation der Universität, „und zwar in Absicht auf sich selbst d. i. zum Wohl der Wissenschaften nach den Classen Gattungen und Arten derselben ausgedacht werden müßte um einem jeden Lehrer sein besonderes Geschäfte anzuweisen“ (XXIII: 430). Dann läßt Kant die ideale Hochschule hinter sich und leitet zur Diskussion des Zwecks der Streitschrift über:

Diese Aufgabe wie nämlich die Idee von einer Universität überhaupt wenn auch noch keine existirte ausgeführt werden könnte und sollte mag Andern überlassen bleiben. Wir wollen hier nur die unter diesem Nahmen wirklich vorhandene Anstalten[,] ihren Plan und die Gründe die man gehabt hat ihn so wie er jetzt ist (ob er zwar nicht der beste seyn möchte) anzuordnen in Erwägung ziehen und welcher Rang welche Rechte und Obliegenheiten den Fakultäten vermöge der Idee einer Universitäten zustehen aus der Natur ihrer Statuten so wie sie die Regierung (welche die Universität gestiftet hat) nach ihrer Absicht nothwendig allein sanktionieren würde zu entwickeln. (XXIII: 430)

Eine strenge Durchführung der Unterscheidung hätte Kants Buch zu weit von der Realität seiner Zeit abgebracht und es deshalb als Beitrag zur Bildungsdiskussion der letzten Dekade des 18. Jahrhunderts weit weniger brauchbar gemacht.

4. Ewiges Wohl, bürgerliches Wohl, Leibeswohl

Worin besteht nun das Prinzip der Einteilung der klassischen europäischen Universität in ihre vier Fakultäten? Betrachten wir zunächst die drei oberen Fakultäten der Theologie, der Jurisprudenz und der Medi-

3 Vorbehalte klingen an, wenn Kant sagt, die Universität sei nach „irgend einem in der Vernunft, wenn gleich nur dunkel, liegenden Prinzip“ gegründet worden (VII: 21, s. o.); oder wenn er auf der gleichen Seite der Fehlerfreiheit ihrer Einrichtung „nicht das Wort reden will“ (s. u.).

zin. Sie zeichnet für Kant aus, daß sie sich mit dem Wohlergehen der Menschen beschäftigen: die theologische mit dem *ewigen*, die juristische mit dem *bürgerlichen*, die medizinische mit dem *körperlichen* Wohl (vgl. VII:21). Diese Einteilung entspricht der antiken Trias von Seele, Leib und äußeren Gütern – wobei die juristische Fakultät, wenn sie denn tatsächlich ausschließlich für die Sicherung des „*Mein* und *Dein*“ zuständig sein soll (vgl. VII:24), im Urteil der Vernunft nach der theologischen und der medizinischen Fakultät an dritter Stelle genannt werden müßte, wie schon Walch in seinem *Philosophischen Lexicon* moniert. Körperliche Gesundheit ist objektiv wichtiger als äußerer Reichtum.

Jede der drei oberen Fakultäten hat ihr eigenes festes Berufsbild. Die „Werkkundigen“ oder „Geschäftsleute“, die aus den oberen Fakultäten hervorgehen, sind Pastore, Juristen und Ärzte, d. h. an der Universität ausgebildete Fachleute, die dann zu „Werkzeugen“ der Regierung (VII:18) werden und sich um das Wohl der Bevölkerung in den drei genannten Bereichen kümmern. Die Universität ruht also nicht allein auf wissenschaftstheoretischen Grundsätzen. Die Lage ist recht verwickelt, weil die Trägerin der Universität, die Regierung, an der Beförderung des Wohls der Bevölkerung in den besagten drei Bereichen ein zumindest prinzipiell berechtigtes Interesse hat. Die Regierung, welche die Universität schuf, war vernünftig und stellte das ewige Wohlergehen der Menschen über das bürgerliche und das körperliche. Sie machte die Theologie zur obersten Fakultät.⁴ Trotzdem war der entscheidende Faktor ihr Interesse daran, sich das Volk gefügig zu machen (vgl. VII:21–22); was sich auch darin äußert, daß die Philosophie, die ihr dabei nicht helfen kann, in die „untere“ Fakultät gehört.

Durch ihren Bezug auf Wohl und Weh haben die oberen Fakultäten für Regierung und Volk ihre Attraktivität auf Grund der menschlichen Neigungen. Sie beschäftigen sich mit der Verwaltung dreier Güter, die

4 Dem Volk hingegen werden die oberen Fakultäten vor allem durch seinen natürlichen Instinkt empfohlen; und wenn es nach ihm ginge, würde die traditionelle Rangordnung der drei Ausbildungsfakultäten in ihr Gegenteil verkehrt: „Nach dem *Naturinstinkt* [...] würde dem Menschen der Arzt der wichtigste Mann sein, weil dieser ihm das *Leben* fristet, darauf allererst der Rechtserfahrene, der ihm das *Seine* zu erhalten verspricht, und nur zuletzt (fast nur, wenn es zum Sterben kommt), ob es zwar um die Seligkeit zu tun ist, der Geistliche gesucht werden: weil auch dieser selbst, so sehr er auch die Glückseligkeit der künftigen Welt preiset, doch, da er nichts von ihr vor sich sieht, sehnlich wünscht, von dem Arzt in diesem Jammertal immer noch einige Zeit erhalten zu werden.“ (VII:22).

von den natürlichen Zwecken des Menschen abhängen, liefern ihm also hypothetische Imperative: Regeln, wie man diese Güter bestmöglich erlangt oder verwirklicht, kurz: sie sind *nützlich*. Der Gedanke der Nützlichkeit in dreierlei Gestalt veranlaßte die Regierung, eine Universität nach vernünftigem Muster zu schaffen. Es war kein Zufall,

daß die Regierung, ohne deshalb eben ihr frühe Weisheit und Gelehrsamkeit anzudichten, schon durch ihr eignes gefühltes Bedürfnis (vermittelt gewisser Lehren aufs Volk zu wirken) a priori auf ein Prinzip der Einteilung [...] habe kommen können, das mit dem jetzt angenommenen glücklich zusammentrifft; wiewohl ich ihr darum, als ob sie fehlerfrei sei, nicht das Wort reden will. (VII:21)

Kant deutet im Nachsatz eher beiläufig an, daß die jetzige Universitätsstruktur nicht ganz unproblematisch ist, der Gründung auf ein nachvollziehbares Prinzip zum Trotz. Der Grund der Schwierigkeiten, welche die Universität plagen, wurde bereits genannt. Er liegt im Antagonismus von Nutzen und Vernunft, wie wir ihn aus der Moralphilosophie kennen. Nutzen und Neigungen sind empirisch bedingt. Sie sind parteiisch. Sie müssen von der reinen praktischen Vernunft im Zaum gehalten werden. Die Vernunft, die an der Gründung der Universität verborgen beteiligt war, ist also nicht bloß *reine* praktische Vernunft, sondern die praktische Vernunft insgesamt. Die „gemischte“ Universität ist deshalb keine vollkommen stabile Einrichtung, sie ist ähnlich dem menschlichen Willen *dialektisch*. Das führt zum Streit. Die reine praktische Vernunft verkörpert in der Universität die untere, die philosophische Fakultät. Sie vervollständigt das klassische Fakultätenquartett.

5. Es muß zum gelehrten gemeinen Wesen eine philosophische Fakultät geben

Außer Theologie, Jurisprudenz und Medizin gibt es mit der philosophischen Fakultät noch eine freie, wissenschaftlich ausgerichtete Gesellschaft von Professoren. Ohne sie gäbe es streng genommen gar keine Universität, sondern nur eine Ansammlung nützlicher Spezialschulen. Anders gewendet: die philosophische Fakultät macht eine hohe Schule allererst zu einer Universität. Im Gegensatz zu den drei oberen Fakultäten ist sie „in Ansehung ihrer Lehren vom Befehle der Regierung unabhängig“ (VII: 19). Sie ist nicht mit Machtmitteln ausgestattet und kann keine Befehle geben. Dennoch gebührt ihr die Freiheit, alle

Befehle zu beurteilen, welche die Regierung den oberen Fakultäten erteilt. Die philosophische Fakultät hat

mit dem wissenschaftlichen Interesse, d. i. mit der Wahrheit, zu tun [...], wo die Vernunft öffentlich zu sprechen berechtigt sein muß: weil ohne eine solche die Wahrheit (zum Schaden der Regierung selbst) nicht an den Tag kommen würde, die Vernunft aber ihrer Natur nach frei ist und keine Befehle etwas für wahr zu halten (kein *crede*, sondern nur ein freies *credo*) annimmt. (VII:20)

Kant definiert weiter unten die „untere“ Fakultät geradewegs als diejenige Klasse der Universität, „die oder so fern sie sich nur mit Lehren beschäftigt, welche nicht auf den Befehl eines Oberen zur Richtschnur angenommen werden“ (VII: 27). Dafür, daß man ihr *per se* nichts befehlen kann, gibt es einen prinzipiellen Grund. Glauben kann, im Gegensatz zum Handeln, gar nicht nicht befohlen werden. Kant schreibt:

Nun kann es zwar geschehen, daß man eine praktische Lehre aus Gehorsam befolgt; sie aber darum, weil es befohlen ist (*de par le Roi*), für wahr anzunehmen, ist nicht allein objektiv (als ein Urteil, das nicht sein *sollte*), sondern auch subjektiv (als ein solches, welches kein Mensch fällen *kann*) schlechterdings unmöglich. (VII:27)

Wenn jemand sage, er wolle irren, so irre er nicht wirklich sondern gebe nur vor, ein von ihm als falsch empfundenenes Urteil für wahr zu halten. Die vierte Fakultät ist damit die Fakultät nicht nur der Wissenschaft sondern auch der Gesinnung, die oberen drei sind Fakultäten der Tat – und selbst für einen Befehl, etwas zu tun, formuliert Kant einen letzten Vorbehalt: der Ausführende muß die Autorität des Befehls frei anerkennen und einsehen „daß ein solcher Befehl wirklich ergangen, imgleichen daß er ihm zu gehorchen verpflichtet oder wenigstens befugt sei“ (VII:27).

Kant folgert, daß die philosophische Fakultät deshalb, weil sie – anders als zumindest Theologie und Jurisprudenz (vgl. VII:26–7) – „für die *Wahrheit* der Lehren [...] stehen muß, insofern als frei und nur unter der Gesetzgebung der Vernunft, nicht der Regierung stehend gedacht werden müssen“ (VII:27). Wir notieren, daß Freiheit in der Universität wie im menschlichen Willen nie ohne ihr eigene Gesetze ist. Freiheit ist für Kant *negativ* die Abwesenheit von äußerer Beeinflussung oder Bestimmung; *positiv* die Fähigkeit, vernünftig zu sein; *nie* Schrankenlosigkeit, Willkür, Beliebigkeit oder Zufall.

6. Die philosophische Fakultät enthält nun zwei Departemente

Werfen wir kurz einen Blick auf die interne Struktur der philosophischen Fakultät.⁵ Sie zerfällt in zwei „Departemente“ (vgl. VII:28): eine Abteilung, die Kant – auf den ersten Blick befremdlich – die der „historischen“ Erkenntnis nennt, zuständig für Geschichte und Geographie sowie für Sprach- Kultur und Naturwissenschaften; und eine zweite Abteilung „der reinen Vernunftkenntnis“, die sich der reinen Mathematik und der reinen Philosophie annimmt. Die Terminologie erklärt abermals ein Blick in die Methodenlehre der *Kritik der reinen Vernunft*, wo Erkenntnis gut aristotelisch „historisch“ genannt wird, wenn sie auf der Grundlage von etwas Gegebenem (ex datis) vorgeht, „rational“, wenn sie aus Prinzipien (ex principiis) erfolgt (A 836/B 864). Diese Aufteilung erlaubt es der philosophischen Fakultät, „alle Teile des menschlichen Wissens“ historischer und systematischer Kritik zu unterziehen (VII:28).

Die klassische Vierzahl der Fakultäten gehört heute weitgehend der Vergangenheit an. Einige Fächer – zum Beispiel die Wirtschaftswissenschaften, die bei Kant keine Rolle spielen – wurden im Laufe der letzten beiden Jahrhunderte aus der philosophischen in eigene Fakultäten ausgelagert. Land- und Forstwirtschaftliche Fakultäten erweiterten an vielen Hochschulen den Fächerkanon. Die philosophische Fakultät selbst zerfiel fast überall zunächst in eine historisch-philologische und eine mathematisch-naturwissenschaftliche Fakultät. Die jüngere Vergangenheit brachte dann eine weitere, fachlich und institutionell begründete Zersplitterung der beiden philosophischen Fakultäten in noch kleinere Fakultäten oder Fachbereiche. Auf den ersten Blick erinnert Kants systematische Unterscheidung eines „historischen“ und eines „rationalen“ Departements in der philosophischen Fakultät nun an ihre beiden unmittelbaren Nachfolgerinnen: die historisch-philologische, oft noch „philosophisch“ genannte Fakultät und die mathematisch-naturwissenschaftliche. Doch Kant hätte sich an der Vermischung von reiner und empirischer Wissenschaft in der „fünften“ Fakultät gestoßen. Am meisten hätte ihn jedoch irritiert, daß sich die Philosophie selbst als Prinzipienwissenschaft nun ausschließlich in der Gesellschaft von phi-

5 Über die Abteilungen der oberen Fakultäten, die doch auch ihre verschiedenen Lehrstühle und Fachbereiche haben werden, erfahren wir nichts.

lologischen und historischen Disziplinen befand – und deshalb selbst zu einer solchen zu werden drohte.

Die Vorarbeiten zur Streitschrift setzen wiederum einen etwas anderen Akzent. Sie unterscheiden stärker hierarchisch „die eigentliche Philosophie“ von deren mathematisch-naturwissenschaftlichen „Werkzeugen“. Es sei die Aufgabe der Philosophie, „das Feld der besten Zwecke anzubauen“, das der Hilfswissenschaften, „den Einbruch der Barbarey abzuhalten“ (XXIII:427).⁶ Jedenfalls verspürte offenbar auch Kant das Bedürfnis, in einer vergleichsweise wenig strukturierten vierten Fakultät für Ordnung zu sorgen. Der Göttinger Historiker Christoph Meiners klagte drei Jahre nach Erscheinen des *Streits der Fakultäten*, die philosophische Fakultät sei vollkommen heterogen und vereine nur all das, was aus den höheren Fakultäten herausfalle. Womöglich bedarf die interne Organisation der philosophischen Fakultät nicht weniger einer eigenen Vernunftidee als die der Universität insgesamt.

7. Als Ew. Königl. Majestät getreuester Unterthan

Die Universität, deren Prinzip Kant in unserer Schrift auf durchaus unhistorische Art entwickelt, ist also in wesentlichen Zügen die historisch gewachsene deutsche Hochschule seiner Zeit. Zwei Merkmale kennzeichnen die Universität des ausgehenden 18. Jahrhunderts, die tendenziell unterschiedlichen Epochen ihrer Entwicklung zuzurechnen sind. Die Verbindung beider ist für Kants Vorhaben bedeutsam. Denn erst auf ihrem Hintergrund ergibt sich die Möglichkeit eines – gesetzmäßi-

6 Daraus ergibt sich die heute aktuelle Frage, was Kant von interdisziplinärer Zusammenarbeit gehalten hätte. Wie eine etwas einseitige *interfakultäre* Kooperation aussehen soll, wissen wir: sie führt zum Streit, der wenn legitim dann auch fruchtbar ist. Andererseits nennt er in den Vorarbeiten auch Bereiche, in denen sich alle oberen Fakultäten – nicht nur die Medizin – auf Erkenntnisse *ex datis* der unteren Fakultät stützen: die theologische auf „Geschichte und Sprachkenntnis“, die juristische auf „Römische Reichs- und Landesgesetze und deren Ausleger“, die medizinische natürlich auf „viel physikalische Kenntnis des Körpers[,] der Elemente außer ihm[,] der Veränderungen in der Luft und der ganzen Natur“ (XXIII:426). Man spürt hier noch die grundlegende, hilfswissenschaftliche Rolle der vierten Fakultät. Innerhalb der philosophischen Fakultät könnten einzelne Disziplinen zusammenarbeiten, wohl wiederum unter der Leitung der Philosophie. Auf jeden Fall ist darauf zu achten, daß die Grenzen der Wissenschaften nicht ineinanderlaufen, wie Kant immer wieder – auch im in der Vorrede zitierten Brief an den König (vgl. VII:7) – betont.

gen oder gesetzwidrigen – Konflikts zwischen den Fakultäten. Seit dem Mittelalter waren Universitäten nämlich *erstens* Korporationen, Gesellschaften von Lernenden und Lehrenden, Studenten und Magistern oder Professoren – kurz: *Personen*. Eine Universität in diesem Sinn kann an Studenten- und Dozentenmangel zugrundegehen. Sie kann teilweise oder vollständig aus einer Stadt „ausziehen“ und sich *salva identitate* an einem anderen Ort niederlassen. Beides geschah in der Frühzeit der europäischen Universität häufig. Das Wort „universitas“ war generell für verschiedene Gilden und Zünfte geläufig, ehe sich seine Bedeutung auf *studia generalia* oder hohe Schulen verengte.

Zweitens wurden die deutschen Universitäten, besonders seit der Konfessionalisierung Europas in der frühen Neuzeit, zu *staatlichen* Institutionen. Das kam auch darin zum Ausdruck, daß der Landesherr – in Königsberg bis zum Wintersemester 1712/13 der preußische König – als Rektor vielerorts das offizielle Haupt der Universität war, das sich freilich in alltäglich-praktischen Belangen von einem die Geschäfte führenden Prorektor vertreten ließ. Universitäten – zum Beispiel auf evangelischer Seite die Neugründungen Marburg (1527), Königsberg (1544) und Jena (1558) – wurden zu wichtigen landesherrlichen Instrumenten der Kirchen- und Konfessionspolitik. Sie übernahmen zu dieser Zeit verstärkt die Ausbildung gesellschaftlicher Eliten. Der Staat ernannte und bezahlte zunehmend seine Professoren direkt, d. h. sie lebten nicht mehr hauptsächlich vom Stiftungsvermögen und den Kolleggeldern der bei ihnen Studierenden. Mit dem Prozeß der „Verstaatlichung“ wirkte die Obrigkeit akademischer Provinzialität und universitärem Nepotismus entgegen; und das war ein Fortschritt.⁷ Allerdings geriet der Charakter der Universität als eigenständiger Gemeinschaft von Lehrenden und Lernenden zusehends unter Druck – bis sie nur noch aus Magistern, Doktoren und Professoren bestand, die allesamt Staatsdiener waren und sich als solche verstanden.⁸

Kants Streit der unteren Fakultät mit den drei oberen erwächst nun aus der Doppelrolle der Universität als gelehrter Körperschaft und als Staatsanstalt.

7 Die Musteranstalt der Aufklärung, die Göttinger Georgia Augusta, war die erste Universität ohne eigenes Stiftungsvermögen und damit ganz auf die Zuwendungen des Hannoverschen Staats angewiesen.

8 Die Studierenden als Universitätsangehörige sind dabei in Deutschland auf der Strecke geblieben – anders als an den alten Universitäten in England, wo nach wie vor zwischen *senior members* der Universität (ab M. A. aufwärts) und *junior members* (den Studierenden) unterschieden wird.

8. Der Streit der Fakultäten wird um den Einfluß aufs Volk geführt

Weil die Akademiker, welche die oberen Fakultäten hervorbringt, als Pastore, Juristen und Ärzte Einfluß auf das Wohl der Menschen haben, hat die Regierung ein besonderes Interesse an ihrer Ausbildung, genauer: es war dieses Interesse, das die Regierung nach Kant überhaupt zur Universitätsgründung veranlaßte. Sie behält sich deshalb „das Recht vor, die Lehren der oberen selbst zu *sanktionieren*; die der untern überläßt sie der eigenen Vernunft des gelehrten Volks“ (VII: 19). So zeichnet es die oberen Fakultäten aus, daß sie sich in der Lehre nach vom Staate gebilligten Schriften richten müssen: nach der Bibel, dem Landrecht und der Medizinalordnung. Den Studierenden gegenüber dürfen Hochschullehrer der Theologie, Jurisprudenz und Medizin nicht an der Autorität dieser Bücher zweifeln (ebensowenig die „Werkkundigen“, die aus diesen Fakultäten hervorgehen, wenn sie sich ans Volk wenden). Allein mit ihren Kollegen aus der vierten Fakultät können sie gelehrte Dispute führen.

Den meisten Menschen empfiehlt die Praktiker der oberen Fakultäten nicht die Vernunft sondern der Instinkt. Deshalb werden die Fakultäten selbst nicht allein für nützlich angesehen (dagegen ließe sich nichts einwenden), sondern vielmehr auf ihre Nützlichkeit *reduziert*. Das Volk zieht das Angenehme dem Guten vor; und daraus entsteht die Gefahr eines gesetzwidrigen Streits um die Gunst des Volkes, den degenerierte obere Fakultäten gegen die untere führen. Vernunft allein kann nie so populär sein wie Theologie, Rechtswissenschaft und Medizin, wenn diese es auf einen öffentlichen Streit mit der philosophischen Fakultät anlegen. In den Vorarbeiten heißt es:

Die 3 obere suchen alle die untere in Miscredit zu bringen[,] die erste durch vorgespiegelten Frevel gegen heilige Lehren[,] die zweyte durch Angriffe gegen Majestätsvorrechte oder Vorzug des Empirismus in der Staatseinrichtung und Beurtheilung vor dem rationalism[,] die dritte durch den Vorzug des Tappens der unmittelbaren Erfahrung des Arztes vor dem Naturkennner. (XXIII: 427)

Das Volk reagiert dementsprechend:

Was ihr *Philosophen* da schwatzet, wußte ich längst von selbst; ich will aber von euch als Gelehrten wissen: wie, wenn ich auch *ruchlos* gelebt hätte, ich dennoch kurz vor dem Torschlusse ein Einlaßbillet ins Himmelreich verschaffen, wie, wenn ich auch *Unrecht* habe, ich doch meinen Prozeß gewinnen, und wie, wenn ich auch meine körperlichen Kräfte nach Herzens-

lust benutzt und *mißbraucht* hätte, ich doch gesund bleiben und lange leben könne. Dafür habt ihr ja studiert, daß ihr mehr wissen müßt als unser einer (von euch Idioten genannt), der auf nichts weiter als auf gesunden Verstand Anspruch macht. (VII: 30)

So verkommen Theologie, Rechtswissenschaft und Medizin – an den Universitäten wie in der außeruniversitären Praxis – zu Scharlatanerie. Die Stimme der Vernunft wird nicht gehört.

Selbst die Regierung ist versucht, mit den korrupten oberen Fakultäten gemeine Sache zu machen, um ihren Einfluß auf das Volk zu vergrößern. Aus der Vorrede wissen wir, daß Kant mit dem Wöllnerschen Zensuredikt den Mißbrauch solcher Sanktionen am eigenen Leibe zu spüren bekommen hatte. Schon auf ihren ersten Seiten deutet sich somit die Kernthese der Streitschrift an: daß man zwischen legitimen und illegitimen Eingriffen des Staates in die Angelegenheiten einer Landesuniversität zu unterscheiden habe. Denn Kant gibt der Regierung darin recht, daß an den Hochschulen Reformbedarf bestand, gerade in Sachen der Religion (vgl. VII: 5). Doch die obrigkeitliche Zensur von Gelehrten, die sich mit ihren Schriften ohnehin nur an ein ebenso gelehrtes Publikum wenden, ist dazu nicht das geeignete Mittel. Vielmehr soll eine Reform der Lehre erfolgen, damit die Praktiker des Faches – in diesem Fall: Pfarrer und Prediger – besser ausgebildet in ihren Beruf eintreten.

Welches Interesse hat die Regierung nun an der Wahrheit, d. h. an der Arbeit einer philosophischen Fakultät? Es ist die Hoffnung, daß sich durch den Einfluß der Philosophie langfristig auch das Wohl des Volkes zum besseren wendet. Der Unterschied zu den oberen Fakultäten kann so gefaßt werden: der philosophischen Fakultät geht es nicht zuerst um Nützlichkeit sondern allein um Wahrheit, obgleich ihre Kontrollfunktion den oberen Fakultäten und damit dem Gemeinwesen aller Wahrscheinlichkeit nach *tatsächlich* nützt (vgl. VII: 28) – indem sie die Menschen nicht nur klüger macht, sondern ihnen dabei hilft, bessere Bürger zu werden.

Dies geschieht nach Kants Vorschlag freilich indirekt über die oberen Fakultäten und ihre Absolventen:

Diese Freiheit aber, die der untern Fakultät nicht geschmälert werden darf, hat den Erfolg, daß die obere Fakultät (selbst besser belehrt) die Beamten immer mehr in das Gleis der Wahrheit bringen, welche dann ihrerseits, auch über ihre Pflicht besser aufgeklärt, in der Abänderung des Vortrags keinen Anstoß finden werden; da er nur ein besseres Verständnis der Mittel zu eben demselben Zweck ist, welches ohne polemische und nur Unruhe

erregende Angriffe auf bisher bestandene Lehrweisen mit völliger Beibehaltung des Materials derselben gar wohl geschehen kann. (VII:29)

Die akademische Freiheit im Kantischen Sinn kennzeichnet nicht alle akademischen Fächer, vor allem nicht direkt die Studienpläne in den oberen Fakultäten. Sie charakterisiert die philosophische Fakultät, deren kritische Aufgabe die Überprüfung der Lehren der anderen Fakultäten auf Wahrheit darstellt. Ein solcher Streit zwischen den oberen Fakultäten und der unteren ist gesetzmäßig und unvermeidlich. Es ist der philosophischen Fakultät nicht nur erlaubt, sie ist sogar verpflichtet „wenn nicht gleich die *ganze* Wahrheit öffentlich zu sagen“ – das wäre zu gefährlich – „doch darauf bedacht zu sein, daß *alles*, was, so gesagt, als Grundsatz aufgestellt wird, wahr sei“ (VII:32).

9. Ob diese ihrer gnädigen Frau die Fackel vorträgt oder die Schleppe nachträgt

In einer wohlgeordneten Universität nimmt die Philosophie die intellektuelle Führungsrolle gegenüber der Theologie ein – deren Magd sie bleibt, selbst wenn sie nun voranschreitet und der gnädigen Frau den Weg leuchtet (VII:28, in Anlehnung an Christian Wolff). Die philosophische Fakultät ist noch immer eine Untergebene, weil sie nach wie vor selbst über keine Machtmittel verfügt und keine Befehle erteilen kann. Doch die Theologie hat nur noch Anspruch auf eine Teilzeitkraft. Sie muß sich ihre aufmüpfige Dienerin jetzt offiziell mit den anderen beiden oberen Fakultäten teilen.

Doch was soll geschehen, wenn das „gelehrte gemeine Wesen“ nicht wohlgeordnet ist? Wenn sich die Regierung, wie unter Friedrich Wilhelm II., auf die Seite der Neigungen schlägt und entsprechend Einfluß auf das Hochschulleben nimmt? Dann kann man, wie Kants *Streit* zeigt, nur noch an die Regierung appellieren, der Stimme der Vernunft im Konzert der Fakultäten wieder Gehör zu verschaffen: erst auf dem Postweg mit dem in der Vorrede abgedruckten Brief, dann, hat sich die Lage gebessert, mit einer grundsätzlicheren Abhandlung zur Freiheit der philosophischen Fakultät. Erst wenn man dies bedenkt, erklärt sich der eigentümlich rhetorische, zum Teil fast satirische Tonfall der Schrift.

Sehen wir uns Kants Beschreibung des Fakultätstheologen an. Er soll die Lehren „nicht aus der Vernunft, sondern aus der *Bibel*“ schöp-

fen; er soll, wie die anderen Fakultäten, sich mit der philosophischen Fakultät „ja nicht auf Mißheirat“ einlassen, sondern sie „fein weit in ehrerbietiger Entfernung“ von sich abhalten, damit das Ansehen seiner Statute „nicht durch die freien Vernünfteleien der letzteren leide“ (VII:23); weil es keinen von Gott autorisierten Schriftausleger gibt, muß er statt dessen „eher auf übernatürliche Eröffnung des Verständnisses durch einen in alle Wahrheiten leitenden Geist rechnen“ als sich bei der Auslegung von Schriftstellen seiner eigenen praktischen Vernunft zu bedienen. Tut er es doch, und sei es in noch so aufrichtiger Absicht, so

überspringt er (wie der Bruder des Romulus) die Mauer des allein seligmachenden Kirchenglaubens und verläuft sich in das offene, freie Feld der eigenen Beurteilung und Philosophie, wo er, der geistlichen Regierung entlaufen, allen Gefahren der Anarchie ausgesetzt ist. (VII:24)

(Es wäre das erste Mal, daß Vernunft Gesetzlosigkeit hervorbringt.) Kant nennt diesen Theologen den „reinen“ Theologen, „der von dem verschrieenen Freigeist der Vernunft nicht angesteckt ist“. Er warnt abermals vor der Vermengung verschiedener Geschäfte. Dieser Theologe mag an einer Landesuniversität des ausgehenden 18. Jahrhunderts seine Berechtigung haben. Man beachte: Kant stellt die Frage, ob eine solche reine Theologie als akademische Disziplin überhaupt möglich ist, an dieser Stelle nicht.

All dies legt den folgenden Schluß nahe: Bei der Streitschrift handelt es sich um ein gelehrt-ironisches *argumentum ad hominem*, mit dem Kant der Obrigkeit vor allem mit Bezug auf die Reglementierung der höchsten Fakultät den historischen Umständen entsprechende Zugeständnisse macht, um *selbst auf dieser Grundlage* noch auf die Notwendigkeit einer gänzlich freien, wissenschaftlichen vierten Fakultät hinzuweisen. In den Vorarbeiten zur Vorrede heißt es:

Ein Anderes ist die höchste Landesverordnung für Kirchen und Schulen und deren öffentliche Lehren die auf Bedingungen eingeschränkt sind[,] ein anderes die Befugnisse der philosophischen Facultät so fern nur Gelehrte zu Gelehrten reden wo es nicht darum zu thun ist Bürger nach landesherrlichen Absichten zu regieren sondern dem freyen Denken Platz zu machen. (XXIII:424)

Kant gesteht dem Staat zu, daß das „eine andere“ in einer Universität, die er selbst ins Leben gerufen hat, legitim ist; und betont *dann* die Eigentümlichkeit und Eigenständigkeit des Streits unter Gelehrten, in den sich die Regierung keinesfalls einmischen darf. Das bedeutet jedoch noch nicht, daß Kant unabhängig vom Zweck der Streitschrift und der

bestehenden Universität, ein Freund staatlicher Eingriffe in die Lehren von Theologie, Jurisprudenz und Medizin ist, oder daß er den Praktikern der oberen Fakultäten – anders als in der Aufklärungsschrift – tatsächlich die Freiheit der Feder entziehen möchte.

Wiederum ist ein Blick in die Vorarbeiten aufschlußreich. Sie klingen insgesamt revisionsfreudiger:

Die obere Facultäten sollten in Proporzion mit ihrer Wichtigkeit alle doch als Wissenschaften eine liberale Denkungsart zur Hauptbedingung ihres Geschäftes machen allein sie gerathen allmählig in Versuchung dieses Geschäft als einer bloßen Lohnkunst zu treiben welches dadurch geschieht daß sie solche in lauter Empirie verwandeln: und der Vernunft nur einräumen sich so viel als zur Bestätigung oder Vertheidigung ihrer Satzungen ihnen brauchbar zu seyn scheint einzuräumen. (XXIII:428)

Gerade der Theologe soll sich sozusagen liberalisieren – wie anders, als daß er unter dem Einfluß guter Philosophie lernt, sich bei der Ausübung seiner eigenen Vernunft zu bedienen? Und doch schickt Kant sich in der Druckfassung des *Streits* an, ihm das Selbstdenken zu verbieten!⁹

Kants *Streit der Fakultäten* ist deshalb eine „Streitschrift“ in doppelter Wortbedeutung, welche an die gelehrte Welt wie an die Regierung gerichtet ist. Sie ist eine Reflexion über den Streit, den die oberen Fakultäten mit der unteren führen; und sie ist selbst ein Beitrag zu

9 Wie steht es um die Legitimität des Interesses der Regierung an den Lehren der oberen Fakultäten der Sache nach? Allenfalls für die juristische Fakultät ist einsichtig, daß den Universitätsprofessoren der eigene Vernunftgebrauch in der Lehre untersagt sein soll, denn nur die Jurisprudenz braucht (zur Rechtssicherheit) eine „beständige, für jedermann zugängliche Norm“ (VII:22). Schon bei der Medizin beschränkt sich die Rolle des Staates auf eine Kontrollfunktion, die Scharlatane daran hindert, sich zu Ärzten aufzuspielen. Kant betont durchweg, daß religiöse Irrlehren nur durch die Vernunft, nicht allein durch die Schrift oder andere historische Quellen, korrigiert werden können (zum Beispiel im Brief der Vorrede, VII:9). Warum sollten dann, ähnlich den Medizinern, nicht auch die Theologen in der Lehre ihre Vernunft gebrauchen dürfen? Und ebenso Pastore und Prediger, die sich in der Aufklärungsschrift immerhin noch am gelehrten Streit beteiligen durften? Eine moralische Theologie steht noch allemal besser da als die Medizin, weil jeder erwachsene Mensch mit seiner praktischen Vernunft an ihr teilhaben kann. Der Staat könnte sich in beiden Fällen auf die im alten Wortsinn „polizeiliche“ Aufsicht beschränken und dafür sorgen, daß sich Scharlatane nicht als Prediger ausgeben (vgl. VII:26 für den Fall der Medizin). Kritische Mithilfe aus den Reihen der Philosophie wäre freilich weiterhin nötig und willkommen. – Ist vielleicht die nachträgliche Erweiterung der Streitschrift um den zweiten und dritten Abschnitt (vgl. Vorrede, VII:11) für ihren nicht ganz eindeutigen Charakter verantwortlich?

ebendiesem Streit. Wenn einmal der Prozeß der Aufklärung abgeschlossen und der jetzige Kirchenglaube mit seinen diversen Konfessionen einer Vernunftreligion gewichen ist, erübrigt sich auch das „Vehikel“ des Kirchenglaubens und damit die „reine“ Theologie der obersten Fakultät; und damit vielleicht, in einer ganz nach wissenschaftlichen Kriterien organisierten Universität, die Aufteilung in „obere“ und „untere“ Fakultäten. Bis dahin hat man sich mit dem Gegebenen zu arrangieren.

10. Daß die untere Fakultät die obere würde

Den vielfältigen Entwicklungen in den vergangenen zweihundert Jahren zum Trotz ist der *Streit der Fakultäten* nicht nur ein Dokument der Universitätsgeschichte. Wenn wir Kants Text für die heutige Hochschuldiskussion fruchtbar machen können, so verdanken wir das gerade seiner unhistorischen Vorgehensweise. Denn eines zeigt die Streitschrift: Kants philosophische Fakultät muß darauf achten, daß sich die oberen Fakultäten nicht zu sehr in den Dienst bloßer Neigungen stellen, und daß auch im Wirken der praktizierenden Fachleute die Gebote der reinen praktischen Vernunft lexikalische Priorität vor den Ratschlägen der empirisch-praktischen Vernunft genießen. Aller rhetorischen Finesse zum Trotz besteht darin der haltbare Kern des Buches. Doch die akademische Freiheit der gelehrten philosophischen Fakultät – beziehungsweise die Freiheit ihrer verschiedenen Nachfolgerinnen – gerät von zwei gegensätzlichen Seiten unter Druck.

Die *erste* Gefahr für die akademische Freiheit erwächst einer vierten Fakultät paradoxerweise aus ihrem Erfolg. Führen wir uns die Ursprünge der philosophischen Fakultät noch einmal vor Augen. Die Artisten des Mittelalters waren arm. Gesellschaftlich lagen Welten zwischen ihnen und den angesehenen, wohlhabenden Professoren vor allem der Jurisprudenz und der Medizin. Durch eine juristische Promotion oder Professur wurde man vielerorts noch im 18. Jahrhundert in den Adelsstand versetzt. Die Bezahlung in der Artistenfakultät war dagegen so schlecht, daß sich ihre Mitglieder mit Nebentätigkeiten ein Zubrot verdienen mußten. In der frühen Neuzeit besserte sich mit der Auslagerung des Elementarstudiums in die neu gegründeten Gymnasien langsam die Lage der Angehörigen der vierten Fakultät; und erst im 18. Jahrhundert wurde das Lehramt an der nunmehr „philosophischen“ Fakultät respektabel und profitabel. Nur diese *neue* Fakultät

konnte sich Hoffnung auf einen erfolgreichen Streit mit den drei oberen Fakultäten machen und den Anspruch erheben, nicht mehr eine Hilfs- sondern eine Leitwissenschaft zu verkörpern. Über die Herausforderung der im Wortsinn trivialen Artisten hätten Theologia und Jurisprudentia herzlich gelacht. Der vierten Fakultät wurde die Autonomie also nicht in die Wiege gelegt. Sie mußte sie sich mühsam erarbeiten, indem sie Schritt für Schritt aus der Rolle als Fakultät der Hilfswissenschaften heraustrat.

Durch den langwierigen Prozeß der Abschaffung philosophischer Zugangsvoraussetzungen für das ordentliche Studium in den oberen Fakultäten wurde in Deutschland die philosophische Fakultät im Zuge des 19. und noch des 20. Jahrhunderts schließlich *de facto* zu einer Fakultät wie alle anderen. Bald mußte man nicht mehr – wie in den Vereinigten Staaten bis heute – einen natur- oder geisteswissenschaftlichen Abschluß vorweisen, um sich beispielsweise für Medizin oder Rechtswissenschaft einschreiben zu können. Die *allgemeine* Studierfähigkeit attestierte das Abiturzeugnis eines reformierten Gymnasiums. Die Umwandlung der Artistenfakultät zur philosophischen war abgeschlossen. Überdies tat es die philosophische Fakultät auch darin ihren großen Schwestern nach, daß sie nun zu eigenen „Werkkundigen“ kam: Lehrer an den Gymnasien, später Naturwissenschaftler für Industrie und Wirtschaft. Schließlich nahmen Staat und Gesellschaft an ihr Interesse: man führte für die philosophischen wie für die (ehemals) oberen Fakultäten Staatsexamina ein.

Spätestens jetzt wird deutlich, warum der Aufstieg der philosophischen Fakultäten aus Kantischer Sicht bedenklich stimmen muß. Die historische Unterscheidung zwischen einer unteren, propädeutischen Fakultät und den oberen Fakultäten der Theologie, Jurisprudenz und Medizin wurde zwar obsolet; doch das geschah nicht dadurch, daß der Geist der Liberalisierung auch die oberen Fakultäten erfaßte, oder dadurch, daß eine Universität entstanden wäre, in der allein die Wissenschaft den Ton angibt, sondern indem sich die Nachfolgerinnen der philosophischen Fakultät den drei oberen Fakultäten anglichen. Sie sehen sich nun ebenso dem „Befehl eines Oberen“ (VII:27) ausgesetzt wie Theologie, Jurisprudenz und Medizin, und drohen als ganz reguläre, professionell ausgerichtete Lehranstalten hauptsächlich zur Produktionsstätte wissenschaftlicher „Geschäftsleute“ – in Kants Bedeutung, vielleicht auch im heutigen Wortsinn – zu werden. Dabei büßen sie diejenige Freiheit ein, die sie für Universität und Gesellschaft so wichtig macht. Dies ist die erste Gefahr.

11. So muß er von allen Wissenschaften vorher die Präliminarien kennen¹⁰

Zweitens wird die Freiheit der philosophischen Fakultäten in jüngster Zeit von einer gewissermaßen gegenläufigen Tendenz bedroht. Rufen wir uns noch einmal die ursprüngliche Funktion der vierten Fakultät in Erinnerung: sie sollte auf die Studien in den höheren Fakultäten vorbereiten. Der Doktorgrad war als höchster Grad den drei oberen Fakultäten vorbehalten und setzte den Magistergrad der unteren Fakultät – sowie Zwischenstufen der jeweiligen höheren – voraus. Es war ein Zeichen des Erwachsenwerdens der philosophischen Fakultät als der neu-geschaffene Grad des Dr. phil. in Deutschland den des Magister Artium ablöste. Lange wurde noch *pro forma* der Grad eines „doctor philosophiae & magister artium“ vergeben; und der Dr. phil. wurde wie das deutsche Seminar zum Exportschlager. In den USA, erst sehr spät auch in Großbritannien, reüssierte er unter dem Namen eines PhD oder D. Phil.

Vor diesem Hintergrund erkennt man, daß die Wiedereinführung des Magister Artium in der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts und nun sogar, aus ähnlichen Motiven, des B[accalarius] A[rtium] unter dem anglierten Titel eines „Bachelor of Arts“ ein Rückschritt ist – gerade dann, wenn man die Gymnasialschulzeit zur gleichen Zeit verkürzt. Die Universitäten, vor allem die Folgeinstitutionen der alten philosophischen Fakultät, sind im Begriff, die Funktion des Fundamentalstudiums wiederzuerlangen, die sie über Jahrhunderte hinweg in einem mühsamen Prozeß an die Sekundarstufe der Gymnasien abgegeben hatten. Es wäre nur konsequent, bald für das Studium der Rechte oder der Medizin nicht das Abitur, sondern einen B. A. oder M. A. in einem geistes- oder naturwissenschaftlichen Fach vorauszusetzen, für ein konzentriertes Studium der Theologie entsprechend einen kleinen Abschluß in den alten Sprachen. Dann wäre die Rückkehr zur mittel-

10 Kant kannte die philosophische Fakultät natürlich in ihrer Rolle als Durchgangsfakultät, geht aber in der gedruckten Schrift nicht darauf ein. Die Überschrift zu diesem Abschnitt stammt aus einer Vorarbeit zum zweiten Abschnitt, in der es heißt, die für ein Studium notwendigen Vorkenntnisse würden in der philosophischen Fakultät vermittelt (vgl. XXIII:461). Hätte er die sich wandelnde Funktion der vierten Fakultät innerhalb der Universität näher untersucht, so wäre ihm vielleicht klar geworden, wie prekär die Stellung einer wirklich freien Fakultät sein würde, die das Grundstudium endgültig abgegeben hat und dann zu einer oberen Fakultät aufzusteigen droht.

alterlichen Artistenfakultät perfekt. Es gäbe wieder eine eindeutige Hierarchie von oberen und unteren Fakultäten.

Vor allem träte eine neu geschaffene vierte Fakultät erneut als Unterebene in den Dienst von Theologie, Jurisprudenz, Medizin, wohl auch von Volks- und Betriebswirtschaftslehre. Die akademische Freiheit der wesentlich wissenschaftlichen Fächer bliebe abermals auf der Strecke. Vor lauter Vorlesungen, Hausarbeiten, und Prüfungen kämen die neuen „Artisten“ nicht mehr dazu, sich um die Wissenschaft zu kümmern, geschweige denn zum gelehrten Disput mit ihren Kollegen aus den oberen Fakultäten. Es kann auch kaum ein Zweifel daran bestehen, daß bald die jeweiligen Gehälter entsprechend ausfallen – beziehungsweise: auseinanderfallen – würden. Die philosophische Fakultät verschwände wieder, nicht nur dem Namen nach. Wohlge-merkt: mit ihr entschwindet, schenkt man Kant Glauben, die Univer-sität.

12. Übrigens aber: laßt uns machen!

Was also können wir nach mehr als zweihundert Jahren aus Kants Schrift zum *Streit der Fakultäten* für die Universität von morgen lernen? Drei sachlich verwandte Punkte sollen an dieser Stelle mehr angedeutet als ausgeführt werden. Erstens wissen wir nun, daß eine Universität, die ihren Namen verdient, ihren Aufbau einem genauen Plan nach einer Idee verdankt, nicht bloßen Nützlichkeits- oder Opportunitäts-erwägungen. Wer eine neue Universität gründen oder eine bestehende Universitätslandschaft umstrukturieren will, tut gut daran, sich auf wissenschaftstheoretische Grundsatzdebatten einzulassen. Er darf die arbeitsteilige – oder kooperative – Gliederung von Lehrstühlen, Fach-bereichen und Fakultäten nicht bloß durch ökonomische Zwänge be-stimmen lassen.

Zweitens besteht auch heute noch die Gefahr eines rechtswidrigen Streits um die öffentliche Meinung, vielleicht mehr denn je. Regierun-gen könnten wieder versucht sein, sich auf die Seite des Instinkts zu schlagen und Fächer zu fördern, die Regeln zur Verwirklichung belie-biger oder existierender Zwecke liefern, ohne dabei über den Wert die-ser Zwecke selbst nachzudenken. (In der Regierung Blair sind solche Tendenzen unübersehbar.) Dem gegenüber sollten wir mit Kant darauf achten, daß auch an Hochschulen, die nützlich sein sollen, die reine

praktische Vernunft den Primat vor dem empirisch-praktischen Nutzen erhält.

Zu diesem Zweck ist, drittens, die akademisch-philosophische Freiheit zu wahren oder wiederherzustellen, mit der aus einer Hochschule überhaupt erst eine Universität wird. Sie ist heute freilich nicht mehr in einer einzigen Fakultät beheimatet, doch Aufklärung durch gelehrten Streit sollte über die Fakultätengrenzen hinweg noch immer möglich sein. Jedenfalls wäre es zu überlegen, ob man die Attraktivität deutscher Universitäten für Bildungsreisende aus dem Ausland so steigern könnte: durch eine liberale Denkungsart in allen Fakultäten.

Literaturverzeichnis

- Bien, Günther, 1974, „Kants Theorie der Universität und ihr geschichtlicher Ort“, in: *Historische Zeitschrift* 219, S. 551–577.
- Brandt, Reinhard, 1987, „Zum ‚Streit der Fakultäten‘“, in: *Kant-Forschungen. Band 1*, Brandt, Reinhard/Stark, Werner (Hrsg.), Hamburg: Felix Meiner, S. 31–78.
- Brandt, Reinhard, 2003, *Universität zwischen Fremd- und Selbstbestimmung. Kants „Streit der Fakultäten“*, Berlin: Akademie-Verlag.
- Hunt, Tristram, 2004, „Good Bye to Berlin“, in: *The Guardian*, 13. Februar.
- Kant, Immanuel, 1968, *Werke*, Akademie-Textausgabe. Unveränderter photo-mechanischer Abdruck des Textes der von der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften, Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Berlin: Walter de Gruyter.
- Kant, Immanuel, 1955, *Kant's gesammelte Schriften*. Band X, Kant's handschriftlicher Nachlaß: Vorarbeiten und Nachträge. Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Berlin: Walter de Gruyter.
- Meyer, Regina, 1995, „Das Licht der Philosophie. Reformgedanken zur Fakultätenhierarchie im 18. Jahrhundert von Christian Wolff bis Immanuel Kant“, in: Hammerstein, Notker (Hrsg.), *Universitäten und Aufklärung*, Göttingen: Wallstein, S. 97–124.
- Rüegg, Walter (Hrsg.), 1996, *Geschichte der Universität in Europa. Band 2: Von der Reformation zur Französischen Revolution*, München: Beck.
- Schindling, Anton, 1995, „Die protestantischen Universitäten im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation im Zeitalter der Aufklärung“, in: Hammerstein, Notker (Hrsg.), *Universitäten und Aufklärung*, Göttingen: Wallstein, S. 9–19.

Immanuel Kant, seine Philosophie und die Medizin

URBAN WIESING

1. Einleitung

Wer begründete Aussagen über Immanuel Kant und die Medizin zu treffen beabsichtigt, stößt auf eine besondere Konstellation: Während man Kants Bedeutung bei vielen Themen anhand seiner direkten Äußerungen ermessen kann, gelingt dies für die Medizin nur eingeschränkt. Denn was Kant zur Medizin geschrieben hat, blieb – grob gesprochen – ohne allzu große Resonanz. Die kantische Philosophie hingegen wurde und wird in der Medizin rezipiert – und zwar durchaus wirkmächtig. Insofern bietet es sich an, zunächst über Kants Äußerungen zur Medizin zu berichten und danach die Wirkung seiner Philosophie in der Medizin zu untersuchen.

2. Immanuel Kant und die Medizin

Kant hat die Medizin zeitlebens mit Interesse verfolgt und sich an zahlreichen Stellen seines Werkes zu medizinischen Themen geäußert. Er stand mit Ärzten im Austausch, insbesondere mit Marcus Herz (1747–1803), aber auch mit Johann Benjamin Erhard (1766–1827) und anderen.¹ Dennoch fehlt in seinem Werk eine systematische Äußerung zur Medizin. Im *Streit der Fakultäten*, wo sie am ehesten zu erwarten wäre, enthält sich Kant einer Stellungnahme zu grundlegenden Themen der Medizin, wengleich er aufschlussreiche Bemerkungen anführt. So weist er – nicht ohne Ironie und Sinn für Realitäten – der Medizin einen Ehrenplatz unter den drei oberen Fakultäten zu, allerdings nur ,dem

¹ Eine Übersicht bei Bohn 1873.

Naturinstinkte nach': Denn ‚nach der Vernunft‘ wäre fraglos die theologische Fakultät die höchste, gefolgt von der juristischen und der medizinischen.

Nach dem Naturinstinkte hingegen würde dem Menschen der Arzt der wichtigste Mann sein, weil dieser ihm sein Leben fristet, darauf allererst der Rechtserfahrene, der ihm das zufällige Seine zu erhalten verspricht, und nur zuletzt (fast nur wenn es zum Sterben kommt), ob es zwar um die Seligkeit zu tun ist, der Geistliche gesucht werden; weil auch dieser selbst, so sehr er auch die Glückseligkeit der künftigen Welt preiset, doch, da er nichts von ihr vor sich sieht, sehnlich wünscht, von dem Arzt in diesem Jammertal immer noch einige Zeit erhalten zu werden.²

Zudem räumt Kant der medizinischen Fakultät in anderer Hinsicht eine Sonderstellung ein: Da die ärztliche Kunst „von der Natur unmittelbar entlehnt und um deswillen von einer Wissenschaft der Natur abgeleitet werden muß“,³ solle sich der staatliche Einfluss begrenzt halten. Nur so erfülle die Medizin ihre lebenspraktische Aufgabe am erfolgreichsten. Die Ärzte sollten ihre Verhaltensregeln nicht „von Befehlen der Oberen, sondern aus der Natur der Dinge selbst hernehmen“.⁴ Demgemäss sei die medizinische Fakultät „also viel freier als die beiden ersten unter den obern, und der philosophischen sehr nahe verwandt“; der staatliche Einfluss solle sich klugerweise darauf begrenzen, Bedingungen bereitzustellen, um die der Natur entlehnte Kunst „im öffentlichen Gebrauch nur zu befördern“.⁵

Doch eine grundlegende Kritik der Medizin durch die Philosophie unterbleibt im *Streit der Fakultäten*, auch im ausführlichen dritten Abschnitt. Dort kommentiert Kant das Buch *Die Kunst, das menschliche Leben zu verlängern*⁶ von Christoph Wilhelm Hufeland (1762–1836) mit einer gewissen „Sprachseligkeit“⁷ des Alters, für die er sich auch gleich entschuldigt – ergänzt um den vorsorglichen Hinweis auf den „Übelstand, mit seinen Privatempfindungen andere zu unterhalten“.⁸ Kant beschreibt in diesem Zusammenhang eigene Vorstellungen und Erfahrungen der individuellen Gesundheitspflege, unter anderem die

2 StdF, A 14.

3 A 21.

4 A 22.

5 A 24.

6 Hufeland 1797; ab der dritten Auflage unter dem Titel *Makrobiotik*. Siehe dazu Schröpfer 1995.

7 StdF, A 178.

8 A 169.

Nasatmung und seinen persönlichen Schlafrhythmus.⁹ In der Rezeption gilt diese Schrift zumeist als philosophisch unbedeutend und allenfalls als biographisch ergiebig. Seine Äußerungen zur Lebensführung stießen nicht selten auf bewunderndes Interesse, weil Kant sich bei seiner grandiosen Lebensleistung trotz schwächlicher Konstitution als Vorbild empfiehlt.

Dennoch ist der dritte Teil im *Streit der Fakultäten* nicht gänzlich unphilosophisch, sondern nimmt in gewisser Weise den Anspruch der anderen Teile auf. Es geht Kant auch hier um eine Aufgabe, die „nur [die] Philosophie“¹⁰ bewältigen kann. Philosophische Einsicht solle das Gemüt dazu zu bewegen, seine Macht zu nutzen, um die krankhaften Gefühle zu beherrschen und „Krankheiten abzuhalten“.¹¹ Kants Konzeption geht mit dem aufklärerischen medizinischen Vorbeugungsgedanken einher, ist dabei jedoch streng individual-ethisch ausgerichtet. Die Aufgabe ist dem einzelnen aufgebürdet und soll die Inanspruchnahme von Ärzten vermindern. Diese Forderungen sind in ihrem Anspruch nicht zu unterschätzen, da in dieser Hinsicht die „moralisch-praktische Philosophie zugleich eine Universalmedizin abgibt, die zwar nicht allen für alles hilft, aber doch in keinem Rezepte mangeln kann“.¹² Kant fordert letztlich nichts anderes als eine Mischung aus „Pflicht und Klugheit, für das eigene physisch-psychische Wohl zu sorgen“.¹³ Gleichwohl, für den Medizinhistoriker und den philosophisch interessierten Arzt dürfte am dritten Teil im *Streit der Fakultäten* auch interessant sein, worüber Kant sich *nicht* geäußert hat: Kant prüft *nicht* die Theorien der Medizin, das Verhalten von Ärzten oder das Gesundheitswesen durch die Philosophie, sondern das Verhalten jedes Einzelnen seinem Körper gegenüber. Und er sagt *nicht*, ob die „Befehle der Oberen“ der medizinischen Fakultät und ihrer konstitutiven Nähe zur philosophischen Fakultät – also ihrer besonderen Freiheit – gerecht werden.

9 Seine persönlichen Ansichten waren immer mal wieder Anlass für Ärzte, deren Nutzen zu bewerten; siehe z. B. Witzel 1957.

10 A 176.

11 A 167.

12 A 167.

13 Brandt 2003, S. 143.

Kant und Brown

Im kantischen Werk ist ein weiterer Bezugspunkt zur Medizin von besonderem Interesse. Kant äußert sich längere Zeit lobend über die medizinische Theorie des schottischen Arztes John Brown (1735–1788). Sie beschrieb über das Prinzip der Erregbarkeit ein neuartiges Krankheitsverständnis und revolutionierte die therapeutische Ausrichtung der Medizin. Während nach humoralpathologischer Tradition überwiegend entleerende – und damit schwächende – Therapien angewandt wurden, ging Brown davon aus, dass 97 % aller Erkrankungen asthenischer Natur seien und deshalb einer stärkenden Behandlung bedürften. Browns Theorie diente zahlreichen Ärzten als Ausgangspunkt für eine grundlegende Reform der Medizin.

Kant verfolgte die Diskussion um die Theorie nicht nur aus medizinischem, sondern auch aus wissenschaftstheoretischem Interesse. Im spätesten Konvolut des *Opus postumum*¹⁴ stellt er eine Analogie zwischen Brown und Newton her. Dieser vor dem Hintergrund der *Kritik der Urteilskraft* bemerkenswerte Vergleich wirft die Frage nach einem Zusammenhang zwischen der Brown-Rezeption und einem möglichen Wandel kantischer Positionen auf. Doch diese Thematik harrt nach wie vor einer – wie ich meine – lohnenswerten gründlichen Untersuchung.

Sömmerings *Organ der Seele*

Die systematische Absicht seiner Philosophie findet sich zudem im Kommentar zu Samuel Sömmerings Buch *Über das Organ der Seele* von 1796. Hier gibt Kant die Richtung vor, die seine Philosophie in der Medizin herbeiführen sollte und in anderem Zusammenhang auch herbeiführen wird: nämlich die Zurückweisung von Behauptungen, die man nach kritischer Philosophie schlechterdings nicht treffen kann. Sömmering hatte nach umfangreichen anatomischen Untersuchungen die Flüssigkeit in den Hirnventrikeln als Sitz der Seele bezeichnet und erhoffte sich durch einen von Kant erbetenen Kommentar Bestätigung von höchster philosophischer Autorität. Doch Kants Auslassung, abgedruckt in Sömmerings Buch, ist wohl „die schärfste und prägnanteste Kritik“¹⁵ an dessen Hypothese, und zwar in erkenntnistheoretischer

14 *Kant's Werke*, XXI, 100. Dez. 1800–Febr. 1803.

15 Hagner 1993, S. 7.

Hinsicht. Über den Sitz der Seele – so Kant – lasse sich nichts aussagen, da die Seele nur Objekt des inneren Sinnes sei, der keine Ortsbestimmung vornehmen könne.

Nun kann die Seele sich nur durch den inneren Sinn, den Körper aber (es sey inwendig oder äußerlich) nur durch äußere Sinne wahrnehmen, mithin sich selbst schlechterdings keinen Ort bestimmen, weil sie sich zu diesem Behuf zum Gegenstand ihrer eigenen äußeren Anschauung machen und sich außer sich selbst versetzen müsste; welches sich widerspricht.¹⁶

Kant hat damit ganz im Sinne seiner Philosophie darauf verwiesen, was sich sinnvollerweise nicht mehr behaupten lässt, und auf diese Weise den ontologischen Dualismus von Leib und Seele in einen erkenntnistheoretischen gewandelt: zwischen dem, was Hirnphysiologen, und dem, was Philosophen aussagen können. Kant selbst hat damit ein Beispiel vorgegeben, wie seine Philosophie in der Medizin genutzt werden sollte, nämlich erkenntnistheoretisch-kritisch.

Kant und die Medizin – die Ärzte und der Kantianismus

All diese Bemerkungen Kants zur Medizin und zahlreiche andere haben sicherlich ihre Leser gefunden, und in persönlichen Kontakten hat der Philosoph auf Ärzte gewirkt. Zudem legte Kant 1764 einen *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* und in seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* eine Klassifikation der psychischen Krankheiten vor, die von den nachfolgenden Ärzten jedoch kaum wahrgenommen wurde, später hingegen als interessantes historisches Dokument gewürdigt wurde und immer wieder als Kontrastfolie für neuere Klassifikationen dient.¹⁷ Dennoch ist die Wirkung seiner expliziten Äußerungen zur Medizin geringer zu veranschlagen als die Wirkung seiner Philosophie unter den Ärzten und medizinisch interessierten Philosophen.¹⁸ Und zwar aus folgenden Gründen:

Kants Philosophie regte eine ungestüme Diskussion in der Medizin zu anderen Themen an, als der Philosoph sie selbst für die Medizin an-

16 In: Sömmering 1796, S. 86.

17 Insbesondere in der theoretischen Psychopathologie: Cutting 1999; Dawson 1994; Kisker 1957.

18 So erwähnt die Wiener medizinische Wochenschrift in ihrer verklärenden Würdigung anlässlich des 200. Geburtstages auch nicht eine medizinische Äußerung Kants; siehe Fröschels 1924.

gesprochen hatte. Die Diskussion verfolgte einen Anspruch, der nicht zu überbieten war: Es ging nicht um Einzelfragen wie Nasenatmung oder Schlafrhythmus, sondern um die Grundlagen der Medizin. Kants Philosophie sollte auch die Medizin aus ihrem ‚dogmatischen Schlummer‘ erwecken und in der Medizin zwar nicht ‚alles zermalmen‘, jedoch zumindest die medizinischen Theorien des 18. Jahrhunderts einer Fundamentalkritik unterziehen. Diese Grundlagendiskussion nahmen zunächst die Kantianer und wenig später Schelling und seine Anhänger auf.¹⁹ Hierbei entwickelte sich das frühe 19. Jahrhundert zum „letzten systematischen Treffpunkt von Philosophie und Medizin“²⁰ und zu einer historischen Fundgrube besonderer Art für Medizinhistoriker und -theoretiker. Welche Diskussionen hatte Kants Philosophie in der Medizin veranlasst?

3. Die Wirkung der kantischen Philosophie in der Medizin

Kant und die medizinische Aufklärung

Zunächst hatte Kants Philosophie zur Aufklärung in der Medizin beigetragen, zu einem diesseitig gewandelten, irdischen Verständnis von Gesundheit und der Verantwortung des einzelnen wie auch der obrigkeitlichen Wohlfahrtsprogramme zur Gesundheitsförderung. In seinem Werk *Ueber medizinische Aufklärung* nutzt Johann Karl Osterhausen Kants berühmte Definition in Abwandlung und spricht von medizinischer Aufklärung als dem „Ausgang eines Menschen aus seiner Unmündigkeit in Sachen, welche sein physisches Wohl betreffen“.²¹ Darunter versteht Osterhausen den vernünftigen Umgang der Bürger mit der Medizin und vor allem die Meidung von Quacksalbern, Charlatanen, medizinischem Aberglauben sowie der bloßen Autorität. Wäh-

19 Für die angeblich negativen Folgen der Schellingschen Intervention in der Medizin wird Kant stets exkulpiert: Seinen Einfluss solle man sich nicht scheuen zu benennen, „weil die Sonne gleichfalls herrliche Früchte und das Unkraut, das sie oft überwuchert, aus dem Boden zieht“ (Bohn 1873, S. 623). Vorurteilsfreiere Arbeiten über Schelling und die Romantik erscheinen erst im späten 20. Jahrhundert; eine ausführliche Untersuchung der Rezeption bei Wiesing 1995, Kap. 2.

20 v. Engelhardt/Schipperges 1980, S. 10.

21 Osterhausen 1798, S. 8–9.

rend Kant im *Streit der Fakultäten* das Selbstverhältnis zum Körper normiert, will Osterhausen die Nutzung von Instrumenten zur Erhaltung der Gesundheit in aufklärerischem Sinne festlegen. Auch bei erweiterter Zuständigkeit und Verfügbarkeit der Medizin für breite Bevölkerungsschichten sollte ihre Inanspruchnahme vernünftig, auf Sachgründen basierend zum Nutzen des Einzelnen und der Gesellschaft erfolgen.

Der Arkesilas-Artikel

Die Initialzündung jedoch für die eigentliche kritische Diskussion, „das Stichwort, unter dem die Skepsis in der Medizin in Deutschland ihr Haupt erhob“,²² ist der Artikel *Über die Medicin. Arkesilas an Ekdemus* des damaligen Nürnberger Arztes, bekennenden Kantianers und Kantschülers Johann Benjamin Erhard, anonym publiziert 1795 im *Neuen Teutschen Merkur*.²³ Dieter Henrich hat unlängst in seiner detailreichen Studie dargelegt, wie Erhard als „selbstdenkender Kantianer“²⁴ in die erste Rezeption des Kantianismus einbezogen war und ihn den „begabtesten“²⁵ unter den philosophischen Zeitgenossen genannt. Er konnte auch zeigen, dass der Arkesilas-Artikel schon sehr deutlich mit kantischer Methodik gegen die ersten Nachfolger Kants gewandt ist. Doch dem Artikel kommt als Teil eines lange geplanten, jedoch nie veröffentlichten Werkes nicht nur philosophische und philosophiegeschichtliche Bedeutung in der ersten nachkantischen Entwicklung zu, sondern vor allem medizinkritisches Gewicht.

Im Sinne aufklärerischer Skepsis geht Erhard unverhohlen mit der Medizin ins Gericht: Den medizinischen Erkenntnissen mangle es an Gewissheit, weil es der Medizin an einem allgemeinen Verständnis von Krankheit fehle und die einzelnen Krankheitsbegriffe nichts über die Vorgänge im Körper aussagten, sondern sie lediglich benannten. Demzufolge könne ein Arzt nicht wissen, ob er ein Symptom oder eine Krankheit wahrnehme und welche Bedeutung dem Wahrgenommenen im Heilungsprozess zukomme. Es mangle den Ärzten an einer begründeten Theorie der Heileingriffe, und das Angebot an Heilmitteln

22 Lesky 1954, S. 177.

23 Anonymus [Johann Benjamin Erhard] 1795.

24 Henrich 2004, S. 1201.

25 A. a. O., S. 1193.

gleiche einer „Rümpelkammer“,²⁶ da niemand mit sicheren Gründen angeben könne, warum ein bestimmtes Mittel gegen eine bestimmte Krankheit wirke.

Entsprechend seien auch die Methoden, wie der Arzt aus Erkenntnissen auf Handlungsanweisungen schließen soll, überaus unsicher. Die Heilanzeigen kann für Erhard nur ein Vernunftschluss sein. Nur aus einem Obersatz, der mit sicherer Erfahrung angibt, was im Körper geschehen muss, damit eine bestimmte Krankheit behoben wird, und einem Untersatz, der das Vorliegen einer Krankheit bestätigt, kann geschlossen werden, welches Vorgehen angezeigt ist.²⁷ Da sowohl Ober- als auch Untersatz ungewiss sind, lassen sich keine begründeten klinischen Handlungsanweisungen ableiten. Die ärztliche Gelehrsamkeit des 18. Jahrhunderts bei Krankheitszeichen sei nutzlos – so Erhard –, „so lange der Zusammenhang der Funktionen mit diesen Erscheinungen nicht physiologisch und pathologisch erkannt ist“.²⁸ Es fehle der Medizin an wissenschaftlichen Erkenntnissen und einer Theorie, wie daraus erfolgreiche Handlungen abzuleiten seien.

Erhards spöttisches Resümee 1795: „Es bleibt der Medicin also nichts vor der Philosophie übrig, als dass sie öfter reich macht.“²⁹ Insbesondere entlarvt Erhard die Examina als Barrieren ohne Sachgrund, die der Privilegierung dienten und einer Verarmung des Denkens aufgrund akademischen Dünkels Vorschub leisteten. Kann man sich denn überhaupt vorstellen, so Erhard, dass „in einer Wissenschaft, die ihre Rechte weder gegen die Vernunft noch Erfahrung behaupten kann, und die sie sich dennoch anmaßt, Meister und Gesellen feyerlich anzuerkennen, Freyheit des Denkens geduldet werden könne“?³⁰ Die akademische Nachwuchsregelung befestige Besitzstände ohne hinreichenden Sachgrund und müsse allein deshalb die Freiheit des Denkens in der Medizin unterdrücken. Kurzum: Das ganze System der Medizin – so Erhard – basiert auf Selbsttäuschungen über ihren Zustand und hält einer Vernunftkritik nicht stand. Hier ist der Impetus aus der Kritik der reinen Vernunft zu spüren, dass solche Fächer „auf unverstellte Achtung

26 Anonymus [Johann Benjamin Erhard] 1795, S.371.

27 Im Text verwechselt Erhard „aus Versehen“ Obersatz und Untersatz, wie er in seiner Antwort auf Hufeland (Anonymus [Johann Benjamin Erhard] 1796, S. 87) bestätigt.

28 Anonymus [Johann Benjamin Erhard] 1795, S. 357.

29 A. a. O., S. 338.

30 A. a. O., S. 370.

nicht Anspruch machen [können], die die Vernunft nur demjenigen bewilligt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können“.³¹

Die Ärzte und der Kantianismus

Der Arkesilas-Artikel zeigte Wirkung.³² Die Diskussion um die Medizin war entfacht und zahlreiche Ärzte wandten sich hoffnungsvoll an die kantische Philosophie. Neben Johann Benjamin Erhardt waren es Johann Christian Reil (1759–1813) in seiner frühen Phase, Immanuel Meyer, Johann Stoll (1796–1848), Johannes Köllner, Karl Friedrich Burdach,³³ zu Teilen Andreas Röschlaub (1768–1835)³⁴ u. a. Sie alle sahen in der kantischen Philosophie eine Erfolg versprechende Hilfe, die Schwierigkeiten der Medizin zu überwinden. Die Philosophen der neuen Richtung, vor allem Carl Christian Erhard Schmid (1761–1812) und Jakob Friedrich Fries (1773–1843), sahen ihrerseits in der Medizin ein willkommenes Feld, ihre wissenschaftstheoretische Kompetenz an prominentem Beispiel unter Beweis zu stellen. Schmid veröffentlichte zwischen 1798 und 1801 eine dreibändige *Physiologie, philosophisch betrachtet*, Fries 1803 ein Buch über *Regulative in der Therapeutik nach heuristischen Grundsätzen der Naturphilosophie*.

Die philosophische Frontstellung der Kantianer zwischen Empirikern und Dogmatikern verlief in der Medizin ganz ähnlich: Auf der einen Seite kritisierten die Kantianer die Empiriker unter den Ärzten, eine große Gruppe unter ihren Berufskollegen, die sich jeder Form des Theoretisierens glaubten enthalten zu können. Sie würden, so die Kantianer, auf einen unhaltbaren Erfahrungsbegriff zurückgreifen, und deshalb sei die Handlung des Arztes so unsicher. Überhaupt sei der

31 KdrV, A XI, Anmerkung.

32 Hufeland 1795, Anonymus 1796, Mathy 1797. Wieland musste die Publikation hart verteidigen, ebenso wie der anonyme Autor; Wieland 1795 und 1796, Anonymus [Johann Benjamin Erhard] 1796.

33 Burdach als Kantianer zu klassifizieren, ist für sein Gesamtwerk sicher nicht berechtigt. In seiner *Propädeutik* verweist er jedoch zumeist auf kantische Autoren (Erhard, Köllner) und vertritt eindeutig kantische Positionen. Zur Einschätzung Burdachs siehe auch Lammel 1990, S. 95–100.

34 Röschlaub ist bei seiner Konzeption der Medizin immer der kantischen Variante gefolgt und hat sie mit der Iatrotechnik (1804) weiter ausgebaut, während er in der Physiologie der Schellingschen Philosophie folgte. An der Konzeption der Medizin kam es zum Bruch zwischen ihm und Schelling; vgl. Tsouyopoulos 1982, Wiesing 1995.

Versuch, ganz ohne Theorie ärztlich handeln zu wollen, zum Scheitern verurteilt. Wie hatte Kant doch gesagt: „Es kann also niemand sich für praktisch bewandert in einer Wissenschaft ausgeben und doch die Theorie verachten, ohne sich bloß zu geben, daß er in seinem Fache ein Ignorant sei“.³⁵ Auf der anderen Seite wandten sich die Kantianer gegen die zahlreichen theoretischen Systeme der Medizin des 18. Jahrhunderts, die sie als metaphysisch und vor allem als ineffektiv kritisierten. Diese medizinischen Systeme basierten auf unhaltbaren Annahmen zur Wissenschaftstheorie und zum Organismusverständnis, und sie wüssten nichts vom rechten Gebrauch der Teleologie.

Doch welche konstruktiven Beiträge leistete die kantische Philosophie in der Medizin? Vor allem auf die Frage, was für eine Wissenschaft – wenn überhaupt – die Medizin sein könne, erhoffte man sich Klarheit durch Einordnung in die kantische Wissenschaftssystematik. Doch das Ergebnis war zwiespältig. Nach Kants Unterscheidung zwischen eigentlicher Naturwissenschaft, „uneigentlich so genannte[r] Naturwissenschaft“³⁶ und Naturlehre verblieb den Grundlagenwissenschaften der Medizin, vor allem der Physiologie, allenfalls die zweite Kategorie und damit der Verzicht auf Exaktheit und apodiktische Gewissheit.³⁷ Physiologie ließ sich zum Leidwesen der Kantianer nicht wie Newtons Physik betreiben. Hingegen könne das ärztliche Wissen über die empirisch-induktive Methode immerhin – so der Kantianer Johannes Köllner – „systematische Wissenschaft“³⁸ werden. Das Ergebnis war bezüglich der zu erwartenden Qualität des Wissens enttäuschend, gleichwohl besaß man eine wissenschaftstheoretische Einordnung, die sagte, was realistischerweise zu erwarten sei, und eine fundierte Begrenzung der Aussagemöglichkeiten. Die Philosophie – so hatte Johann Christian Reil ausgeführt – könne der Medizin helfen, indem sie einerseits Begriffe ordne, Methoden vorgebe und die Regeln für logisches Schlussfolgern bestimme, andererseits eine kritisch-begrenzende Aufgabe wahrnehme:

In der That würde die Philosophie der Medicin einen großen Dienst erweisen, wenn sie [...] ihr die Gränze anwiese, über welche die menschliche Un-

35 Immanuel Kant, „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis“. In: *Kant's Schriften*, Bd. VIII, S. 276.

36 *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, A V.

37 So auch die Meinung vieler, die sich als Kantianer verstanden: Schmid, Köllner, Fries, Erhard, Stoll.

38 Köllner 1799, S. 378.

tersuchung nie hinausgehen darf, und sie aus dem Reiche der Metaphysik, wohin sie sich so gern verirrt, in das Gebiet der Physik zurück wiese.³⁹

Welcher wissenschaftstheoretische Status kommt der praktischen Medizin zu? Die Kantianer verweisen immer auf den Primat des Praktischen und die Handlungsverpflichtung der Medizin. Dieser Bereich sei eine Kunst, weil sich das Handeln vom Wissenserwerb unterscheide. Kant hatte die Ärzte als „Künstler“ und ihre Tätigkeit als „Kunst“ bezeichnet. Die Medizin, so Karl Friedrich Burdach in diesem Sinne, „besteht, als Kunst, nicht im Wissen, sondern im Handeln“.⁴⁰ Also belassen es die Kantianer bei der Zweiteilung der Medizin, der praktischen Medizin als Kunst und der theoretischen als Wissenschaft. Sie setzen die beiden Teile in gegenseitige Abhängigkeit, wie es Schmid für die Medizin formuliert: „Die Kunst ohne Wissenschaft ist wie die begriffslose Anschauung, blind; die Wissenschaft dagegen ohne Kunst ist leer und todt, wie der reine Begriff ohne Anschauung.“⁴¹ Dies ist einerseits als Kritik an den Empirikern zu verstehen, die eben auf eine wissenschaftliche Untermauerung verzichten wollten, andererseits als Kritik an den reinen Theoretikern, die ohne empirische Detailarbeit glaubten therapieren zu können, so einige der Anhänger Schellings.

Wenn die praktische Medizin als Kunst der Wissenschaft bedarf, dann bleibt zu fragen, wie zwischen ihnen zu vermitteln ist. Denn die Kantianer wissen, dass die praktische Tätigkeit des Arztes, die Kunst, niemals angewandte Wissenschaft werden kann; sie wissen um den Unterschied zwischen theoretischer Erkenntnis und Handlung, den auch Kant betont hatte. Sie misstrauen der im 18. Jahrhundert weit verbreiteten Lösung, dass nur das ärztliche Genie dieses leisten könne – für sie allenfalls eine geschickte Strategie ärztlicher Selbstnobilitierung. Die Kantianer sehen die Vermittlung als Aufgabe der Urteilskraft. Sie wäre der eigentliche Vermittlungsort zwischen abstraktem Wissen und dem Handeln im einzelnen Fall und damit ein unersetzliches Element ärztlicher Praxis. Demnach fordern alle Kantianer praktische Übungen in der Ausbildung. Sie sehen überdies – wenn auch aus unterschiedlichen Gründen – in der Erregungslehre des Schottischen Arztes John Brown den tragfähigsten Ansatz, um die Medizin weiterzuentwickeln.

39 Reil 1795, S. 5.

40 Burdach 1800, S. 17.

41 Schmid 1798–1801, Bd. 1, S. 238.

Die kantische Philosophie in der Medizin: eine Herausforderung

Soweit im Überblick die frühe Rezeption der kantischen Philosophie in der Medizin. Sie beschäftigte die Ärzte und Philosophen der Folgezeit in zweifacher Hinsicht und wurde im doppelten Sinne zum „point of departure for the world of the early Romantic Era in Germany“⁴². Erstens galt es zu verstehen, umzusetzen und auszuformulieren, was die kantische Philosophie in ihren Konsequenzen für die Medizin bedeutete und wo sie der Medizin bei ihren Problemen Hilfe versprach. Dieser Beitrag konnte auch in der Zurückweisung metaphysischer Erklärungsversuche bestehen, so z. B. bei der vitalistischen Konzeption einer „Lebenskraft“ oder bei einem „Organ der Seele“. Ein einheitliches Ergebnis dieser Bemühungen war nicht zu erwarten, Kants Werk war zu komplex, zu schwierig und ferner – nach Ansicht vieler – nicht frei von Widersprüchen. Zudem war bei der Umsetzung philosophischer Gedanken auf ein anderes Gebiet ein interpretatorischer Spielraum ohnehin unvermeidlich.

Zweitens galt die Philosophie Kants selbst als eine Herausforderung. Gerade ihre Denkstrukturen und Dichotomien stellten eine philosophische Aufgabe dar, deren Lösung ihrerseits in der Medizin – namentlich durch Schelling – weit reichende Resonanz erfuhr. Die restriktiven Möglichkeiten der Erkenntnis, der für viele als unbefriedigend empfundene Status der Physiologie als „uneigentlich so genannter“ Wissenschaft, die Dichotomie regulativ/konstitutiv und Kants Thesen zur Teleologie veranlassten die nachfolgenden Romantiker, weiter zu gehen. Diese Bestrebungen gehen mit einem veränderten Anspruch an die Philosophie einher: Sie sollte in den Wissenschaften nicht nur die Erkenntnismöglichkeiten kritisch begrenzen und unzulässige, da metaphysische Wege versperren, sondern auch neue Qualitäten von Wissen begründen. Der Versuch, eine wie auch immer geartete wissenschaftliche Medizin zu entwickeln, ging auch mit dem Bemühen einher, Kant zu überwinden, wie Henrich Steffens (1773–1845) rückblickend bestätigt: „[...] die kantische Darstellung, obgleich sie nicht aufhörte, Grundlage der höheren Entwicklung zu sein, erschien dennoch, fest gehalten, als eine Hemmung, die überwunden werden mußte.“⁴³

42 Gregory 1983, S. 179; siehe auch Hess 1993.

43 Steffens 1938, S. 236.

Insofern war der namentliche Bezug auf die kantische Philosophie in der Medizin zunächst ein Zwischenspiel, wenngleich der kantische Einfluss niemals völlig erloschen ist, insbesondere im Neo-Kantianismus in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts. Doch Kants direkter Einfluss ist vermehrt in den Jahren 1795 bis etwa 1800 zu bemerken; sehr schnell dominierte ein anderer Philosoph die Diskussion: Friedrich Wilhelm Josef Schelling (1775–1854) – seines Zeichens Ehrendoktor der Medizin an der Universität Landshut, Ehrenmitglied der *Physikalisch-medizinischen Societät* in Erlangen und mit Adalbert Friedrich Marcus (1753–1816) Herausgeber einer medizinischen Zeitschrift, den *Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft*.⁴⁴ Er – und seine zahlreichen Anhänger in der Medizin – verfolgten eine ganz andere Konzeption der Medizin. Damit konkurrierten um die Jahrhundertwende zwei unterschiedliche, philosophisch begründete Modelle der Medizin, die hier aus doppeltem Grunde dargestellt seien. Zum einen sind sie heute noch in Abwandlungen zu finden, und zum anderen verdeutlicht Schellings Gegenentwurf Kants Aktualität für die gegenwärtige Medizin in besonderem Maße.

Schellings Gegenentwurf

Vor allem mit dem Status der Physiologie als „uneigentlich so genannter Wissenschaft“ kann sich Schelling nicht zufrieden geben. Er will die Physiologie durch seine Naturphilosophie zur reinen Wissenschaft erheben und im Gefolge die Medizin zur „Krone und Blüte aller Naturwissenschaft“. ⁴⁵ Die alles bisherige übersteigende Qualität des Wissens soll der Medizin eine Revolution bescheren. Der Heilplan folgt bei naturphilosophisch begründeter Physiologie und dementsprechend hochgradigster Qualität des Wissens unmittelbar im einzelnen Fall – so glauben er und seine Anhänger, Ignaz Paul Vitalis Troxler (1780–1866), Conrad Joseph Kilian (1771–1811), August Eduard Kessler (1784–1806), Philipp Franz v. Walther (1782–1849), der späte Johann Christian Reil u. a. Die Schellingianer binden den Status der Medizin ausschließlich an die neuen Erkenntnismöglichkeiten. Damit hat sich der Status

44 Marcus/Schelling 1806–1808. Zu Schellings tragischem Kontakt mit der Medizin in seinem persönlichen Umfeld siehe Wiesing 1989.

45 Die ersten Gedanken in dieser Art finden sich bereits in den frühen Schriften von Carl August von Eschenmayer (1768–1852), zunächst mit Bezug auf die fichte'sche Wissenschaftslehre; siehe Wiesing 1995, Kapitel 6.

der Medizin im Vergleich zu den Kantianern zweifach gewandelt: Ihr soll a priori Gewissheit verliehen sein, und sie soll nicht Handlungswissenschaft werden, sondern Erkenntniswissenschaft. Alle individuellen Unwägbarkeiten sind eliminiert, die praktische Tätigkeit ist nur noch Anwendung höchster, naturphilosophisch gekrönter wissenschaftlicher Erkenntnisse und deswegen absolut sicher. Eine lückenlose Ableitung vom Absoluten bis hin zur Therapie und zu den Pharmaka solle auf diese Weise gelingen. Urteilkraft für den einzelnen Fall sei nicht notwendig. So fordert (der späte) Reil Ärzte, bei „denen Wissen und Handeln eins wäre“.⁴⁶

Praktisch werden die Schellingianer an dieser Forderung kläglich scheitern. Theoretisch jedoch installieren sie im Gegenentwurf zu Kant eine direkte Verbindung zwischen Erkennen und Handeln, eine vollständige Einheit von Theorie und Praxis, und dieser Gedanke wird unter anderen Vorzeichen in der Medizin auf große Resonanz stoßen – bis in die Gegenwart. Nämlich: Die praktische Verpflichtung der Medizin verschwindet zugunsten einer theoretischen Durchdringung der Natur in der freilich trügerischen Hoffnung, die ärztliche Praxis werde sich von selbst ergeben.⁴⁷ Entsprechend kann man in der Ausbildung auf praktische Übungen verzichten, der Schwerpunkt liegt auf der Wissenschaft. Interessant auch die gewandelte Funktion der Philosophie: Während sie bei den ärztlichen Kantianern noch die Grenzen der Erkenntnis festzulegen hatte, wollten die Schellingianer von der Philosophie absolute, gewisse Erkenntnis. Schelling spricht damit eine Gruppe von Naturforschern und Ärzten an, denen die von Kant hinterlassenen wissenschaftstheoretischen Möglichkeiten unbefriedigend erscheinen: „In their eyes science should not be essentially an enterprise of exclusion, but of inclusion.“⁴⁸

Die Universitäten und die Medizin

Die Frage nach der Ausrichtung der Medizin – praktisch und theoretisch oder nur theoretisch – findet ihre Parallelen auch in den verschiedenen Reformvorschlägen zur universitären Ausbildung. Kants *Streit der Fakultäten* und Schellings *Vorlesungen zur Methode des akademi-*

46 Reil 1804, S. 23.

47 Siehe Toellner 1982, 1988.

48 Gregory 1983, S. 179.

schen Studiums von 1803 präsentieren zwei konträre Modelle einer Universität mit weit reichenden Auswirkungen für die Medizin. Die Universitäten an der Wende zum 19. Jahrhundert mussten sich auch in der Medizin einem philosophisch fundierten Ideal von Wissenschaft verschreiben, da sowohl Kant als auch Schelling die vorkantische Wissenschaft überzeugend kritisiert hatten. Die Frage war nur, welchem Ideal, denn es standen zwei Versionen zur Auswahl.

Should it be Kant's, which emphasized the freedom of inquiry and the autonomy of reason but retained a central role for sense experience and an appreciation for the realm of the practical? Or should universities embrace Schelling's vision, which explicitly excluded practical intentions from university education (presumably continuing to leave them to technical schools and academies) and placed intellectual intuition above sense intuition as the ultimate validator of cognitive knowledge?⁴⁹

Die Humboldt-Universität hat sich bei ihrer Gründung für die Aufnahme der praktischen Medizin entschieden, also der kantischen Variante den Vorzug gegeben⁵⁰ – und zwar gegen die Empfehlung ihres ersten Rektors Johann Gottlieb Fichte. Der hatte vorgeschlagen, an der Universität nur die Wissenschaften Anatomie, Botanik etc. zu lehren, die Medizin selbst hingegen „in einem für sich bestehenden Institute, rein und ohne wissenschaftliche Beimischung“.⁵¹ Wie man weiß – Fichte konnte sich mit diesem Gedanken nicht durchsetzen.

4. Die gegenwärtige Rezeption von Kant und der kantischen Philosophie

Ich werde nun einen großen Bogen spannen, viel Erwähnenswertes auslassen und die gegenwärtige Rezeption der kantischen Philosophie in der Medizin untersuchen. Dabei fällt vor allem eines auf: Die Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie sowie die *Kritik der Urteilskraft* prägten die frühe medizinische Rezeption, nur ganz selten die kantische Ethik. Allenfalls für Einzelfälle⁵² wurde sie herangezogen, nicht

49 Gregory 1989, S. 26.

50 Shaffer 1990.

51 *Fichtes Werke*, VIII, S. 135.

52 Siehe Mähle 1996. Auch Kant hat sich nur vereinzelt zu dem Themengebiet geäußert, das heute als biomedizinische Ethik gilt. Im § 6 der Tugendlehre der *Metaphysik der Sitten* (in: *Kant's Schriften*, Bd. VI, S. 424) erwägt Kant als „kasuistische Frage“ und ohne eindeutige Wertung die Pockenschutzimpfung;

jedoch in systematischer Hinsicht. Genau dies sollte sich im späten 20. Jahrhundert ändern, und zwar in einer kaum zu überschätzenden Intensität und Breite. Während alle Jahre einmal ein Aufsatz zu „Kant und die Medizin“ ohne ethischen Bezug erscheint, ist die Literatur in der Bioethik mit – unterschiedlich gründlichem – Bezug auf Kant kaum noch zu überschauen.⁵³ Das gegenwärtige Interesse der Medizin jenseits der kantischen Ethik begrenzt sich vornehmlich auf die Psychiatrie, Psychoanalyse,⁵⁴ Psychopathologie⁵⁵ oder Psychotherapie.⁵⁶

Die kantische Ethik in der Medizin – Kuriositäten und Schwierigkeiten

Die Bedeutung Kants für die medizinische Ethik lässt sich nicht nur an der Breite der Rezeption, sondern auch an der Symbolik festhalten, die seinem Namen zukommt. Ein sonderbares Beispiel möge das verdeutlichen: So fand organisiert von der Deutschen Gesellschaft für Medizincontrolling e. V. am 13.5.2004 eine „außergewöhnliche“ Fortbildungsveranstaltung in einer Heidelberger Brauerei statt. Sie widmete sich der Frage, ob sich Prozessoptimierungen in Brauereien auf die Krankenhäuser übertragen lassen und wurde angekündigt unter dem Titel: *Zwischen Kant und Knete – Führungsethik in der Medizin*.

Der Titel der Veranstaltung ist jenseits der Komik gleichwohl symptomatisch. Kant wird in der Medizin zumindest in Teilen der Publikationen zur Chiffre der besseren Moralität, besser vor allem als die der Liberalen und die der Utilitaristen. Kant versinnbildlicht in der Medizin den Gegenpol zur „Knete“. Dabei begrenzen sich die Bezugnahmen jenseits eines innerphilosophischen Zusammenhanges auf

siehe auch Kordales/Grond-Ginsbach 2000. Hufeland erwähnt in Abwandlung die Selbstzweckformel des Kategorischen Imperativs (Hufeland 1836, S. 711).

53 Eine Recherche am Deutschen Referenzzentrum für Ethik in den Biowissenschaften wird diese Einschätzung bestätigen (siehe www.belit.de). Secker 1999, S. 62, berichtet, dass in der (ehemaligen) amerikanischen Datenbank BIOETHICSLINE bei den Stichwörtern „autonomy and informed consent or competence“ verbunden mit „Kant(ian)“ drei mal mehr Zitationen genannt wurden als in der Kombination mit „John Stuart Mill“ und doppelt so viel wie in Kombination mit „Gerald Dworkin“.

54 Hanly 1988, Chessick 1980, Gedo 1973.

55 Cutting 1999, Dawson 1994, Ahrens 1957.

56 Leonhard 1989, Yesavage 1980, Mancina/Longhin 2000.

Bruchstücke, zumeist auf bestimmte Formeln des kategorischen Imperativs. Kants philosophische Voraussetzungen spielen in der oberflächlichen Rezeption keinerlei Rolle. Unterscheidungen zwischen seiner Person und seiner Philosophie entfallen gänzlich. Überflüssig zu erwähnen, dass ikonenhafte Bezugnahmen *ad personam* letztlich unkantisch sind.

Diese Stilisierung gilt selbstverständlich nicht für die gesamte Aufnahme der kantischen Ethik in der Medizin. Dennoch sieht sich auch die seriöse Kant-Rezeption in der Medizinethik mit ganz eigentümlichen Schwierigkeiten konfrontiert: Trotz der umfangreichen Bezugnahmen auf Kant in der Bioethik gibt es keine umfassende, „reine“ Medizinethik nach Kant. Alle Medizinethiken mussten aus verschiedenen „klassischen“ Theorien Versatzstücke übernehmen, auch wenn sie schwerpunktmäßig utilitaristisch, deontologisch oder tugendethisch ausgerichtet sind; alle schöpfen überdies aus dem Fundus ärztlicher Üblichkeiten. Es hat sich zudem der Kohärentismus für die praktischen Ethiken mehrheitlich durchgesetzt.⁵⁷ Dies ist offensichtlich notwendig, um nicht vollständig unangemessen und weltfremd zu werden angesichts der differenzierten praktischen Herausforderungen in der gegenwärtigen Medizin. Manche Autoren haben daraus einen neuen Typus von Theorie entwickelt, so die Prinzipienethik von Tom L. Beauchamp und James F. Childress.⁵⁸ Kurzum: Nach einer umfassenden, reinen kantischen Medizinethik wird man vergeblich suchen.

Bei der Rezeption einzelner kantischer Theoreme begegnet man zudem einem weiteren aufschlussreichen Phänomen. Ein Vergleich von Barbara Secker zwischen Kants Philosophie und gegenwärtigen Theorien oder Theoremen, die sich „kantisch“ nennen, kommt zu dem erstaunlichen Ergebnis: „the contemporary kantian notion has very little at all to do with Kant’s original“.⁵⁹ Obwohl bestimmte Theoreme als „kantisch“ deklariert werden, stehen sie zum Teil in klarem Widerspruch zur kantischen Philosophie. So wird eine Vorgehensweise, die es dem Individuum erlauben soll, autonom anhand seiner individuellen Präferenzen zu entscheiden, als „kantisch“ deklariert. Hingegen soll das autonome Individuum nach Kant eben nicht nach individuellen Präferenzen, sondern nach der Vorgabe des kategorischen Imperativs entscheiden. So lautet denn auch Seckers Resümee: „Kant and contem-

57 Siehe u. a. Nida-Rümelin 1996, Gesang 2002.

58 Beauchamp/Childress 2001.

59 Secker 1999, S. 43.

porary kantian bioethicists have very different ideas about agency, rationality, and autonomy.“⁶⁰ Insofern ist bei der Rezeption stets zu bedenken, in wieweit hier noch mit Kants Worten oder mit unveränderten Fragmenten argumentiert wird und in wieweit man letztere noch „kantisch“ nennen sollte.

Die thematische Breite der kantischen Ethik in der Medizin

Die thematische Nutzung der unveränderten kantischen Ethik in der Medizin ist denkbar breit: Sie beginnt in der Theoriediskussion in der Ethik⁶¹ mit einem Schwerpunkt zum Thema Autonomie,⁶² um von da aus für fast alle konkreten Probleme Anwendung zu finden: bei der Forschung am Menschen⁶³ und der Behandlung von chronisch Kranken,⁶⁴ bei einer Pflegeethik,⁶⁵ bei der Gesundheitsversorgung,⁶⁶ bei der Organtransplantation und dem Organhandel,⁶⁷ beim Suizid oder der Beihilfe dazu⁶⁸ (hier kann zudem direkt auf kantische Vorgaben zurückgegriffen werden), bei der Sterbehilfe,⁶⁹ bei der Nutzung genetischer Diagnostik⁷⁰ und bei der Abtreibung.⁷¹ Selbst die kosmetische Chirurgie besinnt sich kantischer Theoreme zur eigenen Reflexion.⁷²

60 A. a. O., S. 49; auch Beauchamp/Childress 2001 verweisen auf Unterschiede (S. 351). O’Neil 1991, S. 183–4, hat eine ähnliche Differenz zwischen Kant und vermeintlichen Kantianern für die allgemeine Ethik beschrieben. Siehe auch Migasaka 2005.

61 Clouser 1995; zur Menschenwürde und den Kosten im Gesundheitswesen: MacKinnon 1986.

62 Tauber 2001, Green 2001, Norden 1995, Gauthier 1993, Gillon 1985; zu den Therapiezielen in der Psychotherapie siehe Callender 1998.

63 Zur Frage, ob klinische Studien gegen die Selbstzweckformel des kategorischen Imperativs verstoßen, siehe u. a. Miké 1989.

64 Carter 2002.

65 Olson 1992, kritisch: Bradshaw 1996.

66 Kaldis 2005; Heubel 1995; kritisch dazu: Loewy 1995; für die Dritte Welt mit Blick auf Zweck/Mittel-Relation: Bredenkamp 1989.

67 Cohen 2002, Stempsey 2000; Gerrand 1999 und eine Antwort von Merle 2000; Bardenheuer, Kupatt, Anselm 1994, Rhodes 1993.

68 Cholbi 2002, Kamm 1999, Seidler 1983, Stolberg 1995, Velleman 1999.

69 Moeschl 2002; kritisch dazu Browne 1989.

70 Rhodes 1998; skeptisch in Bezug auf Kant Takala/Häyry 1999; Heinrichs 2005.

71 Gegen Abtreibung mit kantischen Argumenten Gensler 1985; kritisch dazu Wilson 1988. Zum Status des Embryos Baumanns 2004.

72 Ein erstes Ergebnis in der Auseinandersetzung zwischen Kant und der Kosme-

Überhaupt, es lässt sich zuweilen der Eindruck nicht verwischen, dass die kantische Ethik als Allheilmittel dient, wenn irgendetwas im Gesundheitswesen nicht in Ordnung ist: So erschien im Jahre 2002 ein Artikel über schlechtes und respektloses Verhalten „among health-workers“. Man ahnt schon, wie dieser Unsitte Einhalt geboten werden soll: mit der kantischen Ethik.⁷³

Das Erbe der kantischen Philosophie in der Bioethik

Jenseits der Kuriositäten, Fragwürdigkeiten und der besonderen Breite der Rezeption wäre zu klären, was das bedeutendste, wenn auch vermittelte Erbe der kantischen Moralphilosophie in der Medizin ist. Es ist die Theorie der Menschenwürde und der Menschenrechte. Sie ist zu einem zentralen, wenn auch nicht unproblematischen Gedankengut geworden, das in einer Tradition liegt, zu der Kant direkt und maßgeblich beigetragen hat. In ihrem Vortrag über „Menschenwürde, Menschenrechte und der Fortschritt der Medizin“ stellt Jutta Limbach fest, dass trotz aller dem Bundesverfassungsgericht gebotenen „Enthalt-samkeit“ gegenüber „philosophischen Theoremen“ die „Anklänge an Kant nicht zu überhören sind“.⁷⁴ Für die damalige Präsidentin des Bundesverfassungsgerichtes nimmt das Konzept der Menschenwürde ohne jeden Zweifel die zentrale Rolle in der Debatte um die neuen Technologien in der Medizin ein. Deutlicher noch äußert sich der Nationale Ethikrat bei seiner Stellungnahme zu Biobanken: „Die Achtung vor der Würde des Menschen bildet den Kern unserer ethischen und rechtlichen Verpflichtungen. [...] Daraus folgt die Verpflichtung, den Menschen als ‚Zweck an sich selbst‘ zu behandeln (Immanuel Kant).“⁷⁵ Und das vielleicht wichtigste europäische Dokument zur Bioethik, die so genannte Bioethikkonvention des Europarates, führt in ihrem um-

tischen Chirurgie dürfte für seriöse Kantianer allerdings unbefriedigend ausfallen, wie auch Carey 1989 einräumt: „Now the cosmetic surgeon who responds to the philosophical catechism as follows may not be quite the philosopher I had in mind: (1) What can I know? Ans. The name of a good accountant and lawyer; (2) What ought I to do? Ans. Make a lot of money; (3) What may I hope? Ans. That I am never sued, and (4) What is man? Ans. A potential patient.“ (S. 638–639).

73 Bernstein/Fundner 2002.

74 Limbach 2002, S. 305.

75 Nationaler Ethikrat 2004, S. 29.

ständlichen deutschen Titel explizit Begriffe, die in einer Tradition zur kantischen Philosophie stehen: „Übereinkommen zum Schutz der Menschenrechte und der Menschenwürde im Hinblick auf die Anwendung von Biologie und Medizin: Übereinkommen über Menschenrechte und Biomedizin“. ⁷⁶ Die gegenwärtig bedeutendste Wirkung der kantischen Philosophie in der Medizin liegt im Menschenwürde- und Menschenrechtsgedanken, und zwar – auch das ist ein interessantes Phänomen – von der höchsten Rechtssprechung über die Philosophie bis in die Alltagssprache hinein.

Die Beschaffenheit des Menschenwürde- und Menschenrechtsgedankens bedingt die Tendenz, mit der die kantische Ethik inhaltlich genutzt wird. Entweder dient sie als kontrastierende Bezugnahme. Dann bilden die kantische Ethik oder deren Fragmente einen Gegenpunkt, der den philosophischen Gegnern als fehlerhaft oder unhaltbar gilt und infolgedessen bestimmte Regelungen – zumeist restriktive – argumentativ nicht stützen kann. Oder die Indienstnahme Kants erfolgt affirmativ und geht zumeist mit dem Vorschlag engerer Grenzziehungen einher. Kants Philosophie wird nur selten für eine Forderung nach liberalerer Handhabung, sondern zumeist nach restriktiverer herangezogen. Die Unverhandelbarkeit der Menschenwürde oder der Menschenrechte bieten sich für diese Art der Nutzung kantischer Ethik an.

Und hier findet sich der inhaltliche Kern des kantischen Erbes in der gegenwärtigen Bioethik. In Zeiten des rasanten Wandels dient das Menschenwürde- und Menschenrechtskonzept kantischer Tradition gewissermaßen als der stabile Anker. In zweierlei Hinsicht: Zum einen durch die breite positiv besetzte Präsenz des Menschenwürdekonzeptes in der Rechtssprechung, Philosophie und Alltagssprache. Und zum anderen durch den Charakter der Menschenwürde: Ihre Eigenschaft, insbesondere die Unverhandelbarkeit der Menschenwürde, verbietet vor jeder Kalkulation bestimmte Handlungen, die bei günstigster utilitaristischer Kalkulation durchgeführt werden dürften. Diese Unverhandelbarkeit bietet Entlastung, wenn so vieles zur Verhandlung steht.

Damit sind freilich einige Schwierigkeiten verbunden: Das Konzept der Menschenwürde bedarf bei der Anwendung, insbesondere im biomedizinischen Bereich, vieler konkretisierender Einzelschritte, bei denen das Ergebnis keineswegs so eindeutig ausfallen muss wie man angesichts der Eigenschaften der Menschenwürde anzunehmen geneigt

76 Wie nicht anders zu erwarten, wird sie dann auch gleich wieder mit Kant kritisiert; siehe u. a. Hottos 2000.

ist. Wie bei jeder Theorie sind weitere Interpretationen notwendig, Zusatzannahmen unvermeidlich, die dem Menschenwürdekonzept so ohne weiteres nicht zu entnehmen sind, und die Anwendung bedarf der Urteilskraft. Die Fragen, wem Menschenwürde zukommt (auch dem vorgeburtlichen menschlichen Leben?), welche Handlungen die Menschenwürde verletzen und was gilt, wenn verschiedene Rechte, die sich aus der Menschenwürde ableiten lassen, in Konflikt geraten, lassen keineswegs nur triviale Antworten zu, und eine enge Bezugnahme auf Kant bringt diese Probleme keineswegs einer unzweifelhaften Lösung näher. Zudem führen eine überzogene Indienstnahme der Menschenwürde und ihre Nutzung als „discussion stopper“ nur zum Gegenteil des Intendierten. Folglich erübrigt sich das Tagesgeschäft der angewandten Ethik keinesfalls durch die hohe Akzeptanz und die Eigenschaften der Menschenwürde, auch nicht in der biomedizinischen Ethik.

5. Immanuel Kant und die Medizin – ein Ausblick

Man sollte Kant angesichts seines 200. Todestages nicht verklären, sondern kritisch – also geradezu kantisch – fragen, was er uns zu sagen hat, auch in der Medizin. Nach meinem Urteil sind Kants direkte Äußerungen zur Medizin vornehmlich unter historischem Aspekt von Belang, hingegen sind zentrale Argumente seiner Philosophie mit Anverwandlungen auch gegenwartsbezogen auf die Medizin anzuwenden. Zudem vertrete ich die These: Die derzeit vorherrschende Bezugnahme auf die Ethik ist eine Engführung, die dem Reichtum des kantischen Gedankenguts ebenso wenig wie den Problemen der modernen Medizin gerecht wird und ertragreiche Nutzungen unterlässt. Man solle doch nicht dem Irrtum verfallen, die gegenwärtige Medizin besitze ausschließlich ethische Probleme. Die frühe Rezeption der kantischen Philosophie in der Medizin und die frühen Kantianer mögen Hinweise auf eine fruchtbare Auseinandersetzung geben. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit seien einige Themen genannt, bei denen sich eine Beschäftigung mit der kantischen Philosophie lohnen dürfte.

Die Epistemologie der Medizin

So haben die angesprochenen Fragen bezüglich der wissenschaftstheoretischen Konzeption der Medizin an Aktualität nichts eingebüßt. Denn wie das Selbstverständnis der Medizin zwischen der praktischen Verpflichtung zur Handlung im einzelnen Fall und dem unübersehbaren und enorm nützlichen Einfluss der Naturwissenschaften aussieht, wo beide Bereiche doch so unterschiedlich sind – genau an diesem drängenden Punkt befindet sich auch die gegenwärtige medizintheoretische Diskussion.⁷⁷ Die kantische Philosophie besitzt in diesen Fragen gewiss kein Monopol, denn zur epistemologischen Konzeption der Medizin hat sich schon die antike Philosophie unter dem Stichwort *téchne* geäußert. Und Kants Vorstellungen zum Wissenschaftsstatus der Physiologie und Chemie sind bestimmt nicht mehr haltbar. Gleichwohl: Die kantische Konzeption mit ihrer Differenzierung zwischen praktischer Handlung, theoretischem Wissen sowie der Erfordernis der Urteilskraft scheint mir auch gegenwärtig die überzeugendere zu sein als die schelling'sche Variante, die in abgewandelter Form als epistemologisches Selbstmissverständnis auch heute noch in der Medizin wirkmächtig ist. Wenn Erhard als Kantianer in seinen späteren Schriften der praktischen Medizin einen kritischen Eklektizismus⁷⁸ empfiehlt, so benennt er Grundprinzipien, die auch gegenwärtig diskutiert werden.⁷⁹ Die kantische Fragmentierung der Medizin ist angemessener als Einheitsentwürfe, die in der Praxis schlicht scheitern.

Zudem müsste man sich vor Augen führen, was es bedeutet, wenn die praktische Medizin nicht universitär, sondern „in einem für sich bestehenden Institute“, beispielsweise an einer Fachschule, gelehrt würde, wie Fichte es nahe legte.⁸⁰ Dieser Vorschlag würde bedeuten, die eigentliche praktische ärztliche Tätigkeit „ohne wissenschaftliche Beimischung“ zu lehren – und demgemäß zu betreiben. Die ärztliche Tätigkeit selbst wäre kein Gegenstand der Wissenschaften, sondern nur deren Grundlagenwissenschaften. Das ist aber weder zwingend geboten noch der Medizin förderlich. Denn auch praktische Tätigkeiten können durchaus untersucht, weiterentwickelt und gelehrt werden, und zwar nicht nur mit wissenschaftlicher „Beimischung“, sondern wissen-

77 Siehe u. a. Gethmann 1996, Toulmin 1993, Wieland 1975, Wiesing 1993.

78 Erhard 1799 a.

79 Z. B. Matthiessen 2002, Wiesing 2004, Willich et al. 2004.

80 *Fichtes Werke*, VIII, S. 135.

schaftlich. Man kann – und sollte – darüber streiten, welche Formen der „Wissenschaftlichkeit“ für praktische Tätigkeiten wie die ärztliche angemessen sind. Aber dass die ärztliche Tätigkeit an sich ein Objekt der Wissenschaften sein kann, ja sein sollte, steht doch außer Zweifel. Die Begrenzung von „wissenschaftlich“ auf Erkenntnis- oder Naturwissenschaften ist keineswegs überzeugend, auch wenn die „Wissenschaftlichkeit“ praktischer Tätigkeiten immer noch eher stiefmütterlich von der Wissenschaftstheorie behandelt wird. Insofern ist die Anbindung der praktischen Medizin an die Universitäten – und damit an deren Anspruch – aus theoretischen wie praktischen Erwägungen heraus nur zu begrüßen. Freilich: Ob die Universitäten der praktischen Eigenschaft der Medizin, der Wissenschaftlichkeit einer praktischen Disziplin und der Notwendigkeit der Urteilkraft immer in Forschung und Lehre gerecht werden, darf – gut kantisch – durchaus bezweifelt und kritisch hinterfragt werden.

Die Teleologie

Überhaupt ist die Kritik der Urteilkraft für die Medizin in mehrfacher Hinsicht interessant, so auch bei der Frage der Teleologie. Die Medizin befindet sich gegenwärtig in einer merkwürdigen Situation. Auf der einen Seite wird die Natur – insbesondere in Teilen der Naturheilkunde – als zielgerichtet, ja vernünftig bezeichnet und nicht selten verklärt („Natur heilt!“). Auf der anderen Seite ignorieren große Teile der Schulmedizin die möglichen Zwecke von biologischen Reaktionen vollständig und lassen sie in ihrer Sprache gar nicht vorkommen. Doch man sollte sich keinen Illusionen hingeben: Man kann als Arzt nicht vernünftig handeln, ohne erwogen zu haben, ob beispielsweise ein Zustand wie der des Fiebers stets nur ein zu unterdrückendes Phänomen oder vielleicht eine hilfreiche Abwehrmaßnahme des Organismus ist. Der kantischen Lösung des Teleologie-Problems kommt meines Erachtens nicht nur historische Bedeutung zu.⁸¹ Der Gedanke, man könne als heuristische Maxime, als Regulativ davon ausgehen, *als ob* bestimmte Vorgänge im Körper zielgerichtet seien, ist zumindest eine erwägenswerte Variante und allemal passender als eine entweder über-

81 Für die Frage, wie unter diesem Aspekt mit der ungewollten Kinderlosigkeit umzugehen ist, siehe Wiesing 1998.

zogene, zumeist unreflektierte Nutzung teleologischer Argumentationen oder die völlige Ignoranz dieser Frage.

Das Verhältnis zum Körper und zu den Instrumenten der Gesundheitspflege

Der Aufklärungsimpuls, den – nicht nur – Kant der Medizin vermittelt hat, besitzt gleichermaßen Aktualität. Kants Vorschlag, über die „Macht des Gemüts durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister“ zu sein, sollte trotz manch merkwürdiger Empfehlung und der „altertümlich mäandrierenden Prosa“⁸² nicht völlig beiseite gelegt werden. Kant hat die Problematik auch nicht als Erster beschrieben, aber sie im Rahmen seiner Philosophie bedacht. Sein Grundgedanke, dass sich der vernünftige Mensch zu seinem Körper stellen muss, ist unverändert aktuell. Und zwar in besonderer Weise in einer Zeit, in der es zunehmend schwieriger wird, ein unbefangenes Verhältnis zu seinem Körper zu entwickeln. Eine „aktive Körper- und Seelenkultur, durch die der Mensch sich selbst von innen stabilisiert“⁸³ ist angesichts eines massiven ästhetischen und funktionalen Normendruckes auf den menschlichen Körper wichtiger denn je.

Osterhausens Definition von medizinischer Aufklärung als dem „Ausgang eines Menschen aus seiner Unmündigkeit in Sachen, welche sein physisches Wohl betreffen“,⁸⁴ bezieht sich andererseits auf einen aufgeklärten Umgang mit den Angeboten der Medizin. Seiner Devise ist nichts hinzuzufügen, außer dass dies im Zeitalter hoch technisierter Medizin noch dringender geboten und noch schwieriger umzusetzen ist. Denn nie zuvor konnten – und mussten – die Bürger aus einem derart breiten und effektiven Angebot an „äußeren Instrumenten“ zur Wahrung und Wiederherstellung der Gesundheit auswählen, wohlwissend, dass alles durchzuführen, was technisch möglich ist, keineswegs vernünftig ist.

82 Brandt 2003, S. 141.

83 A. a. O., S. 142.

84 Osterhausen 1798, S. 8–9.

Die Vernunftkritik

Der Geist des Arkesilas-Artikels, das skeptische, wenn notwendig radikale Hinterfragen und die Forderung nach Freiheit des Denkens scheinen mir nicht weniger ein angemessenes Erbe der kantischen Philosophie in der Medizin zu sein. Wenn Erhard seinen Arkesilas-Artikel zurückblickend mit dem Bestreben verteidigt, er habe „die Ärzte aus ihrem Traume über die Vortrefflichkeit ihrer Kunst [...] zu wecken“⁸⁵ beabsichtigt, dann hat er damit eine Haltung bekräftigt, die den Wissenschaften bzw. Künsten im Sinne einer *téchne* ohnehin zu eigen sein muss. Denn diese sollen von ihrer Vortrefflichkeit nicht träumen, sondern sie unter Beweis stellen.

Kant hat die medizinische Fakultät näher an die philosophische herangerückt als die juristische und theologische, weil die ärztliche Kunst „von der Natur unmittelbar entlehnt und um deswillen von einer Wissenschaft der Natur abgeleitet werden muß“. Die Erkenntnisse der Naturwissenschaften (und heute sollte man ergänzen: auch die Erkenntnisse anderer Wissenschaften) beeinflussen über die Sachgegebenheiten in besonderer Weise das ärztliche Handeln. Damit fällt aber der innerwissenschaftlichen Selbstkontrolle der Medizin in Sachfragen eine entscheidende Funktion zu. Die in eigener Weise an den Sachgrund gebundene Medizin bedarf der besonderen Selbstreflexivität, einer Instanz – es muss keine philosophische Fakultät sein –, die „die eigentümlichen Lehren oder Gebote“ der Medizin nicht „zum Inhalt, sondern zum Gegenstand ihrer Prüfung und Kritik, in Absicht auf den Vorteil der Wissenschaften macht“⁸⁶.

Doch neben der wissenschaftsinternen Selbstkritik haben sich in der Medizin aufgrund der historischen Entwicklung neue Dimensionen an Fragen eröffnet. Von den drei „oberen“ Fakultäten sind die medizinischen im 20. Jahrhundert am deutlichsten gewachsen. Sie beanspruchen in zahlreichen Universitäten mehr als die Hälfte des gesamten Etats und haben sich mit den Kliniken zuweilen zu ganzen Stadtteilen ausgebreitet. Überdies wirkt die Medizin aufgrund ihres enormen Leistungszuwachses wie nie zuvor in die Lebenswelt der Menschen hinein. Die Medizin hat sich zu einem mächtigen, expandierenden Bereich gegenwärtiger Gesellschaften entwickelt und deutliche Spuren in Politik, Wirtschaft, der Lebensführung und dem Selbstverständnis der Men-

85 Erhardt 1799b, Bd. 3, S. 7f (Anm.).

86 StdF, A 27.

schen hinterlassen, so dass man nicht ohne Grund von einer Medikalisierung spricht. Alle Prognosen gehen davon aus, dass der Einfluss der Medizin eher noch wachsen wird. Insofern bedarf die Medizin nicht nur der wissenschaftsinternen Selbstkritik. Eine Disziplin mit derartigem Einfluss muss sich selbst und ihre Auswirkungen der Beurteilung anheim stellen. Auch der Medizin und ihren Handlungsoptionen gilt es „mit kritischer Bedenklichkeit nachzuspüren“⁸⁷ und sie „mit kalter Vernunft öffentlich zu prüfen und zu würdigen“.⁸⁸

Literatur

- Ahrens, Rolf, 1957, „Der Aufbau der Wahrnehmungswelt nach Kant im Hinblick auf das Problem gnostischer Hirnwerkzeugstörungen“, in: *Archiv für Psychiatrie und Zeitschrift für die gesamte Neurologie*, 196, S. 114–134.
- Anonymus [Johann Benjamin Erhard], 1795, „Ueber die Medicin. Arkesilas an Ekdemus“, in: *Neuer Teutscher Merkur*, St. 8, S. 337–378.
- Anonymus [Johann Benjamin Erhard], 1796, „An Hrn. Rath D. Hufeland in Jena über dessen Wort im N. T. Merkur 1795, 10. St. S. 168 vom Verf. des Arkesilas“, in: *Neuer Teutscher Merkur*, St. 1, S. 76–94.
- Anonymus, 1796, „Vertheidigung der rationellen Arzneywissenschaft, gegen Angriffe auf dieselbe im Neuen Teutschen Merkur“, in: *Journal der Erfindungen, Theorien und Widersprüchen in der Natur- und Arzneiwissenschaft* 5, St. 18, S. 70–125.
- Bardenheuer, Hubert J., Kupatt, Christian, Anselm, Rainer, 1994, „Organtransplantation und Menschenwürde. Editorial“, in: *Der Anästhesist*, 43, S. 494–509.
- Baumanns, Peter, 2004, *Kant und die Bioethik*, Würzburg.
- Beauchamp, Tom L., Childress, James F., 2001, *Principles of Biomedical Ethics*, 5. überarbeitete Aufl. New York, Oxford
- Bernstein, Mark, Fundner, Rita, 2002, „House of healing, house of disrespect: a kantian perspective on disrespectful behaviour among hospital workers“, in: *Hospital quarterly*, 2, S. 62–66.
- Bohn, Heinrich, 1873, „Über Kants Verhältnis zur Medizin“, in: *Altpreußische Monatsschrift*, 9, S. 609–627.
- Bradshaw, Ann, 1996, „Yes! There is an ethics of care: an answer for Peter Allmark“, in: *Journal of medical ethics*, 22, S. 8–15.

87 A. a. O., A 36.

88 A. a. O., A 37.

- Brandt, Reinhardt, 2003, *Universität zwischen Selbst- und Fremdbestimmung. Kants „Streit der Fakultäten“. Mit einem Anhang zu Heideggers „Rektorsrede“*, Berlin.
- Brendenkamp, V. I., Engelbrecht B., Ashby, G. W., 1989, „Medicine and health care in South Africa. A religious/ethical perspective“, in: *Medicine and Law*, 7, S. 629–634.
- Brown, John, 1780, *Elementa medicinae*, Edinburgi.
- Browne, Alister, 1989, „Assisted suicide and active voluntary euthanasia“, in: *University of Western Ontario law review*, 2, S. 35–56.
- Burdach, Karl Friedrich, 1800, *Propädeutik zum Studium der gesamten Heilkunst*, Leipzig.
- Bürgy, Martin, 1997, „Selbstreflektion, Interpersonalität und psychoanalytische Ethik“, in: *Psychotherapie, Psychosomatik, medizinische Psychologie*, 47, S. 181–186.
- Callender, John S., 1998, „Ethics and aims in psychotherapy: a contribution from Kant“, in: *Journal of medical ethics*, 24, S. 274–278.
- Carey, Jonathan S., 1989, „Kant and the cosmetic surgeon“, in: *The Journal of the Florida Medical Association*, 76, S. 637–643.
- Carter, Mary W., 2002, „Advancing an ethical framework for long-term care“, in: *Journal of aging studies*, 16, S. 57–71.
- Chessick, Richard D., 1980, „The problematical self in Kant and Kohut“, in: *The psychoanalytic quarterly*, 49, S. 456–473.
- Cholbi, Michael J., 2002, „Suicide intervention and non-ideal Kantian theory“, in: *Journal of applied philosophy*, 19, S. 245–259.
- Clouser, K. Danner, 1995, „Common morality as an alternative to principlism“, in: *Kennedy Institute of Ethics journal*, 5, S. 219–236.
- Cohen, Cynthia B., 2002, „Public policy and the sale of human organs“, in: *Kennedy Institute of Ethics journal*, 12, S. 47–64.
- Cutting, J., 1999, „Morbid objectivization in psychopathology“, in: *Acta psychiatrica Scandinavica*, 395, S. 30–33.
- Dawson, Paul J., 1994, „Philosophy, biology and mental disorder“, in: *Journal of advanced nursing*, 20, S. 587–596.
- Dimitrov, C. T., 1975, „Zur philosophischen Genealogie Freuds“, in: *Psychiatrie, Neurologie und medizinische Psychologie*, 27, S. 352–359.
- Engelhardt, Dietrich v., Schipperges, Heinrich, 1980, *Die innere Verbindung zwischen Philosophie und Medizin im 20. Jahrhundert*, Darmstadt.
- Erhard, Johann Benjamin, 1799a, „Über die Möglichkeit der Heilkunst“, in: *Magazin zur Vervollkommnung der theoretischen und practischen Heilkunde*, 1, S. 23–86.
- 1799b, „Versuch eines Organons der Heilkunde“, in: *Magazin zur Vervollkommnung der theoretischen und practischen Heilkunde*, 2, S. 1–32; 3, S. 1–25.

- Fichte, Johann Gottlieb, 1971, *Fichtes Werke*, hrsg. von Immanuel Hermann Fichte, Bd. VIII., Berlin 1971.
- Fries, Jakob Friedrich, 1803, *Regulative für die Therapeutik nach heuristischen Grundsätzen der Naturphilosophie*. Leipzig, auch in: Fries, Jakob Friedrich: *Sämtliche Schriften*. Versehen von Gert König und Lutz Geldsetzer. Aalen 1969, Bd. 17, S. 259–408.
- Fröschels., E., 1924, „Zu Immanuel Kants 200. Geburtstag“, in: *Wiener medizinische Wochenschrift* 74, S. 871–873.
- Gauthier, Candace C., 1993, „Philosophical foundations of respect of autonomy“, in: *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 3, S. 21–37.
- Gedo, John E., 1973, „Kant’s way: the psychoanalytic contribution of David Rapaport“, in: *The Psychoanalytic Quarterly*, 42, S. 409–434.
- Gensler, Harry, 1985, „A kantian argument against abortion“, in: *Philosophical studies*, 48, S. 57–72.
- Gerrand, Nicole, 1999, „The misuse of Kant in the debate about a market for human body parts“, in: *Journal of applied philosophy*, 16 (1), S. 59–67.
- Gesang, Bernward (Hrsg.), 2002, *Biomedizinische Ethik – Aufgaben, Methoden, Selbstverständnis*, Paderborn.
- Gethmann, Carl Friedrich, 1996, „Heilen: Können und Wissen. Zu den philosophischen Grundlagen der wissenschaftlichen Medizin“, in: Jan P. Beckmann (Hrsg.), *Fragen und Probleme einer medizinischen Ethik*, Berlin New York, S. 68–93.
- Gillon, Raanan, 1985, „Autonomy and the principle of respect for autonomy“, in: *British medical journal*, 290, S. 1806–1808.
- Green, Ronald M., 2001, „What does it mean to use someone as ‚a mean only‘ rereading Kant“, in: *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 11, S. 247–61.
- Gregory, Frederick, 1983, „Regulative Therapeutics in the German Romantic Era: The Contribution of Jacob Friedrich Fries (1773–1843)“, in: *Clio Medica*, 18, S. 179–189.
- 1989, „Kant, Schelling, and the Administration of Science in the Romantic Era“, in: *Osiris*, 2nd series, 5, S. 17–35.
- Hagner, Michael, 1993, „Über einige Beziehungen von Philosophie und Anatomie im frühen 10. Jahrhundert“, in: Ernst Florey, Olaf Breidbach (Hrsg.) *Das Organ der Seele? Zur Ideengeschichte der Neurobiologie*, Berlin, S. 3–21.
- Hanly, C., 1988, „Metaphysics and innateness: a psychoanalytic perspective“, in: *The International Journal of Psychoanalysis*, 69, S. 389–399.
- Heinrichs, Bert, 2005, „What should we want to know about our future? A Kantian view on predictive genetic testing“, in: *Medicine, Health Care and Philosophy*, 8, S. 29–37.
- Henrich, Dieter, 2004, *Grundlegung aus dem Ich*. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus. Tübingen – Jena 1790–1794. 2 Bände, Frankfurt a. M.
- Hess, Volker, 1993, *Von der semiotischen zur diagnostischen Medizin*. Husum.

- Heubel, Friedrich, 1995, „A Kantian argument in favour of unimpeded access to health care“, in: *Theoretical medicine*, 16, S. 1999–2213.
- Heubel, Friedrich, Biller-Adorno, Nikola, 2005, „The contribution of Kantian moral theory to contemporary medical ethics: A critical analysis“, in: *Medicine, Health Care and Philosophy*, 8, S. 5–18.
- Hottois, Gilbert, 2000, A philosophical and critical analysis of the European convention of bioethics, in: *The journal of medicine and philosophy*, 25, S. 133–146.
- Hufeland, Christoph Wilhelm, 1795, „Ein Wort über den Angriff der rationalen Medicin im Neuen Teutschen Merkur, August 1795“ in: *Neuer Teutscher Merkur*, 2, St. 10, S. 138–156.
- 1797, *Die Kunst, das menschliche Leben zu verlängern (Makrobiotik)*. Bearbeitet und herausgegeben von K. E. Rothschuh, Stuttgart 1975.
- 1836, *Enchiridion medicum oder Anleitung zur medizinischen Praxis*. Berlin.
- Kaldis, Byron, 2005, „Could the ethics of institutionalized health care be anything but Kantian? Collecting building blocks for a unifying metaethics“, in: *Medicine, Health Care and Philosophy*, 8, S. 39–52.
- Kamm, Frances M., 1999, „Physician-Assisted Suicide, the Doctrine of Double Effect, and the Ground of Value“, in: *Ethics*, 109, S. 586–605
- Kant, Immanuel, 1798, *Der Streit der Fakultäten*, Königsberg.
- Kant, Immanuel, 1902 ff, *Kant's Schriften*, Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Berlin.
- Khushf, George, 1999, „The aesthetics of clinical judgement: exploring the link between diagnostic elegance and effective resource utilization“, in: *Medicine, health care and philosophy*, 2, S. 141–159.
- Kisker, K. P., 1957, „Kants psychiatrische Systematik“, in: *Psychiatria et Neurologia*, 133, S. 17–28.
- Köllner, Johannes, 1797, „Prüfung der neuesten Bemühungen und Untersuchungen in der Bestimmung der organischen Kräfte, nach den Grundsätzen der kritischen Philosophie“, in: *Archiv für Physiologie*, 2, S. 240–350.
- 1799, „Ist die Heilkunde, als Wissenschaft betrachtet, möglich, und wie ist sie es?“, in: *Magazin zur Vervollkommnung der theoretischen und praktischen Heilkunde*, 1, S. 303–387.
- Kordelas, Lambros, Grond-Ginsbach, Caspar, 2000, „Kant über die ‚moralische Waghalsigkeit‘ der Pockenimpfung. Einige Fragmente der Auseinandersetzung Kants mit den ethischen Implikationen der Pockenimpfung“, in: *NTM N. S.*, 8, S. 22–33.
- Lammel, Hans-Uwe, 1990, *Nosologische und therapeutische Konzeptionen in der romantischen Medizin*. Husum (auch Med. Diss., Berlin (Ost) 1986).
- Leonhard, K., 1989, „Goethe, Kant, Locke, Villame kannten die Methode unserer Individualtherapie“, in: *Psychiatrie, Neurologie und medizinische Psychologie*, 41, S. 105–108.

- Lesky, Erna, 1954, „Cabanis und die Gewißheit der Heilkunde“, in: *Gesnerus*, 12, S. 152–182.
- Limbach, Jutta, 2002, Menschenwürde, Menschenrechte und der Fortschritt der Medizin, in: Stepfan Kolb et al. (Hrsg.) *Medizin und Gewissen. Wenn Würde ein Wert würde ...*, Frankfurt a. M., S. 303–309.
- Loewy, Erich H., 1995, „Kant health care and justification“, in: *Theoretical medicine* 16, S. 215–222.
- MacKinnon, Barbara, „Pricing human life“, in: *Science, technology & human values*, 11, S. 29–39.
- Maehle, Andreas Holger, 1996, „The Ethics of prevention: German Philosophers of the late Enlightenment on the Morality of Smallpox Inoculation“, in: John Woodward, Robert Jütte (Hrsg.) *Coping with sickness: Perspectives on Health Care, Past and Present*, Sheffield, S. 91–114.
- Mancia M., Longhin L., 2000, „Kant’s philosophy and its relationship with the thought of Bion and Money-Kyrle“, in: *The international Journal of Psychoanalysis*, 81, S. 1197–1211.
- Marcus, Adalbert Friedrich, Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (Hrsg.), 1806–1808, *Jahrbücher der Medizin als Wissenschaft*, Bd. 1–3.
- Mathy, Joseph Adalbert, 1797, *Ehrenrettung einer unschuldig vor der Welt Verläumdeten*. Danzig.
- Matthiessen, Peter F., 2002, „Perspektivität und Paradigmenpluralismus in der Medizin“, in: Brigitte Fuchs/Norbert Kobler-Fumasoli (Hrsg.), *Hilft der Glaube? Heilung am Schnittpunkt zwischen Theologie und Medizin*, Münster, S. 3–34.
- Merle, Jean-Christophe, 2000, „A kantian argument for the duty to donate one’s own organs. A reply to Nicole Gerrand“, in: *Journal of applied philosophy*, 17, S. 93–101.
- Miké, Valerie, 1989, „Philosophers assess randomized clinical trials: the need for dialogue“, in: *Controlled clinical trials*, 10, S. 244–253.
- Miyasaka, Michio, 2005, „Resourcifying human bodies – Kant and bioethics“, in: *Medicine, Health Care and Philosophy*, 8, S. 19–27.
- Moeschl, Peter, 2002, „Sterbehilfe und das Paradoxon der delegierten Lebensbewertung“, in: *Wiener klinische Wochenschrift*, 114, S. 949–952.
- Nationaler Ethikrat, 2004, *Biobanken für die Forschung*, http://www.ethikrat.org/themen/pdf/Stellungnahme_Biobanken_04-03-17.pdf.
- Nida-Rümelin, Julian (Hrsg.), 1996, *Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung*. Ein Handbuch, Stuttgart.
- Norden, M., 1995, „Whose life is it anyway? A study in respect for autonomy“, in: *Journal of medical ethics*, 21, S. 179–183.
- O’Niell, Onara, 1991, „Kantian ethics“, in: Peter Singer (Hrsg.), *A Companion to Ethics*, Oxford, S. 175–185.
- Olson, D. P., 1992, „Controversies in nursing ethics: a historical review“, in: *Journal of advanced nursing*, 17, S. 1020–1027.

- Osterhausen, Johann Karl, 1798, *Ueber medicinische Aufklärung*, Zürich.
- Reil, Johann Christian, 1795, „Ueber die Lebenskraft“, in: *Archiv für Physiologie*, 1, S. 8–162, Vorwort.
- 1804, *Pepinieren zum Unterricht ärztlicher Routiniers, als Bedürfnisse des Staates, nach seiner Lage, wie sie ist*, Halle.
- Rhodes, Rosamond., 1993, „Debatable donors: when can we count their consent?“, in: *The Mount Sinai Journal of Medicine*, 60, S. 45–50.
- 1998, „Genetic links, family ties and social bonds: Rights and responsibilities in the face of genetic knowledge“, in: *The Journal of Medicine and Philosophy* 23, S. 10–30.
- Röschlaub, Andreas, 1804, *Jatrotechnik. Zeitschrift für Jatrotechnik*, 1. Bd. 1/2 St. Landshut.
- Roll-Hansen, Nils, 1976, „Critical teleology: Immanuel Kant and Claude Bernard on the limitations of experimental biology“, in: *Journal of the history of biology*, 9, S. 59–91.
- Scarpellini, C., 1962, „Freud and Kant“, in: *Archivio di psicologia, neurologia, e psichiatria*, 23, S. 521–536.
- Schipperges, Heinrich, 1977, „Setzt die Medizin der Aufklärung Grenzen?“, in: *Zeitschrift für klinische Psychologie und Psychotherapie*, 25, S. 5–20.
- Schmid, Carl Christian Erhard, 1798–1801, *Physiologie, philosophisch bearbeitet*, Jena, Bd. 1 1798, Bd. 2 1799, Bd. 3 1801.
- Schröpfer, Horst, 1995, „... mein Bestreben, das Physische im Menschen moralisch zu behandeln...‘ Zum Einfluß der Philosophie Kants auf die philosophischen und anthropologischen Vorstellungen Christoph Wilhelm Hufelands“, in: N. Hinske/E. Lange/ders. (Hrsg.), *Der Aufbruch in den Kantianismus*, Stuttgart/Bad Cannstatt, S. 171–190.
- Secker, Barbara, 1999, „The appearance of Kant’s deontology in contemporary Kantianism: concepts of patient autonomy in bioethics“, in: *The Journal of Medicine and Philosophy*, 24, S. 43–66.
- Seidler, Michael J., 1983, „Kant and Stoics on suicide“, in: *Journal of the history of ideas*, 44, S. 429–453.
- Shaffer, Elinor S., 1990, „Romantic philosophy and the organization of the disciplines: the founding of the Humboldt University of Berlin“, in: Andrew Cunningham/Nicholas Jardine (Hrsg.), *Romanticism and Sciences*, Cambridge et. al., S. 38–54.
- Sömmering, Samuel, 1796, *Über das Organ der Seele*, Königsberg.
- Steffens, Henrich, 1938, *Was ich erlebte*, (Nachdruck, Hrsg. v. Willi Koch) Leipzig.
- Stempsey, William E., 2000, „Organ markets and human dignity: on selling your body and soul“, in: *Christian bioethics*, 6, S. 195–204.
- Stolberg, Sylvia D., 1995, „Human dignity and disease, disability, suffering: a philosophical contribution to the euthanasia and assisted suicide debate“, in: *Human medicine*, 11, S. 144–147.

- Stoll, Johann, 1802, *Versuch einer medicinischen Beobachtungskunst*, Zürich.
- Takala, Tuija, Häyry, Matti, 2000, „Genetic ignorance, moral obligation and social duties“, in: *The Journal of Medicine and Philosophy*, 25, S. 107–113.
- Tauber, Alfred I., 2001, „Historical and philosophical reflections on patient autonomy“, in: *Health care analysis*, 9, S. 299–319.
- Toellner, Richard, 1968, „Kant und die Evolutionstheorie“, in: *Clio Medica*, 3, S. 243–249.
- 1982, „Medicina Theoretica – Medicina Practica. Das Problem des Verhältnisses von Theorie und Praxis in der Medizin des 17. und 18. Jahrhunderts“ in: *Studia Leibnitiana Supplementa*, 22, Wiesbaden, S. 69–73.
- 1988, „Die wissenschaftliche Ausbildung des Arztes ist eine Culturfrage...‘ Über das Verhältnis von Wissenschaftsanspruch, Bildungsprogramm und Praxis der Medizin“, in: *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte*, 11, S. 193–205.
- Toulmin, Stephen, 1993, „Knowledge and Art in the Practice of Medicine: Clinical Judgment and Historical Reconstruction“, in: Corinna Delkeskamp-Hayes/Mary A. G. Cutter (Hrsg.), *Science, Technology, and the Art of Medicine*, Dordrecht Boston London, S. 231–249.
- Troxler, Ignaz Paul Vitalis, 1805, *Grundriß der Theorie der Medicin*. Wien.
- Tsouyopoulos, Nelly, 1982, *Andreas Röschlaub und die Romantische Medizin. Die philosophischen Grundlagen der modernen Medizin*. Stuttgart, New York.
- Velleman, J. David, 1999, „A right of Self-Termination?“, in: *Ethics* 109, 3, S. 606–628.
- Wieland, Christoph Martin, 1795, „Zusatz des Herausgebers [Zu Hufelands ‚Ein Wort über der Angriff der rasonellen Medicin im N. T. Merkur. August 1795‘]“, in: *Neuer Teutscher Merkur*, Oktober 1795, S. 153–155.
- 1796, „Zusatz des Herausgebers [zu Anonymus: An Hrn. Rath D. Hufeland in Jena, über dessen Wort im N. T. Merkur 1795, 10. St. S. 168]“, in: *Neuer Teutscher Merkur*, 1. St., S. 92–95.
- Wieland, Wolfgang, 1975, *Diagnose. Überlegungen zur Medizintheorie*. Berlin, New York.
- Wiesing, Urban, 1989, „Der Tod der Auguste Böhmer. Chronik eines medizinischen Skandals, seine Hintergründe und seine historische Bedeutung“, in: *History of Philosophy and Life Sciences*, 11, S. 275–295.
- 1993, „Medizin zwischen Wissenschaft, Technologie und Kunst“, in: *Zeitschrift für medizinische Ethik*, 39, S. 121–130.
- 1995, *Kunst oder Wissenschaft? Konzeptionen der Medizin in der Deutschen Romantik*, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- 1998, „What shall we do with the unexplained infertility?“, in: Elisabeth Hildt/Dietmar Mieth (Hrsg.), *In Vitro Fertilisation in the 1990s – Towards a medical, social and ethical evaluation*, Aldershot, Brookfield, Singapore, Sydney, S. 93–95.
- 2004, *Wer heilt, hat Recht? Über Pragmatik und Pluralität in der Medizin*, Stuttgart.

- Willich, Stefan N., Girke, M., Hoppe, J. D. et al., 2004, Schulmedizin und Komplementärmedizin. Verständnis und Zusammenarbeit müssen vertieft werden, in: *Deutsches Ärzteblatt*, 101, S. A-1314–1319.
- Wilson, Bryan, 1988, „On a Kantian argument against abortion“, in: *Philosophical studies*, 53, S. 119–130.
- Witzel, A., 1957, „Immanuel Kant über die Bedeutung der normalen Nasenatmung“, in: *Münchener medizinische Wochenschrift*, 99, Nr. 52, S. 1986–1987.
- Yesavage, J. A., 1980, „A Kantian critique of cognitive psychotherapy“, in: *American journal of psychotherapy*, 34, S. 99–106.

Die Funktion der Naturwissenschaft für die Zwecke der Vernunft

BRIGITTE FALKENBURG

Seit dem Erscheinen der *Kritik der reinen Vernunft* gilt Kant als derjenige, dem altherwürdigen philosophischen Unternehmen der Metaphysik als einer Wissenschaft von den letzten Dingen ein Ende gesetzt hat. Moses Mendelssohn prägte 1785 die rhetorische Wendung vom „alles zermalmenden Kant“,¹ und seitdem hat das Wort vom „Alleszermalmer“ Karriere gemacht. In merkwürdiger Spannung zu diesem Diktum steht eine Textstelle, die sich auf den letzten Seiten der *Kritik der reinen Vernunft* findet:

Mathematik, Naturwissenschaft, selbst die empirische Kenntnis des Menschen, haben einen hohen Wert als Mittel, größtenteils zu zufälligen, am Ende aber doch zu notwendigen und wesentlichen Zwecken der Menschheit, aber als denn nur durch Vermittlung einer Vernunftkenntnis aus bloßen Begriffen, die, man mag sie benennen, wie man will, eigentlich nichts als Metaphysik ist.²

Im folgenden möchte ich erläutern, was Kant hier sagen will – und was er uns damit heute noch sagen kann. Hierfür muß ich weit ausholen: bis zu Kants vorkritischen Versuchen, ein System der Metaphysik zu begründen, und ihrem Scheitern. Was sich durch sein Lebenswerk von den Jugendschriften bis zum *opus postumum* durchzieht, sind gewaltige Anstrengungen, die disparate Naturerkenntnis und Philosophie seiner Zeit in ein umfassendes Denkgebäude zu vereinheitlichen, oder wenigstens die Grundlagen eines solchen zu sichern. Naturwissenschaft und Metaphysik, Newtonsche Physik und Leibniz' Prinzip des zureichenden Grunds, die Gesetze der Mechanik und die Organisation des Lebens, das Reich der Natur und das Reich der Freiheit, der gestirnte Himmel über mir und das Sittengesetz in mir – wie verhalten sie sich

1 Mendelssohn, 1974, Bd. 3.2, S. 3.

2 Kant, 1781, A 850/B 878.

zueinander, wie hängen sie miteinander zusammen? Seine Versuche einer Vereinheitlichung von Wissenschaft und Philosophie sowie einer Integration unterschiedlicher Denkströmungen seiner Zeit brachten ihn dazu, die berühmte Kopernikanische Wende zu vollziehen und die herkömmlichen metaphysischen Ansätze der Vernunftkritik zu unterziehen. Die philosophische Tradition betrachtete ihn darum als Metaphysikertrümmerer. Wissenschaft und Philosophie stehen jedoch in seinem Werk in einer vielschichtigen Wechselbeziehung. Ein Aspekt davon ist der bekannte Sachverhalt, den er 1787 in der Vorrede zur Zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* hervorhebt, nämlich daß ihm Logik, Mathematik und exakte Naturwissenschaft als Vorbild und Richtschnur für Gewißheit in der metaphysischen Erkenntnis dienten. Einen anderen, diametral entgegengesetzten Aspekt drückt das obige Zitat aus: Mathematik, Naturwissenschaften und die empirische Anthropologie sind letztlich den „notwendigen und wesentlichen“ Zwecken der menschlichen Vernunft untergeordnet, und die sind metaphysisch. Was kann Kant damit noch meinen, *nach* seiner Vernunftkritik?

1. Metaphysik als architektonisches Geschäft, oder: Einstürzende Neubauten

Der Zusammenhang, in dem unser Zitat in der *Kritik der reinen Vernunft* steht, ist das Kapitel über die „Architektonik der reinen Vernunft“. Dort skizziert Kant, was seine Vernunftkritik vom philosophischen Unternehmen einer Metaphysik noch übrig gelassen hat. „Architektonik“ heißt für ihn die „Kunst der Systeme“.³ Es geht ihm nun, nach gut 800 Seiten Erkenntnistheorie und Vernunftkritik, um den systematischen Aufbau eines philosophischen Lehrgebäudes, das endlich tragfähiger sein soll als diejenigen seiner Vorgänger Aristoteles, Descartes oder Christian Wolff. Der Rede vom „Alleszermalmer“ zum Trotz hebt die Vorrede von 1787 zur Zweitaufgabe der *Kritik* hervor, Kants Anliegen sei es, der Metaphysik zum „sicheren Gang einer Wissenschaft“ zu verhelfen. Dieses Vorhaben wird im Architektonik-Kapitel eingelöst; es skizziert den Grundriß einer wissenschaftlichen, erkenntnistheoretisch fundierten Metaphysik. Die *Kritik der reinen Vernunft* sollte für diese geplante systematische Metaphysik soviel wie

3 Kant, 1781, A 832/B 860.

eine Propädeutik sein. Um beim architektonischen Bild zu bleiben: sie sollte ihr das Fundament sichern.

Dabei verstand Kant sich selbst noch nicht einmal als Metaphysikerzertrümmerer in dem Sinn, in dem man einen Altbau zertrümmert, um Raum für einen Neubau an seiner Stelle zu schaffen. Er war vielmehr der Auffassung, daß die Denkgebäude seiner Vorgänger allesamt von selbst eingestürzt waren, weil sie auf wenig tragfähigen Grundlagen beruhten. Aus der Sicht seiner Vernunftkritik von 1781 galt dies nicht nur für die metaphysischen Systeme eines Descartes oder Wolff. Es galt vor allem auch für seinen eigenen vorkritischen Ansatz zu einer einheitlichen Metaphysik, Kosmologie und Materietheorie, die er mit drei Schriften der Jahre 1755 und 1756 hatte begründen wollen. An dieser Stelle ist der angekündigte Rückgang zu Kants vorkritischen Schriften nötig.

Die *Neue Erhellung metaphysischer Grundsätze* von 1755 schlug Brücken zwischen Newtons Physik und Leibniz' Metaphysik. Sie schränkte den Anwendungsbereich von Leibniz' Prinzip des zureichenden Grundes so ein, das es mit Newtons Atomismus vereinbar wurde; und sie entwarf ein System von materiellen Monaden, die indirekt durch die Allgegenwart Gottes miteinander kommunizieren. Dies bedeutete einen Mittelweg zwischen den physikalischen Wechselwirkungen von Newtons Atomen und der Fensterlosigkeit von Leibniz' Monaden. Das System war so konzipiert, daß es zugleich die Wechselwirkung von Körper und Seele erklärte, Newtons absoluten Raum überflüssig machte und auf einer atomistischen Materietheorie beruhte. Dieselbe Materietheorie setzte Kant in der *Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels* von 1755 voraus. Diese Schrift entwarf auf dem Boden der Newtonschen Mechanik eine Entwicklungsgeschichte des Sonnensystems, der Milchstraße und anderer Galaxien, ja des Universums insgesamt und extrapolierte sie mit einem physiko-theologischen Argument, von dem nachher noch die Rede sein wird, zu einer Schöpfungsgeschichte der Welt. Das Bindeglied zwischen beiden Schriften war die *Physische Monadologie* von 1756; sie lieferte die benötigte atomistische Materietheorie. Kant argumentierte dort für einen dynamischen Atomismus, nach dem die Atome punktförmige Kraftzentren sind. Zugleich hob er hervor, er habe das Kunststück vollbracht, „Greife [...] mit Pferden [...] verbinden zu können“,⁴ d. h. die

4 Kant, Bd. 1, S. 475 (Zitiert wird im folgenden mit Band und Seitenangabe der Akademie Ausgabe); dt.: Kant, Werke, Bd. 1, S. 519.

Geometrie und die Metaphysik vereinbar zu machen bzw. zu erklären, wie räumlich ausgedehnte materielle Dinge aus punktförmigen Atomen oder physischen Monaden zusammengesetzt sein können.

Was Kant mit diesen drei Schriften vorgelegt hatte, war nicht mehr und nicht weniger als die Grundlegung eines vereinheitlichten Systems der Physik und Metaphysik. Sie zielten darauf, Newtons Physik in die Kosmologie als Teil eines metaphysischen Systems im Stile Wolffs einzubauen. Kant wollte diesen Einbau bewerkstelligen, indem er zeigte, wie sich zentrale Prinzipien der Newtonschen Physik mit Grundannahmen der rationalistischen Metaphysik über Gott, die Welt und die Seele vereinbaren lassen. Bei alledem fühlte er sich als ein neuer Descartes, wie die Rhetorik der vorkritischen Schriften wiederholt anzeigt.⁵ Es ging ihm um eine grundlegende Erneuerung der Philosophie, wie ein Jahrhundert zuvor Descartes; wie dieser wollte er den metaphysischen Streitigkeiten seiner Zeit ein Ende bereiten. Anders als sein großer Vorgänger hat er aber zeitlebens kein System der Metaphysik ausgearbeitet. Wie es zeitüblich war, verstand er im Anschluß an Descartes unter Metaphysik die Wissenschaft von den Prinzipien der menschlichen Erkenntnis.⁶ Als er 1762 in der Preisschrift zur Akademie-Frage von 1763 nach der richtigen Methode der Metaphysik ähnlich wie Mendelssohn und Lambert die „analytische Methode“ verteidigte, meinte er damit genau diejenige Variante der Begriffsanalyse, die er in der *Physischen Monadologie* von 1756 als Begründungsverfahren benutzt hatte. Zugleich hob er jedoch hervor, die Metaphysik sei „ohne Zweifel die schwerste unter allen menschlichen Erkenntnissen“ und es sei „noch niemals eine geschrieben worden“.⁷

In den acht Jahren seit dem Erscheinen dieses dritten Teils der systematischen Trias von 1755/56 war er in der Tat nicht daran gegangen, ein System der Metaphysik auszuarbeiten. Statt dessen erweiterte er ab 1762 seine Kritik an der rationalistischen Metaphysik, indem er scharf zwischen „logischen“ und „realen“ Beweisgründen unterschied und anhand dieser Unterscheidung den traditionellen ontologischen Gottesbeweis kritisierte – nicht ohne einen neuen eigenen, obskuren Beweis mittels des Prinzips des zureichenden Grunds an dessen Stelle zu

5 Vgl. etwa Kant, Bd. 1, S. 228: „Man wird mich übrigens des Rechts nicht berauben, das Cartesius [...]“

6 Descartes 1644, S. XLI.

7 Kant, Bd. 2, S. 283.

setzen.⁸ Ab Mitte der 1760er Jahre sah er schließlich die Grundlagen seiner früheren Metaphysik Stück für Stück ins Wanken geraten. 1766 schrieb er wütend die *Träume eines Geistersehers* und meinte damit nicht nur die schwärmerischen Schriften eines Swedenborg, sondern auch seine eigene Theorie der Wechselwirkung von Körper und Seele aus dem Jahre 1755, die der Geisterseherei Tür und Tor öffnete, indem sie es zuließ, daß körperlose Seelen auf materielle Dinge einwirken. 1768 verzweifelte er vollends über der Frage, wie man rechtshändige und linkshändige Welten voneinander unterscheiden kann. Diese Frage erschütterte das Fundament seiner vorkritischen Kosmologie und Materietheorie, nämlich die relationale Theorie von Raum und Zeit, die sich an Leibniz orientierte und die er seit seiner allerersten Schrift vertreten, aber nie wirklich begründet hatte. Zugleich mit diesem Fundament fiel die analytische Methode als brauchbares metaphysisches Begründungsverfahren in sich zusammen. In der *Dissertation* von 1770 entwickelte Kant als ersten, entscheidenden Schritt zur späteren Vernunftkritik die kritische Theorie von Raum und Zeit als Anschauungsformen a priori. Damals glaubte er aber noch, er könne sie mit einer Metaphysik und Kosmologie im rationalistischen Stil verbinden.

Als er 1781, nach elf langen Jahren des Schweigens, die *Kritik der reinen Vernunft* publizierte, hatte er sein Projekt einer systematischen Metaphysik nach wie vor nicht aufgegeben, wie vor allem das Architektonik-Kapitel, aber auch zentrale Passagen der *Transzendentalen Dialektik* zeigen. In diesem seinen Anliegen hat ihn die Kant-Rezeption lange Zeit zu wenig ernst genommen. Hierzu trug nicht nur Mendelssohns Diktum vom „alles zermalmenden Kant“ bei, sondern später vor allem auch der Marburger Neukantianismus mit seinen Tendenzen, das „Faktum der Wissenschaften“ als alleinigen Gegenstand von Kants theoretischer Philosophie zu betrachten und die *Kritik der reinen Vernunft* in konstruktivistische Wissenschaftstheorie umzudeuten.⁹

Allerdings hat Kant solchen Fehldeutungen selbst auch Vorschub geleistet. Das Fundament, das er mit seiner eigenen Erkenntnistheorie und Vernunftkritik errichtet, kann nach dem Architektonik-Kapitel nur noch recht spärlich bebaut werden; soweit hatte Mendelssohn schon recht. Was der Vernunftkritik zum Opfer fällt und damit als In-

8 Kant, Bd. 2., S. 83 ff.

9 Vgl. dazu Falkenburg, 2000, S. 310 ff. Die Tendenzen hierzu werden schon in Cohen 1883 deutlich.

halt objektiver metaphysischer Erkenntnis vernichtet wird, sind in der Tat sämtliche Gegenstände der rationalistischen Metaphysik oder der Wolff-Baumgartenschen Schulphilosophie des 18. Jahrhunderts, nämlich Seele, Welt und Gott als nicht-empirische Gegenstände reiner Vernunftkenntnis. Kant hat sich zwar noch zeitlebens im Rahmen seiner Metaphysik-Vorlesungen nach traditionellem Stil mit ihnen befaßt. Dies gehörte zu seinen akademischen Lehrverpflichtungen. Er versäumte dabei aber nie zu sagen, wo sie in einem kritischen System der Metaphysik hingehören. Die Begriffe von Seele, Welt und Gott gehören nicht dem „immanenten“, sondern dem „transzendenten“ Vernunftgebrauch an, und das heißt: Sie sind spekulative Vernunftideen ohne objektive Realität, hypothetische Objekte unseres Glaubens. Als solche werfen sie nur noch regulative Prinzipien für die Erweiterung der empirischen Erkenntnis ab. Die Antinomienlehre der *Kritik der reinen Vernunft* sollte indes zeigen, daß diese Erkenntnis niemals vervollständigt werden kann – weder immanent, im Rahmen eines empiristischen oder naturalistischen Weltbilds, noch transzendent, durch außerweltliche Ursachen oder Daseinsgründe. Auf diese Weise wollte Kant sowohl dem Skeptizismus als auch dem Dogmatismus Einhalt gebieten.

Nach der Vernunftkritik blieben von Kants geplantem System der Metaphysik nur noch zwei Teildisziplinen als Bestand positiven Wissens übrig. Die Architektonik der reinen Vernunft hat zwei Teile, nämlich die Metaphysik der Natur und die Metaphysik der Sitten. Die erstere umfaßt nur die metaphysischen Grundlagen der „rationalen Physik“, die begriffliche und nomologische Begründung der mathematischen Physik. Die letztere umfaßt Ethik und Rechtslehre. Beide Teildisziplinen der Metaphysik sind in Kants Architektonik *neu* gegenüber den rationalistischen Vorgängern. Sie waren im Wolff-Baumgartenschen System der Metaphysik *nicht* vorgesehen. Es handelt sich auch um die einzigen Teile des geplanten Systems der Metaphysik, die Kant letztendlich, nach jahrzehntelanger Arbeit an den Grundlagen, tatsächlich noch *ausgeführt* hat: die *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaften* und die *Metaphysik der Sitten*. Wie die Entwicklung der Physik im 20. Jahrhundert zeigte, boten die *Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft* der Newtonschen Mechanik allerdings auch nicht das unumstößliche Fundament, das Kant errichten wollte. Für die Metaphysik der Natur, d. h. in der theoretischen Philosophie und im Hinblick auf die Frage *Was kann ich wissen?*, haben Kants lebenslange architektonische Anstrengungen also eigentlich nur

zu einem geführt: zu einer Serie einstürzender Neubauten. Reduziert sich die Bedeutung unseres Eingangszitats damit auf die Aussage, die Einzelwissenschaften seien den Zwecken der *praktischen* Vernunft unterstellt? Das Primat der praktischen Philosophie in Kants kritischem System suggeriert dies. Genauere Textanalyse zeigt allerdings, daß die Sachlage nicht ganz so einfach ist.

2. Die wesentlichen Zwecke der Vernunft: eine Textauslegung

An der besagten Textstelle betrachtet Kant die Mathematik, die Naturwissenschaften und die empirischen Wissenschaften vom Menschen als *Mittel* für die *Zwecke der Menschheit*. Dabei unterscheidet er *zufällige* Zwecke von *notwendigen und wesentlichen* Zwecken. Erstere zählen zum technisch-praktischen Bereich; dabei geht es aus Kants Sicht um die Anwendung der Wissenschaften, sagen wir: vom Brückenbau bis zur Medizin, also um Technik. Man möchte entsprechend vermuten, daß Kant die „notwendigen und wesentlichen Zwecke der Menschheit“ zum moralisch-praktischen Bereich zählt. Aber Vorsicht: Er spricht hier *nicht* vom letzten Zweck oder Endzweck der Vernunft, der in der Glückseligkeit unter Bedingungen der Sittlichkeit besteht, also in der moralischen Bestimmung der Menschheit. Es macht auch keinen Sinn anzunehmen, daß der Gebrauch der Wissenschaften in irgendeinem Sinne *direkt* dazu dienen könnte, moralisch-praktische Zwecke zu erreichen – es sei denn, als zufällige technische Mittel; dann aber macht es wiederum keinen Sinn anzunehmen, hierzu sei eine „Vermittlung“ durch „Vernunfterkentnis aus reinen Begriffen“ notwendig, also Metaphysik. Eher schon klingt hier das Problem an, welches Kant später zum Gegenstand der *Kritik der Urteilskraft* macht, nämlich: Wie hängen eigentlich das Reich der Natur und das Reich der Freiheit miteinander zusammen? Oder: Wie kann sich die theoretische Vernunft eigentlich dessen versichern, daß die *praktische* Vernunft ihre Absichten unter Naturbedingungen faktisch *verwirklichen* kann? Als er das Architektonik-Kapitel der *Kritik der reinen Vernunft* verfaßte, war er allerdings noch weit von der Beschäftigung mit dieser Problematik entfernt.

In der Tat gibt das Architektonik-Kapitel selbst Auskunft darüber, was mit den „notwendigen und wesentlichen Zwecken der Mensch-

heit“ gemeint ist. Kant erläutert dort den *Weltbegriff* der Philosophie als einer Wissenschaft, die auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft gerichtet ist:

In dieser Absicht ist die Philosophie die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft (*teleologia rationis humane*), und der Philosoph ist nicht ein Vernunftkünstler, sondern ein Gesetzgeber der menschlichen Vernunft.¹⁰

Die fraglichen „wesentlichen Zwecke“ haben demnach mit dem Sachverhalt zu tun, daß die Vernunft sich ihre eigenen Gesetze gibt und nicht von Autoritäten abhängig ist. Sie liegen in der Autonomie der menschlichen Vernunft als einem aufklärerischen Ideal. Philosophie teilt sich nach Kants weiteren Ausführungen in Propädeutik oder Kritik (hierzu gehört die *Kritik der reinen Vernunft*), und das „System der reinen Vernunft“ oder Metaphysik wobei die Metaphysik „die ganze (wahre sowohl als scheinbare) philosophische Erkenntnis aus reiner Vernunft im systematischen Zusammenhange“ umfaßt.¹¹ Dabei ist die *theoretische* Vernunft offenbar nur im Gebiet der wahren Erkenntnis gesetzgebend, welches *nicht* der Vernunftkritik zum Opfer fällt. Die zentrale Aufgabe, oder, in Kants Sprachgebrauch: der „wesentliche Zweck“ der *Kritik der reinen Vernunft* besteht offenbar darin, dieses Gebiet genau zu umgrenzen. Kant selbst sagt im Architektonik-Kapitel auch noch etwas dazu, worin die „wesentlichen Zwecke“ der Vernunft bestehen; sie sind, wie er sodann erläutert, *entweder* der „Endzweck“ der Vernunft, d. h. die oben genannte moralische Bestimmung des Menschen, *oder* „subalterne Zwecke, die zu jenem als Mittel notwendig gehören“.¹²

Damit haben wir nun alles beisammen, was wir brauchen, um die Beziehung zu verstehen, die Kant zwischen den Einzelwissenschaften und den „wesentlichen Zwecken der Menschheit“ sieht. Mathematik, Naturwissenschaft und empirische Anthropologie dienen als Mittel entweder für die moralische Bestimmung des Menschen im Sinne der Glückseligkeit, die sich mit dem Ideal des höchsten Guts und mit der Hoffnung der reinen Vernunft verbindet. Oder sie dienen als Mittel untergeordneten Zwecken, die wiederum notwendigerweise als Mittel diesem „letzten Zweck“ unterstellt sind. Daß eine *direkte* Beziehung zwischen den Einzelwissenschaften und dem „letzten Zweck“ der

10 Kant, 1781, A 839/B 867.

11 Kant, 1781, A 841/B 869.

12 Kant, 1781, A 840/B 868.

Menschheit nicht sehr plausibel ist, habe ich schon gesagt. Also bleibt die *indirekte* Beziehung, nach der die Einzelwissenschaften auf diejenigen Zwecke der menschlichen Vernunft bezogen sind, die ihrerseits wiederum notwendig und wesentlich auf den moralischen Endzweck bezogen sind. Welche Zwecke indes können dies für Kant sein? Die Schrift zum *Streit der Fakultäten* legt nahe, daß es sich hier um die *Wahrheitssuche* handeln muß, zu der unter anderem die Vernunftkritik gehört. Die Schrift zum Fakultätenstreit ist allerdings erst gut andert-halb Jahrzehnte nach der *Kritik der reinen Vernunft* und in einem völlig anderen Problemzusammenhang entstanden. Darüber hinaus macht es wiederum wenig Sinn, die mathematischen und empirischen Naturwissenschaften im Dienste der Vernunftkritik zu sehen.

Nach der ersten Vernunftkritik, in deren Problemfeld wir uns hier bewegen, können hier eigentlich nur die höchsten Zwecke der reinen *theoretischen* Vernunft gemeint sein, nämlich die Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit.¹³ Kant will uns hier am Ende des Architektur-Kapitels sagen, daß wir Mathematik, Naturwissenschaft und empirische Anthropologie *nicht* nur um technischer Anwendungen willen betreiben, sondern auch im Hinblick auf die spekulativen Erkenntnisideale der reinen theoretischen Vernunft, die wiederum dem moralischen Endzweck der reinen praktischen Vernunft untergeordnet sind. Allerdings ist dabei dem Sachverhalt Rechnung zu tragen, daß es der reinen theoretischen Vernunft gerade *nicht* gelingt, sich Gewißheit über ihre spekulativen Erkenntnisgegenstände zu verschaffen, nämlich über die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes. Die reine Vernunft steht hier um keinen Deut besser da als die mathematischen und empirischen Wissenschaften, denen dies noch viel weniger gelingt. Kant bemerkt hierzu:

Es ist demütigend für die menschliche Vernunft, daß sie in ihrem reinen Gebrauche nichts ausrichtet, und sogar noch einer Disziplin bedarf, um ihre Ausschweifungen zu bändigen, und die Blendwerke, die ihr daher kommen, zu verhüten. [...] Der größte und vielleicht einzige Nutzen aller Philosophie der reinen Vernunft ist also wohl nur negativ; daß sie nämlich [...] anstatt Wahrheiten zu entdecken, nur das stille Verdienst hat, Irrtümer zu verhüten.¹⁴

13 Vgl. Kant, 1781, A 797f./B 825f., wo Kant die Gegenstände „Freiheit des Willens“, „Unsterblichkeit der Seele“ und „Dasein Gottes“ als die „höchsten Zwecke“ und die „Endabsicht“ der reinen spekulativen Vernunft bezeichnet.

14 Kant, 1781, A 795/B 823.

Gott, Freiheit und Unsterblichkeit sind der Vernunftkritik entsprechend nur Gegenstände des „doktrinalen Glaubens“, der sich mit moralisch-praktischen Gewißheiten verbindet, nicht aber mit objektiver Erkenntnis. Im Abschnitt der Methodenlehre über das *Meinen, Glauben und Wissen* hebt Kant hervor, was solchen „doktrinalen Glauben“ ausmacht: Aus ihm spricht ein „Ausdruck der Bescheidenheit in *objektiver* Absicht, aber doch zugleich der Festigkeit des Zutrauens in *subjektiver*“ Absicht.¹⁵ Hierdurch ist die Metaphysik in ihren traditionellen Erkenntnisansprüchen keineswegs vollständig zertrümmert, wohl aber stark zurückgenommen oder abgeschwächt, nämlich durch Vernunftkritik vom Anspruch der *objektiven Erkenntnis* auf den bescheideneren Anspruch des *subjektiven Fürwahrhaltens* zurückverwiesen. Kant hält uns mit seiner Vernunftkritik zur Redlichkeit in Fragen der reinen spekulativen Vernunft an.

Was aber können Mathematik, Naturwissenschaft und empirische Anthropologie hierzu beitragen? Welche Antworten können sie auf Fragen zu einem Gegenstandsbereich liefern, für den die menschliche Vernunft gerade *nicht* gesetzgebend ist? Nach meiner Analyse unseres Eingangszitats kann Kant sie eigentlich nur im Dienste des „doktrinalen Glaubens“ sehen, mit dem sich die reine Vernunft bezüglich ihres spekulativen Interesses an den Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit begnügen muß. Bei der Mathematik mag man hier an Platons Höhlengleichnis denken und an die Funktion, die Platon in seiner Bildungstheorie der Arithmetik und Geometrie als denjenigen Disziplinen zuschreibt, die uns aufgrund des idealen Charakters und der Exaktheit ihrer Gegenstände an die Idee des Guten heranführen können. Allerdings hatte Kant anders als Platon eine konkretistische Auffassung von Mathematik, die sich an seiner Theorie von Raum und Zeit als subjektiven Formen der Anschauung a priori festmacht; darum will ich diesen Gedanken hier nicht weiter verfolgen. In bezug auf die Naturwissenschaften ist es leichter zu sehen, was Kant im Sinn hat. Ich vermute, daß er hier vor allem den physikotheologischen Gottesbeweis meint, nach dem man traditionellerweise von der sichtbaren gesetzmäßigen Ordnung der Natur auf Gott als den Urheber dieser Ordnung geschlossen hatte. Die *transzendente Dialektik* unterzieht dieses physikotheologische Argument zwar wie die anderen traditionellen Gottesbeweise der Vernunftkritik, aber Kant sagt darüber immerhin noch:

15 Kant, 1781, A 872/B 855.

Dieser Beweis verdient jederzeit mit Achtung genannt zu werden. Er ist der älteste, klarste, und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene. Er belebt das Studium der Natur, so wie er von diesem sein Dasein hat und dadurch immer neue Kraft bekommt. Er [...] erweitert unsere Naturerkenntnis durch den Leitfaden einer besonderen Einheit, deren Prinzip außer der Natur ist. Diese Kenntnisse wirken aber wieder auf ihre Ursache, nämlich die veranlassende Idee, zurück, und vermehren den Glauben an einen höchsten Urheber bis zu einer unwiderstehlichen Überzeugung.¹⁶

Diese Überzeugung kann, wohlgemerkt, immer nur *subjektiv* sein. Der physikotheologische Beweis ist plausibel; er hat wenn nicht logische, so doch ästhetische Wahrheit (so nennt Kant den subjektiven Eindruck der Wahrheit in seiner Erkenntnislehre der Logik-Vorlesungen), und das ist auch schon etwas: Der Anschein der Wahrheit ist für Kant ein Erkenntnisideal, das er zu den „ästhetischen Vollkommenheiten“ der Erkenntnis zählt. In unserem Zusammenhang ist daran wichtig, daß diese subjektive Überzeugung bezüglich der Wahrheit der Physikotheologie nach Kant den doktrinalen Glauben an das Dasein Gottes festigt. Logisch tragfähig ist die physikotheologische Argumentationsfigur natürlich nicht. Zum objektiv gültigen Schluß taugt sie so wenig wie jeder andere Gottesbeweis. Sie beruht auf einem „dialektischen“ Fehlschluß der Vernunft, sie schließt nämlich von der empirischen Natur oder Sinnenwelt auf die intelligible Welt und bringt dadurch empirische und intelligible Beweisgründe heillos durcheinander.

Ich fasse meine Textauslegung zusammen. Kant will uns sagen, daß die Naturwissenschaft den „wesentlichen und notwendigen Zwecken“ der Vernunft dient, indem sie die Vernunftidee einer einheitlichen, allumfassenden Ordnung der Naturerscheinungen erfolgreich als Leitfaden zur Erweiterung der Naturerkenntnis benutzt und dabei zugleich den doktrinalen Glauben an Gott als den Urheber dieser gesetzmäßigen Ordnung stärkt.

Ist dies aber nicht ein recht magerer metaphysischer Ertrag, gemessen am Diktum vom „alles zermalmenden Kant“? Und: Betreiben wir nicht seit Newton, Kant und Darwin ungeheuer erfolgreich Naturerkenntnis, *ohne* damit zwangsläufig den doktrinalen Glauben zu festigen? Führt nicht ganz im Gegenteil die Erweiterung der naturwissenschaftlichen Erkenntnis heute dazu, ein naturalistisches Weltbild zu befördern, in dem Kants Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit gar keinen Platz mehr haben? Um diese Frage zu beantworten, will ich nun

16 Kant, 1781, A 623 f./B 652 f.

noch kurz auf einige Aspekte von Kants Sicht der Naturerkenntnis eingehen, die entscheidend für eine moderne Sichtweise seines Themas *Streit der Fakultäten* sind.

3. Die Naturerkenntnis im *Streit der Fakultäten*

Mathematik, Naturwissenschaft und empirische Anthropologie zählten für Kant (anders als für uns heute) zur philosophischen Fakultät. Im oben analysierten Zitat geht es ihm also um eine *Binnendifferenz* der philosophischen Fakultät – um die Rangordnung der mathematischen und empirischen Wissenschaften sowie der Philosophie *innerhalb* der „unteren“ Fakultät. Hier kommt der Philosophie eine klare Vorrangstellung zu, insofern sie es mit den „wesentlichen Zwecken“ der menschlichen Vernunft zu tun hat. Zugleich hat unsere Textanalyse gezeigt, *warum* Kant der Auffassung war, daß die „untere“ Fakultät der Sache nach den „oberen“ Fakultäten übergeordnet ist. Die Vernunft ist autonom, sie gibt sich ihre eigenen Gesetze. Sie hört nicht auf Autoritäten, sondern ist der Wahrheitssuche verpflichtet. Dies gilt nicht nur für die Philosophie, sondern auch für die Naturwissenschaften, wie Galileis Konflikt mit der Kirche eindringlich gezeigt hatte: Galilei stand für die Wahrheit des Kopernikanischen Systems ein, er war nicht zufrieden damit, es nur als eine nützliche Hypothese und als wertvolles Instrument für die Vorhersage von Sonnenfinsternissen und anderen Himmelserscheinungen zu betrachten. Kant hatte sich diese Art der Wahrheitssuche bei der Entwicklung seiner Vernunftkritik zum Vorbild genommen, als er das Neue an seiner Erkenntnistheorie als „Kopernikanische Wende“ bezeichnete und die *transzendente Dialektik* mit einem „Experiment der Vernunft“ verglich.

Innerhalb der „unteren“ Fakultät, die nach den Zwecken der Vernunft eigentlich die obere sein sollte, ergibt sich folgende Rangordnung: Zuerst rangiert die praktische Philosophie; ihr unterstellt ist die theoretische Philosophie mit ihrem Prinzip der Wahrheitssuche und den Resultaten der Vernunftkritik; der praktischen und theoretischen Philosophie untergeordnet schließlich sind Mathematik, mathematische Physik und die empirischen Naturwissenschaften von der Biologie bis zur Anthropologie. Darunter wiederum rangieren die Lehrinhalte der „oberen“ Fakultäten, also der Theologie, Jurisprudenz und Medizin.

Wie verträgt sich diese Rangfolge damit, daß ich oben die „wesentlichen“ Zwecke der Vernunft mit einer physikotheologischen Deutung der Naturerkenntnis in Zusammenhang gebracht hatte? Die physikotheologische Deutung unseres Wissens über die Natur erscheint aus der Sicht der heutigen Wissenschaften auch noch mit Kants vernunftkritischen Einschränkungen als antiquiert. Zugleich scheint sie der untergeordneten Rolle zu widersprechen, die Kant selbst den Lehren der theologischen Fakultät im Vergleich zur Philosophie und Naturwissenschaft zugesprochen hat. Beide Eindrücke täuschen aber. Gerade mit seiner Physikotheologie war Kant zu seiner Zeit sehr fortschrittlich, und mit seiner Sicht der Beziehung von Naturerkenntnis und Vernunftkritik hat er uns auch heute noch etwas zu sagen.

Ich beginne mit Kants Physikotheologie. Sie entsprach gerade *nicht* den theologischen Lehren seiner Zeit, sondern beruhte auf einem Konzept von *Naturgeschichte*, das damals revolutionär war. Schon mit der Physikotheologie von 1755, die er später aus Gründen der Vernunftkritik nicht neu aufgelegt sehen wollte, stand er in der Tradition der Galileischen Naturwissenschaft. Der junge Kant wollte das Wirken der Hand Gottes in der Welt sichtbar machen, indem er die Entwicklungsgeschichte des Sonnensystems und des Universums insgesamt rekonstruierte. So ersetzte er die biblische Schöpfungsgeschichte durch eine physikalische Kosmogonie und setzte der Bibel als konkurrierende Schrift das Galileische Buch der Natur zur Seite. Im Aufsatz *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte* dehnte Kant seine naturgeschichtlichen Überlegungen auf die empirische Anthropologie aus. Er entwarf dort eine Naturgeschichte der menschlichen Kultur, die den „Ausgang des Menschen aus dem [...] Paradiese“ als „Übergang aus der Rohigkeit eines bloß tierischen Geschöpfes in die Menschheit, aus dem Gängelwagen des Instinkts zur Leitung der Vernunft“ beschrieb.¹⁷ Schon aus der Naturgeschichte, die dem physikotheologischen Argument zugrunde liegt, spricht also der Aufklärer Kant – und zwar ganz unabhängig davon, ob die Physikotheologie nun vernunftkritisch geläutert ist oder noch nicht.

Damit komme ich abschließend zum Verhältnis von Vernunftkritik und *Naturerkenntnis*. Die Philosophie ist aus Kants kritischer Sicht nicht nur der Theologie übergeordnet, sondern auch einer unkritisch betriebenen Naturwissenschaft, die ihre Grenzen nicht erkennt und ihre Inhalte dogmatisch verabsolutiert. Kant hat *diese* Sorte Dogmatis-

17 Kant, Bd. 8, S. 115.

mus, die in ein naturalistisches oder materialistisches Weltbild mündet, schon in der Vorrede zur *Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels* als „Epikureismus“ bezeichnet. In der Antinomienlehre der *Kritik der reinen Vernunft* greift er diese Bezeichnung wieder auf, um die Gegenposition zum rationalistischen Dogmatismus, dem „Platonismus“, zu bezeichnen. Es führt also auch in dieser Hinsicht eine direkte Entwicklungslinie von Kants vorkritischer Kosmologie zur Vernunftkritik.

In der Tat hat Kant sich selbst im Lauf seiner philosophischen Entwicklung mühsam davon überzeugen müssen, daß der Vernunft Erkenntnisgrenzen gesetzt sind, aufgrund deren sich die Naturerkenntnis grundsätzlich nicht vervollständigen läßt. Die Grenzbestimmung der Vernunft, die er in der *Kritik der reinen Vernunft* vornimmt, gilt eben nicht nur den Ideen eines freien Willens, einer unsterblichen Seele und des Daseins Gottes. Sie gilt auch für die *Welt im Ganzen*. Glaubte Kant 1755/56 noch, er könne ein umfassendes einheitliches System der Metaphysik, Kosmologie und Physik aufstellen, so behauptete er ab 1781, schon beim bloßen Versuch, die „immanente“ Naturerkenntnis zu vervollständigen, verwickle sich die Vernunft in einen inneren Widerstreit, nämlich in die *Antinomie der reinen Vernunft*.

Aus moderner naturwissenschaftlicher Sicht sind *beide* Einstellungen anstößig. Mit der physikotheologischen Argumentation der *Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels* von 1755 überschritt der junge Kant die Grenzen der naturwissenschaftlichen Erkenntnis auf eine Weise, die seine große Vorgänger Newton oder Leibniz beide nicht toleriert hätten. Newton setzte jeder Spekulation zur Ursache der Gravitation, welche die Möglichkeiten seiner mathematischen Physik überstieg, sein berühmtes „hypotheses non fingo“ entgegen; Leibniz wiederum zog eine scharfe Grenze zwischen Physik und Metaphysik, zwischen mathematischer Naturbeschreibung und Logik der Monaden. Kant verknüpfte nicht nur beide Bereiche in einer grandiosen Schöpfungs- und Entwicklungsgeschichte des Universums, sondern er dehnte dabei zugleich den Anwendungsbereich der Newtonschen Mechanik auf die Zusammenballung von Materiewirbeln zum Sonnensystems und zu Sternsystemen wie der Milchstraße aus. Sein Modell der Entstehung des Sonnensystems wurde unter dem Namen Kant-Laplacesche Hypothese bekannt und gilt in Grundzügen bis heute als richtig; und seine physikalische Kosmogonie ist ein früher Vorläufer der modernen physikalischen Kosmologie, es handelt sich um eine Art Newtonische Urknall-Theorie mit einem euklidischen

Kosmos und einer expandierenden Materieverteilung. Warum hat Kant im Zuge seiner Vernunftkritik dann jedoch behauptet, eine physikalische Kosmologie im Sinne einer solchen Theorie der raumzeitlichen Welt im Ganzen sei *überhaupt nicht* möglich, ohne sich in die kosmologische Antinomie zu verstricken? Warum hat er nach seiner kritischen Wende die raumzeitliche Welt im Ganzen, oder: das physikalische Universum, *mit* zu den spekulativen Vernunftideen gezählt, deren Gegenstände wir nicht erkennen können? Hat er hier nicht sein ureigenstes Kind, die physikalische Kosmologie als Teil der naturwissenschaftlichen Erkenntnis, mit dem Bade seiner vorkritischen Metaphysik ausgeschüttet?

Auf diese Frage gibt es eine entwicklungsgeschichtliche und eine systematische Antwort. Wenn wir Kant ernst darin nehmen, daß sein ureigenstes Anliegen die Begründung eines Systems der Metaphysik war, dann müssen wir sehen: Als er in den Jahren ab 1770 seinen neuen, kritischen „Lehrbegriff“ des transzendentalen Idealismus, wie er in der berühmten Metaphysik-Reflexion 5037 sagt, „wie in einer Dämmerung“ zu erkennen begann,¹⁸ hatte er ein Problem. Mit der Vernunftkritik fiel die Glaubwürdigkeit des physikotheologischen Arguments, es verlor die vermeintliche Beweiskraft und bekam den Charakter einer bloß subjektiven Überzeugung. Für den jungen Kant dagegen besaß die Physikotheologie den Charakter einer schlagkräftigen Argumentation gegen den zeitgenössischen Materialismus und Atheismus. Die Vorrede der *Allgemeinen Naturgeschichte* hebt hervor, daß der „Freigeist“ die gegenwärtige gesetzmäßige Verfassung des Sonnensystems und des Sternenhimmels „der sich selbst überlassenen Natur“ zuschreibt; während der „Verteidiger der Religion“ im gegenwärtigen systematischen Weltbau „die unmittelbare Hand des höchsten Wesens“ am Werk sieht.¹⁹ Der junge Kant spielt hier gegen den Naturalisten oder Materialisten aus, daß dieser wie (wie einst Epikur) daran glauben muß, der blinde Zufall habe die gegenwärtige Ordnung des Weltbaus hervorgebracht – während das physikotheologische Argument von eben dieser Ordnung auf deren Urheber schließt. Fällt jedoch die Physikotheologie aus Gründen der Vernunftkritik in sich zusammen, so stürzt mit ihr das entscheidende Bollwerk gegen den Naturalismus ein, d. h. gegen die Auffassung, die Natur im Ganzen einschließlich von uns Menschen sei aus sich selbst heraus vollständig erklärbar.

18 Kant, Bd. 18, S. 69; vgl. dazu Falkenburg, 2000, S. 137 ff.

19 Kant, Bd. 1, S. 221.

Kant hat dieses Problem nicht explizit thematisiert – aber die *Kritik der reinen Vernunft* baut die *kosmologische Antinomie* als ein neues, wirksameres Bollwerk gegen den Naturalismus auf. Die Antinomienlehre ist für den kritischen Kant das Herzstück seiner Vernunftkritik. Sie führt ein „Experiment der Vernunft“ durch, das nachweist, wohin die Überschreitung der Grenzen unserer Erkenntnis führt, wenn wir die Welt im Ganzen ihres raumzeitlichen Zusammenhangs, also das physische Universum, *vollständig* zu erkennen: zu einem widersprüchlichen Weltbegriff und in eine antinomische Selbstverstrickung der Vernunft. Eine vollständige Naturerklärung in diesem Sinne würde es erfordern, „letzte“ Ursachen für alles in der Welt und für das Universum insgesamt anzugeben. In seiner Argumentation zu den einzelnen Varianten der kosmologischen Antinomie will Kant uns zeigen, daß Letztbegründungen für Gegenstände der empirischen Erkenntnis nicht widerspruchsfrei möglich sind. Jeder Versuch, eine solche Letztbegründung zu geben, zwingt uns, die Welt von innen heraus und von außen hinein zugleich zu erklären, vermischt dabei „immanente“ und „transzendente“ Beweisgründe und verstrickt uns in semantische Inkonsistenzen. Man kann im einzelnen zeigen, wie dies aus Kants Sicht in widerstreitende naturalistische Positionen mündet, die sich gleich gut begründen lassen. Für die „mathematische“ Antinomie, also für die Frage nach dem Anfang der Welt in Raum und Zeit und nach der Zusammensetzung der Materie aus „letzten“ Bestandteilen, läßt sich dieses Problem auch vor dem Hintergrund der modernen Physik nicht ausräumen.

Wenn Kant hiermit recht hat, so ist dies Anlaß genug, auch den *gegenwärtigen* Naturalismus, der etwa ausgehend von der modernen Hirnforschung den Zeitgeist beherrscht, kritisch in seine Schranken zu weisen. In der Tat ist solcher Naturalismus das Dogma, gegen welches sich die Vernunftkritik heute wenden sollte, wenn es um die Frage geht, wie sich die Wissenschaften eigentlich zu den „wesentlichen Zwecken“ der Menschheit verhält. Allerdings gerät schon diese Frage mehr und mehr in Vergessenheit. Wenn wir Kants Schrift zum *Streit der Fakultäten* auf die heutige Rolle der Wissenschaften in der Gesellschaft anwenden, dann sehen wir ja: Kant hat Recht behalten, als er sagte, es könnte „wohl dereinst dahin kommen, daß die Letzten die Ersten (die untere Fakultät die obere) würden [...] in Beratung des Machthabenden (der Regierung)“.²⁰ Was er nicht vorhersah, war allerdings, daß sich dabei

20 Kant, Bd. 7, S. 35.

die *Philosophie* weitgehend verabschieden würde aus dem Ensemble der Wissenschaften, die zu seiner Zeit die philosophische Fakultät ausmachten. Die Konsequenzen davon beobachten wir heute ebenfalls. Selbst die naturwissenschaftliche Grundlagenforschung steht unter starkem Legitimationsdruck, soweit sie nur der theoretischen Neugierde dient und keine technische Umsetzbarkeit verspricht – etwa in der modernen physikalischen Kosmologie. Dabei ist unklar, was es heute heißen könnte, die naturwissenschaftliche Erkenntnis auf „wesentliche Zwecke der menschlichen Vernunft“ zu beziehen. Kant gibt uns hierzu nur den Hinweis, daß wir, um dies zu verstehen, Metaphysik betreiben müssen – wie sie mehr als zweihundert Jahre nach seiner Vernunftkritik aussehen könnte, verrät er uns nicht. Wenn wir jedoch darauf verzichten, uns dieser Frage zu stellen, lassen wir es zu, daß unsere gesamte Wissenschaft mit all ihren technischen Konsequenzen nur noch „zufälligen“ Zwecken der Menschheit dient.

Literaturverzeichnis

- Cohen, Hermann, 1883, *Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik*, Berlin: Duemmler. Nachdruck d. 4. Aufl., in: *Werke*, Bd. 1.1. Hildesheim, 1977: Olms.
- Descartes, René, 1644, *Principia Philosophiae. Dt: Die Prinzipien der Philosophie* [mit dem Schreiben an Picot der franz. Ausg. von 1647]. 3. Aufl., hrsg. v. Arthur Buchenau, 1911, Leipzig: Meiner.
- Falkenburg, Brigitte, 2000, *Kants Kosmologie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Kant, Immanuel, 1902f, *Kant's gesammelte Schriften*. Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Bd. 1 ff., Berlin: Walter de Gruyter.
- Kant, Immanuel, 1956–1964, *Werke in sechs Bänden*, Hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kant, Immanuel, 1781, „Kritik der reinen Vernunft“, in: *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. 4, S. 1–252 (1. Aufl., A) und Bd. 3 (2. Aufl., B., 1787).
- Mendelssohn, Moses, 1974, *Gesammelte Schriften*, Jubiläumsausgabe, begonnen von Ismar Elbogen, Julius Guttman und Eugen Mittwoch, fortgesetzt von Alexander Altmann, Berlin: Akademie Verlag [u. a.].

Kants Republik

HORST DREIER

I. Zur Rezeption von Kants Rechtslehre

Anders als seinen berühmten *Kritiken* war *Kants* Rechts- und Staatsphilosophie weder zu seinen Lebzeiten noch in den folgenden Jahrzehnten eine überwältigende Rezeption oder Resonanz beschieden.¹ Vor allem seine *Metaphysik der Sitten* galt verbreitet als seniles Spätwerk, von dem sich auch eingefleischte Kantianer enttäuscht abwandten.² Besonders scharfzünftig äußerte sich einmal mehr Arthur Schopenhauer, dem Kants gesamte Rechtslehre als eine „sonderbare Verflechtung einander herbeiziehender Irrtümer“ und nur aus seiner „Alterschwäche“ erklärlich erschien.³

Als in den 50 Jahren des bismarckschen Kaiserreiches der Neukantianismus dominierte⁴ und auch im Bereich der Rechtswissenschaft

1 Dazu: R. Dreier, 1979, „Zur Einheit der praktischen Philosophie Kants“, in: ders., 1981, *Recht – Moral – Ideologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 286 ff. (286 f. m. Nw. in Fn. 3 ff.); G.-W. Küsters, 1988, *Kants Rechtsphilosophie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 14 ff.; P. Unruh, 1993, *Die Herrschaft der Vernunft. Zur Staatsphilosophie Immanuel Kants*, Baden-Baden: Nomos Verl.-Ges., S. 13 f.

2 Vgl. W. Kersting, 1984, *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Berlin: Walter de Gruyter, S. VII (Taschenbuchausgabe 1993, S. 88); B. Ludwig, 1988, *Kants Rechtslehre*, Hamburg: Meiner, S. 2. – Zur Kant-Rezeption im 19. Jahrhundert sehr materialreich und differenzierter als hier J. Rückert, „Kant-Rezeption in juristischer und politischer Theorie (Naturrecht, Rechtsphilosophie, Staatslehre, Politik) des 19. Jahrhunderts“, in: M. P. Thompson (Hg.), 1991, *John Locke and Immanuel Kant*, Berlin: Duncker & Humblot, S. 144 ff.

3 A. Schopenhauer, 1859, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Erster Band, Leipzig: Brockhaus, S. 436.

4 Dazu etwa H.-L. Ollig, 1979, *Der Neukantianismus*, Stuttgart: Metzler; H. Schnädelbach, 1983, *Philosophie in Deutschland 1831–1933*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 139 ff., 198 ff.; K. C. Köhnke, 1986, *Entstehung und Auf-*

entsprechende Konzeptionen erarbeitet wurden,⁵ geschah dies zumeist unter Rückgriff auf den theoretischen und begrifflichen Apparat der Kantischen Erkenntnistheorie, also die *Kritik der reinen Vernunft*⁶ – und eben nicht unter Bezugnahme auf die Abhandlung *Über den Gemeinspruch*,⁷ die Schrift *Zum Ewigen Frieden*,⁸ die *Metaphysik der Sitten*⁹ oder den *Streit der Fakultäten*,¹⁰ um die wichtigsten einschlägigen rechts- und staatsphilosophischen Beiträge Kants zu nennen, wie sie in den neunziger Jahren des 18. Jahrhunderts in rascher Folge erschienen. Selbst Stammler, der entgegen seiner Eigenzurechnung üblicherweise

stieg des Neukantianismus, Frankfurt am Main: Suhrkamp; M. Pascher, 1997, *Einführung in den Neukantianismus*, München: Fink, S. 33 ff.; s. auch H. Lübbecke, 1974, *Politische Philosophie in Deutschland* (1963), Basel, Stuttgart: Schwabe, S. 83 ff.

- 5 Zu einigen wie Stammler, Cohen, Lask und Radbruch knapp H. Dreier, 1990, *Rechtslehre, Staatssoziologie und Demokratietheorie bei Hans Kelsen* (1986), 2. Aufl., Baden-Baden: Nomos-Verl.-Ges., S. 70 ff.; zu Cohen eingehend E. Winter, 1980, *Ethik und Rechtswissenschaft*, Berlin: Duncker & Humblot; zu Cohen und Stammler Claudius Müller, 1994, *Die Rechtsphilosophie des Marburger Neukantianismus*, Tübingen: Mohr; zu Cohen, Stammler und Kelsen W. Kersting, 2000, „Neukantianische Rechtsbegründung“, in: ders., *Politik und Recht*, Weilerswist: Velbrück, S. 334 ff. – Vgl. jetzt auch R. Alexy/L. H. Meyer/S. L. Paulson/G. Sprenger (Hrsg.), 2002, *Neukantianismus und Rechtsphilosophie*, Baden-Baden: Nomos-Verl.-Ges. (darin insb. die Beiträge von S. L. Paulson, W. Kersting und J. Rückert).
- 6 Dreier, *Rechtslehre* (Fn. 5), S. 57 ff.
- 7 I. Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793), in: I. Kant, 1913, *Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik*, hrsg. v. Karl Vorländer, Leipzig: Meiner, S. 67–113 (AA 8, S. 273–313). – Kants Werke werden hier und im folgenden nach den am leichtesten verfügbaren Editionen zitiert. In Klammern ist jeweils die Fundstelle mit Band- und Seitenzahl in der maßgeblichen Akademie-Ausgabe (AA) angegeben: *Kant's gesammelte Schriften*, 1902 ff., herausgegeben von der Königlich Preussischen (später Preussischen, dann Deutschen, heute Berlin-Brandenburgischen) Akademie der Wissenschaften, Berlin: Walter de Gruyter.
- 8 I. Kant, „Zum Ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf“ (1795), in: *Kleinere Schriften* (Fn. 7), S. 115–169 (AA 8, S. 341–386).
- 9 I. Kant, „*Metaphysik der Sitten*“ (1797), in: I. Kant, 1975, *Werke in zehn Bänden*, hrsg. v. W. Weischedel, Bd. 7, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 307–632 (AA 6, S. 203–493).
- 10 I. Kant, „Der Streit der Fakultäten in drey Abschnitten“ (1798), in: I. Kant, 1977, *Werkausgabe*, hrsg. v. W. Weischedel, Bd. 11, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 263–368 (AA 7, S. 1–116).

als Neukantianer geführt wird, befand Kants Rechtslehre als „unmöglich“.¹¹

Seit mittlerweile mehr als dreißig Jahren verzeichnen wir hier eine vollständige Kehrtwende. Einhergehend mit der programmatisch erklärten „Rehabilitierung der praktischen Philosophie“,¹² entscheidend befördert durch Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit*¹³ und andere Strömungen einer gewissen Substantialisierung normativer Fragen, ist der Rechtsphilosoph Kant von der Peripherie ins Zentrum gerückt. Ohne Übertreibung kann man sagen, daß er heutzutage den staats- und wohl auch den sozialphilosophischen Diskurs geradezu dominiert, wie jeder oberflächliche Blick in einschlägige Fachzeitschriften, Tagungsbände, Festschriften, Monographien, Lehrbücher und Nachschlagewerke belegt.¹⁴ Kant gilt darüber hinaus in einer vielleicht schon wieder übertriebenen und im übrigen ganz unkantischen Weise mittlerweile nicht selten als die alles entscheidende philosophische Autorität schlechthin – ähnlich wie im Mittelalter Aristoteles oder im real existierenden Sozialismus der DDR (und, wenn auch auf andere Weise, in weiten Teilen der westdeutschen 68er-Studentenbewegung) Karl Marx. Manche meinen in unseren Tagen sogar, zwingende und rechtlich verbindliche Ant-

11 R. Stammler, 1931, „Rechtsphilosophie“, in: *Das gesamte Deutsche Recht*, Bd. I, Berlin: Stilke, S. 1 ff. (46); freilich war das eher im Sinne von „unhistorisch“ und „unrealistisch“ gemeint.

12 M. Riedel (Hrsg.), 1972 und 1974, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, 2 Bde., Freiburg i. Br.: Rombach.

13 J. Rawls, 1971, *A Theory of Justice*, Harvard: Harvard University Press, dt. u. d. Titel: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, 1973, Frankfurt am Main: Suhrkamp. – Zur trendumkehrenden und weichenstellenden Bedeutung dieses Werkes statt vieler W. Kersting, 1993, „Einleitung zur Taschenbuchausgabe 1993: Kant und die politische Philosophie der Gegenwart“, in: ders., *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, 2. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 11 ff. (14 ff., insb. 16: „Für die philosophische Zeitgeschichtsschreibung beginnt mit 1971 die Regenerationsphase der politischen Philosophie.“). Näher ders., 1993, *John Rawls zur Einführung*, Hamburg: Junius, S. 7 ff., 11 ff.

14 Über die vielfältige, ja kaum mehr überschaubare rechtsphilosophische Kant-Literatur orientieren etwa die Bibliographien in Küsters, *Kants Rechtsphilosophie* (Fn. 1), S. 147 ff.; Unruh, *Herrschaft* (Fn. 1), S. 215 ff.; Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit* (Fn. 2), S. 514 ff. oder unlängst O. Höffe (Hrsg.), 1999, *Immanuel Kant, Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Berlin: Akademie Verlag, S. 293 ff.; vgl. ferner den allein der Kantischen Rechtsphilosophie gewidmeten Sonderband des Jahrbuchs für Recht und Ethik 5 (1997): *200 Jahre Kants Metaphysik der Sitten*, hrsg. v. B. S. Byrd/J. Hruschka/J. C. Joerden sowie jüngst den Literaturbericht von J.-R. Sieckmann, *ARSP* 90 (2004), 101 ff.

worten auf ebenso drängende wie hochkomplizierte bioethische Fragen aus einer bestimmten Interpretation einer bestimmten Stelle der *Metaphysik der Sitten* gewinnen zu können.¹⁵

Wie ist es zu einer solchen dominierenden Stellung gekommen? Wieso beugen wir uns heute mit anhaltender Intensität über Schriften Kants, die fast 200 Jahre lang eher stiefmütterlich behandelt worden sind? Meine Vermutung ist, daß das nicht nur an der Breite und Tiefe der Themenbehandlung, dem Gedankenreichtum der Studien und ihrer argumentativen Stringenz, also an der Güte oder, wenn man so will, der inneren Richtigkeit des rechtsphilosophischen Werkes liegt. Es gibt auch äußere Gründe. Deren wichtigster scheint zu sein, daß Kant nicht nur eine abstrakte Philosophie des richtigen Rechts bietet, sondern mehr als nur ansatzweise eine Theorie der zentralen Rolle des Individuums sowie der Legitimität und institutionellen Struktur des Staates.¹⁶ Und hier können wir eine ungewöhnliche Affinität und hohe Kompatibilität mit den Grundinstitutionen des modernen, freiheitlichen Verfassungsstaates feststellen. Dessen Pfeiler: Autonomie des Individuums, Rechtsstaatlichkeit und Demokratie, Volkssouveränität und Repräsentation finden in Kants Werk Entsprechung und Fundierung – was man etwa von Hegels Rechtsphilosophie so direkt nicht sagen kann. Kants Modernität erweist sich schließlich daran, daß bei ihm sogar die Rolle des Staates im internationalen Staatengeflecht in folgenreicher Weise philosophisch bedacht ist. Die Siegesgeschichte der Kantischen Rechtsphilosophie ist – so gesehen – auch die des modernen Verfassungsstaates und ihrer wechselseitigen Entsprechung.¹⁷

Diese Affinität und Kompatibilität ist im folgenden in mehreren Schritten näher zu entfalten, indem einige zentrale Aspekte der Kanti-

15 Kritisch zu derartigen Tendenzen G. Kuhnke, „Kant beim Wort nehmen – wenn man es verstanden hat“, in: *FAZ*, Nr. 120 v. 27.5.2002, S. 8 (Leserbrief).

16 H. Hofmann, 2003, *Einführung in die Rechts- und Staatsphilosophie*, 2. Aufl., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 39.

17 Zur philosophischen Fundierung des modernen Verfassungsstaates (auch durch Kant etwa G. Maluschke, 1982, *Philosophische Grundlagen des modernen Verfassungsstaates*, Freiburg i. Br.: Alber, S. 107 ff.; E. Sandermann, 1989, *Die Moral der Vernunft*, Freiburg i. Br.: Alber, S. 294 ff.; H. Bielefeldt, 1990, *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit*, Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 93 ff., 173 ff., 207 ff., 223 ff.; R. A. Lorz, 1993, *Modernes Grund- und Menschenrechtsverständnis und die Philosophie der Freiheit Kants*, Stuttgart: Boorberg, S. 330 ff.; S. König, 1994, *Zur Begründung der Menschenrechte: Hobbes – Locke – Kant*, Freiburg i. Br.: Alber, S. 186 ff.; H. Hofmann, *Der Staat* 34 (1995), 1 (14f.).

schen Rechtslehre in ihrer Bedeutung für den modernen Verfassungsstaat ausgeleuchtet werden (II.). Es geht dabei erstens um die kategoriale Differenz von Rechts- und Tugendpflichten und die unterschiedlichen Befolgungsmodi von Moralität und Legalität; zweitens um den immanenten Freiheitsbezug des Rechtsbegriffs; drittens um die zentrale Frage nach dem legitimen Gesetzgeber, der allein das für alle geltende Gesetz mit Verbindlichkeit ausstatten kann; viertens um den Republikbegriff in seinem besonderen Sinne, mit dem die geschichtsphilosophische Perspektive untrennbar verknüpft ist. Am Ende steht fünftens die vielleicht weniger kosmopolitisch als transnationalstaatlich zu nennende Analyse der Einbettung des nationalen Staates in supra- und internationale Kontexte. Im Anschluß werden die sachlichen und strukturellen Parallelen zum Grundgesetz dargelegt (III.).

II. Zentrale Elemente der Rechts- und Staatsphilosophie Kants

1. Verpflichtungsmodus von Rechtsnormen

Die Affinität von kantischer Staatsphilosophie und moderner Verfassungsstaatlichkeit zeigt sich bereits in der grundlegenden kategorialen Unterscheidung Kants zwischen Tugendpflichten und Rechtspflichten, zwischen Moralität und Legalität. Beide Begriffspaare sind nicht identisch, hängen aber sachlich eng zusammen.

a) Rechts- und Tugendpflichten, Moralität und Legalität

Für Rechtspflichten gilt nach Kant, daß sie äußerlich und erzwingbar sind, während die Tugendpflichten¹⁸ – inhaltlich über Rechtspflichten hinausgehend – der Sphäre der Innerlichkeit angehören und ganz auf

18 Zu ihnen etwa Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit* (Fn. 2), S. 82 ff. (Tb-Ausgabe S. 190 ff.); M. Gregor, 1990, „Kants System der Pflichten in der Metaphysik der Sitten“, in: B. Ludwig (Hrsg.), *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre. Metaphysik der Sitten, Zweiter Teil*, Hamburg: Meiner, S. XXIX–LXV. Eingehend jetzt A. M. Esser, 2004, *Eine Ethik für Endliche. Kants Tugendlehre in der Gegenwart*, Stuttgart–Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog; vgl. dazu die Rezension von M. Pawlik, „Was heißt hier Formalismus?“, in: *FAZ*, Nr. 39 v. 16.2.2004, S. 41.

den (moralischen) Zwang zum Selbstzwang setzen müssen. Ihre Erfüllung ist aber eben im Unterschied zu den Rechtspflichten äußerlich nicht erzwingbar.¹⁹ Nicht auf den Inhalt, sondern den Befolgungsmodus abstellend, verhält es sich mit der Unterscheidung von Moralität und Legalität.²⁰ Hier ist die innere Motivation für die Befolgung von Pflichten entscheidend, und zwar sowohl für Rechts- wie auch für Tugendpflichten. Für den Rechtsstaat ist insofern konstitutiv, daß allein die äußerliche Befolgung der Gesetze ausreichen muß. Die innere Motivation geht ihn schlicht nichts an. Der Staat soll die Menschen nicht bessern und sie zu tugendhaften Wesen erziehen, sondern sittliche Autonomie ermöglichen.²¹ Eigene Vervollkommnung und fremde Glückseligkeit lautet das Programm der Tugendlehre,²² nicht umgekehrt. Bei Befolgung einer staatlichen Rechtsnorm allein aus Furcht vor Strafe wird der Vorschrift Genüge getan, ohne daß diese vom Rechtsunterworfenen als legitim oder gar als „rechtens“ betrachtet und internali-

19 Hofmann, *Rechts- und Staatsphilosophie* (Fn. 16), S. 20. Vgl. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit* (Fn. 2), S. 76, 78 (Tb-Ausgabe S. 182, 184): Rechtszwang als Pendant des Selbstzwangs.

20 Dazu eingehend Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit* (Fn. 2), S. 70 ff. (Tb-Ausgabe S. 175 ff.); R. Ruzicka, 1987, „Moral, Naturrecht und positives Recht bei Kant“, in: H. Holzhey/G. Kohler (Hrsg.), *Verrechtlichung und Verantwortung*, Bern: Haupt, S. 141 ff.; K. Kühl, 1991, „Die Bedeutung der Kantischen Unterscheidungen von Legalität und Moralität sowie von Rechtspflichten und Tugendpflichten für das Strafrecht – ein Problemaufriß“, in: H. Jung/H. Müller-Dietz/U. Neumann (Hrsg.), *Recht und Moral – Beiträge zu einer Standortbestimmung*, Baden-Baden: Nomos-Verl.-Ges., S. 139 ff.

21 Hofmann, *Rechts- und Staatsphilosophie* (Fn. 16), S. 166: „Die Rechtsordnung soll nicht sittlich sein, sondern Sittlichkeit ermöglichen.“ Siehe auch H. Bielefeldt, 1996, „Sittliche Autonomie und republikanische Freiheit. Die praktische Philosophie Kants und das Grundgesetz“, in: W. Brugger (Hrsg.), *Legitimation des Grundgesetzes aus Sicht von Rechtsphilosophie und Gesellschaftstheorie*, Baden-Baden: Nomos-Verl.-Ges., S. 47 ff. (52). – Das gilt gerade auch deshalb, weil Legalität „nach den anspruchsvollen Maßstäben der Kantischen Gesinnungsethik sittlich wertlos“ ist (so drastisch W. Kersting, „Der Geltungsgrund von Recht und Moral bei Kant“, in: ders., *Politik und Recht* [Fn. 5], S. 304 ff. [323]), jedenfalls nicht in die „Tiefe der ethischen Personalität“ geht (P. Niesen, 2001, „Volk-von-Teufeln-Republikanismus. Zur Frage nach den moralischen Ressourcen der liberalen Demokratie“, in: L. Wingert/K. Günther [Hrsg.], *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit. Festschrift für Jürgen Habermas*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 568 ff. [580]). Vielleicht auch deswegen kritisch-distanziert zur Trennung von Legalität und Moralität A. Arndt, 1976, „Rechtsdenken in unserer Zeit“ (1965), in: ders., *Gesammelte juristische Schriften*, München: Beck, S. 37 ff. (50).

22 Kant, *Metaphysik* (Fn. 9), S. 515 (AA 6, S. 385 f.).

siert werden müßte. Das freiheitliche Recht schaut nicht auf das Innere des Menschen und die eigentliche Motivation für die Rechtsbefolgung, sondern begnügt sich mit der Tatsache der Übereinstimmung von Handeln und Rechtsgebot.²³ In dieser Möglichkeit bloß äußerlicher Übereinstimmung mit den Rechtsnormen ohne innere Gewissensüberzeugung von der Richtigkeit des Rechts liegt in einem relevanten Ausmaß die Freiheit der Rechtsunterworfenen beschlossen. „Durch diese Abkoppelung der Verbindlichkeit des Rechts von ethischer Verbindlichkeit wird Kant zum Begründer einer liberalen Rechts- und Politiktheorie in Deutschland.“²⁴

Mit der Beschränkung des Rechtsgehorsams auf Legalität gelingt es Kant, die Freiheitlichkeit einer Rechtsordnung zu wahren, ohne die Verbindlichkeit und Erzwingbarkeit des positiven Rechts in Frage zu stellen.

b) Abwehr des Gesinnungs- und Tugendstaates

Bei den genannten Begriffspaaren handelt es sich im Grunde um zu Kategorien geronnene Vorkehrungen gegen jede Form des Gesinnungsstaates.²⁵ Und deshalb vermag es kaum zu überraschen, daß bei einer Kant-Feier in Königsberg in einer Rede über die Grenzen des Rechts

23 Dies gilt freilich uneingeschränkt nur für die Rechtsbefolgung, nicht beim Normverstoß. Darauf hatte bereits G. Jellinek, 1908, *Die sozioethische Bedeutung von Recht, Unrecht und Strafe*, 2. Aufl., Berlin: Häring, S. 56 aufmerksam gemacht; s. noch M. E. Mayer, 1933, *Rechtsphilosophie*, 3. Aufl., Berlin: Springer, S. 62; H. Nef, 1937, *Recht und Moral in der deutschen Rechtsphilosophie seit Kant*, St. Gallen: Fehr'sche Buchhandlung, S. 29; H. Ryffel, 1969, *Rechts- und Staatsphilosophie*, Neuwied: Luchterhand, S. 184.

24 P. Ruzicka, 1984, „Art. Naturrecht (IV.4)“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6, Basel: Schwabe, Sp. 594 ff. (595). Deziert für eine liberale Deutung Kants auch Höffe, *Kants Rechtsphilosophie aktuell* (Fn. 29), S. 286 ff.; G. Kohler, 2001, „Philosophische Grundlagen der liberalen Rechtsstaatsidee“, in: D. Thürer/J.-F. Aubert/J. P. Müller (Hrsg.), *Verfassungsrecht der Schweiz*, Zürich: Schulthess, § 15 Rn. 3 ff., 12 ff., 26 ff. u. ö. (Rn. 10: Kant vermeide die „Moralisierung des Rechts“ und „die Gefahr der moralistischen Verengung und Überfrachtung des Rechts“); E. Schmidt-Jortzig, 2004, „Grundrechte und Liberalismus“, in: D. Merten/H.-J. Papier (Hrsg.), *Handbuch der Grundrechte in Deutschland und Europa*, Bd. I, Heidelberg: Müller, § 10 Rn. 9, 18.

25 H. Böckerstette, 1978, *Aporien der Freiheit und ihre Aufklärung durch Kant*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, S. 358; Bielefeldt, *Autonomie* (Fn. 21), S. 108 ff.

von der „zeitlose(n) Wahrheit der Kantischen Unterscheidung von Moralität und Legalität“ die Rede war – und auch davon, daß jeder „Versuch einer völligen Überführung der materialen Ethik in die Rechtsgebote [...] entweder scheitern oder die Ethik vernichten“ müsse. Überraschend ist höchstens, daß dies im Jahre 1941 öffentlich geschah und von einem Staatsrechtslehrer verkündet wurde, der gemeinhin eher pauschal zu den mittlerweile sprichwörtlichen „furchtbaren“ Juristen gezählt wird.²⁶

Zweifelsohne hat noch jeder totalitäre Staat versucht, diese Grenze zwischen Tugend- und Rechtspflichten, zwischen Moralität und Legalität einzureißen und das Terrain der Moralität, der Innerlichkeit, des Gewissens, der Überzeugung in foro interno zu besetzen – mit allen Mitteln. Freilich hat es zuweilen den Anschein, als seien auch Politiker westlicher Demokratien nicht immer vollständig gegen entsprechende Versuchungen gefeit. Natürlich erfolgen derartige Unterfangen, die Menschen mit den Zwangsmitteln des Rechts moralisch zu bessern, „nur“ mit den Mitteln rechtsstaatlichen Zwanges und immer in bester Absicht und aus hehrsten Motiven – aber doch letztlich mit den gleichen desaströsen und nicht hinnehmbaren Konsequenzen. Ihnen allen könnte man die Warnung aus Hölderlins *Hyperion* in Erinnerung rufen:

Du räumst dem Staate denn doch zu viel Gewalt ein. Er darf nicht fordern, was er nicht erzwingen kann. Was aber die Liebe gibt und der Geist, das läßt sich nicht erzwingen. [...] Beim Himmel! Der weiß nicht, was er sündigt, der den Staat zur Sittenschule machen will. Immerhin hat das den Staat zur Hölle gemacht, daß ihn der Mensch zu seinem Himmel machen wollte.²⁷

Aber eine solche Warnung brauchen wir eigentlich nicht bei anderen Autoren zu suchen: Sie findet sich bei Kant selbst, und zwar in der *Religionsschrift*, wo es heißt:

Wünschen kann es wohl jedes politisch gemeine Wesen, daß in ihm auch eine Herrschaft über die Gemüter nach Tugendgesetzen angetroffen werde; denn wo jener ihre Zwangsmittel nicht hinlangen, weil der menschli-

26 E. Forsthoff, 1941, *Grenzen des Rechts*, Königsberg: Gräfe & Unzer, S. 22. – Einige Hinweise zur Differenzierung seiner Rolle im „Dritten Reich“ bei H. Dreier, *Die deutsche Staatsrechtslehre in der Zeit des Nationalsozialismus*, *VVDStRL* 60 (2001), S. 9 ff. (17, 31 Fn. 106, 59).

27 F. Hölderlin, 1980, *Hyperion oder Der Eremit in Griechenland (1797–1799)*, hrsg. und mit einem Nachwort versehen v. J. Schmidt, Frankfurt am Main: Insel, S. 41.

che Richter das Innere anderer Menschen nicht durchschauen kann, da würde die Tugendgesinnung 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 Gegenteil der ethischen bewirken, sondern auch seine politische untergraben und unsicher machen.²⁸

c) Fazit

Das alles bedeutet insgesamt: Kant vermeidet mit seiner Unterscheidung von Rechts- und Tugendpflichten sowie derjenigen von Legalität und Moralität gleich zwei Folgen einer (stets gefährlichen und illiberalen) Moralisierung des Rechts: „sowohl ein philanthropisches Recht, das Tugendpflichten wie Wohltätigkeit erzwingen will, als auch ein Gesinnungsrecht, das sich bei den genuinen Rechtspflichten nicht mit Legalität begnügt, sondern zutiefst eine innere Anerkennung verlangt“.²⁹

2. Freiheitsstatus des Individuums

Die Äußerlichkeit ist nicht die einzige bedeutsame Qualifikation, die Kant mit dem Recht verbindet. Wichtig und vielleicht noch wichtiger für die These von der Kompatibilität seiner Rechtsphilosophie mit freiheitlicher Verfassungsstaatlichkeit scheint, daß seinem Rechtsbegriff der Freiheitsbezug immanent ist. Das erhellt bereits aus seiner berühmten Definition des Rechts als dem „Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit vereinigt werden kann“.³⁰ Schon hier ist der inhaltliche Freiheitsbezug deutlich.³¹ Noch stärker formuliert

28 I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), AA 6, S. 1 ff. (95 f.). Den „konstruktiven Hintersinn“ (Niesen, *Volk-von-Teufeln-Republikanismus* [Fn. 21], S. 599) dieser tugendtheoretischen Zurückhaltung kann man darin erblicken, daß nur der Verzicht auf den direkten Zugriff auf die Moralität der Bürger diese letztlich befördern kann. Siehe noch Fn. 51 ff.

29 O. Höffe, 1999, „Ist Kants Rechtsphilosophie noch aktuell?“, in: ders. (Hrsg.), *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Berlin: Akademie Verlag, S. 279 ff. (281). Siehe dazu auch K. Herb, 1999, *Bürgerliche Freiheit*, Freiburg i. Br.: Alber, S. 73 ff. (Republikanismus ohne Tugendforderung).

30 Kant, *Metaphysik* (Fn. 9), S. 337 (AA 6, S. 230).

31 J. Rückert, 2002, „Von Kant zu Kant? Studien der Rezeption Kants in der

Kant an einer späteren Stelle der *Metaphysik*, daß die einzig wahre Staatsverfassung der reinen Republik „Freiheit zum Prinzip“ haben müsse.³² Und diese Freiheit des Einzelnen entfaltet Kant ungeachtet der verfassungsrechtlichen Entwicklung in den nordamerikanischen Kolonien und im revolutionären Frankreich³³ nicht in einem ausdifferenzierten Katalog von Grundrechten, sondern bestimmt sie in der bekannten kompakten Formulierung unter der Überschrift „Das angeborene Recht ist nur ein einziges“ als „dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen, kraft seiner Menschheit, zustehende Recht“.³⁴ Die gleiche Freiheit aller formuliert somit das Strukturprinzip, das unterschiedlichen Konkretisierungen und Präzisierungen zugänglich bleibt,³⁵ von denen einige bei Kant der Sache nach durchaus Erwähnung finden, etwa die Meinungs-, Wissenschafts-, Ehe- oder Auswanderungsfreiheit.

Im Freiheitsbezug, in der Sicherung und Bewahrung der (äußeren) Freiheit des Einzelnen findet das Recht seinen zentralen Bezugspunkt und seine wesentliche Legitimation, zugleich aber auch seine Begrenzung, seine Limitation. Das Recht ist ein Vernunftgebot,³⁶ weil es einer Koexistenzordnung für das Zusammenleben der Individuen bedarf; es entspricht diesem aber nur, wenn diese Koexistenzordnung im Zeichen des Freiheitsgedankens steht. Bezeichnend ist nun, daß in jenem individuellen Freiheitsbegriff die Freiheit der anderen stets schon mitgedacht und definitorisch eingebunden ist. Recht ist freiheitsorientiert nicht in der Weise, daß es zunächst wie im Naturzustand des Thomas

Rechtswissenschaft seit Savigny“, in: R. Alexy u. a. (Hrsg.), *Neukantianismus und Rechtsphilosophie*, Baden-Baden: Nomos-Verl.-Ges., S. 89 ff. (94).

32 Kant, *Metaphysik* (Fn. 9), S. 464 (AA 6, S. 340).

33 Dazu H. Hofmann, 1995, „Zur Herkunft der Menschenrechtserklärungen“ (1988), in: ders., *Verfassungsrechtliche Perspektiven*, Tübingen: Mohr, S. 3 ff., 15 ff.; ders., 1999, *Die Entdeckung der Menschenrechte*, Berlin: Walter de Gruyter, S. 7 ff.

34 Kant, *Metaphysik* (Fn. 9), S. 345 (AA 6, S. 237). Dazu M. Köhler, 1994, „Das angeborene Recht ist nur ein einziges“, in: K. Schmidt (Hrsg.), *Vielfalt des Rechts – Einheit der Rechtsordnung?*, Berlin, Dunker & Humblot, S. 61 ff.; Hofmann, *Entdeckung* (Fn. 33), S. 16.

35 Böckerstette, *Aporien* (Fn. 25), S. 351; W. Brugger, *JZ* 1991, 893 (895); Bielefeldt, *Autonomie* (Fn. 21), S. 54.

36 Dazu Ruzicka, *Naturrecht* (Fn. 24), Sp. 594; B. Haller, 1987, *Repräsentation. Ihr Bedeutungswandel von der hierarchischen Gesellschaft zum demokratischen Verfassungsstaat*, Münster: Lit, S. 188 ff.; H. Dreier, *AöR* 113 (1988), 450 (469 f.).

Hobbes jedem ein Recht auf alles gibt; vielmehr wird es zum „Inbegriff von Freiheitsbeschränkungen“.³⁷ Dies wiederum nicht im Sinne einer intentionalen Beschneidung oder Reduktion von Freiheit, sondern deren Vermittlung mit der Freiheit aller anderen Subjekte. Kant entwickelt hieraus geradezu ein Kriterium für die Bewertung der Rechtllichkeit von Handlungen. Unter der Überschrift „Allgemeines Prinzip des Rechts“ heißt es bei ihm: „Eine jede Handlung ist recht, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann.“³⁸ Ganz gleichsinnig formuliert er im Gemeinspruch: „Recht ist die Einschränkung der Freiheit eines jeden auf die Bedingung ihrer Zusammenstimmung mit der Freiheit von jedermann, insofern diese nach einem allgemeinen Gesetz möglich ist“.³⁹ Und das heißt zugleich natürlich auch und vor allem: Freiheit gibt es nur für alle, und zwar für alle in gleicher Weise. Kants äußerliches Freiheitsgesetz besagt letztlich: „Keiner kann frei sein, wenn nicht alle es sind“.⁴⁰ Diese Aussage führt uns unmittelbar zum nächsten Punkt, der Frage nach dem Subjekt der allgemeinen Gesetzgebung.

3. Gesetzgebung als vereinigter Wille aller

Die Beschränkung der juristischen Sphäre auf die Rechtspflichten mit äußerer Erzwingbarkeit sowie die Restriktion des positiven Erfüllungsmodus entsprechender Pflichten auf die Legalität und somit ohne Zugriff auf die Sphäre des *forum internum* sagen noch nichts Näheres darüber aus, wer als legitimer Gesetzgeber bei der Aufstellung jener

37 Hofmann, *Rechts- und Staatsphilosophie* (Fn. 16), S. 150. – Besonders klar formuliert ist das in Kants Vorarbeiten zur Abhandlung über den Gemeinspruch, wenn es dort heißt (AA 23, S. 129): „Alle Rechtsgesetze müssen aus der Freiheit derer hervorgehen die ihnen gehorchen sollen. Denn das Recht ist nichts Anders als die Einschränkung der Freyheit des Menschen (in äußerem Gebrauch) auf die Bedingung ihrer Zusammenstimmung derselben mit der Freyheit von jedermann.“ – Im Gemeinspruch selbst heißt es dann, der Begriff eines Rechts gehe „gänzlich aus dem Begriffe der Freiheit im äusseren Verhältnis der Menschen zu einander hervor“ (Kant, *Gemeinspruch* [Fn. 7], S. 144 [AA 8, S. 289]).

38 Kant, *Metaphysik* (Fn. 9), S. 337 (AA 6, S. 230).

39 Kant, *Gemeinspruch* (Fn. 7), S. 144 (AA 8, S. 289 f.).

40 J. Ebbinghaus, 1988, „Kants Rechtslehre und die Rechtsphilosophie des Neukantianismus“, in: ders., *Philosophie der Freiheit. Praktische Philosophie 1955–1972*, hrsg. v. G. Geismann u. H. Oberer, Bonn: Bouvier, S. 231 ff. (242).

positiven (äußeren) Rechtspflichten fungiert. Legitimatorisch meint hier die Entwicklung von Kriterien, anhand derer die Vernünftigkeit und materiale Rechtllichkeit eines Staatswesens bestimmt, gleichsam geprüft und überprüft werden kann: Es geht also um eine Art von Maßstabsfunktion.⁴¹ Kant läßt uns über diese Maßstabsfunktion seiner Rechtslehre denn auch nicht im unklaren oder im Zweifel: „Es gibt eine Theorie des Staatsrechts,“ so heißt es etwa im *Gemeinspruch*, „ohne Einstimmung mit welcher keine Praxis gültig ist.“⁴² Auch seine des öfteren gebrauchte Rede von einer reinen oder wahren Republik⁴³ kann nicht anders verstanden werden. Stets geht es um die „wahre“, „richtige“ Verfassung in der Idee und nach Vernunftbegriffen gestaltet; die „einzig rechtmäßige“ und wegen der Unwiderstehlichkeit des Vernunftprinzips „einzige bleibende Staatsverfassung“.⁴⁴ Der Staat in der Idee dient „jeder wirklichen Vereinigung zu einem gemeinen Wesen [...] zur Richtschnur“.⁴⁵ Dabei handele es sich, wie im Streit der Fakultäten ausdrücklich vermerkt wird, nicht nur um „ein platonisches Ideal [...], sondern [um] die ewige Norm für alle bürgerliche Verfassung überhaupt“.⁴⁶ In der *Metaphysik der Sitten* begegnet an der berühmten Stelle zur Frage „was ist Recht“ die Wendung vom Zweck des richtigen Rechts: Es diene dazu, „um zu einer möglichen positiven Gesetzgebung die Grundlage zu errichten“.⁴⁷ Und dieses richtige Recht drängt in geschichtsphilosophischer und schon „fast hegelisch“⁴⁸ anmutender Perspektive zur Realisierung.⁴⁹

41 Deutlich auch W. Brugger, *JZ* 1991, 893 (894, 897).

42 Kant, *Gemeinspruch* (Fn. 7), S. 164 (AA 8, S. 306).

43 Etwa Kant, *Metaphysik* (Fn. 9), S. 464 (AA 6, S. 340).

44 Kant, *Metaphysik* (Fn. 9), S. 464 (AA 6, S. 341); vgl. Hofmann, *Rechts- und Staatsphilosophie* (Fn. 16), S. 41.

45 Kant, *Metaphysik* (Fn. 9), S. 431 (AA 6, S. 313).

46 Kant, *Streit* (Fn. 10), S. 364 (AA 7, S. 91).

47 Kant, *Metaphysik* (Fn. 9), S. 336 (AA 6, S. 230).

48 Hofmann, *Rechts- und Staatsphilosophie* (Fn. 16), S. 41.

49 Zu dieser geschichtsphilosophischen Komponente eingehend C. Langer, 1986, *Reform nach Prinzipien*, Stuttgart: Klett-Cotta, S. 29ff., 47ff., 85ff., 104ff., 124ff.; s. noch C. Ritter, *Der Staat* 16 (1977), 250ff.; S. Breuer, 1983, *Sozialgeschichte des Naturrechts*, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 526ff.; K.-H. Nusser, 1987, „Die Geschichtsphilosophie bei Immanuel Kant“, in: *Festschrift für Robert Spaemann*, hrsg. v. R. Löw, Weinheim: acta humaniora, S. 189ff.; H. Dreier, *AöR* 113 (1988), 450 (474ff.); Herb, *Bürgerliche Freiheit* (Fn. 29), S. 203ff.; Kersting, *Einleitung* (Fn. 13), S. 83ff.

a) Rechtsordnung nach Vernunftgrundsätzen

Hier ist zunächst ein zuweilen belegendes Mißverständnis oder doch eine zu Mißverständnissen einladende Fehlinterpretation auszuräumen. Wahres Recht, Recht aus Vernunftprinzipien o. ä. besteht nicht aus der Überführung von Moralsätzen in solche des Rechts. So trifft es den Kern der Sache nicht, wenn die Kantische Trennung von Recht und Moral dahingehend erläutert wird, daß in der *Rechtslehre* zwischen dem positiv geltenden und dem moralisch gültigen Recht unterschieden werde,⁵⁰ denn es geht ihm um das Vernünftige im staatlichen Recht, nicht um das moralisch Gebotene in Form des staatlichen Rechts oder als staatliches Recht. Kant will gerade nicht, daß Sätze der Moral vollständig und unmittelbar zu solchen des Rechts würden; er will vielmehr eine Rechtsordnung auf Vernunftgrundsätzen fußen lassen. Es steht also nicht die Moral im Wartestand oder im Vorhof des Rechts; sondern es gilt, in der äußerlichen Sphäre des Rechts die (nochmals: aus Vernunftbegriffen deduzierten bzw. ableitbar vorgestellten) Normen eines vernünftigen Staatswesens zu entwickeln.⁵¹ Sofern dieses noch nicht realisiert ist, handelt es sich nicht um die unerfüllte Moral, sondern um Rechtssätze notwendig möglicher Geltung, also gleichsam um (richtiges) potentiell Recht.⁵² Wir haben es daher mit einer qualitati-

50 So aber Höffe, *Kants Rechtsphilosophie aktuell?* (Fn. 29), S. 280 f.

51 Daß individueller Moralstandard und gesamtgesellschaftliche Organisation nicht konvergieren (müssen), hat Kant selbst in seiner berühmten „Volk von Teufeln“-Sentenz zu Ausdruck gebracht: „Aber nun kommt die Natur dem [...] in der Vernunft gegründeten Willen, und zwar gerade durch jene selbstsüchtigen Neigungen zu Hilfe, so daß es nur auf eine gute Organisation des Staats ankommt [...], jener ihre Kräfte so gegen einander zu richten, daß eine die anderen ihrer zerstörenden Wirkung aufhält oder diese aufhebt: so daß der Erfolg für die Vernunft so ausfällt, als wenn beide gar nicht da wären, und so der Mensch, wenn gleich nicht ein moralisch-guter Mensch, dennoch ein guter Bürger zu sein gezwungen wird. Das Problem der Staatserrichtung ist, so hart wie es auch klingt, selbst für ein Volk von Teufeln (wenn sie nur Verstand haben) auflösbar [...]“ (Kant, *Ewiger Friede* [Fn. 8], S. 146 [= AA 8, S. 366]). Dazu R. Brandt, *Kant-Studien* 88 (1997), 229 ff.; eingehend Niesen, *Volk-von-Teufeln-Republikanismus* (Fn. 21), S. 569, 583 ff.; ferner etwa Sandermann, *Moral* (Fn. 17), S. 255 ff.; Herb, *Bürgerliche Freiheit* (Fn. 29), S. 75 ff.

52 Kants Rechtsphilosophie ebnet nicht die Differenz von Moral und Recht ein, sondern entwirft (durchaus im möglichen Gegensatz zum positiven Recht) ein vernunftrechtliches Programm von Rechtssätzen – denn auch diese Normen richtigen (d. h. vernünftigen) Rechts betreffen Sätze, „die in einer spezifischen Weise nur das äußere, sozial wirksame Handeln und nicht Handlungsmotivationen oder Handlungszwecke (betreffen) und [...] insofern ein zwar nicht

ven Stufung innerhalb der Rechtssphäre, nicht mit einem noch ausstehenden Transfer von der Moral- in die Rechtssphäre zu tun.⁵³

b) Politische Selbstgesetzgebung und Repräsentation

Wer ist nun der Gesetzgeber jener nur äußeren, aber erzwingbaren Gesetze, von denen Kant in seinen einschlägigen Schriften handelt? Wer gibt die Gesetze, die zur Koordinierung der vielen Freiheitsbetätigungen notwendig sind? Wer erfüllt die anspruchsvolle legislatorische Aufgabe, eine Koexistenzordnung in Freiheit zu schaffen?

aa) Unser Autor läßt auch hier keinen Zweifel. Es kann dies keine fremde, heteronome Instanz sein, sondern nur der Einzelne als autonomes Subjekt selbst, der sich seine (Rechts-)Gesetze gibt. Wiederum dominiert der Gedanke der Selbstbestimmung.⁵⁴ Es gehöre, so formuliert Kant in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, zur „Idee der Würde eines vernünftigen Wesens“, daß es „keinem Gesetze gehorcht, als dem, das es zugleich selbst gibt“.⁵⁵

Kant zögert nicht, diesen Gedanken aus der Sphäre der Moralphilosophie auf die Ebene der Staatslegitimation zu übertragen. Beide verbindet der Gedanke der Selbstgesetzgebung, der Autonomie, der Selbstbestimmung.⁵⁶ Und weil das für die Moral- wie für die Rechtssphäre gleichermaßen gilt, erweist sich hier die Wendung von der „Ein-

wirkliches, aber kraft seiner Vernünftigkeit doch wenigstens ‚provisorisches‘ oder ‚präsumtives‘ Recht (bilden), das in einem ständigen Aufklärungsprozeß auf Verwirklichung durch staatliche Sanktionierung drängt“: Hofmann, *Rechts- und Staatsphilosophie* (Fn. 16), S. 7f.

53 Kant pflegt, modern gesprochen, einen Interessendiskurs, keinen Tugenddiskurs (Niesen, *Volk-von-Teufeln-Republikanismus* [Fn. 21], S. 583); daß bei ihm zunächst eine „tugendtheoretische Leerstelle“ klafft (ebd., S. 582 Fn. 55), ist freilich kein Defizit, sondern – wie Niesen präzise ausführt – Konstruktionsprinzip; erwartet Kant doch nicht von moralisch guten Bürgern eine gute Staatsverfassung, sondern umgekehrt von einer guten Staatsverfassung die „moralische Bildung eines Volks“ (Kant, *Ewiger Frieden* [Fn. 8], S. 146 [AA 8, S. 366]).

54 V. Gerhardt, 1999, *Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität*, Ditzingen: Reclam, S. 136 ff.; W. Kersting, 1995, „Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein“, in: O. Höffe (Hrsg.), *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*, Berlin: Akademie Verlag, S. 87 ff. (92 ff.).

55 I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), AA 4, S. 434.

56 Siehe auch W. Brugger, *JZ* 1991, 893 (898 f.).

heit der praktischen Philosophie Kants“ als zutreffend.⁵⁷ Es offenbart sich darin die innere Strukturverwandtschaft von Moral- und Staatsphilosophie. Im Rahmen der Staatsphilosophie tritt der privat-individuellen die gesamtstaatlich-kollektive Selbstbestimmung an die Seite. Es macht gerade die Größe und Bedeutung der Rechtslehre Kants aus, sowohl die eine als auch die andere Seite zu bedenken.

Niemand ist obligiert außer durch seine Einstimmung, so heißt es mehr als einmal nicht nur in den Reflexionen zur Rechtsphilosophie.⁵⁸ Strukturell gefaßt bedeutet das zunächst einmal, daß nicht nur in individueller, sondern auch in kollektiver Hinsicht der Gedanke der Selbstgesetzgebung dominiert.⁵⁹ Die positive äußere Gesetzgebung kann nach Vernunftgrundsätzen wiederum nur eine von allen gebilligte sein.⁶⁰ Und deshalb kann die gesetzgebende Gewalt nur dem vereinigten Willen des Volkes zukommen, wie Kant wiederholt einschärft.⁶¹ Das heißt also: Nur über den Weg der Setzung allgemeiner Normen durch die Sozietät selbst kann der zentrale Selbstbestimmungsgedanke aufrechterhalten werden, „weil nur so individueller und allgemeiner

57 R. Dreier, *Einheit* (Fn. 1), S. 286 ff.

58 I. Kant, *Reflexion 6954*: „Es kann niemand den andern obligiren, als durch eine nothwendige einstimmung [sic] des Willens anderer mit dem seinen nach allgemeinen Regeln der Freyheit. Also kann er niemals den andern obligiren, als vermitteltst desselben eignen Willen“ (AA 19, S. 212 f.). S. auch Kant, *Ewiger Frieden* (Fn. 8), S. 126 Fn. * (AA 8, S. 350 Fn. *): „Vielmehr ist meine äußere (rechtliche) Freiheit so zu erklären: sie ist die Befugnis, keinen äußeren Gesetzen zu gehorchen, als zu denen ich meine Beistimmung habe geben können.“

59 Das spiegelt sich deutlich in der Struktur des ursprünglichen Vertrages, des *pactus originarius*; zu dessen Bedeutung Langer, *Reform* (Fn. 49), S. 22 ff., 55 ff.; Kersting, *Einleitung* (Fn. 13), S. 23 ff.; eingehend ders., 1994, *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 193 ff.; knapp W. Brugger, *JZ* 1991, 893 (897). – Allgemein zur zentralen Bedeutung der Selbstgesetzgebung in der neuzeitlichen politischen Philosophie M. Pawlik, 2004, „Selbstgesetzgebung der Regierten: Glanz und Elend einer Legitimationsfigur“, in: J. C. Joerden/R. Wittmann (Hrsg.), *Recht und Politik*, Stuttgart: Steiner, S. 115 ff.

60 Kohler, *Grundlagen* (Fn. 24), § 15 Rn. 20: der Kantsche Staat der Freiheit fordere „aus rechtslogischen Gründen die Identität von Herrschern und Beherrschten, die Selbstbestimmung aller durch alle, des Volkes durch es selber“.

61 Kant, *Metaphysik* (Fn. 9), S. 432 (AA 6, S. 313 f.); ähnlich ders., *Streit* (Fn. 10), S. 364 (AA 7, S. 90 f.): „Die Idee einer mit dem natürlichen Rechte der Menschen zusammenstimmenden Konstitution: daß nämlich die dem Gesetz Gehorchenden auch zugleich, vereinigt, gesetzgebend sein sollen [...]“; ferner ders., *Gemeinspruch* (Fn. 7), S. 92 f. (AA 8, S. 294 f.). – Vgl. Böckerstette, *Aporien* (Fn. 25), S. 352, 354 mit weiteren Nachweisen.

Wille kompatibel werden können“.⁶² Der Einzelne ist Mitgesetzgeber⁶³ und muß sich diesen Gesetzen deswegen legitimerweise unterordnen, weil „diese Abhängigkeit nur seinem eigenen gesetzgebenden Willen entspringt“.⁶⁴ Wenn das Recht in der sittlichen Autonomie des Einzelnen seine *Grenze* findet, so findet es Kant zufolge im vereinigten Willen des Volkes seinen legitimatorischen und legislatorischen *Grund*.

bb) Dies alles klingt außerordentlich modern. War Kant also ein Frühdemokrat bzw. mehr noch, da seine Wendungen doch sehr rousseauistisch klingen, gar ein Radikaldemokrat? Man hat ihn zuweilen so interpretiert und sogar als strengen Verfechter identitärer Demokratie präsentiert.⁶⁵ Aber die Sache liegt ein wenig komplizierter.

Derartige Interpretationen scheitern zunächst noch nicht daran, daß Kant an einer vielzitierten Stelle aus dem *Ewigen Frieden* davon spricht, daß die Demokratie notwendig „despotisch“ sei.⁶⁶ Hier meint er ersichtlich die identitäre Versammlungsdemokratie, nicht die repräsentative Demokratie. Und er meint ganz offenbar – vielleicht mit Blick auf die antike Polis oder auf das revolutionäre Frankreich – Beschlüsse der Volksversammlung, die nicht allgemeine Gesetze, sondern konkrete Regelungen zum Gegenstand haben, denen nicht alle mit der gleichen Distanz gegenüberstehen. Das hatte schon Rousseau als tödlich für die *volonté générale* erachtet, und eine derartige Distanzlosigkeit ist auch der zentrale Aspekt von Kants Despotismus-Vorwurf. Daß Kant aber nicht die Demokratie als solche und in unserem heutigen Verständnis ablehnt, wird etwa in der *Metaphysik der Sitten* ganz deutlich, wenn er sie dort als die „allerzusammengesetzteste“ bezeichnet, die aber anders als die Monarchie nicht die gefährlichste für das Volk sei, weil die Monarchie zur Despotie einlade.⁶⁷ Und einen Paragraphen weiter wird dann ohne Umschweife als wahre Republik ein „repräsen-

62 Rückert, *Kant* (Fn. 31), S. 93.

63 Kant, *Gemeinspruch* (Fn. 7), S. 92 (AA 8, S. 294).

64 Kant, *Metaphysik* (Fn. 9), S. 434 (AA 6, S. 316).

65 Tendenz in diese Richtung bei I. Maus, 1992, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, z. B. S. 18, 39f., 199f.

66 Kant, *Ewiger Frieden* (Fn. 8), S. 129 (AA 8, S. 352); zum folgenden eingehend Langer, *Reform* (Fn. 49), S. 118ff.; V. Gerhardt, 1995, *Immanuel Kants Entwurf ‚Zum Ewigen Frieden‘. Eine Theorie der Politik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 79ff., insb. S. 89f.; B. Ludwig, „Kommentar zum Staatsrecht (II)“, in: Höffe, *Metaphysische Anfangsgründe* (Fn. 29), S. 173ff. (182, 187); s. auch H. Dreier, *AöR* 113 (1988), 450 (471 ff.).

67 Kant, *Metaphysik* (Fn. 9), S. 462 (AA 6, S. 339).

tatives System des Volks“ bezeichnet, „um im Namen desselben, durch alle Staatsbürger vereinigt, vermittelt ihrer Abgeordneten (Deputierten) ihre Rechte zu besorgen.“⁶⁸

cc) War Kant also ein Befürworter der repräsentativen, der parlamentarischen Demokratie? Kann er auch insofern als Vor-Denker unserer heutigen verfassungsrechtlichen Lage gelten? Natürlich nicht, werden manche sagen, und auf das berühmt-berüchtigte Kantische Kriterium der Selbständigkeit für die Ausübung der Bürgerrechte verweisen, das Unselbständige und Frauen mit der gleichen Selbstverständlichkeit ausschloß wie Kinder.⁶⁹ Einmal ganz abgesehen von vielfältigen Ausdeutungsmöglichkeiten des Selbständigkeitskriteriums⁷⁰ muß man hier, wenn man nicht anachronistisch werden und Entwicklungen des 20. Jahrhunderts als normative Kriterien an das 18. anlegen will, berücksichtigen, daß die fortschrittlichsten Verfassungsstaaten jener Zeit in diesem Punkt kaum weiter waren als Kant.

Ein anderer Punkt ist ausschlaggebend, der ebenfalls etwas mit der konkreten historischen Lage zu tun hat, nämlich mit derjenigen im Preußen seiner Zeit. Dieses war von einem repräsentativ-parlamentarischen System der Volksvertretung bekanntlich weit entfernt. Die Spannung zwischen dem richtigen Recht nach Vernunftgrundsätzen und den realen Verhältnissen überbrückt Kant nun in eigengearteter, ganz unrousseauistischer Weise. Einerseits delegitimiert sich in seinen Augen eine den Prinzipien seiner Staatsphilosophie nicht entsprechende staatliche Ordnung keineswegs automatisch von selbst, um nach Mög-

68 Kant, *Metaphysik* (Fn. 9), S. 464 (AA 6, S. 341).

69 Kant, *Gemeinspruch* (Fn. 7), S. 151 f. (AA 8, S. 295 f.). – Dazu näher Böckerstette, *Aporien* (Fn. 25), S. 356 ff.; W. Schild, 1981, „Freiheit, Gleichheit, Selbständigkeit (Kant): Strukturmomente der Freiheit“, in: J. Schwartländer (Hrsg.), *Menschenrechte und Demokratie*, Kehl am Rhein: Engel, S. 135 ff.; Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit* (Fn. 2), S. 254 ff. (Tb-Ausgabe, S. 388 ff.); R. Brandt, 1989 „Freiheit, Gleichheit, Selbständigkeit bei Kant“, in: *Die Ideen von 1789*, hrsg. v. Forum für Philosophie Bad Homburg, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 90 ff.; W. Bartuschat, 1999, „Zur kantischen Begründung der Trias ‚Freiheit, Gleichheit, Selbständigkeit‘ innerhalb der Rechtslehre“, in: G. Landwehr (Hrsg.), *Freiheit, Gleichheit, Selbständigkeit. Zur Aktualität der Rechtsphilosophie Kants für die Gerechtigkeit in der modernen Gesellschaft*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 11 ff.

70 Vgl. vorstehende Fn. sowie Niesen, *Volk-von-Teufeln-Republikanismus* (Fn. 21), S. 582 f., demzufolge Kant mit seinem Kriterium zentral auf die Abwehr der Vertretung fremder Interessen abhebt.

lichkeit dem Umsturz durch Vernunftrepublikaner überantwortet zu werden. Andererseits verfißt er keine bloße Apologie des Bestehenden. Ihm geht es vielmehr darum, notwendige Veränderungen auf dem Wege hin zu einer „reinen Republik“ nicht durch Revolution und Umsturz, sondern durch zielgerichtete „Reform nach Prinzipien“⁷¹ zu erlangen. Die Staaten sollen sich von innen heraus modernisieren und umstrukturieren, die Monarchen und Aristokraten sich kraft Selbstaufklärung letztlich überflüssig machen.⁷² Den Fortschritt zum Besseren, der die zentrale Frage im Streit der Fakultäten bildet, erwartet Kant nicht „von unten hinauf, sondern [...] von oben herab“:⁷³ Evolution, nicht Revolution heißt das Programm – statt gewaltsamen Umsturzes die friedliche Reform.⁷⁴ Für die begriffliche Fassung dieser Position bedient sich Kant unterschiedlicher Wendungen wie der von der „republikanischen Verfassung“, dem „Republikanismus“ und vor allem der „republikanischen Regierungsart“. Damit erfährt sein Republikbegriff eine ganz eigentümliche Färbung, Funktion und Ausprägung. Das bedarf der Erläuterung und Präzisierung.

4. Republik, Republikanismus, republikanische Regierungsart

Wir sind somit beim zentralen Punkt der staatsstrukturellen Seite und damit bei der Frage angekommen, was unter Kants Republik genau zu verstehen ist.

Konstruktives Mittel für Kants evolutionäre Reformperspektive ist ein doppelter theoretischer Kunstgriff. Der eine besteht in einer Virtualisierung des Verständnisses vom „vereinigten Willen aller“, der andere (darauf aufbauend) in einer bemerkenswerten Relativierung des Staatsformenproblems. Beide haben die theorietechnische Funktion einer

71 Langer, *Reform* (Fn. 49), insb. S. 85 ff.

72 Herb, *Bürgerliche Freiheit* (Fn. 29), S. 205; Niesen, *Volk-von-Teufeln-Republikanismus* (Fn. 21), S. 580.

73 Kant, *Streit* (Fn. 10), S. 366 (AA 7, S. 92); s. auch Kant, *Metaphysik* (Fn. 9), S. 441, 498 (AA 6, S. 321 f., 372).

74 Zu Kant Reformismus siehe I. Fetscher, 1976, „Immanuel Kants bürgerlicher Reformismus“ (1971), in: ders., *Herrschaft und Emanzipation*, München: Piper, S. 176 ff.; W. Euchner, 1976, „Kant als Philosoph des politischen Fortschritts“ (1974), in: Z. Batscha (Hrsg.), *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 390 ff.; umfassend Langer, *Reform* (Fn. 49), S. 104 ff., 124 ff.

Vermittlung zwischen noch unzulänglicher politischer Realität und einer auf Vernunftprinzipien gegründeten staatlichen Ordnung; sie vermitteln in der Weise, daß sie das Ziel einer „reinen Republik“ nicht aus den Augen verlieren, ohne aber den (noch) defizitären Status quo zu delegitimieren.

a) Virtualisierung, Als-ob-Gedanke

Anders als Rousseau faßt Kant den vereinigten Willen aller, den allein er als legitime Gesetzgebungsinstanz anspricht, nicht als empirische Willensbekundung der Bürgergesamtheit. Er hält nicht allein einen Staat für legitim, in dem die Bürger die Gesetzgebung im Wege direkter oder repräsentativer Demokratie ausüben. Vielmehr stellt der vereinigte Wille aller bei ihm eine regulative Leitidee dar, einen Fixpunkt, an dem sich das historisch kontingente, real existierende Staatswesen orientieren kann und soll, um sich selbst sukzessive dem Idealbild einer Republik anzunähern. Konsequentermaßen faßt Kant denn auch die tradierte Figur eines ursprünglichen Vertrages als gedankliche Prämisse, als Gedankenexperiment.⁷⁵ Es kommt also zu einer bemerkenswerten Virtualisierung⁷⁶ des zunächst sehr direkt-demokratisch klingenden Ansatzes einer notwendigen Übereinstimmung aller bei der Gesetzgebung. Diese Gesetze müssen dem vereinigten Willen nicht tatsächlich entspringen sein; gefragt wird lediglich, ob sie ihm hätten entspringen können, ob also die Bürger als Urheber der betreffenden Gesetze hätten gedacht werden können.⁷⁷ Diese Als-ob-Konstruktion bildet den Kern der Formel vom „Probierstein der Rechtmäßigkeit eines jeden öffentlichen Gesetzes“;⁷⁸ sie trägt den Charakter eines Aktes der Simulation,⁷⁹ eines

75 Kohler, *Grundlagen* (Fn. 24), § 15 Rn. 22.

76 H. Dreier, *AöR* 113 (1988), 450 (470f.); Kohler, *Grundlagen* (Fn. 24), § 15 Rn. 24.

77 Eindringlich Hofmann, *Rechts- und Staatsphilosophie* (Fn. 16), S. 167 ff.

78 Kant, *Gemeinspruch* (Fn. 7), S. 95 (AA 8, S. 297): „es ist eine bloße Idee der Vernunft, die aber ihre unbezweifelte (praktische) Realität hat: nämlich jeden Gesetzgeber zu verbinden, daß er seine Gesetze so gebe, als sie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volkes haben entspringen können, und jeden Untertan, sofern er Bürger sein will, so anzusehen, als ob er zu einem solchen Willen mit zusammengestimmt habe.“

79 Kersting, Einleitung (Fn. 13), S. 32; auch Niesen, *Volk-von-Teufeln-Republikanismus* (Fn. 21), S. 573, 602. Sandermann, *Moral* (Fn. 17), S. 301 will hier in der

analogischen Handelns.⁸⁰ Unterstrichen sei Kants Hinweis, daß dieses normative Kontrollkriterium, wie wir es nennen können, durchaus eine „unbezweifelte (praktische) Realität“⁸¹ hat – und sei es nur (aber immerhin), um für öffentliche Kritik einen festen Maßstab zu bieten. Kants Republik ist also demokratisch im Sinne einer notwendigen Legitimation oder doch Legitimierbarkeit der staatlichen Gesetzgebung durch das Volk; dabei trägt die Virtualisierung durch den Als-ob-Gedanken der seinerzeitigen historischen Situation Rechnung, ohne die Hoffnung auf ebenso realen Fortschritt und die Überwindung jener Verhältnisse aufzugeben.

b) Relativierung der Staatsformen

Der zweite Punkt betrifft die systematische Unterscheidung zwischen den Staatsformen (Monarchie, Aristokratie und Demokratie) und der Regierungsart, also gleichsam dem Geist, in dem regiert wird. An Regierungsarten gibt es, wie Kant im *Ewigen Frieden* pointiert ausführt, nur zwei: die republikanische und die despotische.⁸² In der Friedensschrift erscheint die republikanische Regierungsart wie auch der Republikanismus im wesentlichen als Kürzel für eine bestimmte Form der Gewaltenteilung.⁸³ Diese wird aber nicht genauer institutionell ausfor-

Reduktion der aktuellen Beistimmung auf die potentielle „Inkonsistenzen“ erblicken.

80 Kant, *Streit* (Fn. 10), S. 351 (AA 7, S. 88); dazu Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit* (Fn. 2), S. 287 (Tb-Ausgabe S. 428); Niesen, *Volk-von-Teufeln-Republikanismus* (Fn. 21), S. 572.

81 Kant, *Gemeinspruch* (Fn. 7), S. 95 (AA 8, S. 297).

82 Kant, *Ewiger Frieden* (Fn. 8), S. 128 f. (AA 8, S. 352).

83 Kant, *Ewiger Frieden* (Fn. 8), S. 128 f. (AA 8, S. 352): „Der Republikanismus ist das Staatsprinzip 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 [...]“. – Zu Kants wenig ausformulierter Gewaltenteilungslehre etwa R. Saage, 1973, *Eigentum, Staat und Gesellschaft bei Immanuel Kant*, Baden-Baden: Nomos-Verl.-Ges., S. 124 ff.; G. Luf, 1978, *Freiheit und Gleichheit*, Wien: Springer, S. 171 ff.; V. Gerhardt, 1988, „Die republikanische Verfassung. Kants Staatstheorie vor dem Hintergrund der Französischen Revolution“, in: *Deutscher Idealismus und Französische Revolution*, S. 24 ff. (32 ff.); Bielefeldt, *Freiheitsrecht* (Fn. 17), S. 207 ff. – Hofmann, *Rechts- und Staatsphilosophie* (Fn. 16), S. 178 weist darauf hin, daß Kants Vorstellungen teils eher rousseauistisch geprägt, teils eher an Montesquieu angelehnt (und durch die als-ob-Konstruktion relativiert) sind.

muliert, sondern lediglich in ganz grundsätzlicher Weise bestimmt als systematische Trennung von Normsetzung und Normausführung, wodurch der Allgemeinheit des Gesetzes ähnlich wie bei Rousseau eine tragende Funktion zuwächst.⁸⁴

Eine andere und in unserem Kontext weiterführende Erläuterung liegt in der Streitschrift vor. Dort wird die republikanische Regierungsart dahingehend umschrieben, das „Volk nach Prinzipien zu behandeln, die dem Geist der Freiheitsgesetze (wie ein Volk mit reifer Vernunft sie sich selbst vorschreiben würde) gemäß sind“.⁸⁵ Nach dieser Bestimmung kommt es für das rechte Verständnis von republikanischer Regierungsart ganz im Sinne des Virtualisierungsgedankens auf die Orientierung am (hypothetischen) Willen des vereinigten Volkes an. Vielleicht lassen sich auch beide Umschreibungen, die in der Friedensschrift wie die in der Streitschrift, als Form der Gemeinwohlorientierung (republikanisch) oder der Orientierung am privaten Nutzen und der eigenen Willkür (despotisch) fassen.⁸⁶

Mit der bipolaren Unterscheidung zwischen despotischer und republikanischer Regierungsart stellt Kant das überkommene qualitative Kriterium zwischen guten und schlechten Staatsformen in den Vordergrund und relativiert das numerische.⁸⁷ Eine sachlich-inhaltlich am Gemeinwohl orientierte Regierungsart kann danach auch in einer Monarchie Platz greifen.⁸⁸ Der Republikanismus „verlangt nach keiner besonderen Staatsform“.⁸⁹ So gefaßt, erscheint Republikanismus als regulati-

84 Vertiefend H. Hofmann, 1995, „Das Postulat der Allgemeinheit des Gesetzes“ (1987), in: ders., *Verfassungsrechtliche Perspektiven*, Tübingen: Mohr, S. 260 ff. (270 ff.).

85 Kant, *Streit* (Fn. 10), S. 364 f. (AA 7, S. 91)

86 Dafür spricht die folgende Stelle (Kant, *Ewiger Frieden* [Fn. 8], S. 154 [= AA 8, S. 372]): „Ein Staat kann sich auch schon republikanisch regieren, wenn er gleich noch der vorliegenden Konstitution nach despotische Herrschermacht besitzt: bis allmählich das Volk des Einflusses der bloßen Idee der Autorität des Gesetzes (gleich als ob es physische Gewalt besäße) fähig wird und sonach zur eigenen Gesetzgebung (welche ursprünglich auf Recht gegründet ist) tüchtig befunden wird.“

87 R. Koselleck, 1972, „Art. Demokratie (IV.1)“, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 1, Stuttgart: Klett-Cotta, S. 848 ff. (852), formuliert schärfer: Kant habe „die aristotelische Triade [...] unterwandert“; ähnlich G. Bien, „Revolution, Bürgerbegriff und Freiheit“, in: Batscha, *Materialien* (Fn. 74), S. 77 ff. (83 ff.).

88 Zu dieser Relativierung des Staatsformenproblems H. Mandt, 1974, *Tyrannislehre und Widerstandsrecht*, Neuwied: Luchterhand, S. 111 ff.; Langer, *Reform* (Fn. 49), S. 105 ff.

89 So Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit* (Fn. 2), S. 279 (Tb-Ausgabe, S. 418). – Aus

ve Idee, die der Fort- und Höherentwicklung des realen politischen Systems Orientierung bietet; er wird zur „geschichtsphilosophischen Bewegungskategorie“. ⁹⁰ Damit bleibt das Ziel einer wahren Republik, die nach unseren heutigen Begriffen die Gestalt einer repräsentativen Demokratie mit starken rechtsstaatlichen Gehalten ⁹¹ hat, stets im Blick. In ihr soll bzw. kann der vereinigte Wille aller nicht lediglich Probestein, sondern Realgrund der Gesetze sein. Aber Kants „theoretischer Vorgriff“ ⁹² läßt nicht zugleich die defizitäre Realität am hohen Anspruch einer auf Vernunftprinzipien gegründeten Rechtsordnung scheitern.

c) Historischer Fortschritt und *res publica noumenon*

Freilich – kann man wirklich vom Volk als Realgrund der Gesetze sprechen? Ist der vereinigte Wille aller nicht die Formulierung eines bloßen Ideals, das man anstreben, nie aber wirklich erreichen kann? Kommt es also einer ganz mißverständlichen Aussage, ja Fehlinterpretation gleich, hier die Realisierung des definitionsgemäß nicht realisierbaren Status quo einer reinen Republik anzunehmen?

Man muß, um den ganzen, unverkürzten Kant auszuschöpfen, beim Hinarbeiten auf das Ideal zwischen einem realisierbaren und einem nur annäherungsweise erreichbaren Aspekt unterscheiden. ⁹³ Trefend hat man insofern von einem „Doppelcharakter“ gesprochen. ⁹⁴ Der realisierbare Aspekt betrifft die Umwandlung monarchischer oder

Kants Vorarbeiten zum Ewigen Frieden stammt die Notiz: „In allen drey Staatsformen kann die Regierungsform republicanisch seyn.“ (AA 23, 159). Dazu auch Ludwig, *Kommentar* (Fn. 66), S. 175.

90 G. Bien/U. Dierse, 1972, „Art. Despotie, Despotismus“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, Basel: Schwab, Sp. 132 ff. (140).

91 Vgl. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit* (Fn. 2), S. 305 ff. (Tb-Ausgabe, S. 448 ff.); Unruh, *Herrschaft* (Fn. 1), S. 59; Hofmann, *Rechts- und Staatsphilosophie* (Fn. 16), S. 168 ff.; B. Recki, 2001, „Art. Kant“, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Bd. 4, Tübingen: Mohr Siebeck, Sp. 779 ff. (783); V. Gerhardt, 2002, *Immanuel Kant. Vernunft und Leben*, Stuttgart: Reclam, S. 236: Kant als „Anwalt einer repräsentativen Demokratie“.

92 R. Koselleck, 1990, „Art. Staat und Souveränität (III)“, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 6, Stuttgart: Klett-Cotta, S. 25 ff. (30).

93 Einige frühere Überlegungen (H. Dreier, *AöR* 113 [1988], 450 ff. [473 ff.]) werden im folgenden aufgegriffen und fortgeführt. Siehe nunmehr eingehend auch Unruh, *Herrschaft* (Fn. 1), S. 16, 60 ff.

94 Niesen, *Volk-von-Teufeln-Republikanismus* (Fn. 21), S. 571.

aristokratischer Staatsformen in eine Republik im euphemistischen Sinne, worunter letztlich eine Repräsentativverfassung auf der Grundlage gleicher Freiheit aller mit rechtsstaatlichen Elementen verstanden wird. Das ist die Republik als Staatsform, und das Exempel für erste Schritte ihrer Realisierbarkeit bildet der welthistorische Vorgang der Französischen Revolution.⁹⁵ Das bloße Simulieren der Übereinstimmung des vereinigten Willens aller mit dem staatlichen Gesetz hat in einer solchen Republik insofern ein Ende, als es nun Institutionen und Verfahren gibt, in denen sich der vereinigte Wille des Volkes als realer bilden kann.

Allerdings ist mit der Realisierung und Institutionalisierung eines entsprechend eingerichteten politischen Gemeinwesens die ‚reine‘ Republik noch nicht erreicht. Sie kann, als *respublica noumenon*⁹⁶ gefaßt, auch gar nicht erreicht werden – so wenig, wie das Ding an sich der Erkenntnis zugänglich ist. Man kann sich dieser ideellen, gleichsam platonischen Sphäre immer nur anzunähern versuchen, und diese niemals endende Annäherungsarbeit bleibt in der Tat eine ewige Aufgabe für alle Staatsformen. Hier stehen alle realen politischen Gestaltungsformen gleichsam im Verhältnis der Äquidistanz zur *respublica noumenon*.

Und doch bleibt ebenso wahr und richtig, daß Kant dem realen Fortschritt zum Besseren auch bezüglich der Staatsverfassung keineswegs gleichgültig gegenübersteht. Die Relativierung des Staatsformenproblems wird nicht etwa in alle Ewigkeit philosophisch perpetuiert und vertieft. Es trägt durchaus etwas aus, ob man in einer absoluten

95 Zu Kant und der Französischen Revolution etwa K. Vorländer, 1912, „Kants Stellung zur französischen Revolution“, in: *Philosophische Abhandlungen. Hermann Cohen zum 70. Geburtstag*, Berlin: Cassirer, S. 247 ff.; D. Henrich, „Kant über die Revolution“ (1967), in: Batscha, *Materialien* (Fn. 74), S. 359 ff.; P. Burg, 1974, *Kant und die französische Revolution*, Berlin: Duncker & Humblot; I. Fetscher, „Immanuel Kant und die Französische Revolution“ (1974), in: Batscha, *Materialien*, a. a. O., S. 269 ff.; Luf, *Freiheit* (Fn. 83), S. 183 ff.; Unruh, *Herrschaft* (Fn. 1), S. 28 ff. – Eindringliches Plädoyer für die Kongruenz von kantischer politischer Philosophie und den revolutionären Forderungen bei Gerhardt, *Republikanische Verfassung* (Fn. 83), S. 24 ff., 46 ff.

96 Diese Wendung begegnet in der Streitschrift und in den Reflexionen, aber nicht in der *Metaphysik der Sitten*: vgl. Kant, *Streit* (Fn. 10), S. 364 (AA 7, S. 91); ders., *Reflexion 8077* (AA 19, S. 609 f.): „*Respublica noumenon* oder *phaenomenon*. Die letztere hat drey Formen, aber *respublica noumenon* ist nur eine und dieselbe.“ – Zur Frage von Repräsentation und Staatsformenlehre in diesem Kontext insb. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit* (Fn. 2), S. 288 ff. (Tb-Ausgabe S. 428 ff.); Ludwig, *Kommentar* (Fn. 66), S. 176 ff.

Monarchie oder einer freien Republik lebt, auch wenn in beiden Fällen eine ewig unüberbrückbare Distanz zur *respublica noumenon* besteht.⁹⁷ Anders gesagt: Die philosophisch uneinholbare Differenz zwischen *respublica noumenon* und *respublica phaenomenon* suspendiert nicht die geschichtsphilosophisch fundierte Hoffnung auf einen Übergang zu republikanischen Verhältnissen im Sinne einer Überwindung von Monarchie und Aristokratie.⁹⁸ Kant ist zu sehr Rousseauist und zu wenig Platoniker, um hier nicht Möglichkeiten echten Fortschritts im Sinne einer orientierenden „Entwicklungsperspektive“⁹⁹ auszumachen, entsprechende Umgestaltungskräfte zu motivieren und ihr friedliches Wirken philosophisch zu fundieren.¹⁰⁰ Die „postulatorische Zukunftsdimension“¹⁰¹ bleibt wirksamer Stachel im Fleisch eines unvollkommenen Status quo.

97 Deutlich Kant, *Metaphysik* (Fn. 9), § 49, S. 437 (AA 6, S. 318), der unter dem „Heil des Staats“ den „Zustand der größten Übereinstimmung der Verfassung mit Rechtsprinzipien versteht, als nach welchem zu streben uns die Vernunft durch einen kategorischen Imperativ verbindlich macht.“ Desgleichen ders., *Streit* (Fn. 10), S. 364 (AA 7, S. 91): Eine dem republikanischen Ideal gemäße Gesellschaft ist „die Darstellung derselben nach Freiheitsgesetzen durch ein Beispiel in der Erfahrung (*respublica phaenomenon*) und kann nur nach mannigfaltigen Befehdungen und Kriegen mühsam erworben werden; ihre Verfassung aber, wenn sie im großen und ganzen errungen worden, qualifiziert sich zur besten unter allen [...]“. Siehe auch die Vorarbeiten zum *Ewigen Frieden*, AA 23, S. 163 f.

98 Siehe Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit* (Fn. 2), S. 297 ff. (Tb-Ausgabe, S. 439 ff.); Maluschke, *Grundlagen* (Fn. 17), S. 112, 138, 140 ff. – Auch Kohler, *Grundlagen* (Fn. 24), § 15 Rn. 25 ortet bei Kant die „immanente Tendenz, über die bloss virtuelle Repräsentanz des Volkes und der Bürger hinauszuweisen: Ihr Telos ist die *reale* Demokratie, die wirkliche, nicht mehr bloss imaginäre Selbstgesetzgebung der Freien und Gleichen.“ (Hervorhebung im Original, H.D.).

99 Niesen, *Volk-von-Teufeln-Republikanismus* (Fn. 21), S. 571.

100 Nach Koselleck, *Art. Demokratie* (Fn. 87), S. 850 enthielt Kants Republikanismus „die moralische Aufforderung, auf das theoretisch zwingend ableitbare Ziel einer Republik als der einzig wahren Verfassung hinzuarbeiten.“ Ähnlich Sandermann, *Moral* (Fn. 17), S. 298: bei Kant werde die Errichtung einer *respublica phaenomenon* zur „kompromißlosen Forderung“ praktischer Vernunft; desgleichen Unruh, *Herrschaft* (Fn. 1), S. 16, 60, 213. – Koselleck, *Staat und Souveränität* (Fn. 92), S. 32 spricht bündig davon, das Kantische Reformprogramm sei „zugleich rechtstheoretisch und geschichtsphilosophisch begründet“. Eingehend dazu Langer, *Reform* (Fn. 49), S. 42 ff., 81 ff., 124 ff.

101 Koselleck, *Staat und Souveränität* (Fn. 92), S. 31 f. Ähnlich Sandermann, *Moral* (Fn. 17), S. 295: Kants Staatsphilosophie erlaube die „Formulierung einer durch die Idee der Selbstbestimmung ausgezeichneten bürgerlichen Rechtsordnung als eine konkrete soziale Utopie.“

5. Friede unter den Staaten: die transnationale Perspektive

Dieses zu evolutionärer Weiterentwicklung „hin zum Besseren“ fähige politische Gemeinwesen stellt Kant nun noch in einen den Nationalstaat transzendierenden inter- oder supranationalen Zusammenhang.¹⁰² Damit unterscheidet er sich einmal mehr in signifikanter Weise von seinen ideengeschichtlichen Vorläufern. Zu Recht hat man hervorgehoben, daß etwa Hobbes zwar den Naturzustand für den innerstaatlichen Bereich zu überwinden lehrt, für ihn die Staaten untereinander aber weiterhin im Naturzustand und damit im Zustand des Krieges verharren: für den „neuen, zwischen den Staaten entstehenden Naturzustand“ habe „die Hobbessche Philosophie dann keine institutionelle Lösung mehr anzubieten“, während Kant „für alle Naturzustandsverhältnisse eine rechtliche Friedenslösung“ offeriere: „nicht nur der interindividuelle Naturzustand ist durch eine Rechtsordnung abzulösen, auch der interstaatliche Naturzustand muß durch eine rechtliche Verfassung überwunden werden“.¹⁰³ Im einen wie im anderen Fall muß man aus dem „gesetzlosen Zustande der Wilden“¹⁰⁴ heraustreten.¹⁰⁵ Im einen wie im anderen Falle drängt das Prinzip des Rechts als System

102 Kants Schrift zum Ewigen Frieden (Fn. 8) kann hier natürlich nicht umfassend gewürdigt, sondern nur kurz in ihren wesentlichen Intentionen vergegenwärtigt werden. Eingehende Interpretationen: Kersting, *Einleitung* (Fn. 13), S. 67 ff.; Gerhardt, *Immanuel Kants Entwurf* (Fn. 66), insb. S. 74 ff.; O. Höffe (Hrsg.), *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*, 1995; R. Merkel/R. Wittmann (Hrsg.), 1995, „Zum ewigen Frieden“. *Grundlagen, Aktualität und Aussichten einer Idee von Immanuel Kant*, Frankfurt am Main: Suhrkamp; W. Kersting, 1998 „Philosophische Friedenstheorie und internationale Friedensordnung“, in: C. Chwaszcza/W. Kersting (Hrsg.), *Politische Philosophie der internationalen Beziehungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 523 ff.

103 Kersting, *Die bürgerliche Verfassung* (Fn. 54), S. 89; ähnlich, aber weniger präzise Höffe, *Kants Rechtsphilosophie aktuell* (Fn. 29), S. 290: „Die Leitaufgabe des Rechts, die Ablösung privater Willkür durch Gesetze und deren Bindung an moralische Prinzipien, wird vielmehr erst dann vollendet, wenn sowohl innerhalb der Staaten als auch zwischen ihnen öffentliches Recht statt privater Gewalt herrscht.“

104 I. Kant, 1964, „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784)“, in: I. Kant, *Werke in zehn Bänden*, hrsg. v. W. Weischedel, Bd. 9, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 31 ff. (42; = AA 8, S. 24).

105 Kant, *Ewiger Frieden* (Fn. 8), S. 144 (AA 8, S. 365) spricht auch von den Philosophen, die dem Kriege „als einer gewissen Veredlung der Menschheit, eine Lobrede halten“, und fährt lapidar fort: „uneingedenk des Ausspruchs jenes Griechen: ‚Der Krieg ist darin schlimm, daß er mehr böse Leute macht, als er deren wegnimmt.‘“

von Gesetzen für ein Volk bzw. eine Menge von Völkern zur Realisierung.¹⁰⁶ Staatsrecht und Völkerrecht beruhen insofern auf dem gleichen Prinzip.¹⁰⁷

Diese Kontextualisierung der Staatsphilosophie macht ein weiteres modernes Theoriesegment Kantischer Rechtslehre aus, indem sie die Einbettung des Einzelstaates in das Staatengeflecht überhaupt als Thema faßt und diesem sogleich die Perspektive der Friedenswahrung oder -gewinnung aufprägt. Die Endlichkeit der Erdkugel weist auch hier den Weg zu wahrhaft globalen, also den Raum des eigenen Staates überschreitenden Lösungen. Insofern kann man mit Reinhard Brandt sagen, daß Kant folgenreich die „Rechtstotalität auf unserem Globus“ berücksichtige und gerade der vermeintlich enge, weil formale Freiheitsbegriff Kants zur „Einbeziehung der Totalität freiheitsfähiger (und läsionsfähiger) Vernunftwesen“ führe.¹⁰⁸ Dies letztlich auch dadurch, daß er einen Bezug zwischen der inneren Staatsverfassung und ihrer Geneigtheit zu zwischen- und überstaatlichen Friedenslösungen herstellt. Konkret präsentiert er die innerstaatliche republikanische Verfassung als eine „friedensfunktionale Verfassung“:¹⁰⁹ diese begünstigt aufgrund ihrer inneren Strukturen und Qualitäten die „Etablierung einer internationalen Rechtsordnung“.¹¹⁰ Kants Grundgedanke sukzessiver Realisierung des Rechtsprinzips zwischen den Staaten lautet, daß der Friede zwischen ihnen mit ihrer inneren Verfassung beginnt, die für das zwischenstaatliche Verhältnis keineswegs gleichgültig ist.¹¹¹ Vielmehr kommt der „parallelen Entwicklung der Staaten zu freiheitlichen Republiken auch in ihrem Außenverhältnis eine Schlüsselrolle zu“.¹¹² So ist und bleibt Kants Republik eingebunden in die Völkerrechtsgemeinschaft, in ein globales rechtliches System der Friedenssicherung – insofern aber gerade nicht in Gestalt der zwar naheliegenden, aber letztlich doch kurzschlüssigen Idee eines Weltstaates, son-

106 Kant, *Metaphysik* (Fn. 9), S. 429 (AA 6, S. 311); ders., *Ewiger Frieden* (Fn. 8), S. 125 ff. (AA 8, S. 343 ff.).

107 Böckerstette, *Aporien* (Fn. 25), S. 289 f.

108 R. Brandt, „Locke und Kant“, in: Thompson, *Locke und/and Kant* (Fn. 2), S. 87 ff. (107).

109 Kersting, *Die bürgerliche Verfassung* (Fn. 54), S. 91.

110 Kersting, *Die bürgerliche Verfassung* (Fn. 54), S. 91; ähnlich Niesen, *Volk-von-Teufeln-Republikanismus* (Fn. 21), S. 587.

111 Kant, *Ewiger Frieden* (Fn. 8), S. 127 f., 130 ff. (AA 8, S. 349 ff., 354 ff.).

112 E.-J. Mestmäcker, „Kants Rechtsprinzip als Grundlage der europäischen Einigung“, in: Landwehr, *Freiheit* (Fn. 69), S. 61 ff. (91).

dern im Wege einer friedlichen Koexistenz ‚souveräner‘ Staaten.¹¹³ Seine Vorstellungswelt ist die eines Pluriversums,¹¹⁴ nicht eines Staatsuniversums im Sinne einer Weltrepublik. Kants Weltbürgerrecht¹¹⁵ ist so beschaffen, daß es eine Staatenvielfalt gerade voraussetzt und eine Weltrepublik negiert.¹¹⁶

III. Kants Republik und der demokratische Verfassungsstaat

Fassen wir das bisher Gesagte zusammen: Kants Republik umschreibt einen Staatsentwurf, dessen wesentlicher Existenzzweck in der Sicherung und Bewahrung der gleichen Freiheit aller liegt; dessen Gesetzgebung ihren tatsächlichen oder virtuellen Grund im vereinigten Willen aller Bürger findet; in dem die Vermengung von Recht und Moral mit der Gefahr des Gesinnungsterrors abgewiesen und der Verpflichtungsmodus der staatlichen Normen auf die Legalität beschränkt ist; in dem Gewaltenteilung herrscht. Sie ist schließlich eine den Frieden suchende und sichernde Republik.

Ihr normativer Gehalt bestätigt die eingangs geäußerte Vermutung, daß Kants Rechtsphilosophie mit zentralen Elementen moderner Verfassungsstaaten einen bemerkenswert hohen Grad an Übereinstimmung aufweist.¹¹⁷ Und weil das deutsche Grundgesetz als Prototyp ei-

113 Deutlich Kant, *Ewiger Frieden* (Fn. 8), S. 147 (AA 8, S. 367): „Die Idee des Völkerrechts setzt die Absonderung vieler voneinander unabhängiger benachbarter Staaten voraus“, was „nach der Vernunftidee besser als die Zusammenschmelzung derselben durch eine die andere überwachende und in eine Universalmonarchie übergehende Macht“ sei.

114 Zum Begriff H. Hofmann, 1989, „Art. Pluriversum“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7, Basel: Schwabe, Sp. 995.

115 Kant, *Ewiger Frieden* (Fn. 8), S. 135 ff. (AA 8, S. 357 ff.), Dritter Definitivartikel: „Das Weltbürgerrecht soll auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein.“

116 Bielefeldt, *Autonomie* (Fn. 21), S. 68; Mestmäcker, *Rechtssprinzip* (Fn. 112), S. 68; a. A. Höffe, *Kants Rechtsphilosophie aktuell* (Fn. 29), S. 289 ff., der aber wohl stark von eigenen Vorstellungen einer Weltrepublik geleitet wird.

117 Deutlich schon Forsthoff, *Grenzen* (Fn. 26), S. 14: bei Kant sei „sozusagen das Modell der rechtsstaatlichen Rechtsverfassung in allen wesentlichen Teilen vorgezeichnet“. – Der junge Marx hatte Kants politische Philosophie als „deutsche Theorie der französischen Revolution“ charakterisiert (K. Marx, „Das

ner modernen, freiheitlichen Verfassung im Sinne westlicher Demokratien gelten darf, könnte man durchaus sagen, daß sich Kants Republik und die Bundesrepublik Deutschland verblüffend ähnlich sehen. Freilich ist an dieser Stelle aus mehreren Gründen Vorsicht und Reserve geboten. Ganz allgemein läßt sich konstatieren, daß bislang noch fast jede Epoche sich „ihren“ Kant geformt und meistens entsprechend affirmativ vereinnahmt hat; der Königsberger wirkt vielleicht auch heute wieder wie ein Spiegel, in dem sich der Geist der Zeit selbst erblickt.¹¹⁸ Bezogen auf unsere verfassungsrechtliche Situation muß man sich zudem vor allem vor kurzschlüssigen Inanspruchnahmen Kants bei der detaillierten Auslegung der vielschichtigen Normen des Grundgesetzes hüten und gegenüber hypertrophen Behauptungen seiner Allbezüglichkeit und absoluten Verbindlichkeit verwahren, für die es durchaus abschreckende Beispiele gibt.¹¹⁹ Fest steht auch, daß das Grundgesetz, was seine konkrete historische Entstehung im Parlamentarischen Rat sowie seine weitere Veränderungsgeschichte angeht, nicht auf der Blaupause Kantischer Schriften entstanden ist.¹²⁰ Und doch sind eindeutige Entsprechungen gar nicht von der Hand zu weisen, die nicht nur die eingangs geäußerte These von der Affinität Kantischer Rechtsphilosophie mit der Erfolgsgeschichte des demokratisch-freiheitlichen Verfassungsstaates im allgemeinen bestätigen, sondern sich auch und gerade in bezug auf das bundesdeutsche Grundge-

philosophische Manifest der historischen Rechtsschule“ [1842], in: Marx/Engels, 1983, *Werke*, Bd. 1, S. 78 ff. [80]; vgl. dazu kritisch Gerhardt, *Republikanische Verfassung* [Fn. 83], S. 46 ff.). Aus der jüngeren Literatur: W. Brugger, *JZ* 1991, 893 ff.; Bielefeldt, *Autonomie* (Fn. 21), S. 48 ff.

- 118 Instruktive Hinweise bei R. Malter, 1974, „Einleitung“, in: J. Kopper/R. Malter (Hrsg.), *Immanuel Kant zu ehren*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 7 ff. (18 ff., 23 ff.); siehe auch Rückert, *Kant-Rezeption* (Fn. 2), S. 175 ff.
- 119 K. A. Schachtschneider, 1994, *Res publica res populi*, Berlin: Duncker & Humblot (berechtigte Kritik daran: S. Huster, *Der Staat*, 34 (1995), 606 [610 ff.]; R. Gröschner, *JZ* 1996, 637 ff.); ähnlich inakzeptabel wie Schachtschneider H. Schulz-Schaeffer, *JZ* 2003, 554 ff.; leichte Tendenz zur Überinterpretation auch bei Bielefeldt, *Autonomie* (Fn. 21), S. 64. Eindeutig überzogen G. Söchting, 1995, *Eigentum und Sozialhilfe*, Berlin: Duncker & Humblot, der ein ganzes System staatlicher Leistungsansprüche aus Kants Schriften meint ableiten zu können.
- 120 Einige Hinweise auf verschiedene wirksame Einflüsse bei H. Dreier, *DVBl* 1999, 667 ff. (669 ff.); P. Unruh, 2002, *Der Verfassungsbegriff des Grundgesetzes*, Tübingen: Mohr/Siebeck, S. 321, 332 ff. – In langfristiger Vergleichsperspektive zu den USA P. Krüger, *ZNR*, 18 (1996), 226 ff.

setz erhärten. Man kann insofern zwischen sachlichen und strukturellen Parallelen unterscheiden.

1. Sachliche Parallelen

a) Dienende Funktion des Staates

Bei den sachlichen Parallelen ist von zentraler Bedeutung die Idee, daß der Staat nicht eine Institution zur Realisierung materieller Sittlichkeit ist, sondern ganz der Sicherung und dem Schutz individueller Freiheit dient. Insofern findet hier der für die Grundrechtsordnung fundamentale Gedanke des Vorrangs der Freiheit des Einzelnen vor dem Staat und seiner Inpflichtnahme für diesen seine Bestätigung und Fundamentierung. Demgemäß ist der Staat eine Institution zur Bewahrung und Realisierung der Menschenrechte, die ihm strukturell vorgegeben sind. Deutlich wird der „nichtstaatliche Sinn staatlicher Organisation“.¹²¹ Den Staat faßt Kant nüchtern und ohne Apotheose, er ist bei ihm weder Selbstzweck noch letzter Bezugspunkt der Rechtsordnung, schon gar nicht „Wirklichkeit der sittlichen Idee“, sondern bloßer „Not- und Verstandesstaat“, um nochmals auf Hegel zurückzukommen.¹²² Der Staat ist vielmehr, wie es der Herrenchiemseer Konvent 1948 formuliert hat, um des Menschen willen da, nicht der Mensch um des Staates willen.¹²³ Die gleiche sachliche Grundaussage läßt sich der herausragenden Stellung der Menschenwürde-Garantie entnehmen.¹²⁴ Auch die gern apostrophierte „Vorstaatlichkeit“ der Grund- und Men-

121 H. Hofmann, „Grundpflichten als verfassungsrechtliche Dimension“, in: *VVDStRL* 42 (1983), S. 7 ff. (68).

122 G. W. F. Hegel, 1821, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Berlin: Nicolai, § 257 (Wirklichkeit der sittlichen Idee), § 183 (Not- und Verstandesstaat).

123 Art. 1 I GG sollte gemäß dem Vorschlag des Herrenchiemseer Konvents lauten: „Der Staat ist um des Menschen willen da, nicht der Mensch um des Staates willen.“ Vgl. P. Bucher (Hrsg.), 1981, *Der Parlamentarische Rat, Bd. 2: Der Verfassungskonvent auf Herrenchiemsee*, Boppard am Rhein: Boldt, S. 580 (dort auch Erläuterungen S. 513). – Eingehend zur Entstehungsgeschichte C. Enders, 1997, *Die Menschenwürde in der Verfassungsordnung*, Tübingen: Mohr Siebeck, S. 404 ff.

124 Zu Rang und Bedeutung vgl. H. Hofmann, *AöR* 118 (1993), 353 ff.; H. Dreier, 2004, in: ders. (Hrsg.), *GG-Kommentar*, Bd. I, 2. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck, Art. 1 I Rn. 39 ff.

schenrechte ist logisch-strukturell, nicht historisch-ontologisch zu verstehen: nicht als Wesensaussage über die Existenzweise bestimmter Normen, sondern als Strukturvorgabe für die Verfaßtheit des politischen Gemeinwesens.¹²⁵

b) Koexistenzordnung der Freiheit

In der Idee personaler individueller Freiheit ist freilich deren Bezug auf die Freiheiten anderer immer schon mitgedacht, wie Kants Rechtsdefinition unmißverständlich deutlich macht.¹²⁶ Freiheit gibt es zwar für alle, doch für alle nur unter der Bedingung ihrer Einschränkung aus Gründen der friedlichen Koexistenzordnung potentiell kollidierender und daher prinzipiell koordinierungsbedürftiger Freiheitsbetätigungsansprüche. Auf der Ebene konkreter verfassungsrechtlicher Grundrechtsgewährleistungen bildet sich dies in den unterschiedlichen expliziten und impliziten Schrankenregelungen der bundesdeutschen Verfassung ab, wobei auch die normtextlich „vorbehaltlosen“ Grundrechte in der Sache keine „schrankenlosen“ sind.¹²⁷

c) Volkssouveränität

Schließlich ist über die individuelle Seite hinaus auch die kollektive zu bedenken: Der Gedanke der Selbstbestimmung bezogen auf die politische Ordnung ist letztlich nichts anderes als der Grundgedanke der Demokratie, wie er im Prinzip der Volkssouveränität und in weiteren Konkretisierungen des Art. 20 GG seinen normativen Niederschlag gefunden hat.¹²⁸ Wenn der zentrale Selbstgesetzgebungsgedanke auch in der staatlichen Ordnung aufrechterhalten werden soll, so bedarf es dazu der Ableitungsmöglichkeit der für alle geltenden Gesetze aus deren (vereinigtem) Willen als Staatsbürger. Der Adressat der (heterono-

125 H. Dreier, 2004, in: ders. (Hrsg.), *GG-Kommentar*, Bd. I, 2. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck, Vorbemerkungen vor Art. 1 GG, Rn. 70.

126 Vgl. oben bei und in Fn. 30. Siehe nochmals Böckerstette, *Aporien* (Fn. 25), S. 283; Hofmann, *Rechts- und Staatsphilosophie* (Fn. 16), S. 165 ff.

127 Dreier (Fn. 125), Vorb. Rn. 139 ff.

128 H. Dreier, in: ders. (Hrsg.), *GG-Kommentar*, Bd. II, Tübingen: Mohr Siebeck, Art. 20 (Demokratie) Rn. 76 ff., 87 ff.

men) Rechtssätze soll auch deren Autor sein.¹²⁹ Im Großflächenstaat wird demzufolge Repräsentation zu einem ebenso zentralen wie schwierigen Thema.¹³⁰

d) Freiheit und Frieden

Über die Sphäre individueller wie kollektiver Freiheit und Selbstbestimmung hinausgehend macht es schließlich die Bedeutung wie Aktualität Kants aus, die Idee der Menschenrechte und der republikanischen Freiheitlichkeit auch und gerade in ihrer Verknüpfung mit dem Friedensgedanken gesehen und so in freilich besonderer Weise eine alte Tradition der Verbindung von *pax et iustitia* in Erinnerung gerufen zu haben.¹³¹ Sie begegnet in Art. 1 II GG, indem dort von den Menschenrechten als „Grundlage ... des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt“ die Rede ist.¹³²

e) Staat unter Staaten

Und auch, um einen letzten Punkt zu nennen, die Einbindung des nationalen Staates in transnationale Kontexte, die in der Friedensschrift zum Thema gemacht worden ist, führt uns auf zentrale Aussagen des Grundgesetzes, etwa zu Art. 23 und 24 GG oder den Gedanken seiner

129 J. Habermas, 1992, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 135.

130 H. Hofmann, 2003, *Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert* (1974), 4. Aufl. mit einer neuen Einleitung, Berlin: Duncker & Humblot; A. Podlech, 1984, „Art. Repräsentation“, in: *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 5, Stuttgart: Klett-Cotta, S. 509ff.; H. Hofmann/H. Dreier, 1989, „Repräsentation, Mehrheitsprinzip und Minderheitenschutz“, in: H.-P. Schneider/W. Zeh (Hrsg.), *Parlamentsrecht und Parlamentspraxis. Ein Handbuch*, Berlin: Walter de Gruyter, § 5 Rn. 1 ff., 21 ff.; B. Haller, 1992, „Art. Repräsentation (II)“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8, Basel: Schwabe, Sp. 812 ff.

131 H. Hofmann, 1997, *Bilder des Friedens oder Die vergessene Gerechtigkeit. Drei anschauliche Kapitel der Staatsphilosophie* (= Privatdruck der Carl Friedrich von Siemens Stiftung, Reihe THEMEN Band 64), München: Carl-Friedrich-von-Siemens-Stiftung, S. 64 ff.

132 H. Dreier, in: ders. (Hrsg.), *GG-Kommentar*, Tübingen: Mohr Siebeck, Bd. I, 2. Aufl. 2004, Art. 1 II Rn. 2.

internationalen Offenheit.¹³³ Bemerkenswerterweise legt unsere Verfassung großen Wert darauf, daß die Europäische Union in ihrer Binnenstruktur den gleichen demokratischen, rechtsstaatlichen, föderalen und sozialen Grundsätzen verpflichtet ist wie das Grundgesetz selbst; umgekehrt kennt auch die Europäische Union, die in ihren Anfängen als EWG auch und zugleich als zentrale Institution der Kriegsverhinderung gedacht war, eine Struktursicherungsklausel für ihre Mitgliedstaaten.¹³⁴ Dies alles demonstriert die Überzeugungskraft des Gedankens, daß für die Beziehungen von Staaten untereinander ihre innere Struktur und Verfaßtheit keineswegs gleichgültig sind.

f) Gefahr der Überinterpretation

Mit diesen exemplarischen Hinweisen ist nun nicht die Behauptung direkter oder gar einliniger Kausalzusammenhänge zwischen Kant und der Ordnung unseres freiheitlichen Grundgesetzes verbunden, geschweige denn einer Art „authentischer Interpretation“ unter Stützung auf seine Autorität das Wort geredet. Der Königsberger ist, realhistorisch betrachtet, weder geistiger Urahn des Grundgesetzes noch Vater der Verfassungsväter. Zudem ist ganz offensichtlich, daß längst nicht alle zentralen Bestandteile unserer Verfassung eine Entsprechung bei Kant finden: Bundesstaat und Sozialstaat oder gar die heute so überragend wichtige Institution der Verfassungsgerichtsbarkeit¹³⁵ spielen bei ihm ebenso ersichtlich wie einsichtig keine Rolle, wie es überhaupt nicht überraschen kann, daß in institutioneller Hinsicht viele Fragen

133 Die vielzitierte Formel von der ‚offenen Staatlichkeit‘ stammt von K. Vogel, 1964, *Die Verfassungsentscheidung des Grundgesetzes für eine internationale Zusammenarbeit*, Tübingen: Mohr, S. 42; Darstellung aus jüngerer Zeit: C. Tomuschat, 1992, „Die staatsrechtliche Entscheidung für die internationale Offenheit“, in: J. Isensee/P. Kirchhof (Hrsg.), *Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland*, Bd. VII, Heidelberg: Müller, § 172 Rn. 1 ff. – Belege und Hinweise zu den verschiedenen inter- und supranationalen Aspekten des Grundgesetzes bei H. Dreier, DVBl. 1999, 667 (674 ff.).

134 Speziell dazu F. Schorkopf, 2002, *Homogenität in der Europäischen Union – Ausgestaltung und Gewährleistung durch Art. 6 Abs. 1 und Art. 7 EUV*, Berlin: Duncker & Humblot, S. 69 ff.

135 Wenn er sie nicht gar ganz ausschließt: vgl. Henrich, *Kant über die Revolution* (Fn. 95), S. 359 f.

offen bleiben¹³⁶ und wir das Ensemble verfassungsstaatlicher Elemente (Verfassung als Kodifikation, mit Vorrang auch gegenüber dem Gesetzgeber sowie einer effektiven Kontrollinstanz, üblicherweise in Gestalt eines Verfassungsgerichts),¹³⁷ das uns heute so selbstverständlich geworden ist, in seinem Werk nicht schon in perfekter Ordnung vorfinden.¹³⁸ Der Rang und die Bedeutung von Kants Rechtslehre liegen vielmehr in der philosophischen Grundierung elementarer rechtsstaatlicher, freiheitsrechtlicher und demokratischer Verfassungsprinzipien, in der Aufhellung entsprechender Interpretationshorizonte, die ohne derartige Rückgriffe und Rückbezüge gar nicht in den Blick gerieten.¹³⁹

g) Fazit

Insgesamt bestätigt sich die Einsicht, daß der moderne Verfassungsstaat zentrale Postulate der Aufklärungsphilosophie in geltendes Recht umgesetzt hat¹⁴⁰ – und zwar auf höchster innerstaatlicher Rechtsstufe, der der Verfassung selbst. Das hat durchaus Konsequenzen für ein vertieftes Verständnis der Verfassung und ihre Interpretation. Diese muß in gewissem Umfang philosophisch und historisch informiert sein, das heißt, konkrete ideengeschichtliche und verfassungsgeschichtliche Ver-

136 Böckerstette, *Aporien* (Fn. 25), S. 367; W. Brugger, *JZ* 1991, 893 (897); Bielefeldt, *Autonomie* (Fn. 21), S. 60.

137 E.-W. Böckenförde, *NJW* 1999, 9 ff.; G. F. Schuppert, 2000, *Staatswissenschaft*, Baden-Baden: Nomos-Verl.-Ges., S. 804 ff.; R. Wahl, *JuS* 2001, 1041 ff.; H. Hofmann, 2002, *Vom Wesen der Verfassung* (= Öffentliche Vorlesungen der Humboldt-Universität zu Berlin, Heft 112), Berlin: Humboldt-Universität, (auch erschienen in: *JöR* 51 [2003], 1 ff.).

138 Das bedeutet natürlich auch: dort, wo Kant von Gleichheit spricht, kann man nicht ohne weiteres Art. 3 I GG (weder als verfassungsrechtlich höherrangige Norm noch ihre gefestigte Interpretation) assoziieren; Kants Sittengesetz ist nicht identisch mit dem des Art. 2 I GG; sein Hinweis auf gewählte Abgeordnete hilft bei konkreten Problemen der Parteienfinanzierung nicht weiter.

139 Dazu jüngst, wenn auch im Detail der Auslegung anfechtbar, D. v. d. Pfordten, *JZ* 2004, 157 (163 f.).

140 R. Dreier, 1991, „Recht und Gerechtigkeit“, in: D. Grimm (Hrsg.), *Einführung in das Recht*, 2. Aufl., Heidelberg: Müller, S. 95 ff. (124); N. Hoerster, *JuS* 1987, 181 (186); M. Morlok, 1988, *Was ist und zu welchem Ende studiert man Verfassungstheorie?*, Berlin: Duncker & Humblot, S. 45, 91 ff.; H. Hofmann, 1991, „Rechtsphilosophie“, in: P. Koslowski (Hrsg.), *Orientierung durch Philosophie*, Tübingen: Mohr, S. 118 ff. (126); H. Dreier, *Universitas* 48 (1993), 377 (388 f.).

wurzelungen aufspüren und entfalten.¹⁴¹ Nur so können tieferliegende Bedeutungsschichten freigelegt und für das Verständnis der einschlägigen Verfassungsprinzipien fruchtbar gemacht werden.¹⁴²

Ein weiteres kommt hinzu: soweit sich in diesen Prinzipien materielle Gerechtigkeitsvorstellungen niederschlagen, ist es zu einer Verlagerung der Gerechtigkeitsfrage im Sinne einer rechtsinternen Verdoppelung gekommen. Entsprechende Postulate treten nicht, wie sich dies Kant noch vorgestellt hat,¹⁴³ gleichsam von außen an den Staat und primär den Gesetzgeber heran, indem sie auf die Realisierung natur- oder vernunftrechtlicher Postulate drängen, die aber eben definitionsgemäß noch nicht den Status von Rechtssätzen (sondern oft den von Vorschlägen an den Gesetzgeber) haben – für Kant etwa ist das nach Vernunftgrundsätzen konstruierte Staatsrecht zwar notwendig mögliches, aber eben noch nicht wirkliches, noch nicht realisiertes Recht, gleichsam potentiell Recht.¹⁴⁴ Im Verfassungsstaat sind nun genau jene Prinzipien

141 In diese Richtung bereits R. Thoma, 1930, „§ 1. Gegenstand. – Methode. – Literatur“, in: G. Anschütz/R. Thoma (Hrsg.), *Handbuch des Deutschen Staatsrechts*, Bd. I, Tübingen: Mohr, S. 1 ff. (2, 5). – Insgesamt handelt es sich bei der Erschließung dieser Deutungsperspektiven um kein besonders intensiv bestelltes Feld der Rechtswissenschaft; auch im Kontext von Methodenlehren, Interpretations- und Argumentationstheorien begegnet dieses Element eher selten. – Anregend und mit vielen Beispielen freilich P. Häberle, 1981, *Klassikertexte im Verfassungsleben*, Berlin: Juristische Gesellschaft, insb. S. 44 ff., 55 ff.; nicht auf Ideen- und Geistesgeschichte beschränkte Hinweise zur (ambivalenten) Rolle von Herkunft beim Verfassungsverständnis finden sich bei A. Blankenagel, 1987, *Tradition und Verfassung*, Baden-Baden: Nomos-Verl.-Ges., S. 211 ff.

142 Speziell für Grundrechte ausdrücklich U. Scheuner, 1978, „Die institutionellen Garantien des Grundgesetzes (1953)“, in: ders., *Staatstheorie und Staatsrecht. Gesammelte Schriften*, Duncker & Humblot, S. 665 ff. (681): „Jedes Grundrecht bedarf einer geistesgeschichtlichen Ausdeutung an Hand seiner Geschichte und Tradition.“

143 Vgl. die auf reflexionslose Anwendung des gegebenen Rechts beschränkte Rolle, die er dem Juristen ‚als solchem‘ in der Streit-Schrift zumißt: Kant, *Streit* (Fn. 10), S. 351 ff. (AA 7, S. 79 ff.); besser schneiden nur diejenigen „Rechtslehrer“ ab, die das richtige Vernunftrecht lehren, also als Aufklärer tätig werden. Schon vorher heißt es ähnlich in der Friedensschrift von den Juristen: „Denn da dieser ihr Geschäfte nicht ist, über Gesetzgebung selbst zu vernünfteln, sondern die gegenwärtigen Gebote des Landrechts zu vollziehen, so muß ihnen jede jetzt vorhandene gesetzliche Verfassung und, wenn diese höhern Orts abgeändert wird, die nun folgende immer die beste sein; wo dann alles so in seiner gehörigen mechanischen Ordnung ist.“ (Kant, *Ewiger Frieden* [Fn. 8], S. 155 [AA 8, S. 373 f.]).

144 Hofmann, *Rechts- und Staatsphilosophie* (Fn. 16), S. 8.

von Subjektautonomie, Rechtsstaatlichkeit und Demokratie in dessen normative Struktur selbst eingelassen und haben den Charakter verbindlicher Rechtsnormen angenommen. Aber damit ist die Arbeit und auch die Geschichte noch nicht zu Ende. Denn nun kommt es auf die Konkretisierung, Entfaltung und Realisierung jener Gehalte in der konkreten Staats- und Verfassungsordnung an. Und diesem Prozeß wohnt notwendigerweise etwas Unabgeschlossenes, Unabgeholtes inne. Das sei unter dem Stichwort der strukturellen Parallelen noch mit wenigen Sätzen im Blick auf Kant erläutert.

2. Strukturelle Parallelen

Über die angedeuteten sachlichen Entsprechungen hinaus gibt es tieferliegende strukturelle Parallelen zwischen Kants Staatsphilosophie und dem bundesdeutschen Grundgesetz. Gemeint ist damit etwa der Umstand, daß bei Kant der Gedanke des Anstrebens eines letztlich nie erreichbaren Ideals dominant bleibt, eines Ideals, auf das hin man sich orientiert und agiert, von dem man aber zugleich weiß, daß man es niemals vollständig wird realisieren und umsetzen können. Diese Letztunmöglichkeit der Realisierung wohnt auch den Verfassungsprinzipien inne. Ihnen eignet ebenfalls etwas vom Unabschließbaren, vom ewigen Progreß-Prozeß. Denn Demokratie, Rechtsstaat, Sozialstaat oder die Menschenrechte kann man nicht erfüllen wie Fünfjahrespläne (die selbst auch niemals erfüllt worden sind!).¹⁴⁵ Es ist auch gar kein Punkt denkbar, an dem man feststellen könnte, nun seien Menschenrechte oder der Rechtsstaat zu 100 Prozent realisiert. Als Prinzipien der Verfassung sind sie vielmehr auf dynamische Fortentwicklung und permanente Konkretisierung hin angelegt.¹⁴⁶ Sie dürfen und können nicht als etwas Gegebenes und nur noch zu Konservierendes angesehen werden. Diese Vorstellung einer beständigen gedanklichen Orientierung auf eine Art Leitstern hin, die Idee eines „Bewegungssinn(es)“¹⁴⁷ und der damit verbundenen inneren kritischen Unruhe charakterisiert Kants

145 Speziell zur Unabgeschlossenheit der Demokratie H. Hofmann, 1977, *Legitimität und Rechtsgeltung*, Berlin: Duncker & Humblot, S. 77, 89.

146 H. Dreier, 1998, in: ders. (Hrsg.), *GG-Kommentar*, Bd. II, Tübingen: Mohr Siebeck, Art. 20 (Einführung) Rn. 10; aufgegriffen in BVerfGE 107, 59 (91). Eingehend F. Reimer, 2001, *Verfassungsprinzipien*, Berlin: Duncker & Humblot, S. 458 ff.

147 Hofmann, *Rechts- und Staatsphilosophie* (Fn. 16), S. 26.

Denken ebenso wie den recht verstandenen modernen Verfassungsstaat, der dauerhafte Aufgabe ist und bleibt.

Es fügt sich gut zu einem solchen Verständnis, daß es nicht allein für Kants Rechtslehre treffend erscheint. Vielmehr hat kürzlich Dieter Henrich als ganz allgemeines Merkmal für Kants Denken hervorgehoben, daß hier die Arbeit am philosophischen System als Arbeit erscheine, „in der die Rückfragen, die Differenzierungen und der systematische Gang des Begründens nirgends ein Ende nehmen“.¹⁴⁸

IV. Schlußbemerkung: Ein republikanisches Desiderat

Insgesamt steht Kants Rechtslehre anders als im 19. Jahrhundert und über weite Strecken des 20. frisch, anregend und herausfordernd vor uns. Eine Musealisierung ist schon wegen des letztlich unabschließbaren Progreß-Prozesses bei der Realisierung der wahren oder reinen Republik nicht zu befürchten. Und so kann auch der Blick auf die eigene Verfassungsordnung nicht zu bequemer Saturiertheit oder selbstgefälliger Überheblichkeit im Sinne eines „wie herrlich weit haben wir es gebracht“ führen, sondern nur zu anhaltender Anstrengung des Begriffs sowie der Realisierung, Befestigung und Fortentwicklung der leitenden Prinzipien.

Von alledem abgesehen bleibt aber ein ganz offensichtliches Desiderat, etwas, dessen Realisierung noch nicht ansatzweise begonnen hat. Die Rede ist von einem Thema, das in den letzten Jahren auch in Deutschland wieder von bedrückender Aktualität ist und sich wie ein roter Faden durch Kants Schrift über den *Streit der Fakultäten* zieht. Es handelt sich um den Krieg, genauer: seine Vermeidung. Kant präsentiert in seiner Schrift ein interessantes Kriterium zur Identifikation eines monarchischen oder autokratischen Herrschers: das sei derjenige, der den Krieg befehlen könne, ohne vorab sein Volk um Zustimmung fragen zu müssen.¹⁴⁹ So gesehen, haben wir noch einen weiten Weg zur wahren Republik mit einem wahrhaftig freien Volk vor uns¹⁵⁰ – und zwar nicht nur jenseits des Atlantiks.

148 D. Henrich, „Die Vernunft am Abgrund der Unwissenheit“, in: *FAZ* Nr. 32 v. 7.2.2004, S. 41.

149 Kant, *Streit* (Fn. 10), S. 363 f. Fn. * (AA 7, S. 90 Fn. *).

150 Kant, *Reflexionen Nr. 8077*, S. II (AA 19, S. 606): „Welcher Monarch (aus eige-

ner Machtvollkommenheit) aussprechen darf: es soll Krieg seyn, und es ist alsdann Krieg, der ist ein unbeschränkter Monarch (und seyn Volk ist nicht frey.) – Der aber, welcher zuvörderst bey dem Volk öffentliche Anfrage thun muß, ob es einwillige, daß Krieg sey, und wenn dieses sagt, es soll nicht Krieg seyn, alsdann auch kein Krieg ist, (der ist) ein beschränkter Monarch (und ein solches Volk ist wahrhaftig frey.)“

Kant und die Links-Kantianer

Libérale Tradition und soziale Demokratie

THOMAS MEYER

1. Kant und der Liberalismus

Kant gehört nicht nur zu den Klassikern der Theorie des politischen Liberalismus, er kann neben John Locke als einer ihrer systematischen Begründer gelten (Schiller 1973). Bestimmungsgründe des klassischen Liberalismus als einer politischen Grundlagentheorie sind vier Merkmale:

Erstens: Eine auf den Elementen Menschenrechte, repräsentative Verfassung und vernünftige Selbstbestimmung der Bürger beruhende Legitimationstheorie politischer Macht, die einen universalistischen Geltungsanspruch erhebt. Damit stellte sich der politische Liberalismus in einen historischen Gegensatz zu allen Formen traditionalistischer und autokratischer Herrschaftslegitimation.

Zweitens: Im Gegensatz zum Republikanismus, der legitime politische Macht aus der Konvergenz der Bürgertugenden hervorgehen lässt, vertraut der politische Liberalismus auf den Vorrang der Institutionen der Herrschaftsbegrenzung, der repräsentativen Gesetzgebung und der Rechtssicherung der Bürgerinnen und Bürger. Kants „Republikanismus“ ist demokratischer Liberalismus (Vorländer 2003: IV, 214).

Drittens: Der Liberalismus begründet seine Entwürfe für alle öffentliche Institutionen und die Verfassung von Wirtschaft, Gesellschaft, Kultur auf den politischen Grundwert der gleichen Freiheit als ausschlaggebender Norm.

Viertens: Der politische Liberalismus tendiert in der Lockeschen Tradition zu einer weitgehenden Identifikation der Institution des Privateigentums mit dem politischen Grundwert der Freiheit. Daraus folgt auch seine Tendenz zur ethischen Aufladung der Marktverfassung.

Kant hat den politischen Liberalismus in exemplarischer Form und Tiefe mit universellem Geltungsanspruch begründet, blieb aber auf der Ebene des politischen Anwendungsdiskurses nicht frei von Verengungen und Partikularismen, die als bürgerliche interessenpolitische Brechungen interpretiert worden sind (Saage 1973). Seine Grundlegung und Entfaltung der klassischen Theoriestücke des Liberalismus hat in der nachfolgender Tradition immer eine paradigmatische Bedeutung behalten. Das gilt für seine Theorien der Freiheit, des Rechts, der Öffentlichkeit und der moralischen Grundlagen legitimer Herrschaft gleichermaßen. Dennoch blieb er innerhalb der politischen Ideengeschichte als politischer Philosoph eher unterschätzt.

Kant war trotz der in seinem historischen Kontext begründeten massiven liberalistischen Partikularismen in jeder Hinsicht das Gegenteil eines liberalen Ideologen. Aus seiner auf exemplarische Weise *universalistisch orientierten rationalen Argumentation* erklärt sich der bemerkenswerte Umstand, dass der Kantische philosophische und politische Liberalismus zugleich zur Quelle einer theoretisch anspruchsvollen und politisch einflussreichen Tradition des *liberalen Sozialismus* in Deutschland geworden ist, die über die Neukantianer Hermann Cohen, Karl Vorländer und Leonard Nelson zum *Godesberger Programm* der SPD von 1959 geführt hat – einem Text, der nicht lediglich eine parteipolitische Bedeutung hat, sondern weltweit als Paradigma eines ethisch fundierten liberalen Sozialismus verstanden wird und fortwirkend als einer der Eckpfeiler der Konzeption moderner sozialer Demokratie gelten kann. Diese Tradition des Links-Kantianismus ist für die philosophische Fundierung der Theorie der sozialen Demokratie von fortwirkender Bedeutung.

2. Kants liberale Grundwerte

Kant bestimmte die Grundsätze einer Staats- und Gesellschaftsordnung, die nach den Maßstäben der praktischen Vernunft und des Vernunftrechts aufgebaut ist, und in diesem Sinne zugleich die Einhelligkeit von Politik und Moral verkörpert, in der für den klassischen Liberalismus charakteristischen Weise. Er formuliert in der *Gemeinsprache* in kennzeichnender Differenz zur französischen Revolutionsparole drei ethisch-politische Grundwerte:

1. „Die *Freiheit* jedes Gliedes der Societät, als *Menschen*.
2. Die *Gleichheit* desselben mit jedem anderen, als *Untertan*.
3. Die *Selbständigkeit* jedes Gliedes eines gemeinen Wesens, als *Bürgers*.“
(Kant 1968, 9: 145)

Er expliziert diese infolge der Substitution von Brüderlichkeit durch ökonomische Selbständigkeit rückblickend libertär anmutende Triade im einzelnen wie folgt:

[Die Freiheit:] Niemand kann mich zwingen, auf seine Art (wie er sich das Wohlsein anderer Menschen denkt), glücklich zu sein, sondern ein jeder darf seine Glückseligkeit auf dem Wege suchen, welcher ihm selbst gut dünkt, wenn er nur der Freiheit anderer, einem ähnlichen Zweck nachzustreben, mit der Freiheit von jedermann nach einem möglichen allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann, (d. i. diesem Recht des anderen) nicht Abbruch tut. (a. a. O.)

Dieses Recht kommt allen Menschen als Menschen zu. Im Gegensatz zu dem populären Moralismusvorwurf gegen Kant, geht dieses Freiheitsverständnis eindeutig vom Leben, nämlich vom Glücksstreben des Individuums aus, erlegt ihm aber die in seiner Vernunftfähigkeit wurzelnde Einschränkung auf, mit dem gleichen Glücksstreben aller anderen verträglich zu bleiben (Gerhard 2002). Freiheit als universalistisches Prinzip ist der Anker der politischen Philosophie Kants.

Die Gleichheit als Untertan bedeutet die gleiche Unterworfenheit unter das öffentliche Gesetz. Kant bestimmt sie näher als

Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung einer dem allgemeinen Freiheitsgesetze gemäß einander einschränkende Willkür (welcher der bürgerliche Zustand heißt [...]): So ist das angeborene Recht eines jeden in diesem Zustande (d. i. vor aller rechtlichen Tat des selben) in Ansehung der Befugnis, jeden anderen zu zwingen, damit er immer innerhalb der Grenzen der Einstimmung des Gebrauchs seiner Freiheit mit der meinigen bleibt, durchgängig gleich (Kant 1968, 9: 148).

Die Gleichheit wird nach Kant dann verfehlt, wenn irgend ein Mitglied der Gesellschaft – vom Staatsoberhaupt abgesehen – andere würde „zwingen dürfen, ohne durch andere Gegenwirkung wiederum gezwungen werden zu können“ (a. a. O.: 149).

In einer nach solchen Prinzipien verfassten Gesellschaft wären also weder ungleiche Begrenzungen des Glücksstrebens noch einseitige Abhängigkeitsverhältnisse bei Entscheidungen, die andere Personen betreffen, zulässig. Ihre Legitimationsgrundlagen wären folglich universell, nämlich von jedermann akzeptierbar und in diesem Sinne universalistisch vernünftig begründet. Der Grundsatz, „keinen äußeren Gesetzen zu gehorchen, als zu den ich meine Beistimmung habe geben

können“, verbürgt die gleiche Autonomie aller Personen. Eine solche Verbindung von Freiheit und Gleichheit stellt die Einhelligkeit der politischen Ordnung mit den Grundsätzen praktischen Vernunft her. Er ist die genaue Entsprechung der dritten Fassung des kategorischen Imperativs. Es ist diese Verfassung der Gesellschaft, die Kant den „bürgerlichen Zustand“ nennt.

Nun nimmt Kant bekanntlich bei seiner näheren Bestimmung der gesellschaftlichen Bedingungen dieses „bürgerlichen“, nämlich im Sinne der universellen Prinzipien *staatsbürgerlichen* Zustandes eine eigenartige Konditionierung vor. Die Gleichheit der politischen Autonomie und ihre persönlichen Voraussetzungen bindet er nämlich in der folgenden Weise an den sozio-ökonomischen Status quo der betroffenen Personen:

Diese durchgängige Gleichheit der Menschen in einem Staat, als Untertan des selben, besteht aber ganz wohl mit der größten Ungleichheit, der Menge und den Graden ihres Besitztums, das er an körperlicher oder Geistesüberlegenheit über andere oder an Glücksgütern außer ihnen und an Rechten überhaupt (deren es viele geben kann) respektiv auf andere, so daß des einen Wohlfahrt sehr vom Willen des anderen abhängt (des Armen vom Reichen), daß der eine gehorsamen muß (wie das Kind den Eltern oder das Weib dem Mann), der andere ihm befiehlt, daß der eine dient (als Tagelöhner), der andere lohnt usw. (Kant 1968, 9:147).

Im Hinblick auf die Differenz zwischen dem Anspruch der universellen Prinzipien und den realen gesellschaftlichen Gegebenheiten schlägt Kant sich, in dieser Hinsicht eben ganz ein Liberaler seiner Zeit, auf die Seite der gegebenen Verhältnisse und reinterpretiert die universalistischen Prinzipien so, dass das Spannungsverhältnis zwischen beiden Seiten zu verschwinden scheint.

Das zuvor erwähnte dritte Prinzip der Konstitution eines rechtlich geordneten, also gerechten Gemeinwesens, die „Selbständigkeit als Bürger“, wird nicht als eine Norm interpretiert, die es durch die Herstellung entsprechender gesellschaftlicher Zustände zu erfüllen gilt, sondern vielmehr als eine gesellschaftliche Naturbedingung, die ihrerseits die Grenzen der politischen Autonomie bestimmt. Im politischen Gemeinwesen soll als Gleicher nur mitwirken können, wer auf der gesellschaftlichen Ebene durch Besitz und Bildung Selbständigkeit erlangt hat.

Kant macht damit *zwei wesentliche Einschränkungen* am Universalismus seines Gleichheitsbegriffs und damit an der politischen Fassung des Autonomieprinzips.

Die *erste* Einschränkung bezieht sich auf den staatsbürgerlichen Status selbst. Die gleiche Autonomie soll schon auf der politischen Ebene, ihrer genuinen Geltungssphäre, nicht für alle gelten:

In dem Punkt der Gesetzgebung selbst sind alle, die unter schon vorhandenen öffentlichen Gesetzen frei und gleich sind, doch nicht, was das Recht betrifft, diese Gesetze zu geben, alle für gleich zu achten (a. a. O.: 150).

An der Erarbeitung und Verabschiedung der Gesetze, also an politischer Autonomie im ungeschmälernten Sinne, soll nach diesem Anwendungsdiskurs nur teilhaben, wer gesellschaftlich unabhängig, also auch sozial-ökonomisch autonom ist:

Derjenige, der das Stimmrecht in dieser Gesetzgebung hat, heißt ein Bürger (Citoyen, d. i. Staatsbürger nicht Stadtbürger, Bourgeois). Die dazu erforderliche Qualität ist, außer der natürlichen (das ist kein Kind, kein Weib sei), die einzige: daß er sein eigener Herr (sui iuris) sei, mithin irgendein Eigentum habe (wozu auch jede Kunst, Handwerk oder schöne Kunst, oder Wissenschaft gezählt werden kann) (a. a. O.: 151).

Abhängig Beschäftigte und Besitzlose aller Art haben kein Stimmrecht als Staatsbürger. Sie wirken an der Festlegung der öffentlichen Regeln, die für alle verbindlich sind, nicht mit. „Der Hausbediente, der Ladendiener, der Tagelöhner, selbst der Friseur sind nicht Staatsglieder, mithin auch nicht Bürger zu sein qualifiziert“ (a. a. O.: 151).

Die erste Einschränkung vollzieht also nach Maßgabe des sozial-ökonomischen Selbständigkeitskriteriums eine Zweiteilung aller Staatsbürger in Aktivbürger und Passivbürger. Letztere haben zwar Anspruch auf Gleichbehandlung im Hinblick auf die erlassenen Gesetze, sind also in diesem Sinne gleichberechtigte Untertanen. Im Hinblick auf die zu erlassenden Gesetze aber bleiben sie unmündig, ihrer Autonomie beraubt.

Die *zweite* Ausnahme vom universalistischen Geltungsanspruch bezieht sich auf die gesellschaftliche Geltungssphäre. Im Bezug auf sie geht Kant davon aus, dass das Autonomiegebot hier unerheblich sei bzw. nur im Akt des freien Vertragsschlusses wirksam. Ungleichheit und Abhängigkeit im Rahmen geschlossener Verträge sind sozusagen ethisch-politisch neutral.

Die argumentative Brücke zwischen dem Universalismus der normativen Grundlagen und dem sozialökonomischen Partikularismus des politischen Anwendungsdiskurses schlägt er mit dem Hinweis, dass ja nicht nur die moralische, sondern auch die sozialökonomische Unselbständigkeit prinzipiell selbst verschuldet sei. Denn es ist ja „bloß von dem Vermögen, dem Fleiß und dem Glück jedes Gliedes des

gemeinen Wesens abhängig [...], daß jeder einmal einen Teil davon und alle das ganze erwerben“ (a. a. O.: 152). Die liberale politische Ordnung bietet die formale Chance, das jeder den Status der sozialökonomischen Selbständigkeit erwerbe, der ihn nachfolgend auch zum autonomen Staatsbürger klassifiziert.

Richard Saage hat herausgearbeitet, dass dieses frühliberale Entlastungsargument von Kant sehr ernst genommen worden ist und in seinem Erfahrungshorizont, ganz im Unterschied zu späteren Zeiten, auch plausibel erscheinen konnte. Kant setzte auf eine egalisierende Wirkung des Marktes, die unter dem ergänzenden Einfluss eines auf dieses Ziel gerichteten Staates eine Gesellschaft von Kleineigentümern hervorbringe würde (Saage 1973: 153). Und Karl Vorländer hat gezeigt, dass Kant annahm, dass eine solche Wirtschaftsverfassung nicht zu dauerhaften Notlagen von Personen oder gar größeren Personengruppen führen kann, wenn alle Verträge in ihr in rechtlicher Gesinnung und nach rechtlichen Grundsätzen geschlossen werden, so dass im Sinne der materiellen Lebensbedingungen entwürdigende Lebensverhältnisse im Prinzip ausgeschlossen werden (Vorländer 2003: IV, 210 ff.).

Die nachfolgende sozial-ökonomische Entwicklung hat dann erwiesen, dass in der modernen kapitalistisch verfassten Marktwirtschaft diese Voraussetzung lediglich noch in einer abstrakten Weise für jede einzelne Person in isolierter Betrachtung gelten kann, aber nicht für alle von ihr betroffenen Personen gleichzeitig. Denn die sozial-ökonomischen Bedingungen, unter denen die liberale Wirtschaftsordnung wirksam wird, bedingt die permanente strukturelle Zweiteilung in verfügende und verfügte Wirtschaftsbürger, um überhaupt möglich zu sein.

Kants Begriff der *politischen Gerechtigkeit* ist der *Begriff des Rechts* selbst, als der verbindlichen Form der Sittlichkeit im sozialen Zusammenleben von Personen. Der Begriff der sozialen Gerechtigkeit kommt erst ein volles Jahrhundert später ins Spiel. Recht bedeutet für Kant gleiche Freiheit, nämlich die „Einstimmigkeit der Freiheit aller“ nach äußeren Gesetzen. Gerechtigkeit ist bei Kant die Universalität der Freiheit in der politischen Verfassung und die Freiheit der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Selbsttätigkeit unter rechtlich geordneten Bedingungen.

Was die für das Kantische Gerechtigkeitsverständnis zentrale *Einstimmigkeit der Freiheit aller* im sozialen Zusammenleben tatsächlich verlangt, ist im Maße der historischen Entfaltung der liberalen Staats- und Wirtschaftsordnung und ihrer höchst unterschiedlichen Realwirkungen für verschiedene Klassen von Menschen und Bürgern dann in

zunehmendem Maße zum Problem geworden – und zwar gerade nach dem Maßstab des Kantischen Gerechtigkeitsverständnisses.

3. Die generativen Ideen des Links-Kantianismus

Die Interpretation der Kantischen Moral- und Rechtsphilosophie im Lichte der späteren Entwicklung hat immer deutlicher werden lassen, wo die Grenzen zwischen ihren notwendigen Prinzipien und Aussagen liegen und den historisch kontingenten „Vormeinungen, die weder philosophisch noch politisch überzeugen“ und nicht viel mehr sind als die Spuren des sozialökonomischen Kontextes der Zeit im Text des politischen Philosophen. Otfried Höffe rechnet dazu zu Recht: das Übergewicht der Eigentumssicherung in der Staatsbegründung, die Vorrangstellung des Mannes und die Diskriminierung der unselbständigen Erwerbstätigen (Höffe 2000).

Die gegen Ende des neunzehnten Jahrhunderts mit Hermann Cohen einsetzende und danach kontinuierlich betriebene *liberal-sozialistische* Lektüre der Kantischen Moral- und Rechtsphilosophie war insbesondere um die Trennung des universalistisch Gültigen vom historisch Partikulären und Kontingenten bei Kant bemüht und hatte überraschende Folgen.

Die Kantische Ethik ist seit den achtzehnhundertneunziger Jahren von Fachphilosophen, die mit seinem Werk und den Traditionen seiner Rezeption hervorragend vertraut waren, zu einer *sozial-politischen Philosophie* weiterentwickelt worden, die weitgehend auf der Annahme basierte, es handle sich dabei im Wesentlichen um nichts anderes als die Überwindung des historisch Kontingenten in ihr zugunsten einer konsequenten Entfaltung und politischen Anwendung der notwendigen Erkenntnisse seiner Ethik. Die unterschiedliche Weise der Anknüpfung an das Kantische Autonomie-Argument *beim Übergang zu den notwendigen sozialen Grundlagen gleicher Freiheit* führte zu zwei höchst verschiedenartigen Varianten des liberalen Sozialismus, die beide für die theoretische Grundlegung der soziale Einbettung des Kapitalismus bedeutsam waren, aber über ein höchst unterschiedliches Potential des Umgangs mit komplexen Sozial- und Wirtschaftssystemen verfügen.

4. Hermann Cohen: Genossenschaftlichkeit als Selbstzweck

Der Marburger Neukantianer Hermann Cohen hat 1896 sein berühmt gewordenes Diktum formuliert, Kant sei „der wahre und wirkliche Urheber des deutschen Sozialismus“ (Cohen 1896). Damit wollte der Kantkenner natürlich weder eine Aussage darüber treffen, was Kant selbst in dieser Hinsicht geglaubt hat, noch eine Erweiterung des liberalen Freiheitsbegriffs zum positiven Freiheitsbegriff vornehmen, wie er dann seit Thomas H. Marshall die Tradition der sozialen Bürgerschaft fundiert hat, Kant selbst aber ganz fremd war (Marshall 1992).

Cohens Argument basiert vielmehr darauf, dass die dritte Formulierung des kategorischen Imperativs bei Kant in ihrer logischen Konsequenz zu nichts anderem führen könne, als einem Sozialismus auf der Grundlage eines für alle öffentliche Institutionen verbindlichen Rechtsprinzips der Genossenschaftlichkeit als *gleichberechtigter Entscheidungsteilhabe* der von den jeweiligen Entscheidungen Betroffenen.

Wenn im Sinne dieser Fassung der kategorische Imperativ verlangt, dass wir die Menschheit in unserer Person und in der eines jeden Anderen jederzeit zugleich als Zweck und niemals als bloßes Mittel behandeln dürfen, so enthält diese Norm, Cohen zufolge, in konsequenter Lesart eine eindeutige Anweisung für die Verfassung *aller* gesellschaftlichen Institutionen. Keine soziale Institution, in der verbindlich über die Freiheit anderer entschieden wird, darf durch ein Entscheidungsverfahren gekennzeichnet sein, dass von diesen Entscheidungen betroffene Personen von ihrem Zustandekommen ausschließt. Alle Personen müssen an ihnen gleichberechtigt und gleichrangig mitwirken können, da die von ihnen ausgeschlossenen Personen andernfalls zum bloßen Mittel für die Zwecke der entscheidenden Personen würden. Mithin entspreche allein ein liberaler Sozialismus, der insbesondere die wirtschaftlichen Institutionen und Organisationen nach dem genossenschaftlichen Rechtsprinzip der gleichen Entscheidungsteilhabe organisiert der Kantischen Moral- und Rechtslehre.

Karl Kautzky und Ferdinand Tönnies haben dieses Argument unverzüglich mit der Behauptung kritisiert, Kants Ethik sei eine bloße Individual- und keine Sozialethik und daher prinzipiell ungeeignet als moralische Fundierung öffentlicher Institutionen zu dienen (Kautzky 1973, Tönnies 1909). Harry van der Linden hat diese Kritik zu Recht

mit zwei Argumenten zurückgewiesen. Erstens sei diese Interpretation von Kants Ethik als einer bloßen Individualethik sachlich unzutreffend; und zweitens sei sie für den Geltungsanspruch von Cohens Argument irrelevant, da es ihm natürlich erlaubt sein muss, die Prinzipien der Kantischen Ethik mit seiner eigenen Begründung auf soziale Institutionen anzuwenden, wenn sie es ihrer Logik nach zulassen.

Tatsächlich bestehen in der Literatur kein Zweifel mehr, dass Kants Ethik schon bei ihrem Urheber selbst in expliziter Weise eine politische ist. Kant unterscheidet ja unzweideutig zwischen zwei Grundformen der Sittlichkeit: *Moralität* als die Sittlichkeit der Person und *Recht*, bzw. Gerechtigkeit als Sittlichkeit im öffentlichen Zusammenleben von Personen (Höffe 1983: 177).

Cohen jedenfalls vollzog 1896 den Schritt einer umfassenden gesellschaftlich-politischen Anwendung der Kantischen Ethik, der eine lange und wirkungsvolle Tradition des liberalen Sozialismus auslösen sollte. Er eröffnete eine theoretisch anspruchsvolle und politisch folgenreiche Tradition des *Links-Kantianismus*. Für ihn kann die Selbstzweckform des kategorischen Imperativs in einer von partikulären Interessen und tagespolitischen Voreingenommenheiten nicht mehr verkürzten Lesart nichts anderes bedeuten, als dass alle Individuen gesetzgebende Glieder all jener sozialen Institutionen werden, an welchen sie teilhaben (Van der Linden: 148). In dem Augenblick nämlich, in dem beispielsweise in einem kapitalistisch verfassten Privatunternehmen die dort Beschäftigten von der Bestimmung der Ziele, der Strategie und den Tagesentscheidungen des Unternehmens ausgeschlossen bleiben, werden sie im Sinne der Kantischen Formel als bloße Mittel für die wirtschaftlichen Zwecke anderer gebraucht.

Gegen dieses Argument hatte Tönnies den Einwand erhoben, es vernachlässige die Möglichkeit, dass die Zwecke der kapitalistischen Unternehmer und die Zwecke der Arbeiter ja im Wesentlichen übereinstimmen können, so dass die Letzteren auch bei Ausschluss aus dem Entscheidungsverfahren als Teilhaber an gemeinsamen Zwecken eben selber als Zweck und nicht bloß als Mittel für die Zwecke anderer geachtet würden. Dagegen hat Van der Linden wiederum zwei plausible Einwendungen geltend gemacht. Die *erste* lautet, dass die von Tönnies unterstellte Übereinstimmung der Zwecke in der Praxis kapitalistischer Wirtschaftsverfassung in aller Regel unwahrscheinlich ist. Darüber kann man streiten. Der wesentlich gewichtigere zweite Einwand lautet, dass selbst im Falle der vollen Übereinstimmung der Zwecke aller Beteiligten allein die Tatsache der Ausschließung der unselbständig Be-

schäftigten aus dem Prozess der Zweckbestimmung und der Entscheidungsfindung über die Verwirklichung der gesetzten Zwecke sie eben doch nur zum Mittel im Zwecksetzungsprozess anderer macht, weil sie nicht gleichberechtigt an der Erörterung, Entscheidung und Umsetzung der Zweckbestimmung teilhaben können.

Cohen zufolge entspricht die Idee der Menschheit als einem Reich der Zwecke, in dem jeder einzelne Mensch die Idee der Menschheit verkörpert, nur eine, wie Hermann Heller es später nennen wird, gesellschaftliche Gesamtverfassung, in der alle Institutionen nach dem Rechtsprinzip der Genossenschaftlichkeit verfasst sind.

Kant selber sei, so Cohen, zu dieser notwendigen und naheliegenden sozio-politischen Konsequenz des kategorischen Imperativs nur deshalb nicht vorgedrungen, weil er allgemein – im Gegensatz zur liberalen Haupttradition – auf Fragen der politischen und gesellschaftlichen Institutionalisierung ein zu geringes Interesse gewendet habe. Er habe vorausgesetzt, dass das Reich der Zwecke als eine innere Vereinigung der guten Willen, gleichsam als eine unsichtbare Kirche, nicht umfassend institutionell dargestellt werden könne (Van der Linden 1994: 155).

Es ist die soziale Institution der Genossenschaft als juristischer Person, die Cohen zufolge allein durch die Autonomie aller an ihr Beteiligten, durch eine Entscheidungsbeteiligung aller ihr Zugehörigen in gleicher Freiheit konstituiert ist. Sie ist eine Einheit aus gleicher Freiheit. Für die Staatsverfassung bedeutet der kategorische Imperativ der Genossenschaftlichkeit als Grundnorm aller gesellschaftlichen Institutionalisierung das gleiche und direkte Wahlrecht, also die Demokratie und den Schutz der individuellen Grundrechte aller. Darüber hinaus aber verlangt er eine auf allen ihren institutionellen Ebenen vollständig demokratisierte Gesellschaft.

Diese sozial-ethische Interpretation der Kantischen Ethik beinhaltet die radikalst mögliche Form von Kapitalismuskritik, denn sie bezieht diese nicht erst auf die Ebene der Wohlstandsverteilung, sondern schon auf die Grundlagen seiner Institutionalisierungsform selbst und lässt daher eine pragmatische Abwägung der Funktionen und Leistungen des kapitalistischen Wirtschaftssystems gegen andere gesellschaftliche Zielsetzungen und Interessen nicht zu. Der auf dem freien Privateigentum an den Produktionsmitteln beruhende Kapitalismus ist in dieser Sicht als solcher nichts anderes als die institutionalisierte Heteronomie und darum nicht aufgrund seiner Leistungen und Ergebnisse, sondern bereits im Hinblick auf die Grundsätze seiner elementaren

institutionellen Verfassung im Widerspruch zum kategorischen Imperativ.

Cohen zufolge ist gesellschaftliche Demokratie und darum vor allem auch ökonomische Demokratie um der Ausübung der sittlichen Selbstbestimmung und Verantwortlichkeit aller von ihren Entscheidungen betroffenen willen unbedingt notwendig. Er sieht in der Realisierung dieses Projekts zwar ebenso wie Kant im Hinblick auf das Reich der Zwecke eine unendliche sittliche Aufgabe, der sich die Gesellschaft in Reformprozessen immer nur annähern kann, das Ziel selber und die Notwendigkeit dieses Prozesses der zielstrebigen Annäherung gelten aber unbedingt.

Die Eindimensionalität dieser Beziehung zwischen ethischem Grundwert und sozialer Institutionalisierung wirft, auch wenn ihr grundlegendes Motiv anerkannt wird, eine Reihe von Institutionalisierungsproblemen auf, weil sie das politische Entscheidungsprinzip in allen gesellschaftlichen Subsystemen deren jeweiligen Funktionslogiken überordnet. Sie lässt daher unter anderem auch kein pragmatisch bestimmtes Zweck-Mittel Verhältnis zwischen ethisch-politischen Zielsetzungen und Wirtschaftsverfassung mehr zu. Sie ist gleichwohl, wirkungsgeschichtlich vermittelt über den Revisionismus Eduard Bernsteins, der sich explizit darauf bezog, zur Hauptquelle des Diskurses über gesellschaftliche Demokratisierung in der deutschen Arbeiterbewegung geworden (Meyer 1977). Von dieser prinzipiellen sozial-moralischen Position aus ist es schwer, Anschluss an eine realistische Wirtschafts- und Gesellschaftskonzeption zu finden, die die Funktionsbedingungen der gesellschaftlichen Subsysteme auf angemessene Weise mit ethischen Imperativen zu verbinden vermag. Sie enthält und begründet gleichwohl ein normatives Prinzip zur Sicherung sozialer Autonomie, das zwar für die Institutionalisierung der gesellschaftlichen Subsysteme nicht dominant, aber von unerlässlicher Bedeutung ist.

5. Leonard Nelson: Sozialer Pragmatismus

Für das Verständnis des Verhältnisses zwischen politischen Grundwerten und Wirtschaftsordnung im Godesberger Paradigma ist eine andere Variante eines auf die Kantische Ethik gestützten liberalen Sozialismus ausschlaggebend geworden (Meyer 1978). Der Göttinger Mathemati-

ker und Philosoph Leonard Nelson, ein Neukantianer anderer Prägung, teilt das Grundmotiv einer Anwendung des Sittengesetzes auf die gesellschaftliche Gesamtverfassung mit Cohen. Er hat aber nicht nur in der Begründungsfrage eine Reihe wichtiger Akzente in entscheidender Weise anders gesetzt und damit eine alternative Tradition des ethischen Sozialismus begründet (Meyer 1994).

Nelson gelangte durch eine Form der Anwendung der kritischen Methode als „Zergliederung unserer faktischen ethischen Urteile“ zur inhaltlichen Bestimmung eines universellen Sittengesetzes. Es liegt als Idee der Gerechtigkeit allen moralischen Urteilen im Individualverhalten ebenso wie in den Rechtsformen des sozialen Zusammenlebens verbindlich zugrunde (Nelson 1972, IV: 26). Sein Kern ist eine *Abwägungsregelung* zwischen den Interessen der beteiligten Personen im Falle ihres Konflikts. Das Sittengesetz enthält „eine Regel für die Beschränkung unserer Interessen durch die kollidierenden Interessen anderer“ (a. a. O.: 132). Sie lautet: „Handle nie so, dass Du nicht auch in Deiner Handlungsweise einwilligen könntest, wenn die Interessen der von Dir Betroffenen auch Deine eigenen wären“ (a. a. O.: 133).

Diese Abwägungsregel enthält einen ethischen Grundsatz des persönlichen Verhaltens und eine Idee des Rechts für die Gestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse. Aus ihm folgt das Rechtsideal der persönlichen Freiheit als „Ideal eines gesellschaftlichen Zustandes, der jedem Einzelnen die unbeschränkte Möglichkeit gewährt, zur vernünftigen Selbstbestimmung zu gelangen“ (a. a. O.). Dieses Ideal kann nur in dem Maße erfüllt werden, wie jede Person unter anderem auch über diejenigen Güter verfügen kann, die eine vernünftige Selbstbestimmung für sie real erst möglich machen, vor allem Bildung und Ausbildung, Arbeit und Einkommen. Das ist, wie Nelson in einer für seine Zeit überraschende Wendung formuliert, das Programm eines „liberalen Sozialismus“. Nelsons Kernargument zu dessen Grundlegung lautet: „Alle vernünftigen Wesen haben das Recht auf die gleiche äußere Möglichkeit, zur Selbstbestimmung zu gelangen“ (Nelson 1972, IV: 116).

Das Rechtsprinzip schränkt das Ideal der persönlichen Freiheit ein auf die Bedingung der Übereinstimmung mit dem Recht der persönlichen Gleichheit. Es ist die Aufgabe der Politik und des Staates, die *äußeren Möglichkeiten* der persönlichen Gleichheit herbei zu führen. Aus diesen Gründen ergibt sich Nelsons politisches Programm eines „liberalen Sozialismus“, der gleichermaßen der Idee der persönlichen Freiheit und ihrer Universalität, also der gleichen Freiheit verpflichtet ist.

Dieser liberale Sozialismus hält unbedingt am politischen Fundament und an der Grundwertebestimmung des Liberalismus fest und wendet sich kompromisslos gegen den Kollektivismus: Das „Ideal der persönlichen Selbstbestimmung bildet den unvergänglichen Wahrheitsgehalt des Liberalismus und wehe einem Sozialismus, der meint, dieses Ideal zum alten Plunder werfen zu können“ (a. a. O.: 118).

Der Mangel des Liberalismus liegt Nelson zufolge nicht in der liberalen Idee der persönlichen Selbstbestimmung, sondern in deren „falscher Anwendung“: In der Ablehnung jedes Staatseingriffs auch zum Schutz der Gleichheit in der Ausübung persönlicher Freiheit. Die Erfahrung, dass schrankenlose Freiheit vor allem Freiheit der Ausbeutung bedeutet, führt zu der Forderung, dass der Staat die Opfer der Ausbeutung schützen solle (Nelson 1974, IX: 600).

Ein organisatorischer Kollektivismus, der auf der vollständigen Abschaffung des Privateigentums an Produktionsmitteln und der zentralistischen Wirtschaftsleitung beruht, verringert die Arbeitsproduktivität und führt zum Bürokratismus, er begünstigt den Missbrauch der Macht durch die Wirtschaftsbeamten. Daher ist er mit den Zielen der gleichen Freiheit unvereinbar. Für den liberalen Sozialismus kommt aus diesen Gründen die völlige Abschaffung des Privateigentums nicht in Betracht, sondern nur dessen Einschränkung auf die Bedingung der gleichen Freiheit aller.

Im gesellschaftlichen Interesse muss die Konkurrenz der Marktökonomie zur Verringerung der Produktionskosten genutzt werden, um die Freiheitschancen aller zu vermehren. Worum es geht, ist folglich „staatlicher Schutz vor Ausbeutung und Wahrung der dabei möglichen Freiheit der Selbstbestimmung“ (a. a. O.). Diesen Anspruch erfüllt nur eine Marktwirtschaft, in der das Privateigentum auf die Bedingung der Freiheit aller eingeschränkt ist und in der der Wettbewerb im Rahmen einer umfassenden Sozialpolitik stattfindet.

Charakteristisch gegenüber Cohens Ansatz ist für Nelson die Hinwendung zu einer prinzipiellen Unterscheidung zwischen Zwecken und Mitteln der Politik und dadurch bedingt durch einen prinzipiellen Pragmatismus der Mittel.

Der Wert einer vorgeschlagenen sozialpolitischen Methode für die Verwirklichung des Prinzips der gleichen Freiheit kann nur beurteilt werden, wenn man sie gegen alle übrigen infrage kommenden Methoden abwägt, so dass deutlich wird, welche von ihnen uns dem sozialistischen Ideal insgesamt am nächsten bringt (a. a. O.).

Nelson entwarf im Anschluss an die ökonomischen Theorien von Franz Oppenheimer eine höchst differenzierte Konzeption eines solchen liberalen Sozialismus mit den Elementen: Einschränkung des Eigentums, gerechte Entlohnung der Arbeit, Gleichheit des Wohlstands durch Verteilungsgerechtigkeit und Sozialpolitik, Chancengleichheit aller zur persönlichen Bildung.

Er betont also im Rahmen der Kantischen Norm gleicher Freiheit im Unterschied zu Hermann Cohen die materiellen und bildungsmäßigen Voraussetzungen für die Möglichkeit aller, zur vernünftigen Selbstbestimmung zu gelangen. Er kommt daher im Gegensatz zu diesem für seine Konzeption des liberalen Sozialismus zu einem prinzipiengeleiteten Pragmatismus, der zu ähnlichen Konsequenzen führt, wie die Theorie der sozialen Staatsbürgerschaft bei Thomas H. Marshall. Gleiche Freiheit kann unter den Bedingungen der sozial-ökonomischen Ungleichheiten der kapitalistischen Marktwirtschaft, so lautet das Schlüsselargument, nur dann erreicht werden, wenn zur Gewährleistung der formalen Rechte zur Sicherung des individuellen Freiheitsraums eine *Mindestgleichheit der Verfügbarkeit der Chancen ihrer Nutzung* hinzutritt. Dieses Argument ist für Theorie und Programmatik der sozialen Demokratie als einer Variante der liberalen Demokratie fortgeltend von grundlegender Bedeutung (Meyer 2004, Meyer 2005).

6. Aktuelle Bedeutung

Seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts gab es in Deutschland immer eine von den parteipolitischen Konstellationen unabhängige ideengeschichtliche Doppelströmung des liberalen Sozialismus bzw. sozialen Liberalismus. Beide beruhten in ihrem Prinzipienkern auf der Kantischen Annahme, dass auch in den ökonomischen und sozialen Handlungszusammenhängen die Autonomie aller Personen gewährleistet werden muss und auf der indirekt aus dem Kantischen Rechtsgesetz gewonnenen Überzeugung, dass zur Realwirkung der Freiheitsnorm die Verfügung über „Freiheitsgüter“ gehört, die mit dem Freiheitsversprechen selbst unlösbar verbunden sind. Beide Zweige dieses Traditionszusammenhangs unterschieden sich bis vor kurzem beträchtlich in der Präferenz der Institutionen und Politiken, die im wirtschafts- und sozialpolitischen Bereich für die Einlösung des prinzipiellen Anspruchs der gleichen Freiheit erforderlich schienen. Das zeigt übrigens in über-

raschender Klarheit der Vergleich der *Freiburger Thesen* der damals sozial akzentuierten FDP von 1971 mit dem *Godesberger Programm* der SPD von 1959.

Die unter großen Konflikten vollzogene langsame Modernisierung der Programmatik und des politischen Selbstverständnisses der sozialen Demokratie in Deutschland ging in hohem Maße auf den Einfluss der links-kantianischen Sozialismustheoretiker zurück. Das von Eduard Bernstein aufgegriffene und in den politischen Diskurs eingeführt Cohensche Rechtsprinzip der *Genossenschaftlichkeit* wurde schrittweise zur Formel von der Demokratisierung aller Lebensbereiche weiterentwickelt, deren konzeptioneller Status in den gegenwärtig Diskursen der sozialen Demokratie jedoch im Hinblick auf ihr Verhältnis zu den notwendigen Autonomiespielräumen der Funktionslogiken der Subsysteme zur Diskussion steht. Es stellt sich nun die Frage, welche Form der Synthesis zwischen der Eigenlogik der gesellschaftlichen Funktionssysteme und dem Demokratieprinzip jeweils als gleichzeitig normativ gerechtfertigt und funktional angemessen begründet werden kann (Meyer 2005).

Die Nelsonsche Vorstellung von der Gleichheit der äußeren Bedingungen vernünftiger Selbstbestimmung führte einerseits über Thomas H. Marschalls Konzept der *social citizenship* zur Idee eines rechtlich zu gewährleisten positiven Freiheitsbegriffs und andererseits zur prinzipiellen Unterscheidung zwischen den politischen Grundwerten als unbedingten Zwecken der Politik sozialer Demokratie und der Wirtschaftsverfassung und Politik als Mitteln zum Zweck. Auch John Rawls Argument, dass erst die Verfügungsgewalt über bestimmte notwendige soziale Grundgüter der Freiheit einen realen Gebrauchswert und der Norm der gleichen Freiheit einen handlungsrelevanten Sinn verleiht, stützt sich auf diese Tradition.

In der politischen Philosophie und gleichermaßen in den relevanten politischen Diskursen der Gegenwart ist das Argument nicht mehr umstritten, dass der politische Liberalismus die unüberschreitbare Rahmenbedingung für jedes politische Projekt darstellt, das sein Gerechtigkeitsverständnis auf die politischen Grundwerte Freiheit und Gleichheit bezieht. Jenseits der unbedingten Geltung von Grundrechten, Demokratie und Pluralismus kann es gleiche Freiheit nicht geben. Auf der Ebene der politischen Philosophie und mehr noch in den ideologisch imprägnierten politischen Gebrauchsdiskursen der Gegenwart überlappen und relativieren sich in zunehmendem Maße die beiden Traditionen des sozialen Liberalismus und des liberalen Sozialismus

(soziale Demokratie), die diesen politischen Rahmen für den ökonomischen, gesellschaftlichen und sozialen Handlungsbereich so füllen möchten, dass der Anspruch der liberalen Grundwerte für die gesellschaftliche Gesamtverfassung eingelöst wird.

Die auf den Traditionen des liberalen Sozialismus basierenden Theorien der sozialen Demokratie verknüpfen die Norm der gesellschaftlichen Autonomie mit der Norm eines positiven Freiheitsbegriffs, der die Verfügung über die handlungsbedingenden Güter einschließt. Dabei geht es nicht um soziale Sicherung allein, sei diese nun in der Terminologie von Esping-Andersen bloß residual, kooperativ oder universalistisch konzipiert (Esping-Andersen 1990). Es geht gleichermaßen um die Gewährleistung von autonomiesichernden Mitbestimmungsrechten in allen gesellschaftlichen Handlungszusammenhängen, in denen über die eigene Person verfügt wird. Diese Konzeptionen bleiben daher in doppelter Weise, direkt und indirekt, auf den Kantischen Liberalismus in dreifacher Weise bezogen:

Erstens: Durch die Respektierung der Bedingungen und Grenzen der Freiheit.

Zweitens: Durch die Vorrangstellung des Autonomieprinzips, auch in der gesellschaftspolitischen Dimension.

Drittens: Durch die Rückbindung der sozialen Interpretation des Prinzips der gleichen Freiheit an ihren Kantischen Geltungssinn.

Kants ethisch-politische Theorie hatte also auch in der links-kantianischen Tradition wirkmächtige Folgen. Sie ist zur Grundlage eines Gerechtigkeitsverständnisses geworden, das um eine gesellschaftspolitische Fundierung des Liberalismus mit den Mitteln des Autonomiebegriffs bemüht ist.

Literatur

- Esping-Andersen, Gøsta, 1990, *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, Cambridge: Polity Press.
- Gerhardt, Volker, 2002, *Immanuel Kant. Vernunft und Leben*, Stuttgart: Reclam.
- Höffe, Otfried, 2000, *Immanuel Kant*, 5. Überarbeitete Aufl., München: Beck.
- Höffe, Otfried, 1989, *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Holzhey, Helmut (Hrsg.), 1994, *Ethischer Sozialismus. Zur politischen Philosophie des Neukantianismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Kant, Immanuel, 1968, *Werke in zehn Bänden*, Hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kautzky, Karl, 1973, *Ethik und materialistische Geschichtserfassung*, Berlin: Dietz.
- Marshall, Thomas H, 1992, *Bürgerrechte und soziale Klassen*, Frankfurt am Main, New York: Campus Verlag.
- Meyer, Thomas, 1977, *Bernsteins konstruktiver Sozialismus*. Berlin, Bonn: Dietz.
- Meyer, Thomas, 1978, *Grundwerte und Wissenschaft im Demokratischen Sozialismus*, Berlin, Bonn: Dietz.
- Meyer, Thomas, 1994, „Ethischer Sozialismus bei Leonard Nelson“, in: Holzhey, Helmut (Hrsg.), *Ethischer Sozialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Meyer, Thomas, 2005: *Theorie der Sozialen Demokratie*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Nelson, Leonard, 1972 f, *Gesammelte Schriften*, Bände I–IX. Hamburg: Meiner.
- Rawls, John, 1979, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Saage, Richard, 1973, *Eigentum, Staat und Gesellschaft bei Immanuel Kant*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Schiller, Theo, 1973, *Liberalismus in Europa*, Hannover: Niedersächsische Landeszentrale für politische Bildung.
- Steinvorth, Ulrich, 2002, „Philosophie und Politik“, in: Schmücker, Reinhold/Steinvorth, Ulrich (Hrsg.), *Gerechtigkeit und Politik*, Berlin: Akademie Verlag.
- Tönnies, Ferdinand, 1909, „Ethik und Sozialismus“, in: *Archiv für Sozialwissenschaft und soziale Politik* 29, S. 924.
- Van der Linden, Harry, 1988, *Kantian Ethics and Socialism*, Indianapolis: Hackett.
- Van der Linden, Harry, 1994, „Cohens sozialistische Rekonstruktion der Ethik Kants“ in: Holzhey, Helmut (Hg.), *Ethischer Sozialismus. Zur politischen Philosophie des Neukantianismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Vorländer, Karl, 1926, *Kant und Marx. Ein Beitrag zur Philosophie des Sozialismus*, Tübingen: Mohr.
- Vorländer, Karl, 2003, *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*. Wiesbaden: Marixverlag.

Recht ohne Ethik?

Kant über die Gründe, das Recht nicht zu brechen¹

MARCUS WILLASCHEK

1. Einleitung

Im März 2004 hat das Bundesverfassungsgericht die Spekulationssteuer auf Aktiengeschäfte für die Jahre 1997 und 1998 für verfassungswidrig erklärt.² Die Begründung verweist vor allem darauf, dass für diesen Zeitraum die Angaben über Spekulationsgewinne in der Steuererklärung für die Finanzbehörden faktisch nicht nachprüfbar waren. Wer Spekulationsgewinne verschwieg, hatte daher weder Entdeckung noch Strafe zu befürchten. Getreu dem Prinzip, wonach der Ehrliche der Dumme ist, war die Spekulationssteuer in Börsenkreisen daher unter dem Namen *Dummensteuer* bekannt.

Gilt in unserer Gesellschaft tatsächlich als dumm, wer sich an das Recht auch dort hält, wo er keine Strafe zu befürchten hat? Nicht unbedingt. Viele strafrechtliche Regelungen decken sich mit tief verwurzelten moralischen Einstellungen, deren ausnahmslose Beachtung keineswegs als dumm gilt. Wer die Wohnung von Freunden hütet und beim Blumengießen hinter der Heizung einen 50-Euro-Schein findet, bringt sich zwar um einen finanziellen Vorteil, wenn er seinen Freunden das Geld aushändigt, handelt aber nach landläufigem Urteil keineswegs dumm. Freunde zu bestehlen gilt nicht als schlau, sondern als

1 Dieser Text, der meinem Vortrag auf der Tagung *Kant im Streit der Fakultäten* zugrunde gelegen hat, ist im Wesentlichen eine deutschsprachige Neuformulierung der Hauptthesen von Willaschek 2002. – Kants Schriften werden unter Angabe der Band- und Seitenzahl zitiert nach der von der Preußischen Akademie der Wissenschaften begründeten Ausgabe, Berlin 1900 ff.

2 BVerfG, 2 BvL 17/02 vom 09.03.2004; http://www.bverfg.de/entscheidungen/l20040309_bvl001702.html.

falsch und verwerflich. Sind die 50 Euro jedoch nicht hinter die Heizung der Freunde, sondern durch die Maschen des Finanzamtes gerutscht, dann fällt das Urteil anders aus. Steuerhinterziehung, Versicherungsbetrug, Schwarzarbeit und ähnliche Straftaten, die sich gegen anonyme Institutionen und Organisationen richten, sind in unserer Gesellschaft bekanntlich zu Massendelikten geworden. Sie werden zu meist ohne Unrechtsbewusstsein begangen und gelten für viele Menschen gleichsam als Akt der finanziellen Notwehr gegenüber Staat und Konzernen.

Dass dies de facto so ist, dass Steuerehrlichkeit also nur dort zu erwarten ist, wo Überprüfung und Strafe drohen, erkennt das Bundesverfassungsgericht mit seinem Urteil zur Spekulationssteuer an. Ein Gesetz, dessen Einhaltung weder überprüfbar noch strafrechtlich durchsetzbar ist, verstoße gegen Artikel 3, Absatz 1 des Grundgesetzes, wonach alle Menschen vor dem Gesetz gleich sind. Ehrlichkeit, selbst wenn sie eine Form von Dummheit sein sollte, darf keine rechtliche Benachteiligung zur Folge haben. Rechtliche Regelungen dürfen daher nicht auf die Gesetzestreue der Bürger vertrauen, sondern müssen zwangsbewehrt sein.

Das bedeutet allerdings nicht, dass bereits die „empirische Ineffizienz von Rechtsnormen“, wie es in der Urteilsbegründung heißt, zur Verfassungswidrigkeit führt. Diese ergebe sich erst aus dem „normative[n] Defizit des widersprüchlich auf Ineffektivität angelegten Rechts“.³ Nur da also, wo ein Gesetz prinzipiell nicht durchgesetzt werden *kann*, ist der Verfassungsgrundsatz der Gleichbehandlung verletzt. Doch bereits der weniger dramatische Fall eines Gesetzes, das aus ganz kontingenten Gründen nicht effektiv durchsetzbar ist, wirft ein grundsätzliches rechtsphilosophisches Problem auf: Einerseits gelten rechtliche Regelungen nicht nur für diejenigen, seien sie nun dumm oder nicht, die sie freiwillig und aus innerer Überzeugung befolgen, sondern für alle Bürger. Daher ist das Recht auf die Möglichkeit seiner zwangsweisen Durchsetzung *angewiesen*. Andererseits kann kein System von Strafandrohung und -verfolgung auch nur minimale Gesetzeskonformität sicherstellen, wenn eine Mehrheit der Rechtsadressaten, einschließlich der Amtsträger, das System unterlaufen will. Das Recht, so lautet das Problem, darf auf den guten Willen der Bürger nicht vertrauen – und kommt ohne ihn doch nicht aus.⁴

3 Ebd., Absatz-Nr. 66.

4 Der naheliegende Hinweis, dass einige wenige ungeahndete Rechtsbrüche das

Dieser Spannung zwischen Zwang und Freiwilligkeit, zwischen Strafandrohung und ethischer Motivation, möchte ich im Folgenden ein Stück weit anhand der kantischen Rechtslehre nachgehen. Es wird sich zeigen, dass Kant diese Spannung mithilfe seines Begriffs des strikten Rechts und der Unterscheidung zwischen Recht und Ethik angemessen erfassen kann, dass sich daraus jedoch die Paradoxie ergibt, dass rechtliche Regeln streng genommen keinen präskriptiven Charakter haben können. Das Ergebnis wird sein, dass Kant die grundlegende Spannung zwischen Zwang und Freiwilligkeit im Recht nicht auflösen kann. Darin sehe ich jedoch keinen Fehler Kants, sondern einen deutlichen Hinweis darauf, dass diese Spannung für den modernen Begriff des Rechts konstitutiv ist.

2. Recht und Zwang bei Kant

Wie für das Bundesverfassungsgericht, so ist auch für Kant die effiziente Durchsetzbarkeit ein wesentliches Merkmal des Rechts. Das Recht, so Kant, ist stets „mit der Befugnis zu zwingen verbunden“ (6:231). Damit stehen beide in der Tradition der deutschen Naturrechtslehre, insbesondere in der Nachfolge von Christian Thomasius, der zwischen Recht und Ethik, „iustum“ und „honestum“, danach unterschied, dass die Einhaltung rechtlicher Regeln erzwingbar ist, diejenige ethischer Regeln hingegen nicht.⁵ Kant knüpft an diese Auffassung an, modifiziert sie aber zugleich, indem er die Erzwingbarkeit nicht definitiv mit dem Rechtsbegriff verknüpft, sondern die Frage nach der Legitimierung rechtlichen Zwangs stellt. Im Gegensatz zur naturrechtlichen Tradition beanspruchte Kant für sich, die Zwangsbefugnis nicht einfach mit der Definition des Rechts voraussetzen, sondern aus der „Idee des Rechts“ abzuleiten und so zu rechtfertigen.⁶

Rechtssystem als Ganzes nicht gefährden, dass es somit nicht auf die ausnahmslose, sondern nur auf die „durchschnittliche“ Rechtsbefolgung ankomme, trägt hier nichts aus, denn auch eine „durchschnittliche“ Rechtsbefolgung dürfte sich ohne eine „durchschnittliche“ Bereitschaft, Rechtsnormen auch dort zu befolgen, wo keine Strafe zu erwarten ist, nicht gewährleisten lassen. Anders herum gesagt: Wenn die Mehrzahl der Rechtssubjekte einschließlich der Amtsträger es darauf anlegt, das Recht immer dann zu brechen, wenn dies zu ihrem eigenen Vorteil möglich ist, wird sich aller Wahrscheinlichkeit nach noch nicht einmal eine „durchschnittliche“ Rechtsbefolgung durchsetzen lassen.

5 Vgl. Thomasius 1705, Buch I, Kap. 4, §§ 16–21; dazu Schneiders 1971.

6 Vgl. 27:526; dazu und zum folgenden ausführlicher Willaschek 2003.

Was ist also Kants „Idee des Rechts“? Kant gewinnt sie aus drei Merkmalen des Rechtsbegriffs. Dieser betreffe

erstlich nur das äußere und zwar praktische Verhältniß einer Person gegen eine andere [...]. Aber zweitens bedeutet er nicht das Verhältniß der Willkür auf den Wunsch [...] des Anderen, wie etwa in den Handlungen der Wohlthätigkeit oder Hartherzigkeit, sondern lediglich auf die Willkür des Anderen. Drittens, in diesem wechselseitigen Verhältniß der Willkür kommt auch gar nicht die Materie der Willkür, d. i. der Zweck, [...] in Betrachtung [...], sondern [die] Form im Verhältniß der beiderseitigen Willkür, sofern sie bloß als frei betrachtet wird, und ob [...] die Handlung eines von beiden sich mit der Freiheit des andern nach einem allgemeinen Gesetze zusammen vereinigen lasse. (6:230)

Nennen wir das erste Merkmal die *Praktizitätsbedingung*; nach ihr geht es im Recht um das praktische, über Handlungen vermittelte Wechselverhältnis der Menschen untereinander. Das zweite Merkmal ist die *Externalitätsbedingung*; sie beschränkt das Recht auf äußere Handlungen unter Absehung von der jeweiligen Motivation: Rechtlich relevant ist nur, *dass* die Rechtssubjekte sich rechtskonform verhalten, nicht aber, aus welchem Grund und mit welchen Motiven sie dies tun. Das dritte Merkmal schließlich ist die *Universalitätsbedingung*; sie fordert von einer Rechtsnorm, dass sie in einem *allgemeinen* Gesetz zum Ausdruck kommen kann, also nicht nur für einzelne Normadressaten, sondern für *alle* gleichermaßen gilt. Dies ist nur dann der Fall, wenn seine Geltung keine kontingenten Zwecksetzungen der Normadressaten voraussetzt. – Alle drei Bedingungen stellen plausible Anforderungen an eine adäquate Definition des Rechtsbegriffs dar.⁷

Aus diesen drei Merkmalen leitet Kant nun die folgende Definition des Rechts ab: „Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit zusammen vereinigt werden kann“ (6:230). Kant versteht das Recht demnach als ein System zur Sicherung

⁷ Die Externalitätsbedingung bedarf allerdings einer Präzisierung, denn hier besteht eine interessante Asymmetrie: Im Fall der *Rechtsbefolgung* spielt die Motivation niemals eine Rolle; im Fall des *Rechtsbruchs* kann sie jedoch durchaus relevant werden. So hängt zum Beispiel die Unterscheidung zwischen Mord und Totschlag unter anderem davon ab, ob die Straftat aus „niederen Beweggründen“ begangen wurde oder nicht. Das widerspricht jedoch nicht der Externalitätsbedingung, denn diese besagt: *Wenn* ein Verhalten rechtskonform ist, *dann* sind damit alle rechtlichen Anforderungen erfüllt (ganz gleich, auf welcher Motivation die Rechtskonformität beruht). Über die Fälle, in denen kein rechtskonformes Verhalten vorliegt, ist damit nichts gesagt.

maximaler Freiheit unter Bedingungen der Gleichheit: Jedem einzelnen Rechtssubjekt wird das größtmögliche Maß an Freiheit garantiert, das mit einem gleichgroßen Maß an Freiheit für alle anderen vereinbar ist. Genau daraus muss sich nach Kant die Legitimität eines Rechtssystems ergeben: Auch dort, wo es meine Freiheit einschränkt, schränkt es sie erstens auf eine gerechte Weise ein, die alle Rechtssubjekte gleichermaßen betrifft, und zweitens tut sie dies mit dem Ziel möglichst weitgehender Sicherung der Freiheit aller Rechtssubjekte. Den Regelungen eines Rechtssystems, das diesen Bedingungen genügt, kann jedes Rechtssubjekt daher vernünftigerweise zustimmen.

Ob Kants Definition des Rechts sich tatsächlich zwingend aus den drei von ihm genannten Bedingungen ergibt, ist eine schwierige und umstrittene Frage, die wir hier beiseite setzen können. Die drei Merkmale selbst werden weiter unten noch einmal zur Sprache kommen. Zunächst müssen wir jedoch Kants Ableitung des Zwangsrechts betrachten. Dass das Recht, wie bereits Thomasiaus gesehen hat, wesentlich erzwingbar ist, dass rechtliche Regelungen im Gegensatz zu ethischen Geboten also zwangsweise durchsetzbar sind, wird bereits durch die Externalitätsbedingung sichergestellt: Das Recht verlangt nur äußere und damit erzwingbare Konformität, nicht aber innere, dem Zwang entzogene Zustimmung; mit Kant gesprochen: es verlangt Legalität, aber nicht Moralität (vgl. 6:219). Die von Kant aufgeworfene Frage lautet daher nicht, ob das Recht als solches bzw. die subjektiven Rechte Einzelner zwangsweise durchgesetzt werden *können*, denn das steht außer Frage, sondern mit welchem Recht, mit welcher „Befugnis“ sie zwangsweise durchgesetzt werden *dürfen*. Es ist diese Frage, von der Kant meint, dass er im Gegensatz zur Tradition über eine Antwort auf sie verfügt.

Die offizielle Version dieser Antwort, die Kant im § D der *Einleitung in die Rechtslehre* formuliert, scheint mir aus verschiedenen Gründen unzureichend zu sein (vgl. Willaschek 2003, 276 ff.). Kants Gedankengang wird jedoch wesentlich deutlicher in der Nachschrift einer Vorlesung, die Kant bereits 1783, also vierzehn Jahre vor dem Verfassen der *Metaphysik der Sitten*, gehalten hat: „Handelt jemand wider allgemeine Freiheit, und der andre widersteht ihm; so handelt dieser Widersacher der allgemeinen Freiheit gemäß, und also recht. So habe ich ein Recht, andre zur Befolgung des Rechts zu zwingen“ (27:1335). Zwang, so Kants Idee, ist genau dann rechtmäßig, wenn er in der Ausübung eines *Rechts* gegen einen Widerstand besteht; dieser Widerstand ist dann nämlich notwendigerweise unrechtmäßig, da er die

Ausübung eines Rechts behindert. Da Kants Rechtsbegriff zufolge die rechtlich geschützte Freiheitssphäre eines jeden Rechtssubjekts durch diejenige aller anderen Rechtssubjekte begrenzt wird, kann es zwischen den subjektiven Rechten Einzelner weder einen logischen Widerspruch noch einen realen „Widerstreit“ geben. Weil ein Konflikt zwischen subjektiven Rechten damit per Definition ausgeschlossen ist, ist jeder Widerstand gegen die Durchsetzung eines Rechts unrechtmäßig. Und das wiederum bedeutet, dass die Durchsetzung eines Rechts gegen einen Widerstand stets rechtmäßig ist, sofern sie keine anderen Rechte des Rechtsbrechers verletzt. Kant bringt diesen Zusammenhang im § C der *Einleitung in die Rechtslehre* folgendermaßen auf den Punkt: „Wenn also meine Handlung [...] mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann, so thut der mir Unrecht, der mich daran hindert; denn dieses Hindernis (dieser Widerstand) kann mit der Freiheit nach allgemeinen Gesetzen nicht bestehen“ (6: 230 f.).

3. Das strikte Recht

Nun klingt Kants These, das Recht sei mit einer Befugnis zu zwingen verbunden, harmloser, als sie ist. Von einer Befugnis, so sollte man meinen, kann man schließlich Gebrauch machen oder auch nicht. Das ließe die Möglichkeit eines weitgehend zwangsfreien Zusammenlebens der Bürger in einem Staat offen, wenn diese nur aus eigener Einsicht ihre Rechte wechselseitig respektieren. Doch diese idyllische Lesart macht Kant im § E der *Einleitung in die Rechtslehre* bereits in der Überschrift zunichte: „Das *stricte* Recht kann auch als die Möglichkeit eines mit jedermanns Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmenden durchgängigen wechselseitigen Zwanges vorgestellt werden“ (6: 232). Unter dem „stricte“ Recht versteht Kant, wohl gemerkt, nicht das besonders strenge Recht, sondern das Recht „strictly speaking“, also das Recht im engeren Sinn. Es ist dadurch gekennzeichnet, dass ihm „nichts Ethisches beigemischt ist“: Es appelliert also nicht an den guten Willen der Rechtssubjekte, sondern setzt ausschließlich auf Strafandrohung und Zwangsmaßnahmen: „So wie nämlich das Recht überhaupt nur das zum Objecte hat, was in Handlungen äußerlich ist, so ist das *stricte* Recht, nämlich das, dem nichts Ethisches beigemischt ist, dasjenige, welches keine andern Bestimmungsgründe der Willkür als bloß die äußern fordert“ (6: 232).

Wenn wir also von „ethischen Beimischungen“ absehen und das Recht im engeren Sinne betrachten, dann bleibt als Mittel der Rechtsdurchsetzung nur noch der „äußere Zwang“, sei es als psychologischer Zwang in Form von Strafandrohungen, sei es als physischer Zwang in Form von Gewaltanwendung. Der Grund dafür ist die bereits erwähnte Externalitätsbedingung, wonach es im Recht, anders als in der Ethik, nicht auf die Motive des Verhaltens ankommen darf, sondern allein auf die faktische, erzwingbare Rechtskonformität. Kants Ergebnis im § E lautet daher, dass das Recht nicht nur (gleichsam unter anderem) mit einer Befugnis zu zwingen verbunden ist, sondern: „Recht und Befugnis zu zwingen bedeuten [...] einerlei“ (6:232).

Dieses Ergebnis hat eine überraschende Konsequenz: Wenn das einzig legitime Mittel zur Rechtsdurchsetzung der von Kant so genannte „äußere Zwang“ ist, dann müsste eine vollständige Verwirklichung der Idee des Rechts darin bestehen, den angedrohten bzw. angewendeten Zwang genau so zu bemessen, dass Rechtsübertretungen *ausgeschlossen* sind. Und tatsächlich vergleicht Kant die Handlungen der Menschen in einem idealen Rechtssystem wiederholt mit der „freien Bewegung der Körper unter dem Gesetze der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung“ (z. B. 6:232). Das bedeutet, dass die Möglichkeit freier Handlungen durch „wechselseitigen Zwang“ auf die rechtlich erlaubten Handlungen beschränkt ist; ein Rechtsbruch wäre ebenso ausgeschlossen wie eine Wirkung ohne gleichgroße Gegenwirkung.

Genau das ist auch der Sinn jener berühmten Stelle aus der Schrift *Zum ewigen Frieden*, wo Kant schreibt:

Das Problem der Staatserrichtung ist, so hart wie es auch klingt, selbst für ein Volk von Teufeln (wenn sie nur Verstand haben) auflösbar [...] Denn es ist nicht die moralische Besserung der Menschen, sondern nur der Mechanismus der Natur, von dem die Aufgabe zu wissen verlangt, wie man ihn an Menschen benutzen könne, um den Widerstreit ihrer unfriedlichen Gesinnungen [...] so zu richten, dass sie sich unter Zwangsgesetze zu begeben einander selbst nöthigen und so den Friedenszustand, in welchem Gesetze Kraft haben, herbeiführen müssen. Man kann dieses auch an den wirklich vorhandenen, noch sehr unvollkommen organisierten Staaten sehen, dass sie sich doch im äußeren Verhalten dem, was die Rechtsidee vorschreibt, schon sehr nähern, obgleich das Innere der Moralität davon sicherlich nicht die Ursache ist“ (8:367).

In den „wirklich vorhandenen Staaten“ ist also nur unvollkommen realisiert, was im Prinzip auch vollkommen zu verwirklichen wäre, nämlich eine Rechtsordnung, die den „Mechanismus der Natur“ dazu be-

nutzt, dass die Menschen sich gegenseitig an der Rechtsübertretung vollständig hindern.

Nun mag die Vision eines Staates, der Rechtsbrüche nicht nur unter Strafe stellt, sondern durch ein effektives System von psychischen und physischen Zwängen völlig unterbindet, aus heutiger Sicht weniger als Ideal denn als Schreckensszenario erscheinen. Diese Sorge ist sicherlich insofern berechtigt, als eine perfekte Abschreckung nur durch die Androhung drakonischer Strafen und die Ausübung totalitärer Kontrolle möglich sein dürfte. Kant scheint die Schwierigkeiten einer effektiven Rechtsdurchsetzung unter Wahrung individueller Freiheitsrechte unterschätzt zu haben. Dieser Einwand betrifft aber gleichsam nur die empirische Oberfläche der kantischen Argumentation. Deren begrifflicher Kern besteht in der analytisch wahren, aber dennoch nicht selbstverständlichen Feststellung, dass es ein Recht auf die Möglichkeit zum Rechtsbruch nicht geben kann. Sollte ein perfektes System der Rechtsdurchsetzung also wider Erwarten doch mit allen rechtsstaatlichen Prinzipien und individuellen Freiheitsrechten vereinbar sein, dann gäbe es keinen Grund, sich darüber zu beklagen, dass man nun zu rechtskonformem Verhalten gezwungen wäre. Kants Gleichsetzung des strikten Rechts mit dem Zwangsrecht bedeutet genau dies: Es gibt kein Recht auf die *freiwillige*, nicht bereits durch Zwang sichergestellte Einhaltung der Gesetze.

Das strikte Recht im Sinne Kants sieht ein rechtmäßiges Verhalten, das *allein* aus gutem Willen erfolgt, also nur für den defizitären Fall vor, dass die rechtlichen Zwangsmittel nicht ausreichen, das Recht durchzusetzen. Doch dann stellt sich die Frage, inwiefern Kant Rechtsregeln überhaupt als präskriptiv erfassen kann. Ein perfektes Rechtssystem, so scheint es, hätte für Vorschriften und Gebote ebenso wenig Verwendung wie die Mechanik: Wo eine Abweichung unmöglich ist, handelt es sich bei einem Gesetz nicht um eine präskriptive Norm, sondern einfach um die Beschreibung einer Verhaltensregelmäßigkeit. Wie Kant in einem anderen, aber verwandten Zusammenhang sagt: Wo das Wollen dem Gesetz *notwendigerweise* folgt, ist ein Sollen „am unrechten Orte“ (4: 414). Dasselbe gilt Kant zufolge auch für das Recht: Für sich genommen schreibt das Recht seinen Adressaten rechtskonformes Verhalten nicht vor, sondern verknüpft nur Rechtstatbestände mit Rechtsfolgen.

Kant bringt diese auf den ersten Blick irritierende Auffassung in der *Metaphysik der Sitten* an mehreren Stellen zum Ausdruck, besonders deutlich im § C der *Einleitung in die Rechtslehre*:

Also ist das allgemeine Rechtsgesetz [...] zwar ein Gesetz, welches mir eine Verbindlichkeit auferlegt, aber ganz und gar nicht erwartet, noch weniger fordert, daß ich ganz um dieser Verbindlichkeit willen meine Freiheit auf jene Bedingungen [die des Rechts] *selbst* einschränken *solle*, sondern die Vernunft sagt nur, daß sie in ihrer Idee darauf eingeschränkt *sei* und von andern auch thätlich [d. h. durch Zwang] eingeschränkt werden dürfe“ (6:231; Hervorhebung im Original).

Und wenig später heißt es:

Wenn also gesagt wird: ein Gläubiger hat ein Recht, von dem Schuldner die Bezahlung seiner Schuld zu fordern, so bedeutet das nicht, er kann ihm zu Gemüthe führen, daß ihn seine Vernunft selbst zu dieser Leistung verbinde, sondern ein Zwang, der jedermann nöthigt dieses zu thun, kann gar wohl mit jedermanns Freiheit, also auch mit der seinigen nach einem allgemeinen äußeren Gesetze zusammen bestehen: Recht und Befugnis zu zwingen bedeuten also einerlei (6:232).

Das Recht ist Kant zufolge also insofern *normativ*, als es zwischen erlaubten und unerlaubten, rechtmäßigen und unrechtmäßigen Handlungen unterscheidet. Es ist jedoch nicht *präskriptiv*, denn für sich genommen schreibt es den Rechtssubjekten nicht vor, nur das rechtlich Erlaubte zu tun und das Unerlaubte zu unterlassen, sondern erteilt lediglich die Erlaubnis, unerlaubte Handlungen durch Zwang zu unterbinden. A's Recht gegenüber B entspricht daher keine Verpflichtung auf Seiten B's, dieses Recht freiwillig und aus eigener Einsicht zu respektieren, sondern es besteht allein in der Befugnis A's, sein Recht notfalls mit Zwang durchzusetzen bzw. staatlicherseits durchsetzen zu lassen.⁸

Die Idee von Rechten, denen keine Verpflichtungen korrespondieren, ist im neuzeitlichen Naturrecht nicht ohne Vorläufer. So entspricht dem „Recht auf alles“, welches laut Hobbes jedem Menschen von Natur aus zukommt, offenbar keine Verpflichtung der anderen Menschen, dieses Recht zu respektieren, denn die anderen Menschen haben ja ebenfalls ein „Recht auf alles“. Im Hobbes'schen Naturzustand verbietet also bereits der Satz des Widerspruchs eine präskriptive Konzeption des Rechts. Bei Kant liegen die Dinge insofern anders, als seinem Rechtsbegriff zufolge, wie wir gesehen haben, ein Konflikt zwischen den subjektiven Rechten verschiedener Personen a priori ausgeschlossen sein soll. Es fragt sich daher, ob Kant tatsächlich auf die irritierende These festgelegt ist, dass rechtliche Regelungen als solche nur Rechte

⁸ Vgl. dazu und zum Folgenden Willaschek 2002.

verleihen und Erlaubnisse erteilen, aber keine Vorschriften machen und Verbote erlassen.

Dass Kant auf einen nicht-präskriptiven Begriff des Rechts festgelegt ist, wird deutlich, wenn man sich fragt, welche Art von Imperativen eigentlich für das Recht einschlägig sein könnte. Imperative, so Kant, sind Sollenssätze, in denen ein Gebot der Vernunft zum Ausdruck kommt, die eine Handlung also deshalb vorschreiben, weil es *rational* ist, die Handlung auszuführen (vgl. 4:413). Bekanntlich unterscheidet Kant zwei grundsätzliche Typen von Imperativen, hypothetische und kategorische. Hypothetische Imperative sind solche, die eine Handlung unter der Bedingung vorschreiben, dass man einen bestimmten Zweck verfolgt, für den die Handlung ein notwendiges Mittel darstellt. So sollte man z. B. pro Woche mindestens 50 km laufen, wenn man einen Marathonlauf durchstehen will. Doch natürlich ist es nicht schlechthin rational geboten, an Marathonläufen teilzunehmen, so dass ein Imperativ des Inhalts, 50 km pro Woche zu laufen, nur für diejenigen gilt, die ein entsprechendes Ziel verfolgen, für alle anderen hingegen nicht. Ein kategorischer Imperativ dagegen gilt unbeding, d. h. er schreibt eine Handlung nicht als Mittel zu einem Zweck vor, sondern als an sich selbst richtig und vernünftig. Es ist durchaus fraglich, ob es solche Imperative überhaupt gibt, ob es also tatsächlich Handlungsweisen gibt, die nicht mit Blick auf irgendeinen Zweck, sondern schlechthin vernünftig sind. Doch dieses Problem, das Kant mit seiner Konzeption der Selbstgesetzgebung des vernünftigen Willens zu lösen versucht, kann hier offen bleiben. *Wenn* es kategorische Imperative gibt, *dann* schreiben sie jedenfalls Handlungen vor, die vernünftigerweise um ihrer selbst willen vollzogen werden können und sollen.

Aus den von Kant genannten Merkmalen des Rechtsbegriffs folgt nun, dass rechtliche Gebote *weder* hypothetische *noch* kategorische Imperative sein können. Ersteres widerspricht der Universalitätsbedingung, letzteres der Externalitätsbedingung.

Zunächst zu den hypothetischen Imperativen. Wären rechtliche Gebote hypothetische Imperative, dann würden sie nur für diejenigen gelten, die tatsächlich den Zweck verfolgen, zu dem der Imperativ ein notwendiges Mittel vorschreibt. Ein solcher Zweck könnte zum Beispiel mit Hobbes in der Sicherung des inneren Friedens und dem Schutz des eigenen Lebens, aber auch schlicht in der Strafvermeidung bestehen. Das strafrechtliche Verbot des Geldfälschens zum Beispiel hätte demnach die folgende logische Form: „Wer eine Freiheitsstrafe vermeiden will, sollte kein Geld fälschen.“ Doch diese Analyse schei-

tert bereits daran, dass der Verzicht auf das Geldfälschen keineswegs eine notwendige Bedingung dafür ist, einer Freiheitsstrafe zu entgehen. Das wäre nur dann der Fall, wenn von vornherein feststünde, dass jeder Geldfälscher gefasst und verurteilt wird. Vielleicht könnte man es mit einer schwächeren Bedingung versuchen: „Wer die *Gefahr* einer Freiheitsstrafe vermeiden will, sollte kein Geld fälschen.“ Doch diese Formulierung scheitert, wie übrigens auch die vorige, an der Universalitätsbedingung. Sie besagt, dass rechtliche Regelungen *allgemeine* Geltung haben, insbesondere also nicht nur für diejenigen gelten, die die Gefahr einer Strafe vermeiden wollen. Wenn das Geldfälschen strafrechtlich verboten ist, dann gilt dies für jedermann – selbst für diejenigen, denen es nichts ausmachen würde, ins Gefängnis zu wandern. Die Strafandrohung dient der *Durchsetzung* des Rechts, sie formuliert keine Bedingung seiner *Geltung*. Genau das wäre aber der Fall, wenn rechtliche Ge- und Verbote adäquat in hypothetischen Imperativen zum Ausdruck kämen.

Wie steht es mit kategorischen Imperativen? Sie genügen der Universalitätsbedingung, denn da sie keine kontingenten Zwecke voraussetzen, gelten sie, wie Kant sagt, „für alle vernünftigen Wesen“. Das dürfte allgemein genug sein. Doch kategorische Imperative als Ausdruck rechtlicher Vorschriften scheitern an der Externalitätsbedingung. Diese besagt, dass rechtlich nur das „äußere“ Verhalten relevant ist, nicht aber die „innere“ Haltung, genauer: Rechtlich kommt es nur darauf an, *dass* man sich an das Gesetz hält, nicht aber darauf, *aus welchem Grund oder Motiv* man es tut. Insbesondere muss man rechtliche Vorschriften nicht um ihrer selbst willen befolgen. Genau das aber verlangt ein kategorischer Imperativ. Natürlich kann man dasjenige, was ein kategorischer Imperativ vorschreibt, aus allen möglichen Gründen tun. So kann man zum Beispiel deshalb davon absehen, Geld zu fälschen, weil man über echtes Geld in ausreichender Menge verfügt, oder deshalb, weil man Angst hat, bestraft zu werden. Doch jemand, der Geld nur deshalb nicht fälscht, weil er befürchtet, ins Gefängnis zu wandern, jedoch sofort mit dem Drucken von Blüten anfangen würde, falls er sicher sein könnte, nicht entdeckt zu werden, würde nicht den kategorischen Imperativ befolgen, dass man kein Geld fälschen darf. Er würde das Geldfälschen nicht deshalb unterlassen, weil Geldfälschen falsch ist, sondern ausschließlich deshalb, weil er eine Bestrafung fürchtet. Tatsächlich befolgt er also den *hypothetischen* Imperativ „Wenn Du die Gefahr einer Strafe vermeiden willst, dann solltest Du kein Geld fälschen“, nicht aber den *kategorischen* Imperativ „Du sollst kein Geld

fälschen“. Wer in Übereinstimmung mit einem kategorischen Imperativ handelt, ohne die Handlung um ihrer selbst willen auszuführen, handelt, mit Kants Unterscheidung aus der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, „pflichtmäßig“, aber nicht „aus Pflicht“ (vgl. 4:397 ff.). Und es ist letzteres, was ein kategorischer Imperativ verlangt. Das aber verträgt sich nicht mit der Externalitätsbedingung des Rechts, der zufolge es im Recht nicht darauf ankommt, aus welchem Grund und mit welchem Motiv man gesetzentreu ist.

Das Ergebnis lautet also, dass weder hypothetische noch kategorische Imperative geeignet sind, rechtliche Vorschriften zum Ausdruck zu bringen. Und da es weitere Arten von Imperativen nicht gibt, bestätigt das die bereits zuvor getroffene Feststellung, dass Kants Rechtsbegriff zwar insofern *normativ* ist, als er Unterscheidungen zwischen richtigen und falschen, erlaubten und verbotenen Handlungen impliziert, aber überraschenderweise nicht *präskriptiv* ist, das heißt, keine rechtlichen Ge- und Verbote beinhaltet. Übrigens entspricht dies genau der in Deutschland üblichen Rechtssprache. So enthält zum Beispiel das deutsche Strafrecht keinerlei präskriptive Sätze, sondern ausschließlich Konditionalsätze wie den folgenden § 146, Abs. 1, des deutschen Strafgesetzbuches:

Mit Freiheitsstrafe nicht unter einem Jahr wird bestraft, wer

1. Geld in der Absicht nachmacht, daß es als echt in Verkehr gebracht oder daß ein solches Inverkehrbringen ermöglicht werde, oder Geld in dieser Absicht so verfälscht, daß der Anschein eines höheren Wertes hervorgerufen wird,
2. falsches Geld in dieser Absicht sich verschafft oder feilhält oder
3. falsches Geld, das er unter den Voraussetzungen der Nummern 1 oder 2 nachgemacht, verfälscht oder sich verschafft hat, als echt in Verkehr bringt.

Hier werden, ganz im Sinne des kantischen Rechtsbegriffs, Straftatbestände (unter 1., 2. und 3.) mit Rechtsfolgen (einer Freiheitsstrafe) in einen Bedingungszusammenhang gebracht, ohne dass damit eine Vorschrift ausgesprochen würde. Ein Sollen wäre hier, wie Kant sagt, „am unrechten Orte“.

Nun bringt ein Imperativ, ganz gleich ob hypothetisch oder kategorisch, Kant zufolge stets zum Ausdruck, was man *vernünftigerweise* tun sollte. Für Wesen, die durch vernünftige Überlegungen motivierbar sind, stellen Imperative daher ein *Motiv* bereit, die gebotene Handlung zu vollziehen, auch wenn dieses Motiv bei den meisten Menschen aufgrund der Unvollkommenheit unserer Vernunft nicht immer handlungswirksam wird. Dass das Recht für sich genommen *keine* Impera-

tive enthält, bedeutet daher letztlich, dass es *neben dem rechtlichen Zwang kein innerrechtliches Motiv für rechtskonformes Verhalten* gibt. Wo Zwang nicht greift, etwa weil eine Strafe nicht zu befürchten ist, da tut sich in rechtlicher Hinsicht somit eine Lücke auf, denn die Externalitätsbedingung verbietet den Hinweis auf die Vorschriften der Vernunft ebenso wie den Appell an den guten Willen. Diese Lücke besteht allerdings nur für das von Kant so genannte „strikte Recht“, also das Recht unter Absehung von ethischen Erwägungen. Es ist die Ethik, die uns Kant zufolge lehrt, „dass, wenn die Triebfeder, welche die juridische Gesetzgebung mit jener Pflicht verbindet, nämlich der äußere Zwang, auch weggelassen wird, die Idee der Pflicht allein schon zur Triebfeder hinreichend sei“ (6:220). Sobald wir die rein rechtliche Perspektive verlassen und auch die ethische Motivation des Normadressaten in Betracht ziehen, nehmen viele rechtliche Regeln einen präskriptiven Charakter an, denn aus einer ethischen Perspektive handelt es sich bei Rechtsnormen um unbedingte Gebote, die in kategorischen Imperativen zum Ausdruck kommen. „Es ist keine Tugendpflicht“, so Kant, „sein Versprechen zu halten, sondern eine Rechtspflicht, zu deren Leistung man gezwungen werden kann. Aber es ist doch eine tugendhafte Handlung [...], es auch da zu tun, wo kein Zwang besorgt werden darf“ (ebd.). Wer guten Willens ist, befolgt das Recht auch dann, wenn keine Strafe droht. Doch eine solche Haltung ist selbst nicht erzwingbar und damit, aufgrund der Externalitätsbedingung, rechtlich irrelevant. Erst daraus, dass alle Rechtspflichten Kant zufolge auch Tugendpflichten sind, die aus ethischer Perspektive auch um ihrer selbst willen erfüllt werden sollen, ergibt sich gleichsam sekundär der präskriptive Charakter rechtlicher Normen.

4. Schluss

Damit sind wir wieder bei jenem Problem angekommen, von dem wir ausgegangen waren: der Spannung zwischen der zwangsweisen Durchsetzbarkeit des Rechts und seiner Abhängigkeit von einer nicht-erzwingbaren „Achtung vor dem Gesetz“. Bevor diese Spannung zum Abschluss noch einmal vor dem Hintergrund des kantischen Rechtsbegriffs beleuchtet werden soll, lohnt sich ein kurzer Blick auf ein verwandtes Problem, mit dem sich Jürgen Habermas, ebenfalls im Ausgang von Kants Rechtslehre, beschäftigt. Es geht Habermas dabei um

die Spannung zwischen der „Faktizität der staatlichen Rechts*durchsetzung*“ und der „Legitimität begründenden Kraft eines dem Anspruch nach rationalen, weil freiheitsverbürgenden Verfahrens der Rechts*setzung*“ (Habermas 1992, 46):

Einerseits kann die Legalität des Verhaltens als ‚die bloße Übereinstimmung einer Handlung mit dem Gesetz‘ erzwungen werden; deshalb muß den Subjekten eine Befolgung des Gesetzes aus anderen als moralischen Gründen freigestellt sein. [...] Andererseits ist aber eine ‚Vereinigung‘ der Willkür eines jeden mit der Willkür aller anderen, d. h. soziale Integration, nur auf der Grundlage normativ gültiger Regeln möglich, die unter dem moralischen Gesichtspunkt [...] die zwanglose, nämlich rational motivierte Anerkennung ihrer Adressaten *verdienen* (ebd. 46 f.).

Es sei paradox, so Habermas weiter, dass Handlungsregeln, die moralisch anerkennungswürdig sind, im Recht „nur ein objektiv mit Normen übereinstimmendes Verhalten fordern“ (ebd. 47).

Den Schlüssel zur Auflösung dieses Paradoxons sieht Habermas in Kants Unterscheidung zwischen Moralität und Legalität: „Rechtsnormen sind unter jeweils verschiedenen Aspekten zugleich Zwangsgesetze [das ist die Perspektive der Legalität] und Gesetze der Freiheit [das ist die Perspektive der Moralität]“ (ebd.). Dass eine Norm rechtsgültig ist, besagt nach Habermas nun gerade, „daß *beides zugleich* garantiert ist: sowohl die Legalität des Verhaltens im Sinne einer durchschnittlichen Normbefolgung, die erforderlichenfalls durch Sanktionen erzwungen wird, wie auch die Legitimität der Regel selbst, die eine Befolgung der Norm aus Achtung vor dem Gesetz jederzeit möglich macht“ (ebd. 49). Die Perspektive der Moralität, mit ihrem Augenmerk auf ethische Motivation und vernünftige Begründbarkeit, ist Habermas zufolge also sehr wohl rechtlich relevant, jedoch nicht für die Rechtsdurchsetzung, sondern allein für die Legitimität der Rechtssetzung: „Obgleich Rechtsansprüche mit Zwangsbefugnissen verknüpft sind, müssen sie jederzeit auch ihres normativen Geltungsanspruches wegen – also aus ‚Achtung vor dem Gesetz‘ – befolgt werden können“ (ebd. 47).

Kants Unterscheidung zwischen Moralität und Legalität erlaubt es also, die Spannung zwischen Faktizitäts- und Geltungsaspekt des Rechts dahingehend aufzulösen, dass die Legitimität der faktischen Durchsetzung des Rechts an die Bedingung seiner normativen Geltung geknüpft bleibt. Doch die Spannung zwischen *Zwang* und *Freiwilligkeit* der Rechtsbefolgung ist damit noch nicht aufgelöst. Diese Spannung ergab sich ja daraus, dass ein Rechtssystem einerseits auf eine

ethische Motivation, d. h. den guten Willen der Normadressaten, nicht vertrauen darf, andererseits aber ohne einen solchen guten Willen offenbar keine soziale Geltung erlangen kann. Letzteres bedeutet nicht allein, dass Rechtsnormen, um Geltung zu erlangen, die „rational motivierte Anerkennung ihrer Adressaten *verdienen*“ müssen, sondern dass sie diese Anerkennung tatsächlich *finden*, dass die Bürger sich also an die Gesetze normalerweise auch dort halten, wo die Zwangsdurchsetzung versagt. Selbst dann, wenn die Rechtsnormen sich tatsächlich als rational begründbar erweisen und insofern Anerkennung verdienen, klafft hier eine Lücke: nämlich die Lücke zwischen rationaler Einsicht und praktischer Motivation. Nach Kant wird diese Lücke durch ein spezifisches, „durch einen Vernunftbegriff selbstgewirktes Gefühl“ geschlossen, nämlich das „Gefühl der Achtung vor dem Gesetz“ (vgl. 4: 401 Fn.). Habermas spricht in derselben Bedeutung von der „rational motivierten Anerkennung“ der Rechtsnormen. Doch auch wenn jeder Mensch, wie Kant meinte, über dieses Gefühl verfügt, dürfte kaum bestreitbar sein, dass die Achtung vor dem Gesetz keineswegs zwangsläufig *handlungswirksam* wird. Menschen können durchaus einsehen, dass sie ihre Steuern bezahlen und ihre Putzhilfe nicht schwarz beschäftigen *sollten*, und sie können mit dem aus dieser Einsicht erwachsenden schlechten Gewissen auch über ein Motiv zu rechtskonformem Verhalten verfügen, ohne daraus letztlich praktische Konsequenzen zu ziehen.

Dieser Übergang von der vernünftigen Einsicht zur Rechtsbefolgung lässt sich allem Anschein nach weder durch „äußeren Zwang“ noch durch den „zwanglosen Zwang“ rationaler Argumente garantieren. Er beruht vielmehr auf einem sozial vermittelten und individuell eingeübten Ethos, einer Lebensform, die durchaus rational begründbar sein mag, deren soziale Geltung sich aber aus ihrer rationalen Begründbarkeit allein nicht ergibt. Die faktische Durchsetzbarkeit von Rechtsnormen, die, wie das Bundesverfassungsgerichtsurteil betont, eine Bedingung ihrer Legitimität ist, beruht auf der Einbettung des Rechtssystems in eine ethische Praxis, die auch dort Motive zu rechtskonformem Verhalten bereitstellt, wo rechtlicher Zwang nicht hinreicht.

Kant bestreitet, dass diese Abhängigkeit bereits im Begriff des Rechts angelegt ist; im Prinzip, so Kant, wäre ein System wechselseitigen rechtlichen Zwangs denkbar, welches Rechtsbrüche vollständig ausschließt und daher auf keine ethische Motivation angewiesen ist. Doch dass es ein solches Rechtssystem empirisch nicht gibt und nie geben wird, würde wohl auch Kant nicht bestreiten. Und damit muss

auch Kant zugestehen, dass das Recht faktisch von der ethischen Motivation, dem guten Willen der Rechtssubjekte abhängig ist – von einer Motivation also, deren Handlungswirksamkeit weder mit Strafandrohungen noch mit Argumenten erzwingbar ist. Wie vor allem seine Vorlesungen über Pädagogik und über Anthropologie belegen, war Kant sich der Kontingenz ethischer Motivation, der Abhängigkeit der Charakterbildung von Erziehung, Lebensumständen und gesellschaftlichen Bedingungen durchaus bewusst. Nur in einer geschichtsphilosophischen Perspektive, die die Entwicklung der Menschheit insgesamt in den Blick nimmt, verschwindet diese Kontingenz zugunsten der Hoffnung auf einen allmählichen moralischen Fortschritt der Menschheit. Doch dieser Prozess, das wusste bereits Kant, ist stets von Rückschlägen bedroht. Es bleibt also bei dem beunruhigenden Gedanken, dass auch die beste Rechtsordnung ihre eigene Umsetzung nicht garantieren kann, wenn sie nicht in eine lebendige Form von Sittlichkeit, in ein praktiziertes Ethos der Rechtsachtung eingebettet ist.

In diesem von Hegel betonten, von Kant aber keineswegs übersehenen Zusammenhang zwischen Recht und Sittlichkeit liegt aber noch nicht die ganze Pointe der kantischen Unterscheidung von Recht und Ethik. Diese Pointe lautet nicht nur, dass das Recht, wie man in Anlehnung an Ernst-Wolfgang Böckenförde sagen könnte, von Bedingungen zehrt, die es selbst nicht garantieren kann, sondern dass es von Bedingungen abhängt, die es noch nicht einmal *einfordern* darf. Das von Kant so genannte strikte Recht kann auf kein anderes Motiv vertrauen als auf den äußeren Zwang; wenn dieser, wie empirisch plausibel erscheint, zur Rechtsdurchsetzung allein nicht hinreicht, dann bedeutet dies, dass jedes Rechtssystem auf Motive der Rechtsbefolgung angewiesen ist, deren Einforderung die Externalitätsbedingung des Rechts verbietet. Diesen wichtigen Punkt, so meine ich, hat Kant überaus klar gesehen. Rechtsprechung und Gesetzgebung können dieses Ethos der Achtung vor dem Gesetz nicht rechtlich fordern, wohl aber politisch fördern. Vor allem aber können sie verhindern, dass dieses Ethos durch ineffiziente Gesetze untergraben wird. Genau das hat das Bundesverfassungsgericht mit seinem Urteil zur Spekulationssteuer getan.

Literatur

- Habermas, Jürgen, 1992, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schneiders, Werner, 1971, *Naturrecht und Liebesethik. Zur Geschichte der praktischen Philosophie in Hinblick auf Christian Thomasius*, Hildesheim: Olms.
- Thomasius, Christian, 1705, *Fundamenta juris naturae et gentium*, Halle: Salfeld.
- Willaschek, Marcus, 2002, „Which Imperatives for Right? On the Prescriptivity of Juridical Laws in Kant’s Metaphysics of Morals“, in: *Essays on Kant’s Metaphysics of Morals*, hrsg. v. M. Timmons, Oxford: Clarendon Press, S. 65–87.
- Willaschek, Marcus, 2003, „Verhinderung eines ‚Hindernisses der Freiheit‘ und ‚Zweiter Zwang‘. Bemerkungen zur Begründung des Zwangsrechts bei Kant und Hegel“, in: *Subjektivität und Anerkennung*, hrsg. v. B. Merker, G. Mohr und M. Quante, Paderborn: Mentis, S. 271–283.

Kant, die humanitäre Intervention und der moralische Exzeptionalismus¹

WILFRIED HINSCH

Kants Schrift *Zum ewigen Frieden* von 1795 ist populär. Vieles, was Kant in ihr sagt, passt gut zu dem, was wir heute über Krieg und Frieden denken. Die ironische Entlarvung realpolitischer Argumentationsmuster spricht uns aus dem Herzen und ebenso Kants klare Stellungnahmen zu Kriegskrediten und imperialistischer Landnahme. Für viele ist darüber hinaus die Kantische Idee eines den Frieden mit Hilfe des Rechts sichernden Völkerbundes in den Vereinten Nationen Wirklichkeit geworden. Die scheinbare Nähe zu Kant ist jedoch trügerisch. Im Grunde sind uns seine Moral- und Rechtsphilosophie und die zu ihr gehörige Friedenslehre fremd. Kaum jemand glaubt mehr im Ernst an moralische Gebote, die befolgt werden müssen, unabhängig davon, welche Konsequenzen dies haben mag, oder daran, dass es aus Gründen, die in der reinen Vernunft liegen, selbst gegen unerträgliches staatliches Unrecht keinen gerechtfertigten Widerstand geben könne. Darüber hinaus ist die Vorstellung, dass Souveränität keine positiv-rechtlichen Schranken zulasse, und dass deshalb souveräne Staaten keiner äußeren Gewalt unterworfen werden könnten, obsolet geworden. In allen drei Punkten handelt es sich jedoch um Eckpunkte der Praktischen Philosophie Kants.

Wenn ein Studium der kantischen Philosophie dennoch für die Lösung unserer eigenen Probleme mit Krieg und Frieden nützlich sein mag, so nach meiner Auffassung vor allem aus zwei Gründen: Zum einen ist die kantische Konzeption des Friedens durch Recht unangesehen der ihr anhängenden Probleme in ihren Grundzügen nach wie vor

1 Dieser Vortragstext beruht zu großen Teilen auf Studien, die ich zusammen mit Dieter Janssen im Rahmen des Saarbrücker EIKon-Projekts zur Ethik internationaler Konflikte unternommen habe. Über weite Strecken, wenn nicht durchgängig, gibt der Text unsere gemeinsamen Auffassungen wieder.

alternativlos. Zum anderen finden wir bei Kant eine eigentümliche Mischung von Hobbes'schem Realismus und Rousseau'schem Idealismus, von der unsere eigenen außenpolitischen Diskussionen profitieren würden.

Kant hielt den Krieg für ein großes Menschheitsübel, womöglich für das größte. Er war aber kein Pazifist. Der von Jürgen Habermas und anderen mit Blick auf Kant verwendete Ausdruck des „Rechtspazifismus“ (Habermas 1995, 293) erweckt in dieser Hinsicht falsche Erwartungen. Ich erinnere daran, dass Kant nicht glaubte, es könne den Menschen gelingen, durch freiwilligen Zusammenschluss eine Rechtsordnung zu schaffen. In der Praxis können wir Kant zufolge „auf keinen anderen Anfang des rechtlichen Zustandes rechnen, als den durch Gewalt“ (8:371)². Man wird Kant nicht einmal umstandslos als Gewährsmann gegen den militärischen Unilateralismus der USA in Anspruch nehmen können. Denn er war der Auffassung, dass im anarchischen Naturzustand der Staaten untereinander nicht nur Verteidigungskriege, sondern eben auch Präventivkriege gerechtfertigt seien, für die er ein „Recht des Zuvorkommens“, ein *ius praeventionis* behauptete (6:346). Und es ist keinesfalls klar, dass Kant die Existenz der Vereinten Nationen mangels ihrer Fähigkeit, Rechtssicherheit zu garantieren, als ein Faktum betrachtet hätte, durch das die Anarchie eines Naturzustandes zwischen den Staaten aufgehoben worden wäre.

1. Kants Konzeption des Friedens als Rechtsordnung

Die Einsicht in die Frieden stiftende Kraft des Rechts ist uralte. Die Pointe der kantischen Position liegt jedoch darin, die Existenz eines, wie Kant sagt, „rechtlichen Zustandes“ nicht lediglich als eine dem Frieden förderliche Bedingung zu betrachten, sondern als eine notwendige oder konstitutive. Von Hobbes übernimmt Kant, dass nicht nur manifeste Gewalt den Frieden stört. Schon die bloße Bedrohung durch tätliche Übergriffe, wie sie im Naturzustand ohne entsprechende sozia-

2 Alle Verweise auf Kants Schriften beziehen sich auf die Ausgabe: *Kant's gesammelte Schriften*, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Hrsg.), Berlin: de Gruyter, 1902 ff. Die Ziffer vor dem Doppelpunkt bezeichnet den jeweiligen Band der Akademieausgabe, die Ziffern nach dem Doppelpunkt enthalten die nötigen Seitenangaben.

le Schutzvorkehrungen stets gegenwärtig ist, hebt nach Kant und Hobbes den Frieden auf und lässt den Naturzustand zu einem Zustand des Krieges werden. Erst ein durch positive Rechtsnormen sozial garantierter Schutz vor gewaltsamen Übergriffen durch andere führt aus diesem Zustand der Friedlosigkeit heraus.

Kant legt Wert auf die Feststellung, dass es nicht erst die Erfahrung sei, die uns über die Friedlosigkeit eines Naturzustandes ohne zwangsbewehrte Rechtsnormen belehre. Diese liege vielmehr „a priori in der Vernunftidee eines solchen (nicht rechtlichen) Zustandes“ (6:312). Das wird womöglich nicht jedem einleuchten, weil es nun doch eine empirische Tatsache ist – nicht mehr und nicht weniger –, dass Menschen einander bedrohen und Schaden zufügen können. Worauf Kant aber offenbar hinaus will, ist, dass es bei der Unterscheidung zwischen Natur- und Rechtszustand nicht darauf ankommt, inwieweit Menschen tatsächlich böswillig oder gutmütig gegeneinander gesonnen sind. Entscheidend ist, durch welche normativen Merkmale sich beide Zustände unterscheiden, das heißt, welche Rechte und Pflichten die Beteiligten in ihnen haben.

Im Naturzustand, der sich definitionsgemäß durch die Abwesenheit staatlicher Institutionen der öffentlichen Rechtsetzung, Rechtsprechung und Rechtsdurchsetzung auszeichnet, ist jeder sein eigener Gesetzgeber und Richter. Überdies hat jeder das Recht – wobei wir den Ausdruck „Recht“ hier natürlich in einem nicht-juridischen, moralischen Sinne verstehen müssen –, das, was er für richtig hält, nach besten Kräften gegen andere durchzusetzen. Das schon erwähnte *ius praeventionis* des Naturzustandes ist dafür ein Beispiel. Man muss keine weitgehenden anthropologischen Annahmen über die Bösartigkeit des Menschen machen, um zu sehen, dass ein solcher Zustand konfliktträchtig ist und auch gutmütige Wesen in zahllose Schwierigkeiten miteinander bringen würde. Im Gegenzug ist der rechtliche Zustand ein tendenziell friedlicher Zustand, eben weil es öffentliche und allgemein anerkannte Formen der Entscheidung über Recht und Unrecht gibt, mit entsprechend begrenzten individuellen Rechten und zahlreichen Pflichten der Zurückhaltung und der Unterordnung. Durch sie wird das Verhalten aller Beteiligten in wechselseitig antizipierbarer Weise so reguliert, dass es zwischen ihnen nur noch selten zu tätlichen Übergriffen kommt.

Der paradigmatische Fall eines Frieden stiftenden rechtlichen Zustandes ist der souveräne Staat mit eigener Gesetzgebung, Rechtsprechung und einem wirksam durchgesetzten Gewaltmonopol. Natürlich

verwirklicht der einzelne Staat den Frieden als Rechtsordnung nur für seine Mitglieder, und wenn es mehrere Staaten gibt, muss auch zwischen ihnen ein rechtlicher Zustand herbeigeführt werden, soll es zwischen ihnen nicht zu den kriegerischen Komplikationen des zwischenstaatlichen Naturzustandes kommen. Im Prinzip könnte dies wiederum mittels eines Akts der Staatsgründung geschehen, durch den alle existierenden Einzelstaaten in eine weltumspannende staatliche Verfassung integriert würden. Bekanntlich lehnt Kant diese Möglichkeit jedoch ab. Er hat dafür im Wesentlichen drei Argumente, die ich kurz nennen möchte: *erstens* das Despotie-Anarchie-Argument, demzufolge ein Weltstaat aufgrund seiner bloßen Größe nur in Form einer despotischen Herrschaft bestehen könne und über kurz oder lang in einen Zustand der Anarchie kollabiere. *Zweitens* das Argument der souveränen Gleichheit aller Staaten und *drittens* schließlich das Argument, dass die Einzelstaaten ihre Souveränität *de facto* niemals aufgeben würden (8:367 ff.). Am meisten überzeugt vielleicht nach wie vor das Despotie-Anarchie-Argument, aber darauf kommt es für das Folgende nicht an.

Wichtig für das Problem der humanitären Intervention wie es sich im Lichte der Konzeption des Friedens als Rechtsordnung stellt, ist, dass Kants Vorbehalte gegen einen Weltstaat ihn zwingen, zur Sicherung des zwischenstaatlichen Friedens einen rechtlichen Zustand zu konzipieren, der kein staatlicher Zustand ist und doch Vergleichbares leistet, nämlich die zwischen Staaten allgegenwärtigen Konflikte wirksam einer rechtsförmigen Auflösung zuzuführen. Anstelle des *Völkerstaats* konkretisiert bei Kant der *Völkerbund* die Idee eines Frieden stiftenden rechtlichen Zustandes zwischen souveränen Staaten. Leider macht Kant keine sonderlich präzisen Angaben darüber, wie er sich die rechtliche Verfassung seines Völkerbundes im Einzelnen vorstellt. Klar ist aber, dass er sie sich in den Schriften der 1790er Jahre – anders als 1784 in der *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* – nicht länger in enger Anlehnung an die „bürgerliche Verfassung“ von Einzelstaaten vorstellt.

Im Gemeinspruchaufsatz spricht Kant von einem rechtlichen „Zustand der Föderation nach einem gemeinschaftlich verabredeten Völkerrecht“ (8:310f.); und der Friedensschrift zufolge können Staaten voneinander fordern „in eine der bürgerlichen ähnliche Verfassung zu treten, wo jedem sein Recht gesichert werden kann“, die aber eben kein „Völkerstaat“, sondern ein „Völkerbund“ sei (8:354). Da souveräne Staaten keine gesetzgebende Gewalt über sich anerkennen können, müssen sie zur Beendigung des Kriegszustands auf das „Surrogat des

bürgerlichen Gesellschaftsbundes“, nämlich auf den „freie[n] Föderalismus“ zurückgreifen (8:356). Und in der Rechtslehre steht, dass der Völkerbund keine souveräne Gewalt habe und lediglich eine Genossenschaft sei, „eine *Verbündung*, die zu aller Zeit aufgekündigt werden kann“ (6:344).

Dass der durch den kantischen Völkerbund realisierte Rechtszustand keine für alle Staaten verbindliche Gesetzgebung kennt, schließt jedoch nicht aus, dass zur Abwehr von Kriegen gemeinschaftlich beschlossene Regelungen bestehen, die von internationalen Gerichten als Organen des Völkerbundes nötigenfalls mit Zwangsgewalt durchgesetzt werden. Dies ist ein Punkt, den Hans Kelsen 1944 in *Peace Through Law* mit Recht herausgestellt hat. Kelsen weist darauf hin, dass historisch gesehen Staaten zwar selten eine souveräne Macht über sich anerkannt haben, dass sie aber häufig bereit waren, Mehrheitsentscheidungen in Schiedsgerichtsverfahren als rechtlich verbindlich zu akzeptieren.

Einiges spricht in der Tat dafür, dass Kant die zwangsweise Durchsetzung von Rechtspositionen durch Organe des Völkerbundes für zulässig und möglich, wenn nicht für notwendig hielt. Da ist zunächst einmal natürlich die Konzeption des Friedens als Rechtszustand selbst. Denn wenn es keine Rechtssicherheit ohne unabhängige Richter und zwangsbewehrte Normen geben kann, dann muss offenbar auch der Völkerbund über Gerichte und Zwangsbefugnisse verfügen. Erst sie ermöglichen einen Zustand „wo jedem sein Recht gesichert werden kann“ (8:354). Hinzu kommt, dass laut Friedensschrift jeder Staat von allen anderen *fordern* kann, den Naturzustand zwischen den Staaten zu verlassen und mit ihm in einen rechtlichen einzutreten (ebd.). Dieses Fordern muss nun offenkundig auch ein mit Zwang verbundenes Fordern sein können, denn im Naturzustand ist die Gewaltanwendung zur Sicherung der eigenen Rechte natürlich erlaubt.

Anderes bei Kant spricht allerdings deutlich gegen einen mit Zwangsmitteln ausgestatteten Völkerbund: zunächst einmal Kants Überzeugung, dass souveräne Staaten keine ihnen übergeordnete rechtlich-normative Autorität anerkennen können und es unter Gleichen keine rechtsverbindlichen Urteile geben kann (dies entspricht dem klassischen Völkerrechtsgrundsatz des *par in parem non habet iudicium* – Gleiche können übereinander kein Urteil sprechen, vgl. Kimminich/Hobe 2000, 294); sodann die immer wieder hervorgehobene Freiwilligkeit des Friedensbundes und die Möglichkeit des jederzeitigen Austritts; und schließlich Kants ausdrückliche Feststellung in der

Friedensschrift, dass Staaten „als solche nicht unter einem gemeinschaftlichen äußeren Zwange stehen“ (8:355).

Was nun auch immer die kantische Auffassung zur Frage einer zwangsweisen Durchsetzung internationalen Rechts gewesen sein mag, seine Konzeption des Friedens als Rechtsordnung ist nicht von ihr abhängig. Seit Kant haben die Argumente dafür, dass eine souveräne Macht keine rechtlichen Schranken haben könne, ihre Überzeugungskraft eingebüßt. Im innerstaatlichen Bereich gehört die richterliche Kontrolle legislativer und exekutiver Akte inzwischen zum festen Bestandteil liberaler Demokratien; und im zwischenstaatlichen Handeln akzeptieren Staaten zunehmend Verpflichtungen, die sich aus nicht einstimmig gefassten Beschlüssen von internationalen Gremien und Organen ergeben. Ich werde im Folgenden die kantische Idee eines den Frieden sichernden Völkerbundes deshalb so verstehen, dass sie zwar eine globale Gesetzgebung im Sinne einer Weltrepublik ausschließt, aber mit Zwangsmitteln bewehrte internationale Gerichte ausdrücklich fordert.

Kelsen betont in *Peace through Law* mit Recht, dass diese Zwangsmittel als Bedingung für die Existenz eines Rechtszustandes nicht in Gestalt eines globalen Gewaltmonopols existieren müssen. Sie können, wie in vielen Formen des vor-staatlichen Rechts, auch dezentral organisiert sein. Wir können diese Frage hier jedoch offen lassen. Wichtig ist zunächst lediglich, dass es auf zwischenstaatlichen Vereinbarungen beruhendes Recht gibt und dass dieses Recht durch internationale Gerichte zwangsweise durchgesetzt werden kann. Denn nur unter dieser Voraussetzung ist es dem kantischen Verständnis zufolge gelungen, den kriegerischen Naturzustand zwischen den Staaten zu überwinden und in den rechtlichen Zustand eines Friedensbundes einzutreten.

2. Das Problem der humanitären Intervention

Der Terminus „humanitäre Intervention“ soll im Folgenden im Sinne der von den NATO-Staaten 1999 aus gegebenem Anlass in Scheveningen formulierten Definition verwendet werden:

A humanitarian intervention is an armed intervention in another state, without the agreement of that state, to address (the threat of) a humanitarian disaster, in particular caused by grave and large-scale violations of fundamental human rights. (Zitiert nach: Center for Strategic Studies 2000, S. 1.)

Für die Abgrenzung gegenüber der klassischen militärischen Intervention sind dabei zwei Unterschiede von Bedeutung: *Erstens* dient die humanitäre Intervention nicht primär den Interessen der intervenierenden Macht und nicht dem Schutz eigener Bürger, die sich in einem Krisengebiet aufhalten. *Zweitens* wird die humanitäre Intervention gerechtfertigt unter Berufung auf die Menschenrechte und die aus ihnen abgeleitete Pflicht der Nothilfe für Menschen, die in ihrer Existenz unmittelbar bedroht sind.

Das Problem der Zulässigkeit humanitärer Interventionen ist für eine kantische Konzeption des Friedens als Rechtsordnung aus zwei Gründen von zentraler Bedeutung. *Erstens* sind militärische Interventionen zum Zwecke des Menschenrechtsschutzes in Staaten, deren Regierungen ihren Bürgern entweder willentlich oder aus Unvermögen den elementarsten Rechtsschutz vorenthalten, ein Mittel zum Herstellen von weltbürgerlicher Rechtssicherheit, auch wenn Kant dies nicht so gesehen hätte. *Zweitens* stellen humanitäre Interventionen jedoch eine klare Verletzung des zwischenstaatlichen Interventions- und Gewaltverbots dar, das spätestens seit dem Westfälischen Frieden in der einen oder anderen Form ein Teil jeder plausiblen Konzeption des zwischenstaatlichen Friedens ist.

Kants Behandlung des Themas ist unmissverständlich. Der fünfte Präliminarartikel seiner Friedensschrift lautet: „Kein Staat soll sich in die Verfassung und Regierung eines andern Staats gewalttätig einmischen“ (8:346). Interventionen würden nach Kant die Autonomie aller Staaten unsicher machen. Und er hebt hervor, dass das Interventionsverbot zu denjenigen Verboten gehört, die „ohne Unterschied der Umstände [...] sofort auf Abschaffung dringen“ (8:347). Kant hat hier das republikanische Frankreich vor Augen und die Pillnitzer Deklaration vom August 1791, in der Österreich und Preußen unter Mitwirkung der Brüder des französischen Königs für sich ein Recht zur Intervention reklamieren. Er denkt nicht an Genozid und Massenvergewaltigungen. Es ist aber nicht zu bestreiten, dass sich ein striktes Interventionsverbot bei Kant auch unangesehen seines zeithistorischen Hintergrundes mit einer gewissen Unvermeidlichkeit aus der Vorstellung der Gleichheit souveräner Staaten ergibt.

Hinzu kommt die auch unabhängig von einem inzwischen obsoleten Souveränitätsverständnis kaum zu bestreitende Bedeutung des Interventionsverbots für die Erhaltung des zwischenstaatlichen Friedens. In dieser Funktion ist das Interventionsverbot zu einem zentralen Grundsatz des Systems der kollektiven Sicherheit der Vereinten Natio-

nen geworden. Studiert man die einschlägigen Bestimmungen der UN-Charta, so scheint klar zu sein, dass Interventionen – gleichgültig zu welchem Zweck sie unternommen werden – rechtlich verboten sind.

In Artikel 2.4 heißt es: „All members shall refrain in their international relations from the threat or use of force against the territorial integrity or political independence of any state [...]“ und in Artikel 2.7: „Nothing contained in the present Charter shall authorize the United Nations to intervene in matters which are essentially within the domestic jurisdiction of any state [...] but this principle shall not prejudice the application of enforcement measures under Chapter VII.“³

Dennoch ist die völkerrechtliche Stellung des Interventionsverbots nicht so eindeutig, wie es die obigen Zitate zunächst vermuten lassen. Es stellt sich die Frage, wie der Passus „essentially within the domestic jurisdiction of any state“ in Artikel 2.7 zu interpretieren ist und welche Einschränkungen des Interventionsverbots mit dem Hinweis auf „enforcement measures“ nach Kapitel VII der Charta verbunden sind. Die Vertreter eines bereits existierenden positiven Rechts zur humanitären Intervention können darauf verweisen, dass der Menschenrechtsschutz eine zentrale Stellung im Völkerrecht und in der UN-Charta und ebenso in den konstituierenden Vereinbarungen regionaler Bündnisse einnimmt. So wird in der Präambel der Charta erklärt, dass es ein vorrangiges Ziel der Vereinten Nationen sei, das Vertrauen in die Menschenrechte wiederherzustellen. Die Genozid-Konvention und die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948, die internationalen Pakte über bürgerliche, politische Rechte, wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte von 1966 (in Kraft seit 1976) bekräftigen das Bekenntnis der unterzeichnenden Staaten zu den Menschenrechten. Ein wirksamer Menschenrechtsschutz könne jedoch nur realisiert werden, so die Argumentation der Interventionsbefürworter, wenn in Fällen

3 Verschiedene Resolutionen der UN-Vollversammlung bestätigen das strikte Interventionsverbot der Charta. In der Resolution 2131 von 1965 wird unter dem Titel „Declaration on the Inadmissibility of Intervention“ unterstrichen, dass die Staatengemeinschaft sich zur Unverletzlichkeit der staatlichen Souveränität und Unabhängigkeit bekennt und die Resolutionen 2625 von 1970 und 36/103 von 1981 bekräftigen dies. Auch der Internationale Gerichtshof (ICJ) bestätigte in zwei prominenten Fällen ein striktes Interventionsverbot. Im so genannten Korfu-Kanal-Fall von 1949 wurde Großbritannien eines Verstoßes gegen das Völkerrecht für schuldig befunden, nachdem britische Kriegsschiffe ohne albanische Zustimmung Minen in albanischen Hoheitsgewässern geräumt hatten. Beim zweiten Fall handelt es sich um die 1986 ausgesprochene Verurteilung der Vereinigten Staaten für ihre militärischen und paramilitärischen Interventionen in Nicaragua.

der systematischen und anhaltenden Verletzung elementarer Menschenrechte die Möglichkeit bestehe, einzugreifen.

Über die Frage der positiv-völkerrechtlichen Beurteilung humanitärer Interventionen hinaus stellt sich das Problem ihrer moralischen Zulässigkeit. Der Generalsekretär der Vereinten Nationen Kofi Annan brachte es in seinem Millennium-Bericht auf den Punkt, als er den Kritikern menschenrechtlich begründeter Interventionen die Frage stellte:

Wenn humanitäre Interventionen tatsächlich ein inakzeptabler Angriff auf die Souveränität sind, wie können wir dann auf ein Ruanda, auf ein Srebrenica reagieren – auf schwerwiegende und systematische Verletzungen von Menschenrechten, die jegliche Norm unserer gemeinsamen Humanität verletzen? (Annan 2000, 48)

Im Folgenden soll es nun nicht um die Frage einer moralischen Rechtfertigung von humanitären Interventionen gehen, sondern darum, welche Konsequenzen sich aus der kantischen Konzeption des Friedens als Rechtsordnung ergeben, wenn man einerseits mit Kofi Annan annimmt, dass humanitäre Interventionen bei massiven Menschenrechtsverletzungen moralisch gerechtfertigt sein können. Andererseits jedoch mit der herrschenden Meinung in der Völkerrechtslehre anerkennt, dass sie durch das bestehende strikte Interventions- und Gewaltverbot der UN-Charta mehr oder weniger eindeutig ausgeschlossen werden. Dabei soll die Problematik der humanitären Intervention als Frage nach dem Recht zur Intervention sowohl mit als auch ohne Mandat des UN-Sicherheitsrats erörtert werden.

3. Kritik des moralischen Exzeptionalismus'

Auf Seiten derer, die Interventionen kritisch gegenüberstehen, lassen sich zwei Positionen unterscheiden: die der radikalen Gegner und die Position derer, die man als ‚moralische Exzeptionalisten‘ bezeichnen könnte. Während die erste Gruppe Interventionen als solche ablehnt und folgerichtig auch ein völkerrechtlich verankertes Interventionsrecht, halten die Exzeptionalisten Interventionen in Einzelfällen für moralisch gerechtfertigt, lehnen aber die Einführung eines völkerrechtlich verankerten Rechtstitels für Interventionen ab.

Anders als die radikalen Interventionsgegner sehen moralische Exzeptionalisten in der humanitären Intervention eine in seltenen Einzelfällen zulässige Ultima Ratio. In Fällen schwerer Menschenrechtsverletzungen – in Fällen „that shock the conscience of mankind“ wie Lassa

Oppenheim es 1905 nannte – dürfe in die inneren Angelegenheiten eines Staates eingegriffen werden, um moralisch gebotene, aber völkerrechtlich unzulässige Nothilfe zu leisten. Der Münchner Völkerrechtler Bruno Simma – seit 2002 Richter am Internationalen Gerichtshof in Den Haag – formulierte diese Position im Vorfeld der Kosovo-Intervention der NATO: „There are ‚hard cases‘ involving terrible dilemmas in which imperative political and moral considerations leave no choice but to act outside the law.“ (Simma 1999, 1)

Die Einführung eines völkerrechtlich sanktionierten Interventionsrechts wird jedoch abgelehnt – „hard cases make bad law“, wie es bei Simma heißt (ebd., 14). Simma sieht in der Anerkennung eines solchen Rechts die um jeden Preis abzuwehrende Gefahr einer Erosion des Gewalt- und Interventionsverbotes der UN-Charta. Ein Recht zur Intervention ohne Zustimmung des Sicherheitsrats bringe die Weltordnung auf eine abschüssige Bahn, auf der es keine Schiedsinstanz mehr gäbe, um zwischen Interventionsansprüchen und ihrer Bestreitung rechtsverbindlich zu entscheiden. Dies aber bringe die Gefahr einer unkalkulierbaren Eskalation von Konflikten mit sich.

Ein anderer prominenter Vertreter des moralischen Exzeptionalismus ist der amerikanische Völkerrechtler Thomas Franck. In einem Beitrag zum Sommerheft 1999 von *Foreign Affairs* mit dem Titel „Break it, don’t fake it“ erinnert er daran, dass der NATO-Einsatz im Kosovo im selben Jahr nicht das erste Beispiel dafür gewesen sei, dass gelegentlich illegales Handeln nötig sei, um deutlich Schlimmeres zu verhindern. Franck wendet sich ausdrücklich dagegen, aus der moralischen Berechtigung der Militärintervention im Kosovo zu schließen, dass das Völkerrecht, welches den NATO-Einsatz verbietet, deswegen zu kritisieren oder gar zu reformieren sei. Es sei nicht die Aufgabe des Rechts, in jedem Einzelfall die moralisch richtige Antwort zu geben. Rechtsnormen sollen vielmehr das allgemeine Verhalten der Staaten im Lichte historischer Erfahrungen und mit Blick auf die Erfordernisse guter Ordnung regulieren.

Franck, so zeigen seine Ausführungen, betrachtet Rechtsnormen in Analogie zu Faustregeln, deren Befolgung im Allgemeinen nützlich und richtig ist, aber eben nicht in jedem einzelnen Fall. Es gibt Ausnahmen, aber natürlich wird man eine bewährte Faustregel nicht aufgeben, nur weil in einem Einzelfall eine von ihr abweichende Handlungsweise angebracht erscheint.

Dass der moralische Exzeptionalismus eine für Politiker attraktive Position ist, bedarf keiner besonderen Erklärung. Er lässt ein extra-

legales Schlupfloch für humanitäre Interventionen, wenn der öffentliche moralische Druck zu groß wird. Er beruhigt aber zugleich Regierungen, die Interventionen kritisch gegenüberstehen, denn *formaliter* wird am Interventionsverbot des UN-Systems festgehalten. Auch hilft er eine öffentliche Festlegung der eigenen Regierung für zukünftige Fälle zu vermeiden. Bundesaußenminister Fischer argumentierte im Sinne des moralischen Exzeptionalismus, als er zur Verteidigung der Beteiligung Deutschlands an der Kosovo-Intervention Kritikern entgegenhielt, der NATO-Eingriff dürfe keinen Präzedenzfall schaffen und auch keine Veränderung des Völkerrechts nach sich ziehen.

Der nur in dieser besonderen Lage gerechtfertigte Schritt darf jedoch nicht zu einem Präzedenzfall für die Aufweichung des Monopols des VN-Sicherheitsrats zur Autorisierung von legaler internationaler Gewaltanwendung [...] werden. Dies würde Willkür und Anarchie Tür und Tor öffnen.⁴

Man muss kein Kantexperte sein, um zu ahnen, dass Kant den moralischen Exzeptionalismus in Fragen von Krieg und Frieden wenig überzeugend gefunden hätte. Freilich ist der kantische Rigorismus in Sachen Normbefolgung und Gesetzesgehorsam keine akzeptable Alternative. Es ist Kant nicht gelungen, seine Behauptung, dass gültige Rechtsnormen *unbedingte* Befolgung verdienen, was immer die Konsequenzen sein mögen, überzeugend zu begründen. Sein Argument, dass ganz allgemein konsequenzialistische Überlegungen niemals moralische oder rechtliche Gebote außer Kraft zu setzen vermögen, weil diese mit apodiktischer Gewissheit gebieten, jene aber stets ein Element probabilistischer Unsicherheit enthielten (vgl. 8:370), führt in die Irre. Entweder es läuft darauf hinaus, dass moralische und rechtliche Gebote ihrerseits niemals von konsequenzialistischen Erwägungen abhängen dürfen – eine Position, die schwerlich vertretbar erscheint. Oder man lässt die Berücksichtigung von kausalen Handlungsfolgen bei der Formulierung und Begründung der entsprechenden Gebote zu, hat dann jedoch in beiden Waagschalen ein probabilistisches Element und wird in geeigneten Konfliktfällen nicht um die Abwägung der wahrscheinlichen Konsequenzen der Normbefolgung gegen die wahrscheinlichen Konsequenzen der Normverletzung herum kommen.

Auch in einem weiteren Punkt lässt sich die Position von Simma und Franck verteidigen. Nicht immer, wenn punktuelle Rechtsverlet-

4 Rede des deutschen Außenministers, Joschka Fischer, vor der 54. Generalversammlung der Vereinten Nationen am 22. September 1999 in New York.

zungen moralisch gerechtfertigt erscheinen, sind deswegen auch schon entsprechende Abänderungen der betreffenden Rechtsnormen erstrebenswert. In einigen Fällen erscheint eine rechtliche Normierung des im Einzelfall moralisch Richtigen problematisch, weil sie Missbrauchsmöglichkeiten eröffnet. In anderen Fällen sind die moralisch gerechtfertigten Ausnahmen von einer geltenden Rechtsnorm von einer schwer überschaubaren Vielzahl verschiedenartiger und wechselnder Bedingungen abhängig, so dass es sich als schwierig und häufig unmöglich erweist, eine klare und eindeutige Regel zu formulieren, die auch diese Ausnahmen noch mit erfassen könnte. Und schließlich gibt es Fälle, in denen es sogar wünschenswert erscheint, dass eine moralisch richtige Handlung eine Rechtsverletzung darstellt. Das Bestehen eines rechtlichen Verbots schafft eine Schwelle, deren Überschreitung mit Risiken und Kosten verbunden ist. Aus moralischer Sicht ist dies immer dann interessant, wenn die moralische Berechtigung einer Handlungsweise von nur schwer objektivierbaren Gewichtungen abhängig ist, und durch die Einführung einer Rechtsverletzungsschwelle zumindest sichergestellt werden soll, dass bestimmte Ausnahmen nur dann gemacht werden, wenn aus Sicht der Handelnden besonders starke Gründe vorliegen.

Dennoch scheint klar zu sein, und hier endet die Übereinstimmung mit dem moralischen Exzeptionalismus, dass im Fall moralisch gebotener humanitärer Interventionen keine dieser drei Überlegungen wirklich zutrifft. Das Missbrauchsargument – die Großmächte könnten mit Hilfe eines Interventionsrechts ihre imperialistischen Interessen nur umso besser verfolgen –, wie es etwa von Noam Chomsky vorgebracht wurde, setzt stillschweigend voraus, dass das gegenwärtige strikte Interventionsverbot der UN-Charta kleineren Staaten tatsächlich einen wirksamen Schutz gegen die imperialistischen Ambitionen und außenpolitischen Interessen der Großmächte bietet. Man wird auch nicht sagen können, dass es sich bei den eine humanitäre Intervention rechtfertigenden Kriterien um eine schwer überschaubare Vielzahl verschiedenartiger und wechselnder Bedingungen handelt, so dass nicht klar wäre, wie ein entsprechendes Interventionsrecht im Einzelnen zu fassen wäre. (Darauf komme ich weiter unten zurück.) Und schließlich können wir bei humanitären Interventionen auch auf die Indikatorfunktion von Rechtsverletzungen verzichten, denn die moralische Richtigkeit einer Intervention hängt in keiner Weise davon ab, welches Gewicht den Gründen für eine Intervention (Genozid, Massenmord und Massenvergewaltigung) von den intervenierenden Parteien verlie-

hen wird. Vielmehr hängt sie ausschließlich davon ab, in welchem objektiv feststellbaren Ausmaß und mit welcher Schwere Menschenrechtsverletzungen stattfinden.

Tatsächlich ist der moralische Exzeptionalismus eine zutiefst inkonsistente Position. Seine Unhaltbarkeit ergibt sich aus einer vergleichsweise trivialen Anforderung an rationale moralische Urteile und Entscheidungen: die Forderung ihrer Universalisierbarkeit. Wer moralische Urteile fällt oder Entscheidungen trifft, beansprucht, in Übereinstimmung mit moralischen Normen zu handeln, deren Anwendung in konkreten Situationen keine Frage der subjektiven Willkür sein darf, sondern an das Vorliegen bestimmter objektiver Situationsmerkmale gebunden ist. Normen sind universelle Handlungsvorschriften, und eine Norm in einer konkreten Situation zum Maßstab eigenen Handelns zu machen, legt den Akteur *pro tanto* darauf fest, sie auch für alle anderen Situationen, in denen die für ihre Anwendung relevanten Merkmale vorliegen, als Verhaltensstandard zu akzeptieren. Dies ist das bekannte Postulat der Universalisierbarkeit oder, wie man auch sagt, der formalen Gerechtigkeit. In relevanter Weise gleiche Fälle müssen gleich beurteilt werden.

Angewendet auf den moralischen Exzeptionalismus bedeutet dies, dass das Urteil des Bundesaußenministers, die Intervention der NATO im Kosovo sei auch ohne ein Mandat oder eine Autorisierung des Sicherheitsrats richtig gewesen, darauf hinausläuft, dass dieselbe Form der Intervention von ihm in allen anderen hinreichend ähnlichen Fällen ebenfalls als richtig betrachtet werden muss. Die Rede von „einzigartigen“ Situationen, „einmaligen“ Ausnahmen und „*unique*“ *circumstances* – übrigens auch in den einschlägigen Resolutionen des UN-Sicherheitsrats – ist in diesem Zusammenhang reine Augenwischerei. Eben diejenigen Gründe, die für die Richtigkeit der völkerrechtswidrigen Intervention im Kosovo sprachen, werden *pro tanto* in jeder hinreichend ähnlichen Situation wiederum eine Intervention richtig erscheinen lassen.

Nun muss man dem Bundesaußenminister, Richter Simma, Thomas Franck und anderen Exzeptionalisten wohl zugute halten, dass sie keinesfalls das Postulat der Universalisierbarkeit moralischer Urteile bestreiten wollten. Womöglich würden sie ebenfalls zugestehen, dass in der Tat ein *moralischer* Präzedenzfall geschaffen worden sei. Sie würden dann aber bestreiten, dass es sich darum auch schon um einen völkerrechtlich relevanten Präzedenzfall handle. Die Unterscheidung zwischen moralischen und rechtlichen Präjudizien ist sinnvoll und ich

werde im nächsten Abschnitt selbst auf sie zurückgreifen. Sie hilft jedoch dem moralischen Exzeptionalismus nicht aus der Klemme. Vielmehr zieht sie den Einwand nach sich, entgegen den erklärten Absichten seiner Vertreter werde durch die Reklamation einer moralischen Ausnahme die Stellung des positiven Völkerrechts als Maßstab internationalen Handelns untergraben. Letztlich reklamiert der Exzeptionalismus eben doch ein „Recht“ zur Intervention ohne ein Mandat des Sicherheitsrats – und zwar ein *moralisches* Recht der Form: Wenn bestimmte Bedingungen B_1 – B_n erfüllt sind, dann ist eine humanitäre Intervention alles in allem auch ohne Autorisierung des Sicherheitsrates zulässig. Gerade weil es sich dabei nicht um ein legales Recht handelt, sind die beteiligten Akteure, weil moralische Normen anders als positive Satzungen keine verbindliche Kodifizierung kennen, in letzter Instanz nur mehr ihren eigenen Überzeugungen verpflichtet. Das internationale Recht verliert daher seine Vertrauen stiftende und auch seine Frieden bewahrende Funktion. Für die Stabilität des internationalen Systems ist es in der Tat vollkommen unerheblich, ob das Interventionsverbot in den einschlägigen Fällen aufgrund der angenommenen Verbindlichkeit eines moralischen oder aufgrund eines rechtlichen Präzedenzfalles durchbrochen wird.

Der moralische Exzeptionalist ist in der kantischen Einteilung im Abschnitt über die Misshelligkeit zwischen Moral und Politik der Friedensschrift entgegen dem ersten Anschein – und ganz entgegen seinem Selbstverständnis – kein „moralischer Politiker“, sondern ein „politischer Moralist“, „der sich eine Moral so schmiedet, wie es der Vorteil des Staatsmanns sich zuträglich findet“ (8:372). Er ist sicher kein politischer Moralist, wie Kant ihn vor Augen hatte, der alle Moral „durch Schlangenwendungen einer unmoralischen Klugheitslehre“ (8:375) dem eigenen Machtstreben oder jedenfalls der Staatsräson unterordnet. Aber er ist doch jemand, der sich bei womöglich besten Absichten seinen moralischen Pflichten durch zweifelhafte Argumentationsformen zu entziehen trachtet.

Wenn wir Kants Projekt eines auf Recht gegründeten Friedens weiterführen wollen – und welche Alternative gäbe es? – und wenn wir der Überzeugung sind, dass es Situationen gibt, die weltweit gesehen jederzeit eintreten können (man denke etwa an die aktuelle Situation im Sudan), in denen humanitäre Interventionen moralisch geboten sind, dann scheint klar zu sein, dass die Pflicht zur Intervention bei schweren Menschenrechtsverletzungen in großem Ausmaß einhergeht mit der Pflicht, eine Reform des internationalen Rechts anzustreben, welche

moralisch gebotenen Interventionen die nötige rechtliche Absicherung und Regulierung verschafft.

Nun besteht aus kantischer Sicht im Bereich des Politischen allerdings nicht nur die Gefahr, zum politischen Moralisten zu werden. Es gibt auch den despotisierenden Moralisten, der die Erfordernisse der Staatsklugheit „durch übereilt genommene oder angepriesene Maßregeln“ (8:373) missachtet und durch die Aufstellung unerfüllbarer Forderungen womöglich die Moralphilosophie insgesamt in Misskredit bringt. Wie also vorgehen, um die aus kantischer Sicht notwendig gebotene Übereinstimmung zwischen Moral und Völkerrecht in Bezug auf den Menschenrechtsschutz herzustellen?

4. Die Hoffnung auf gewohnheitsrechtliche Entwicklungen

4.1 Casseses Vorschlag

Ein Vorschlag stammt von dem italienischen Rechtsgelehrten Antonio Cassese, der von 1993 bis 2000 Richter am Jugoslawientribunal in Den Haag war. Nach Cassese können moralisch gerechtfertigte, aber *contra legem*, weil ohne Autorisierung des Sicherheitsrates durchgeführte Interventionen, wenn sie wiederholt stattfinden, unter gewissen Bedingungen zur Ausbildung eines Völkergewohnheitsrechts führen. Dieses Gewohnheitsrecht würde dann, sobald es einmal etabliert ist, das strikte Interventionsverbot der UN-Charta und die exklusive Zuständigkeit des Sicherheitsrates für zwischenstaatliche Zwangsmaßnahmen rechtsverbindlich einschränken (vgl. Cassese 1999).

Verschiedene Tendenzen des zeitgenössischen Bewusstseins sprechen nach Cassese für die Möglichkeit einer solchen Entwicklung. Menschenrechte werden nicht länger als ausschließliche Angelegenheit der Jurisdiktion von Einzelstaaten verstanden und es wird unter Völkerrechtsexperten allgemein anerkannt, dass die aus ihnen resultierenden Pflichten *erga omnes* sind, das heißt, Pflichten, die alle Menschen binden und nicht nur die unmittelbar betroffenen Parteien. In Übereinstimmung damit verbreitet sich die Überzeugung, dass schwerwiegende Fälle von Menschenrechtsverletzungen in einem Staat anderen Staaten eine besondere Verantwortung auferlegen, Gegenmaßnahmen zu ergreifen. Vor diesem Hintergrund hält Cassese die Ausbildung eines

Gewohnheitsrechts zur humanitären Intervention ohne UN-Mandat für möglich, wenn die folgenden sechs Bedingungen erfüllt sind:

(1) Auf dem Territorium eines souveränen Staates finden Menschenrechtsverletzungen statt, durch die sehr viele Menschen sterben. (2) Der betroffene Staat ist nicht in der Lage (oder nicht willens), den Rechtsverletzungen Einhalt zu gebieten, und weigert sich, andere Staaten oder internationale Organisationen um Hilfe zu bitten. (3) Aufgrund von Uneinigkeiten im Sicherheitsrat kommt es zu keinem Mandat für eine Intervention unter Kapitel VII der UN-Charta. (4) Alle nicht-militärischen Möglichkeiten des Menschenrechtsschutzes wurden ausgeschöpft. (5) Eine Koalition von Staaten (aber keinesfalls eine einzelne Hegemonialmacht) verfügt über die Mittel zu einer erfolgreichen Intervention, ist bereit zu intervenieren und findet mehrheitliche Unterstützung in den Vereinten Nationen. (6) Die Intervention dient ausschließlich dem Menschenrechtsschutz und wird in Übereinstimmung mit den Grundsätzen des *ius in bello* geführt.

Cassese zufolge erfüllt die Kosovo-Intervention der NATO im Frühjahr 1999 diese sechs Bedingungen. Sie könnte seiner Konzeption zufolge deshalb einer von mehreren Schritten zur Entwicklung eines durch Gewohnheit etablierten Rechts zur humanitären Intervention sein, obwohl sie, wie Cassese hervorhebt, ohne Mandat des Sicherheitsrats im klaren Widerspruch zur UN-Charta stand und insofern illegal war (vgl. Cassese 1999, 28f.).

Casseses Versuch, den Konflikt zwischen völkerrechtlicher Legalität und moralischer Richtigkeit durch eine gewohnheitsrechtliche Legalisierung humanitärer Interventionen, die nicht durch den Sicherheitsrat autorisiert wurden, aufzulösen, ist auf positive Resonanz gestoßen, an prominenter Stelle etwa in Randelzhofers Kommentierung von Artikel 2.4 der UN-Charta, in dem von Simma herausgegebenen großen Kommentar zur Charta (vgl. Simma et al. 2000, RN 56). Er wird auch nicht dadurch in Frage gestellt, dass im Falle der Kosovo-Intervention der NATO zwei der beteiligten Staaten, Belgien und Deutschland, ausdrücklich betont haben, es solle durch die Intervention gerade kein völkerrechtlicher Präzedenzfall geschaffen werden. Wegen der Universalisierbarkeit sowohl rechtlicher als auch moralischer Entscheidungen ist es, wie wir gesehen haben, keine Frage der diesbezüglichen Intentionen von Akteuren, ob durch eine Einzelentscheidung eine Regel aufgestellt wird oder nicht. Jede von objektiven Kriterien geleitete Entscheidung etabliert zugleich mit ihrem Anspruch auf Richtigkeit eine Regel, nämlich die, dass in jeder in relevanter Weise

ähnlichen Situation *pro tanto* dieselbe Entscheidung getroffen werden sollte. Dennoch ist Casseses gewohnheitsrechtlicher Lösungsvorschlag kaum überzeugender als der moralische Exzeptionalismus.

Ein aus einer ständigen Staatenpraxis resultierendes Gewohnheitsrecht setzt nach allgemeinem Verständnis bei den beteiligten Akteuren die Überzeugung voraus, dass ‚rechters‘ gehandelt werde, und zwar entweder in dem starken Sinne, dass in rechtlich *gebotener* Weise gehandelt werde, oder in dem schwachen Sinne, dass zumindest nichts rechtlich Verbotenes geschieht. Das ist die so genannte *opinio iuris*-Bedingung des Völkergewohnheitsrechts (vgl. Kimminich/Hobe, 2000, S. 178 ff.). Ein *contra legem* entstehendes Gewohnheitsrecht, wie es Cassese ins Auge fasst, ist unter Voraussetzung beider Lesarten nur schwer vorstellbar. Nun lässt sich der Ausdruck *rechters* sowohl in einem moralischen als auch in einem positiv rechtlichen Sinne verstehen. Es wäre deshalb denkbar, dass zur Entstehung eines Gewohnheitsrechts die Überzeugung der Beteiligten genüge, es würde moralisch richtig gehandelt – das heißt in Übereinstimmung mit gültigen moralischen Prinzipien – und diese Überzeugung ist natürlich mit dem Wissen um die Rechtswidrigkeit einer Handlungsweise vereinbar. Diese Auffassung würde freilich dazu führen, dass alle in einer Gruppe mit dem allgemeinen Bewusstsein der moralischen Richtigkeit ausgeübten Handlungsweisen über kurz oder lang den Status positiv rechtlich geschützter Handlungsweisen erhielten, und das ist absurd.

Es fragt sich, warum Cassese keine explizite Abänderung der UN-Charta nach Artikel 108 vorschlägt, durch die seine sechs Bedingungen für alle Interventionen ohne Zustimmung des Sicherheitsrats völkerrechtlich unmissverständlich kodifiziert würden, ohne dass man sich auf eine *contra legem* Entwicklung verlassen müsste. Cassese lässt ja keinen Zweifel daran, dass er in Bezug auf die Situationsmerkmale, unter denen eine humanitäre Intervention auch ohne die Zustimmung des Sicherheitsrates zulässig ist, klare und deutliche Vorstellungen hat. Schon eine oberflächliche Betrachtung seiner sechs Kriterien zeigt im Übrigen, dass sie im Wesentlichen mit den Bedingungen der Lehre vom gerechten Krieg übereinstimmen, wenn man diese auf moderne militärische Interventionen bezieht. Vermutlich hält Cassese eine Abänderung der Charta der Vereinten Nationen zum gegenwärtigen Zeitpunkt angesichts des Widerstandes der Mitgliedsstaaten für nicht realisierbar. Und diese Einschätzung ist womöglich richtig. Jedenfalls wird sie von vielen geteilt. Diese pessimistische Einschätzung vorausgesetzt, fehlt freilich zugleich auch eine wesentliche Grundlage für die Entstehung

eines Gewohnheitsrechts, nämlich die konvergierenden Rechtsüberzeugungen der an der Ausbildung einer ständigen Praxis beteiligten Völkerrechtssubjekte.

4.2 Die Praxis des UN-Sicherheitsrats

Ein zweiter gewohnheitsrechtlich ansetzender Lösungsvorschlag für das Dilemma der humanitären Intervention bezieht sich auf mögliche Entwicklungen in der Entscheidungspraxis des Sicherheitsrates. Artikel 39 der UN-Charta zufolge entscheidet der Sicherheitsrat rechtsverbindlich und letztinstanzlich darüber, wann der internationale Frieden bedroht oder verletzt ist, und welche Maßnahmen notwendig sind „to maintain or restore international peace and security“.

Die Wendung „international peace and security“ bezieht sich sowohl ihrem Wortlaut als auch ihrer funktionalen Bedeutung im Rahmen des Systems kollektiver Sicherheit der UN-Charta nach eindeutig auf den *zwischen-staatlichen* Frieden und die Sicherheit der *zwischen-staatlichen* Ordnung. Während der Abschlusskonferenz zur Beratung und Verabschiedung der Charta in San Francisco 1945 wurde von einigen Teilnehmern vorgeschlagen, Menschenrechtsverletzungen innerhalb einzelner Staaten auch ohne grenzüberschreitende Auswirkungen ebenfalls als „threats to international peace and security“ zu betrachten. Von der Mehrheit der Beteiligten und der Kommentatoren wurde diese weite Interpretation seinerzeit jedoch zurückgewiesen.⁵

In den 1990er Jahren haben nun die Mitglieder des Sicherheitsrates in mehreren Resolutionen ein weites Verständnis der Kompetenzen des Sicherheitsrates unter Kapitel VII der Charta zu erkennen gegeben. Sie

5 Gleichwohl wird dem Sicherheitsrat nach herrschender Meinung in der Völkerrechtswissenschaft ein weites Ermessen in der Bestimmung dessen zuerkannt, was „threats to peace“, „breaches of the peace“ oder „acts of aggression“ im Sinne von Artikel 39 der UN-Charta sind (vgl. Krisch 2002). Dies entspricht einem weithin geteilten politischen und eben nicht legalistischen Verständnis der UN-Charta als Basis eines Systems kollektiver Sicherheit, wie es schon 1948 von Hans Kelsen im *American Journal of International Law* formuliert worden ist. Diesem Verständnis zufolge soll der Erfolg des UN-Systems kollektiver Sicherheit gerade dadurch gewährleistet werden, dass dem zuständigen Entscheidungsorgan – dem Sicherheitsrat – ein situationsbezogenes und politisch zweckmäßiges Handeln ermöglicht, in dem gerade keine gerichtsmäßige subsumptive Anwendung vergleichsweise eindeutig formulierter Rechtsnormen von ihm gefordert wird.

waren bereit, schwere Fälle von Menschenrechtsverletzungen auch dann als „threats to international peace and security“ zu betrachten, wenn es sich um Gewalthandlungen innerhalb der territorialen Grenzen einzelner Staaten ohne grenzüberschreitende Auswirkungen handelte. Angesichts der Menschenrechtsverletzungen in Somalia und Ruanda war der Sicherheitsrat in mehreren Resolutionen offenbar bereit, eine Bedrohung des internationalen Friedens bereits aufgrund der bloßen Größenordnung von humanitären Krisen ohne Berücksichtigung ihrer zwischenstaatlichen Konsequenzen anzunehmen. Im Prinzip wären in solchen Fällen dann auch militärische Interventionen mit der UN-Charta zu vereinbaren. Dies wurde durch eine ausdrückliche Stellungnahme in Resolution Nr. 1296 aus dem Jahr 2000 bestätigt:

The deliberate targeting of civilian populations or other protected persons and the committing of widespread violations of international humanitarian and human rights law in situations of armed conflict may constitute a threat to international peace and security.⁶

Die Auffassung, dass in den angeführten Resolutionen auch reine inner-staatliche Menschenrechtsverletzungen und Grausamkeiten, wenn sie ein bestimmtes Ausmaß überschreiten als „threats to international peace and security“ betrachtet werden, wird von verschiedenen Autoren bestritten, vehement etwa von dem Völkerrechtler Otto Kimminich (vgl. Kimminich/Hobe 2000). In jedem Fall stellt sich im Lichte des strikten Interventionsverbotes in Artikel 2.4 und 2.7 der UN-Charta die Frage eines Handelns des Sicherheitsrates *ultra vires*, das heißt eines Handelns jenseits seiner durch die UN-Charta verliehenen normativen Kompetenzen.

Im Bericht der *International Commission on Intervention and State Sovereignty* wird das Problem einer möglichen Kompetenzüber-

6 Auch die zur Etablierung der internationalen Strafgerichtshöfe für das ehemalige Jugoslawien und Ruanda unter Berufung auf Kapitel VII der UN-Charta ergangenen Resolutionen des Sicherheitsrates 827 von 1993 und 955 von 1994 erscheinen nur gerechtfertigt, wenn man ein entsprechend weites Verständnis der Kompetenzen des Sicherheitsrates unterstellt. Nicht einschlägig sind dagegen die in diesem Zusammenhang ebenfalls häufig genannten Resolutionen 988 (1991) zum Irak und 1078 (1996) zur Situation in der afrikanischen Region der Großen Seen in Ost-Zaire, denn in beiden Fällen gab es aufgrund von Flüchtlingsströmen offenkundig grenzüberschreitende Auswirkungen. Auch Resolution 940, die 1994 eine militärische Intervention in Haiti autorisierte, ist für unser Thema nicht unmittelbar einschlägig, da es hier primär um die Wiedereinsetzung des demokratisch legitimierten Präsidenten Jean-Bertrand Aristide ging und nicht um humanitäre Nothilfe.

schreitung des Sicherheitsrates bei der Autorisierung humanitärer Interventionen als ein im Wesentlichen theoretisches Problem ohne praktische Bedeutung dargestellt. Es gäbe trotz der Einrichtung des Internationalen Gerichtshofes keine institutionalisierte richterliche Kontrolle von Sicherheitsratsentscheidungen, die diese Entscheidungen selbst aufheben könnte. In der Praxis habe der Rat deswegen einen beträchtlichen Ermessensspielraum dabei, festzulegen, wann eine Bedrohung für den internationalen Frieden und die internationale Sicherheit vorliegt.

Es ist richtig, dass die UN-Charta keine Institution des *judicial review* kennt. Die Argumentation der *Internationalen Kommission* ist gleichwohl nicht überzeugend. Der Sicherheitsrat verfügt weder über die normative Kompetenz humanitäre Interventionen, die *moralisch* gerechtfertigt erscheinen, völkerrechtlich zu autorisieren, solange die UN-Charta, wie es nach der herrschenden Meinung in der Völkerrechtswissenschaft der Fall ist, *materialiter* kein Interventionsrecht kennt. Noch können Entscheidungen des Sicherheitsrates entsprechende Interventionstitel gewohnheitsrechtlich etablieren. Gegen letzteres spricht neben dem offenkundig inkonsequenten Entscheidungsverhalten des Sicherheitsrates in diesem Punkt eine prinzipielle Überlegung: Der Sicherheitsrat ist weder ein Organ der Rechtsdurchsetzung noch der Rechtssetzung, sondern eine selbst an das Völkerrecht gebundene politische Instanz. Ganz offenkundig verdankt er seine legitime Autorität ausschließlich der UN-Charta und ist damit durch sie nicht nur prozedural, sondern auch material-rechtlich gebunden. Dies ist deshalb „ganz offensichtlich“ der Fall, weil der Sicherheitsrat evidentermaßen seine legitime Autorität nicht aus einem effektiv ausgeübten und darum Frieden stiftenden Gewaltmonopol ziehen kann, wie es typischerweise bei einem einzelstaatlichen Souverän der Fall ist. Darüber hinaus sind die Entscheidungen des Sicherheitsrates in der Regel auch nicht Ausdruck eines stillschweigenden normativen Konsenses unter den involvierten Parteien, das heißt eines Konsenses der Völkerrechtssubjekte selbst. Es ist insofern nicht ohne weiteres zu sehen, in welchem Sinne mit Blick auf die materialen Bestimmungen der UN-Charta umstrittene Entscheidungen des Sicherheitsrates eine gewohnheitsrechtliche legale Verbindlichkeit erlangen und schließlich zu einem positiven Interventionsrecht führen könnten.

5. Die Notwendigkeit einer UN-Reform

Weder der moralische Exzeptionalismus der Bundesregierung noch die Hoffnung auf die gewissermaßen naturwüchsige Selbstregulierung des Rechts der internationalen Gemeinschaft in Bezug auf das Problem der humanitären Intervention bieten, so das Ergebnis unserer Diskussion, zufriedenstellende Lösungen, die der kantischen Idee eines auf Recht gegründeten und darum stabilen Friedens gerecht würden. Wie es scheint, kann nur eine explizite positiv-rechtliche Regulierung in Form eines Amendments der UN-Charta nach Artikel 108 die bestehenden Dilemmata auflösen und das kantische Projekt voranbringen.⁷

Durch ein solches Amendment muss rechtsverbindlich festgelegt werden, in welchen Situationen Interventionen zulässig sind (hier ist die Diskussion bereits weit fortgeschritten), und es muss die prozedurale und materiale Implementierung eines Interventionsrechts innerhalb des UN-Systems ausgestalten und zugleich bestimmen, welche Pflichtenverteilung sich im Interventionsfall für die im Rahmen der internationalen Ordnung involvierten Drittstaaten ergibt. Außerdem muss ein Interventions-Amendment Anreize und Sanktionsmechanismen etablieren, um soweit praktisch möglich zu gewährleisten, dass alle rechtlich gebotenen Interventionen stattfinden, aber eben auch nur die rechtlich gebotenen. Die Genozid-Konvention von 1948 hat gezeigt, dass die Definition eines völkerrechtlichen Tatbestandes und ein vages Versprechen auf Rechtshilfe nicht ausreichen. Sie hat bislang aufgrund ihrer fehlenden institutionellen Implementierung und insbesondere aufgrund einer fehlenden Allokation spezieller Pflichten weder zur Verhinderung von Genoziden noch zu einem einheitlichen Umgang mit Fällen von Völkermord beigetragen.

Der häufig vorgebrachte Einwand, ein kodifiziertes Interventionsrecht öffne dem Missbrauch Tür und Tor wurde bereits erwähnt. Es erwies sich als wenig überzeugend. Trotz des vermeintlich strikten völkerrechtlichen Verbots haben immer wieder Interventionen von Großmächten in weniger mächtigen Staaten stattgefunden. Artikel 2.7 der

⁷ UN-Charta Kapitel XVIII, Art. 108: Änderungen dieser Charta treten für alle Mitglieder der Vereinten Nationen in Kraft, wenn sie mit Zweidrittelmehrheit der Mitglieder der Generalversammlung angenommen und von zwei Dritteln der Mitglieder der Vereinten Nationen einschließlich aller ständigen Mitglieder des Sicherheitsrats nach Maßgabe ihres Verfassungsrechts ratifiziert worden sind.

UN-Charta in seiner jetzigen Form bringt diesen also eine allenfalls illusorische Sicherheit. Ein hinreichend präzise formuliertes Amendment hingegen, durch das Interventionen unter exakt umschriebene Bedingungen gestellt würden, würde die ideologische Verbrämung eigennütziger Interventionen zumindest erschweren und würde es kleineren Staaten erleichtern, bei unrechtmäßigen Interventionen die Weltöffentlichkeit zu mobilisieren.

Ein ernsteres Problem ergibt sich aus den mit einem kodifizierten Interventionsrecht nach unserem Verständnis verbundenen Leistungspflichten für Drittstaaten. Darauf weisen insbesondere die Vertreter der größeren Mächte hin. Allerdings würden sich die Interventionskosten bei einer durch Amendment geregelten und distributiv gerechten Regelung auf mehr Parteien verteilen als in der gegenwärtigen Situation, in der die „Koalitionen der Willigen“ ihre Kosten typischerweise alleine tragen. Die aus der Theorie der öffentlichen Güter vertraute Ausbeutung der Großen durch die Kleinen würde tendenziell eingeschränkt. Zudem müssen bei der Beurteilung der Interventionskosten und ihrer Verteilung auch die menschlichen und finanziellen Kosten in Rechnung gestellt werden, die entstehen, wenn sich ein Konflikt aufgrund einer unterbliebenen Intervention ausweitet, verlängert oder eskaliert. Ein positiviertes Interventionsrecht mit den ihm korrespondierenden negativen und positiven Pflichten würde in der Tat die derzeit bestehenden Handlungsmöglichkeiten mächtiger Staaten beschränken. Das ist nicht zu leugnen. Diesem Nachteil stünde aber ein globaler Gewinn an Sicherheit und Stabilität gegenüber, der auch den wohlhabenderen und mächtigeren Staaten zugute käme.

Ein anderer Einwand betrifft moralische Zielkonflikte. Ist nicht etwa die verstärkte friedliche Bekämpfung der Armut wichtiger als die Durchführung militärischer Interventionen zum Menschenrechtsschutz, wie etwa Thomas Pogge und Walter Pfannkuche vertreten, zumal wenn man an die enormen Ausgaben für militärische Einsätze denkt und sich vergegenwärtigt, wie viele nicht gewaltsame Hilfsaktionen an ihrer Stelle finanziert werden könnten (vgl. Pfannkuche 2002)? Da Armut zu den Ursachen von Kriegen gehört, hatte die Armutsbekämpfung im Übrigen in vielen Regionen der Welt ebenfalls eine befriedende Wirkung. Verschiedene Gründe sprechen gleichwohl dafür, in schwerwiegenden Fällen von Menschenrechtsverletzungen der humanitären Intervention eine gewisse Priorität zu geben. Ein Interventions-Amendment würde zur Stabilisierung der internationalen Rechtsordnung beitragen, die durch die Neuen Kriege und das inkon-

sistente Eingreifen der Großmächte ins Wanken geraten ist. Und dadurch würde ebenso wie durch die in Übereinstimmung mit einem solchen Amendment stattfindenden Interventionen eine wesentliche Voraussetzung für wirtschaftliche Entwicklung und eben auch für die Armutsbekämpfung geschaffen. Man denke etwa an die politisch und ökonomisch desperate Lage in Somalia im Unterschied zu der in Osttimor, wo nach einer erfolgreichen Intervention deutlich bessere Möglichkeiten für die Wirtschaftsentwicklung und Armutsbekämpfung bestehen.

Schließlich steht ein positives Interventionsrecht auch nicht im Widerspruch zur Ausweitung der friedlichen Konfliktprävention im Vorfeld von sich abzeichnenden Krisen. Im Gegenteil ist zu erwarten, dass durch die Klärung der Rechte und Pflichten der Staatengemeinschaft in Bezug auf humanitäre Interventionen für alle Staaten ein erheblicher Anreiz entsteht, frühzeitige Konfliktprävention zu betreiben, sobald feststeht, dass bei einer Eskalation eines Konflikts alle Mitglieder der Vereinten Nationen in die Pflicht genommen werden.

Ich schließe mit der Feststellung, dass eine an der kantischen Idee des Friedens durch Recht orientierte Außenpolitik weder eine Politik des moralischen Exzeptionalismus sein kann noch auf eine interventionsbereite Entscheidungspraxis des UN-Sicherheitsrates hoffen darf. Sie muss vielmehr eine Politik der UN-Reform sein, um das angesichts schwerwiegender Menschenrechtsverletzungen unter bestimmten Umständen moralisch Notwendige mit einer für den Frieden konstitutiven Völkerrechtsordnung in Übereinstimmung zu bringen.

Literaturverzeichnis

- Annan, Kofi A., 2000, *We, the Peoples. The Role of the United Nations in the 21st Century*, New York: United Nations, Dept. of Public Information.
- Cassese, Antonio, 1999, „Ex iniuria ius oritur: Are We Moving towards International Legitimation of Forcible Humanitarian Countermeasures in the World Community?“, in: *European Journal of International Law*, 10, Nr. 1, S. 23–30.
- Center for Strategic Studies, 2000, „Humanitarian Intervention: Definitions and Criteria“, in: *CSS Strategic Briefing Papers* 3.
- Fischer, Joschka, 1999, *Rede vor der 54. VN-Generalversammlung*, http://www.auswaertiges-amt.de/www/de/ausgabe_archiv?archiv_id=718 (Stand: 16.11.2004).

- Franck, Thomas M., 1999, „Break It, Don't Fake It“, in: *Foreign Affairs*, 78, Nr. 4, S. 116–118.
- Habermas, Jürgen, 1995, „Kants Idee des ewigen Friedens – aus dem historischen Abstand von 200 Jahren“, in: *Kritische Justiz* 28, S. 293–319 (wiederabgedr. in: *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999, S. 192–236).
- International Commission on Intervention and State Sovereignty, 2001, *The Responsibility to Protect: Report of the International Commission on Intervention and State Sovereignty*, Ottawa: International Development Research Centre, S. 50ff.
- Kant, Immanuel, 1902 ff., *Kant's gesammelte Schriften*, Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Berlin: de Gruyter.
- Kelsen, Hans, 1944, *Peace Through Law*, Chapel Hill/N. C.: Univ. of North Carolina Press.
- Kelsen, Hans, 1948, „Collective Security and Collective Self-Defense Under the Charter of the United Nations“, in: *American Journal of International Law*, 42, Nr. 4, S. 783–796.
- Kimminich, Otto/Hobe, Stephan, 2000, *Einführung in das Völkerrecht*, Tübingen/Basel: Francke, 7. Aufl.
- Krisch, Nico, 2002, „Art. 39, RN 4“, in: Simma et al. 2002.
- Oppenheim, Lassa, 1905, *Oppenheim's International Law*, hrsg. von Jennings, Robert/Arthur Watts, 9. Aufl., Bd. 1, Harlow: Longman, S. 998.
- Pfannkuche, Walter, 2002, „Humanitäres Interventionsrecht“, in: Gosepath, Stefan/Jean-Christophe Merle (Hrsg.): *Weltrepublik. Globalisierung und Demokratie*, München: Beck, S. 244–254.
- Randelzhofer, Albrecht, 2002, „Artikel 2.4, RN 56“, in: Simma et al. 2002.
- Simma, Bruno, 1999, „NATO, the UN and the Use of Force: Legal Aspects“, *European Journal of International Law*, 10, Nr. 1, S. 1–22.
- Simma, Bruno et al. (Hrsg.), 2002, *The Charter of the United Nations: a commentary*, 2. Aufl., Oxford: Oxford University Press.

Fortschritt als Postulat und die Lehre vom Geschichtszeichen

BIRGIT RECKI

1. Kants Fragen im *Streit der Fakultäten* – ihr metaphysischer Rang

Im *Streit der Fakultäten*¹ geht es Kant um die Aufgabe der Philosophie als der Wissenschaft, die in ihren Inhalten wie in ihren Methoden direkt und ausschließlich den Einsichten der Vernunft verpflichtet ist. Es kann nicht verwundern, daß in dem so abgesteckten Rahmen die großen Fragen, die Kant in seinem gesamten Werk beschäftigt haben, wie in einer exemplarischen Versuchsanordnung in der Auseinandersetzung mit der Rangordnung der wissenschaftlichen Fakultäten wiederaufgenommen werden, die Fragen nach den Grenzen der Erkenntnis und den Gegenständen eines praktischen Vernunftglaubens – Gott, Unsterblichkeit, Freiheit – ebenso wie nach dem Verhältnis von Leib und Seele, Wirklichkeit und Vernunft. Durch alle diese Themen macht die Philosophie ihren Anspruch auf jene Freiheit des Denkens und des Handelns geltend, deren *Begriff* für Kant das vorrangige Thema der *Vernunftkritik* ausmacht, und deren *Realisierung* das Ziel des selbständigen *Vernunftgebrauchs* darstellt. Insofern bietet die Auseinandersetzung in der *Streitschrift* auch den Anlaß zur systematischen Fortführung der Reflexionen auf Zweck und Methode der Aufklärung. Nachdem es in der

1 Kant, Immanuel, 1968, „Der Streit der Fakultäten“ (1798), in: *Kants Werke*, Akademie-Textausgabe. Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften, Bd. VII, Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Berlin: de Gruyter, S. 1–116 (im folgenden unter Angabe der Bandzahl als *Streitschrift*). Die *Kritik der Praktischen Vernunft* (KpV) und die *Kritik der Urteilskraft* (KU) werden nach Bd. V von *Kants Werken* zitiert, die *Kritik der reinen Vernunft* (KrV) nach der Originalausgabe der A- und B-Auflage.

populär gehaltenen *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* 1784 um den exemplarischen Fall der Religionsfreiheit und um den Unterschied zwischen öffentlichem und privatem Verstandesgebrauch gegangen war, geht es hier nun um die freie Betätigung der Vernunft in derjenigen ihrer öffentlichen Formen, die wir in der wissenschaftlich organisierten Erkenntnis zu sehen haben: in Forschung und Lehre. Die Anleitung zur Achtung freier Vernunftseinsicht in den Wissenschaften selbst, bei zugestandenem Interesse des Staates an dem, was hier bei der Ausbildung künftiger Staatsdiener gelehrt wird, ist Kants Thema im *Streit der Facultäten*.

Er versteht es dabei, deutlich zu machen, daß die Ordnung der Wissenschaften, die er in der Gliederung der deutschen Universität vorfindet – ihre Einteilung in die oberen Fakultäten Theologie, Jurisprudenz und Medizin und eine untere, die philosophische –, zu den Paradoxien im Verhältnis von Vernunft und Wirklichkeit gehört. Folgen wir hier dem ironischen Realismus, wie er Kants Einsichten in politische Verhältnisse durchweg auszeichnet, so hat die Philosophie ihren Titel einer unteren Fakultät nicht wegen der *subalternen* Bedeutung ihres Beitrags zu universitärer Wahrheitssuche und staatlicher Freiheitssicherung davongetragen. Die untere Fakultät bildet sie vielmehr *in den Augen der Herrschenden*, weil sie am Vernunftanspruch auf Freiheit des Urteils zu wenig Interesse haben, um ihn hochzuschätzen (siehe *Streitschrift*, VII, S. 27).

Daß aber eine solche Fakultät unerachtet dieses großen Vorzugs (der Freiheit) dennoch die untere genannt wird, davon ist die Ursache in der Natur des Menschen anzutreffen: daß nämlich der, welcher befehlen kann, ob er gleich ein demüthiger Diener eines andern ist, sich doch vornehmer dünkt als ein anderer; der zwar frei ist, aber niemanden zu befehlen hat. (*Streitschrift*, VII, S. 20)

Vor dem Hintergrund dieser Einschätzung ist auch die im hintsinnigen Gestus der Bibelfestigkeit vorgetragene Erwartung alles andere als beiläufig, daß

dereinst [...] die Letzten die Ersten (die untere Fakultät die obere) würden, zwar nicht in der Machthabung, aber doch in Berathung des Machthabenden (der Regierung), als welche in der Freiheit der philosophischen Fakultät und der ihr daraus erwachsenden Einsicht besser als in ihrer eigenen absoluten Autorität Mittel zu Erreichung ihrer Zwecke antreffen würde. (*Streitschrift*, VII, S. 35)

Soweit die Träume eines aufgeklärten Geistes. Zu den Bedingungen ihrer Realisierung dürfte die Durchsetzung des eigenen Anspruchs im *Streit der Facultäten* selbst gehören, weshalb auch die Auseinanderset-

zung mit Kants Position in seiner *Streitschrift* zum unvermindert aktuellen Pensum des Philosophen zählt. Schließlich sind wir *auch heute noch*, und vielleicht *gerade heute wieder* interessiert an guten Argumenten für den Vorrang der Philosophischen Fakultät als Ort der Freiheit des Geistes.

Wir sehen also zu, ob sich in der *Streitschrift* etwas findet, das wir mit Kant als Mittel zur Erreichung wichtiger Zwecke der Menschheit geeignet finden. In ihrem ersten Abschnitt, im Streit zwischen der theologischen und der philosophischen Fakultät, dessen Rekonstruktion in allen wesentlichen Punkten als Kants Wiederaufnahme einer Bestimmung der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft gelesen werden darf, geht es um nicht weniger als eine jener Fragen, in deren Angesicht die Vernunft auch nach Kants kritischer Erörterung ihrer Grenzen nicht gleichgültig bleiben kann. Es geht um die Vernunftideen, die Kant in der Dialektik der *Kritik der reinen Vernunft* als Antinomien erörtert und deren Gehalt er in der *Kritik der praktischen Vernunft* als Postulate diskutiert hatte: Gott und unsterbliche Seele.

Im zweiten Abschnitt der Schrift, der dem Streit der juristischen Fakultät mit der philosophischen gewidmet ist, geht es um das Problem des moralischen Fortschritts in der Geschichte und damit um einen weiterreichenden Aspekt des Begriffs, der in der *Dritten Antinomie* behandelt wird: der Freiheit. Wieso ordnet Kant diese Frage so umstandslos in das problematische Verhältnis von Jurisprudenz und Philosophie ein und macht damit einen Fall des Fakultätenstreits daraus? Nun: Sie gehört deshalb primär in die Belange der juristischen Fakultät, weil die Frage nach dem Fortschritt der Menschheit zum Besseren die Chance betrifft, zu mehr und mehr Staaten zu gelangen, die eine republikanische Verfassung haben, und die sich auf dieser Grundlage zudem die gegenseitige Rechtsverfassung eines Völkerbundes geben können: Für Kant kann es den Fortschritt anders als in der umfassenden *Verrechtlichung* der menschlichen Verhältnisse nicht geben. Und das Recht ebenso wie jene Rechtslehre, als deren Ausübung er 3 Jahre zuvor im *Ewigen Frieden* die Politik definiert hatte, ist die Domäne der Juristen.² Zum Zankapfel zwischen den ursprünglich für die Rechtsbegriffe auch der Politik zuständigen Juristen und den Philosophen wird die Frage

2 So stellt er auch in methodischer Differenzierung als den Ertrag des Fortschritts „[n]icht ein immer wachsendes Quantum der *Moralität* in der Gesinnung, sondern Vermehrung der Producte ihrer *Legalität* in pflichtmäßigen Handlungen“ in Aussicht (*Streitschrift*, VII, S. 91).

aber, weil die *Aufklärung*, „die öffentliche Belehrung des Volks von seinen Pflichten und Rechten in Ansehung des Staats, dem es angehört“ (*Streitschrift*, VII, S. 89), in die Kompetenz der frei denkenden, nur der Vernunft verpflichteten Philosophen fällt. Denn nur sie verfügen über die Begriffe und die Reflexionsdistanz, die Rechte und Pflichten des Staatsbürgers nicht allein zu lehren und auszulegen, sondern sie auch in ihrer Rationalität zu beurteilen.

Soweit die Einschätzung der Zuständigkeit. Was aber ist zum metaphysischen Rang der behandelten Frage zu sagen? Mit der folgenden Interpretation von Kants Geschichtsteleologie im Kontext seiner praktischen Philosophie verbinde ich den Anspruch, zu zeigen, daß es im Streit der juristischen Fakultät mit der philosophischen, wenn Kant nach dem Fortschritt in der Geschichte fragt, nur scheinbar um einen Gegenstand von geringerer spekulativer Bedeutung geht, als es der theologische ist. Ich will damit den Rahmen abstecken, um jenes letzte Element der Kantischen Geschichtsphilosophie, das er im *Streit der Fakultäten* beibringt, in seiner systematischen Bedeutung zu würdigen: die Lehre vom Geschichtszeichen.

2. Der teleologische Gedanke: Zweckmäßigkeit der Natur, Fortschritt in der Geschichte

Gibt es einen Fortschritt in der Geschichte? Kant geht dem Problem in einer Reihe von kleinen Schriften der 80er Jahre nach: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784), *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (1786), *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793).³ Er sichert die Idee des Fortschritts durch eine prinzipielle Reflexion auf den Sta-

3 Kant, Immanuel, 1968, „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ (1784), in: *Kants Werke*, a. a. O., Bd. VIII, S. 33–42 (im folgenden unter Angabe der Bandzahl als *Was ist Aufklärung?*); ders., 1968, „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ (1784), in: *Kants Werke*, a. a. O., Bd. VIII, S. 15–31 (im folgenden unter Angabe der Bandzahl als *Idee*); ders., 1968, „Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte“ (1786), in: *Kants Werke*, a. a. O., Bd. VIII, S. 107–123 (im folgenden unter Angabe der Bandzahl als *Anfang*); ders., 1968, „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis“ (1793), in: *Kants Werke*, a. a. O., Bd. VIII, S. 273–314. Siehe dazu Kleingeld, 1995.

tus seines methodischen Grundbegriffs ab: *Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie* (1788), und er bestätigt sie noch einmal in der Schrift, die der Entfaltung seiner Theorie des Politischen gewidmet ist: *Zum Ewigen Frieden* (1795). Er behandelt diesen Begriff in der methodisch reflektierten Weise, die ihm der erkenntnistheoretische Bescheidenheitsvorbehalt seines gesamten vernunftkritischen Ansatzes *und* die Einsicht in den Primat des Praktischen nahelegen. Wir haben demnach nicht die Möglichkeit, einen Fortschritt in der Geschichte zu *erkennen*, weil sich dessen Begriff auf eine Totalität bezieht, die wir nicht in der Erfahrung anschauen können; von daher haben wir kein Recht, ihn dogmatisch zu behaupten. Aber wir müssen ihn um willen unseres praktischen Selbstverständnisses annehmen. Im Interesse an der Verwirklichung unserer Handlungsziele, nach Maßgabe an deren moralische Dignität, also an unseren guten Willen zur Verbesserung unserer Situation, muß uns diese Frage nach der totalisierenden Dimension unseres Handlungserfolges beschäftigen. Sie betrifft direkt unser praktisches Selbstverständnis, die Ernsthaftigkeit wie die Zuversicht unseres Handelns. Denn wenn wir davon ausgehen müßten, daß es keinen Fortschritt gäbe, wäre die Konsequenz der resignativen Preisgabe unserer gewöhnlich mit dem Handeln verbundenen Ansprüche und damit unserer eigenen Selbstaufgabe unweigerlich. Da wir in diesem Sinne einen Fortschritt im Interesse unserer gesamten vernünftigen Praxis annehmen *müssen*, so argumentiert Kant, *dürfen* wir ihn auch annehmen. Wir dürfen ihn aber auch wirklich nur hypothetisch annehmen, im beständigen Bewußtsein, daß es sich um einen normativen Orientierungsbegriff unserer Vernunft, um das reflektierte Als-ob einer vernünftigen Arbeitshypothese handelt.

Um es deutlicher zu sagen: Die *Idee* der Geschichte, von welcher der Titel der kleinen Schrift von 1784 spricht, ist der Fortschritt. Sein Ziel ist das, was Kant ausdrücklich als „die höchste Aufgabe der Natur für die Menschengattung“ (*Idee*, VIII, S. 22) *und* als „das äußerste Ziel der Cultur“ bestimmt: „eine vollkommene bürgerliche Verfassung“ (*Anfang*, VIII, S. 117)⁴ – also der liberale Verfassungsstaat, weil unter dessen Rechtsordnung die gleiche Freiheit aller und damit die gleichmäßige Ausbildung aller menschlichen Anlagen gewährleistet sei.

Es sei nur kurz daran erinnert, daß hier eine der Einsatzstellen für den teleologischen Begriff der Natur liegt: Ebenso wie die Bestimmung

4 Vgl. *Idee*, VIII, S. 22: „vollkommen gerechte bürgerliche Verfassung“.

des Zieles, auf das der Geschichtsprozeß gerichtet ist, erfordert die Annahme der Idee vom Fortschritt die Bestimmung des Subjekts, das ihn auf dieses Ziel ausrichtet. Die Rechenschaft darüber, daß dieses Ziel angesichts der partikularen Perspektiven und der konfliktreichen Divergenz allen individuellen Handelns nicht irgendeinem einzelnen Menschen oder einer Gruppe von Menschen zugeschrieben werden kann, verweist Kant auf die metaphysische Instanz, die sich in der Vollendung seiner Vernunftkritik noch als der Ursprung aller produktiven Effekte erweisen wird – auf *die Natur*, die in weiser Vorsehung ihre guten Absichten mit der Menschheit ins Werk setzt. Sie bedient sich dazu der Kultur als des Inbegriffs positiver Fertigkeiten überhaupt, als „Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken überhaupt (folglich in seiner Freiheit)“ (*KU*, V, S. 431). Da zur Menge der beliebigen Zwecke überhaupt auch das *System der gesetzmäßigen Zwecke* gehört, zählt Kant wie die Wissenschaft und die Kunst selbst noch die *Idee der Moralität* zu den Entfaltungsmitteln der Kultur. So heißt es in der *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*:

Wir sind im hohen Grade durch Kunst und Wissenschaft cultivirt. Wir sind civilisirt bis zum Überlästigen zu allerlei gesellschaftlicher Artigkeit und Anständigkeit. Aber uns für schon moralisirt zu halten, daran fehlt noch sehr viel. *Denn die Idee der Moralität gehört noch zur Cultur*, der Gebrauch dieser Idee aber, welcher nur auf das Sittenähnliche in der Ehrliche und der äußeren Anständigkeit hinausläuft, macht bloß die Civilisirung aus. (*Idee*, VIII, S. 26; Hervorhebungen B. R.)

Mit dem Gedanken der Kontinuität von Natur und Kultur bis hin zur Moral im Hinblick auf die Entfaltung der menschheitlichen Anlagen zu ihrem Optimum, den Kant systematisch ungedeckt bereits in den 60er Jahren gefaßt hatte, ist übrigens die Loslösung vom Einfluß Rousseaus ebenso nachhaltig vollzogen wie zuvor die Bindung an ihn. Auf diese Weise, durch die Notwendigkeit der metaphysischen Spekulation auf *das* Subjekt der Geschichte, dem die Totalperspektive auf die divergenten menschlichen Handlungsstränge zugemutet werden darf, sieht sich Kant auf das Erfordernis eines teleologischen Naturbegriffs verwiesen, und das Projekt einer Geschichtsteleologie im praktischen Vernunftinteresse findet sich aufgehoben in dem aufs Ganze gehenden Projekt einer Naturteleologie.

In der Tat stellen die geschichtsphilosophischen Ansprüche der 80er Jahre so etwas wie den Nötigungsschub auf dem Weg zur *dritten Kritik* dar, welche die auch selbst in praktischer Perspektive gestellte

spekulative Frage nach der Einheit der Vernunft beantworten soll. Das menschliche Handeln in der Natur generell und insbesondere das zur Geschichte hochgerechnete menschliche Handeln bedarf in einer systematisch dichten Konzeption von Welt einer Umgebung, in die es ohne Reibungswiderstände und Unvereinbarkeiten eingelassen ist. Das heißt: Die Natur muß so gedacht werden können, daß in ihr die Zweckrationalität menschlichen Handelns gut aufgehoben ist. Das ist es, was Kant in der *dritten Kritik* in Angriff nimmt.⁵ In der aufschlußreichen kleinen Schrift *Über den Gebrauch teleologischer Principien* von 1788⁶ legt er sein methodisches Verfahren dar – die Projektion des Prinzips von Rationalität, das wir von nirgendwo anders als von der Struktur unseres eigenen Handelns kennen und hernehmen können, auf die Verfassung der Natur. Mit Blick auf den in Frage stehenden „Begriff eines organisierten Wesens“ heißt es da:

Eine Grundkraft, durch die eine Organisation gewirkt würde, muß also als eine nach Zwecken wirkende Ursache gedacht werden und zwar so, daß diese Zwecke der Möglichkeit der Wirkung zum Grunde gelegt werden müssen. Wir kennen aber dergleichen Kräfte ihrem Bestimmungsgrunde nach durch Erfahrung nur in uns selbst, nämlich an unserem Verstande und Willen, als einer Ursache der Möglichkeit gewisser ganz nach Zwecken eingerichteter Producte, nämlich der Kunstwerke. Verstand und Wille sind bei uns Grundkräfte, deren der letztere, so fern er durch den erstern bestimmt wird, ein Vermögen ist, Etwas gemäß einer Idee, die Zweck genannt wird, hervorzubringen. (*Teleologische Prinzipien*, VIII, S. 181)

An diesem methodischen Rechenschaftsbericht wird deutlicher als überall sonst erkennbar, daß das Selbstverständnis des Handelnden die begriffliche Folie des Gedankens von der zweckmäßigen Natur bildet. Es ist nicht allein so, daß wir die Natur als teleologisch verfaßt denken müssen, wenn wir in ihr die angemessene Umgebung unseres Handelns wollen denken können – wir müssen umgekehrt auch schon das Prinzip des vernünftigen Handelns von unserer praktischen Selbsterfahrung hernehmen, wenn wir die Natur als zweckmäßig wollen denken können. Wir sehen uns aber insbesondere dort genötigt, die Natur als teleologisch verfaßt zu denken, wo wir eine vernünftige Instanz nam-

5 Siehe Recki, 2001, Kap. II.2. „Die Nötigung zur Teleologie“ und Kap. II.3. „Zweckmäßigkeit: Die praktische Implikation eines ästhetischen Begriffs“, S. 71–113.

6 Kant, Immanuel, 1968, „Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie“ (1788), in: *Kants Werke*, a. a. O., Bd. VIII, S. 157–184 (im folgenden unter Angabe der Bandzahl als *Teleologische Prinzipien*).

haft machen wollen, die das Ziel der Geschichte vorgibt: Die vernünftige, die zweckmäßige Natur muß es sein, die mit dem Menschen Gutes und Großes vorhat. Insofern ist das Nachdenken über die menschliche Geschichte bei der Formierung des teleologischen Gedankens als ein Katalysator anzusehen.⁷

Durch das kritische Als-ob, das die teleologische Spekulation der *dritten Kritik* wie ein roter Faden durchzieht,⁸ ordnet Kant diesen Gedanken gemäß der methodischen Unterscheidung von Wissen und Glauben, von der die *Kritik der reinen Vernunft* handelt, als eine Frage des Glaubens ein, und zwar genauer dessen, was er einen praktischen (Vernunft-) Glauben nennt:⁹ Die Zweckmäßigkeit der Natur kann auf keine Weise bewiesen werden. Dasselbe gilt vom Fortschritt in der Geschichte. Seine Annahme stellt vielmehr zum einen ein heuristisches Prinzip, einen Leitfaden der Reflexion, die besagte vernünftige Arbeitshypothese dar, zum anderen einen jener Leitgedanken der Orientierung, für die Kant den Ausdruck *Idee* reserviert. Wir denken unser eigenes Handeln in der Geschichte so, *als ob* es in ihr einen Fortschrittsplan gäbe. Diese Idee des Fortschritts ist es schließlich, die uns an unseren Plänen und Bemühungen festhalten läßt, die uns mit Blick auf die vielfältig als Rückschläge und Rückschritte erlebten Mißerfolge mit weiterer Zuversicht versieht.

3. Fortschritt in der Geschichte als Postulat

Ein Blick in die *Kritik der praktischen Vernunft* kann uns darüber orientieren, daß wir das gleichermaßen handlungstheoretische wie moralphilosophische Methodenproblem, das sich die Kantische Geschichtsphilosophie im Fortschrittsbegriff zuzieht, grundsätzlich bereits kennen. Es ist das Problem des Status und der Dignität eines praktisch tragenden, aber theoretisch fragwürdigen Begriffs. Die Erörterung des höchsten Gutes als jener idealen Entsprechung von Glückseligkeit und

7 Die Bedeutung der geschichtsphilosophischen Einsichten als Katalysator für die Bearbeitung der naturteleologischen Frage betont Pauen, 1997, S. 69 und ders., 1999.

8 Siehe *KU*, V, S. 360; S. 363; S. 380; S. 383; S. 404.

9 Die methodischen Differenzierungen zum epistemischen Status der vorangegangenen teleologischen Reflexion, die Kant im letzten Paragraphen der *Kritik der teleologischen Urtheilskraft* anstellt, sind überschrieben: „Von der Art des Fürwahrhaltens durch einen praktischen Glauben“ (*KU*, V, S. 467 ff.).

Tugend, für die der Handelnde beim besten Willen nicht selbst sorgen kann, an deren Möglichkeit er aber im Interesse am Erfolg des gutwilligen Handelns *glauben* muß, bringt Kant auf die notwendigen spekulativen Annahmen, die das philosophische Denken solchem Glauben als der *hoffnungsvollen* Einstellung auf die Probleme zwischen Selbstverhältnis und Weltverständnis methodisch konzедieren muß. Voraussetzung jenes ins Unendliche gehenden „Progressus“ in der Bemühung um die „völlige Angemessenheit der Gesinnungen zum moralischen Gesetze“ scheint ihm mit Blick auf die Unvollkommenheit des endlichen Subjekts die *Unsterblichkeit der Seele* (*KpV*, V, S. 122). Voraussetzung der Entsprechung von Tugend und Glückseligkeit scheint ihm ein *Gott* zu sein, der als Ursache der Natur und damit als Instanz der Garantie einer Welteinrichtung zu denken ist, in der für den gerechten Ausgleich von Moralität und Glück gesorgt ist (*KpV*, V, S. 124 f.). Kant beansprucht die damit getroffenen Annahmen als notwendig für die Konsistenz des vernünftigen Selbstverständnisses auszuzeichnen¹⁰ und

10 Das systematische Problem, das in der Postulatenlehre der *Kritik der praktischen Vernunft* liegt, kann hier nur angedeutet werden: Das große Thema, das er hier ebenso wie im Kapitel „Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft“ wieder aufgreift, ist das Problem der Motivation zur Umsetzung des als moralisch richtig Eingesesehenen ins praktische Handeln. Für die Grundlegung der Moral in der praktischen Vernunft sollen die Lehre vom höchsten Gut und ihre Ergänzung durch die Postulatenlehre nichts bedeuten, wie Kant nicht nur an Ort und Stelle, sondern auch später in der *Religionsschrift* bekräftigt. Die Erinnerung, daß er mit dem Postulat eines Gottes (und unserer Unsterblichkeit) als dem metaphysischen Gehalt unseres Glücksanspruchs seine theologiefreie *Grundlegung* der Moral nicht revidiert, behebt jedoch nicht die Schiefelage, in die er sich mit seiner Postulatenlehre begibt. Ausdrücklich sieht er in ihr angesichts einer Welt, in der Tugend und Glück in keiner einsichtigen Relation stehen, einen Beitrag zur Bestärkung der praktischen Zuversicht – also zum Problem der moralischen Motivation. „So sehr sind wir also nach Kant darauf angewiesen, wesentliche unserer Wünsche erfüllt zu finden, daß eine eklatante Versagung uns auch wohl die Kraft zur Moralität nehmen kann“, heißt es bei Himmelmann, 2003, S. 145. Damit ist auch der systematische Ausgangspunkt der Postulatenlehre angemessen bestimmt: Wir trösten uns in der Hoffnung auf transzendenten Ausgleich in der „Idee eines gerechten Glücks“ (a. a. O., S. 213). Allein – hätten wir denn nach Kant die Lizenz, uns dem Defaitismus einer aus Enttäuschung nachlassenden Motivation zu überlassen, wo doch nachhaltig geklärt ist, daß wir ohne Wenn und Aber moralisch zu sein haben? Durch die halbherzige Wiederaufnahme des Motivationsproblems an dieser Stelle treibt Kant sein Unternehmen einer theologiefreien Moralbegründung zuletzt in eine Enge, aus der es durch programmatisches Versichern nicht herauszubringen ist. Und daß er es in diesem Kontext zur „Pflicht“ erklärt, an den Gott zu glauben, macht die Sache nicht besser.

spricht ihnen aufgrund ihrer Unbeweisbarkeit den Status von *Postulaten* zu, „worunter ich einen theoretischen, als solchen aber nicht erweislichen Satz verstehe, so fern er einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt.“ (*KpV*, V, S. 122) Es sind die Postulate der reinen praktischen Vernunft, es ist genauer ihre Einschätzung als unabdingbarer Voraussetzungen für die „Bestimmung des Willens in Ansehung des letzten und vollständigen Zwecks [d.i. die Realisierung des höchsten Gutes, B. R.]“ (*KpV*, V, S. 120), die Kant dazu bewegt, der praktischen Vernunft die Befugnis der Erweiterung der vernünftigen Begriffe und damit den Primat vor der theoretischen zuzuerkennen.

Wir haben das Fortschrittsthema zunächst mit Blick auf den Kontext des teleologischen Denkens über Natur und Geschichte als eine Sache des praktischen Vernunftglaubens beschrieben. Mit Blick auf den methodischen Präzedenzfall in der praktischen Philosophie können wir es auch genauer sagen: *Die Idee des Fortschritts ist eigentlich ein Postulat*. So wie der moralisch Handelnde, ohne daß daraufhin die Geltung der Moral von der Religion abhängig gemacht werden dürfte, nach Kant doch um willen seiner praktischen Zuversicht an den Ideen von Gott und der Unsterblichkeit seiner Seele festhalten muß, so muß er auch an der Idee des Fortschritts festhalten, wenn er sich angesichts der Weltläufte nicht selbst preisgeben will. Haben wir uns den vergleichbaren Status verschiedener praktischer Vernunftideen bei Kant grundsätzlich klargemacht, so müssen wir über die bloße Analogie sogar noch hinausgehen und sagen: *Mehr noch* als an den theologischen Ideen hängt der moralisch Handelnde in praktischer Perspektive an der Idee des Fortschritts. Denn von ihr gilt dasselbe, was Kant auch für den Begriff der Freiheit geltend macht: Sie stellt die unverzichtbare systematische Voraussetzung allen verantwortlichen Handelns dar. Für den gegenwärtigen Kontext, die Frage nach dem metaphysischen Rang der Fortschrittsfrage, reicht zunächst die erste Einsicht: Wenn wir uns nur orientiert halten, welche Funktion in der Postulatenlehre der *Kritik der praktischen Vernunft* die Ideen von Gott und Unsterblichkeit für das essentielle Element der praktischen Motivation haben: daß wir nach Kants Reflexion diese Ideen *brauchen*, um an der für jedes Handeln unabdingbaren Zuversicht festhalten zu können und daß die Erosion dieser Zuversicht dem praktischen Nihilismus gleichkäme, dann liegt die Konsequenz auf der Hand: Hätte Kant die Teile seiner praktischen Philosophie – die Grundlegung seiner Individualethik und die Geschichtsphilosophie – unter dem Gesichtspunkt systematischer Stringenz be-

handelt: er hätte die Idee des Fortschritts in der Geschichte zu den Postulaten der praktischen Vernunft rechnen müssen.

Es ist ein verwickelter, sachlich voraussetzungsreicher und methodisch raffinierter Gedanke, der damit in seinen Grundzügen umrissen ist. Es ist ein Gedanke, der von Anfang bis Ende aus dem Faden des so starken wie schwachen, stets bedrohten eigenen Selbstverständnisses gedreht ist und mit dem wir uns die Situation des vernünftigen Wesens zwischen Münchhausen-Dilemma und self-fulfilling prophecy aus den eigenen Leitbegriffen klarmachen können wie an wenigen anderen. Ist es auch ein überzeugender Gedanke? Daß die Idee des Fortschritts in der Geschichte obsolet wäre wegen der vielen Rückschritte, die unsere Phantasie und unseren guten Willen zu überwältigen drohen, wird dabei wohl kaum unser Einwand sein – wo doch das Denken in Kategorien von *Rückschlägen*, *Rückfällen*, *Rückschritten* den vorgängigen Tribut an die Idee des Fortschritts bekundet.

Gleichwohl bleibt es eine triftige Befürchtung, daß solche Ideen ein Wunschdenken darstellen. Doch was wäre die Vernunft ohne das Wünschen? Kant, der nicht nur das „Bedürfnis“ der Vernunft (*KU*, V, S. 446) kennt, sondern ausdrücklich auch den „Wunsch der Vernunft“ (*KU*, V, S. 479), hat das Wünschen als integrales Element des vernünftigen Selbstverständnisses ratifiziert, indem er die Frage „Was darf ich hoffen?“ vernunfttheoretisch hoffähig machte. Die geschichtsphilosophische Konstruktion des Fortschritts gehört zur Beantwortung dieser Frage *ebenso* wie die ausdrücklich in der Postulatenlehre behandelten Glaubensartikel *und* die ästhetische Spekulation, daß die schönen Dinge anzeigen, daß der Mensch in die Welt passe und das Schöne das Symbol des Sittlichguten sei.¹¹ Ob wir in Zeiten leben, in denen das Wünschen noch hilft, dürfte sich daran entscheiden, wie stark wir uns vom Gehalt unserer Wünsche disziplinieren lassen. Wenn Kant zu Beginn seiner Überlegungen im 2. Abschnitt des *Streits der Facultäten* die „wahrsagende Geschichtserzählung des Bevorstehenden in der künftigen Zeit“ an die Bedingung bindet, daß „der Wahrsager die Begebenheiten selber macht und veranstaltet, die er zum Voraus verkündigt“ (*Streitschrift*, VII, S. 79f.), so ist dies *nicht nur* als ironischer Kommentar auf die im Anschluß geschilderten Typen einer fatalen Einflußnahme auf den Geschichtsverlauf zu verstehen, sondern auch als augenzwinkernd aufrichtiger Selbstkommentar einer Geschichtsphilosophie,

11 Siehe zu diesem Zusammenhang eingehend Recki, 2001.

die das Programm der Hoffnung auf die Durchsetzung der Vernunft in der Geschichte artikuliert. In der *Idee zu einer allgemeinen Geschichte* hat Kant dokumentiert, daß dieser Status seiner eigenen Theorie ihm bewußt – und daß er beabsichtigt ist:

Ein philosophischer Versuch, die allgemeine Weltgeschichte nach einem Plane der Natur, der auf die vollkommene bürgerliche Vereinigung in der Menschengattung abziele, zu bearbeiten, muß als möglich und *selbst für diese Absicht beförderlich* angesehen werden. (*Idee*, VIII, S. 29; Hervorhebung von B. R.)

Weil die Praxis vernünftiger Wesen bestimmbar ist durch den Gedanken, kann philosophische Theorie in diesem Sinne einer aktiven Beförderung der in ihr ausgewiesenen Absichten den Charakter der Wahrsagung, im Wirkungszusammenhang mit der Praxis den einer self-fulfilling prophecy haben.

4. Für eine semiempirische Evidenz: Die Lehre vom Geschichtszeichen

Doch es wäre mit Kant zu sprechen bloß eine faule Vernunft, die sich mit einer solchen *allein* aus der Explikation des vernünftigen Selbstverständnisses herausgesponnenen Argumentation zufriedengäbe und die Frage nach deren Verwirklichung daraufhin nicht mehr stellte. Deshalb schickt Kant im *Streit der Facultäten* der Entfaltung der apriorischen Argumente in praktischer Absicht einen eigenwilligen, semiempirischen Beweis hinterher. Die Rede ist von seiner Theorie des Geschichtszeichens, in der er die subjektive Reaktion des teilnehmenden Publikums auf die Ereignisse der Französischen Revolution – eine Art von interessiertem Wohlgefallen, das er in die Nähe des *Enthusiasmus* rückt –, als aussagekräftiges Indiz für den Fortschritt nicht nur im *Bewußtsein* der Freiheit auslegt. Gegenüber einer häufigen Verwechslung, die aber die Pointe der Kantischen Position gänzlich verspielt, muß dies betont werden: Das Geschichtszeichen ist *nicht* die Französische Revolution, sondern allein die Reaktion eines teilnehmenden Publikums auf sie. Und da wir bereits bei den Richtigstellungen sind: Kant vollzieht mit seiner Lehre vom Geschichtszeichen auch keinen revolutionären Bruch mit dem, was er zuvor seit den 80er Jahren über den Fortschritt gedacht hatte, sondern er setzt seine natur- und geschichtsteologische Konzeption weiterhin voraus und ergänzt sie lediglich durch das, was er hier als einen empirischen Beweis dar-

stellt.¹² Die „Begebenheit“, deren Zeichencharakter Kant hier herausstellt, „besteht nicht etwa in wichtigen, von Menschen verrichteten Thaten oder Unthaten“, sondern in der

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 [...] (*Streitschrift*, VII, S. 85).

An diese Darstellung knüpfen zwei Überlegungen an: die eine betrifft die innere Konsistenz der Kantischen Theorie, die andere ihre Aktualität. Mit Blick auf die konventionelle Einteilung des Kantischen Werkes in die *vorkritische* und die *kritische* Philosophie wurde schon gelegentlich darauf hingewiesen: Sie geht an der sachlichen und methodischen Kontinuität der großen systematischen Fragen, die Kant seit den 60er Jahren beschäftigen, zuschanden.¹³ Unter anderem am Theorem des Geschichtszeichens läßt sich deutlich machen, daß ähnliches auch für die ebenso hartnäckig behauptete *nachkritische* Periode seines Denkens geltend zu machen ist. Sieht man sich nämlich die Begründung für den brauchbaren Zeichencharakter jener bestimmten historischen „Begebenheit“ an, so fällt auf, wie Kant hier die methodische Einsicht am Grunde seiner Neubegründung der Metaphysik in der *Kritik der reinen Vernunft* fruchtbar macht:

12 Dies ist der These von Reinhard Brandt entgegenzuhalten, Kant gebe im *Streit der Fakultäten* eine „neue Begründung der Fortschrittsidee“ (Brandt, 2003, S. 134), indem „die eigentliche Ursache des Fortschritts erst jetzt [...] in der geschichtswirksamen Rechtsidee kollektiver menschlicher Subjekte“ erkannt werde (S. 127); „aus der Naturgeschichte“ wäre so „eine Geschichte der Menschen selbst geworden, die aus eigener Vernunft handeln.“ (S. 128) Brandt stützt seine anspruchsvolle These allein auf eine erhebliche eigene Ergänzung zum Kantischen Text: Wo Kant ausdrücklich nur über die enthusiastische Reaktion der Zuschauer spricht, macht Brandt daraus die Reaktion „bei den Zuschauern und bei den Revolutionierenden selbst“ (S. 123; Hervorhebung von B. R.; vgl. auch die Rede von der „Gesinnung der Revolutionierenden selbst“, S. 126). Kant hat aber das „Geschichtszeichen nicht „im Enthusiasmus der Handelnden und der Zuschauer“ (S. 129; Hervorhebung von B. R.), gesehen, sondern nur in dem der Zuschauer. Brandt kommt in seinen Überlegungen ganz ohne ausdrücklichen Bezug auf den Wortlaut der Lehre vom Geschichtszeichen aus.

13 Siehe Gerhardt, 2003.

Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche, über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter diesen Voraussetzungen zunichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten [...]. Es ist hiermit eben so, als mit den ersten Gedanken des Kopernikus bewandt, der nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen, und dagegen die Sterne in Ruhe ließ. (*KrV*, B XVI f.)

Die Sterne in Ruhe lassen und den Zuschauer in Bewegung versetzen – diese Argumentationsfigur findet sich in der Theorie des Geschichtszeichens wieder in der verblüffenden theoretischen Entscheidung, daß es nicht das Ereignis der Revolution als solches ist, an dem der Theoretiker das Indiz für die Legitimität der Fortschrittsannahme habe, sondern die uneigennützigte Zustimmung des enthusiastierten Publikums. Also: Nicht die objektive Konstellation am Himmel der Geschichte, sondern die subjektive Anteilnahme, die auch emotionale Bewegung des Zuschauers ist das Zeichen, mit dem der Geschichtsteologe argumentieren will. Die Kopernikanische Wende, soviel sehen wir an dieser gewissermaßen *rezeptionsästhetischen* Auswertung der Französischen Revolution, bleibt für Kant bis hoch in die 90er Jahre das methodische Paradigma.

Wie aber läßt sich andererseits verständlich machen, daß dies mehr ist als das störrische Festhalten an einem formalen Prinzip unter wenig überzeugenden sachlichen Bedingungen? Wie einsichtig ist die Zumutung des methodenbewußten Gedankens, daß in einer so wichtigen Frage wie der nach den Indizien für Fortschritt in der Geschichte an einer so wichtigen Sache wie der Französischen Revolution der Beifall des Publikums wichtiger sein sollte als die Sache selbst? In seinen Schriften zur praktischen Philosophie, zuletzt in der *Religionsschrift* von 1793, hatte Kant deutlich zu machen versucht, wie problematisch das Urteil über die Beweggründe des Handelns – sowohl das der anderen wie des eigenen – ist: Wir können genaugenommen niemals sicher sein in der Einschätzung der Maxime, nach der einer handelt; damit steht das Urteil über die Moralität des Handelns grundsätzlich auf unsicherem Grund.¹⁴ Es ist klar, daß eine Frage von der Größenordnung,

14 Es ist auch dieses von Kant sehr ernstgenommene Problem, in dem geradezu die Pointe in der Anlage der Lehre vom Geschichtszeichen zu sehen ist, das

um die es beim Fortschritt in der moralischen Freiheit geht, von dieser Einsicht unmittelbar angekränkt werden könnte: Aus welchen womöglich am eigenen Nutzen und Vorteil orientierten Maximen die Revolutionäre beim Sturm auf die Bastille oder die Deputierten der Nationalversammlung wirklich bewegt wurden, wer will das mit Bestimmtheit sagen? Beim nicht direkt beteiligten und betroffenen, und vor allem: unter der Bedingung obrigkeitsstaatlicher Zensurbeobachtung stehenden Publikum jedoch haben wir im Blick auf das Risiko der Äußerung von billiger Anteilnahme schon eher ein Kriterium, eigennützige Motive unter bloßer Vorgabe hoher und hehrer Menschheitsinteressen auszuschließen. Es hat nichts Beiläufiges, daß Kant in der Schilderung des Geschichtszeichens von der „uneigennützigen Theilnehmung“ des Publikums, jener „Theilnehmung dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasmus grenzt“, beide Male die möglichen Nachteile, ja die Gefahr betont, mit der die Äußerung der politischen Gesinnung verbunden war. Daß die Zuschauer ihren Beifall *trotz* dieser Nachteile und Gefahren öffentlich machen, ist konstitutiv für die Gewißheit, um die es Kant geht: daß wir „einen moralischen Charakter“ des Menschengeschlechts „wenigstens in der Anlage“ als positiv annehmen dürfen (*Streitschrift*, VII, S. 85).

Hat man auf diese Weise die sachliche Motivlage von Kants Argumentation verstanden, so scheint sich sogleich die Aktualitätsfrage aufzudrängen: Es sieht doch sehr danach aus, als ließe sich ein derartiges Indiz auch wirklich nur so lange gewinnen, wie sich ein Publikum unter den Zensurbedingungen des Obrigkeitsstaates und dem entsprechenden Risiko für Leib und Freiheit zu äußern genötigt ist. Kann es in liberalen Verfassungsstaaten, in denen den Menschen bei freier Äußerung ihrer Gesinnung keine Sanktionen mehr drohen, Wiederholungen oder besser weitere Exemplare eines solchen Geschichtszeichens geben oder ist die einfallsreiche Kantische Erfindung damit nicht dazu verurteilt, ein historisches Unikat und damit – eine bloße kostbare Antiquität zu sein? Angesichts des selber exemplarischen Status, den Kant seinem Indiz beimißt, mag uns die Antwort naheliegen, daß sich Wiederholungen aus ebendiesem Grunde erübrigen: Nach Kants Geschichts-teleologie ist der demokratische Verfassungsstaat zwar das Ziel der Geschichte, und wenn dieses Ziel einmal erreicht ist, dann wäre per se auch der Fortschritt in der Geschichte bewiesen und kein weiterer Be-

durch Brandts eigenwillige Lesart (s. o. Fußnote 12) gänzlich außer Acht gelassen wird.

weis mehr erforderlich. Doch ganz überzeugend ist diese Antwort nicht – weder für die reine Theorie noch für die Praxis: Wir wissen schließlich, daß es auch nach dem Erreichen der grundsätzlichen Bedingung, die ein solcher Staat darstellt, noch Bedarf an Fortschritt gibt – *erstens* in dem Sinne, daß es neben den demokratischen Rechtsstaaten im Weltmaßstab immer noch genügend autoritäre und totalitäre Staaten gibt, um die Durchsetzung der Vernunft in der Politik zu gefährden. Dem entspricht in Kants Texten, daß an manchen Stellen „ein allgemeiner weltbürgerlicher Zustand“ (*Idee*, VIII, S. 28) – damit ist offenbar der Zusammenschluß in einem Staatenbund gemeint – als das ultimative Ziel der Geschichte bestimmt ist. *Zweitens* aber dürfte uns Bürgern der modernen Demokratie bewußt sein, daß es auch innerhalb von liberalen Verfassungsstaaten immer noch Fortschrittsbedarf und Zweifel am Fortschritt gibt.

Für Kant war der republikanisch verfaßte Staat ausdrücklich die Bedingung für die allseitige Entfaltung der gleichen Freiheit aller und deshalb das Ziel der Geschichte als des Inbegriffs dessen, was die Menschen mit vereinten, wenn auch häufig gegenläufigen Kräften erreichen könnten. Von einem Ende der Geschichte, das damit erreicht wäre, hat Kant gleichwohl nicht gesprochen. Wohlweislich nicht, so möchten wir betonen, denn ihm war bewußt, daß es ein solches Ende nicht geben könne: Fängt doch mit dem Erreichen dieses Geschichtszieles überhaupt erst die Geschichte der Freiheit in einem emphatischen Sinne an. Diese ist deshalb nicht theoretisierbar, weil sich nicht aus Begriffen ableiten läßt, was freie Individuen – Träger einer transzendentalen, moralischen und politischen Freiheit – als Bürger eines solchen Staates dann im einzelnen mit ihrer Freiheit anfangen. Obwohl also grundsätzlich das Erreichen des höchsten Ziels der Kultur, die Ankunft im liberalen Verfassungsstaat, die Idee des Fortschritts in der Geschichte praktisch bestätigt, haben wir auch danach noch Gründe dafür, die Frage nach ihm weiterhin zu stellen. Zum einen ist das Erreichte jederzeit durch den Betrieb der partikularen Interessen gefährdet. „[A]us so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden.“ (*Idee*, VIII, S. 23) Obwohl es, um bei dem Beispiel zu bleiben, das Kant durch sein Geschichtszeichen nahelegt, keine kirchliche oder staatliche Zensur der bürgerlichen Öffentlichkeit mehr gibt, herrschen in der Gesellschaft Abhängigkeitsverhältnisse, die es den Menschen opportun erscheinen lassen, auf die freimütige Äußerung ihrer Gesinnungen Verzicht zu leisten: Das Problem der mangelnden Zivilcourage, gerade in akademischen Verhältnissen ein bekanntes

Syndrom, dürfte immer noch mit Gewinn auf das Kantische Schema von *Faulheit und Feigheit* zurückzuführen sein. Doch drittens bleibt nicht allein die Frage, *ob* man sagt, was man denkt, sondern auch *was* man denkt, ein Gegenstand für die Frage nach dem Fortschritt oder: nach Fortschritten. Entsprechend hätten wir unsere Aufmerksamkeit auf mögliche Geschichtszeichen methodisch zu verfeinern.

Das Geschichtszeichen, das Kant im *Streit der Facultäten* behandelt, gibt uns ein Modell der Interpretation auch zeithistorischer Verhältnisse an die Hand. Von seiner Methodik können wir mit Blick auf die Fortschritte, die uns weiterhin interessieren, heute noch profitieren. Die Rechtsverfassung der Bundesrepublik Deutschland darf als ein fast reiner Fall der von Kant vorgestellten republikanischen Verfassung bezeichnet werden.¹⁵ Sollte es gleichwohl *zum Beispiel* diejenigen, die noch als Jugendliche und junge Erwachsene in dieser Bundesrepublik Deutschland den Strafrechtsparagrafen 175 und seine mentalitätsgeschichtlichen Entsprechungen gekannt haben, nicht bedeutsam anmuten, wenn die konservative Mehrheit eines Stadtstaates, eine Klientel also, die kaum von alternativen und progressistischen Überzeugungen motiviert sein dürfte, durch ihr Wahlverhalten dokumentiert, daß sie nichts dagegen hat, von einem Regierungsoberhaupt repräsentiert zu werden, das offen und unprätentiös zu seiner Homosexualität steht? Die Rede ist vom Fortschritt in der *Freien und Hansestadt Hamburg*. Das Publikum steht heute nicht mehr unter Zensurbedingungen, hätte aber umgekehrt die Möglichkeit, seine wahre Gesinnung hinter jedem nur denkbaren Vorwand im Bereich sachlichen Dissenses zu kaschieren. Es ist bedeutsam und – ebenso wie potentiell jeder Fall von Zivilcourage – ein zeitgenössisches Analogon des von Kant betonten uneigennütigen und riskanten Enthusiasmus, wenn es diese Ausflucht nicht nutzt.

5. Eine Pointe: Kants doppelter Begriff des Geschichtszeichen

Dem voraussehbaren Einwand auf dieses Beispiel möchte ich mit folgender Antwort zuvorkommen: Selbst für den unwahrscheinlichen Fall, daß die Hamburger Wahlentscheidung vom Februar 2004 nichts

15 Siehe Dreier, 2005 (in diesem Band).

über den Fortschritt in der Akzeptanz sexueller Differenzen indiziert, sondern vielmehr etwas über die tiefe Frustration der bürgerlichen Mehrheit nach 4 Jahrzehnten Regierung der Gegenpartei, sind wir damit aktuell auf Kants Theorie des Geschichtszeichens verwiesen – überraschend, denn bisher ist allerdings noch nicht bemerkt worden, daß die Kantische Theorie eigentlich *zwei Arten von Geschichtszeichen* kennt: das positive, dessen exemplarisches Beispiel der Enthusiasmus des teilnehmenden Publikums bei der Französischen Revolution ist, und ein negatives, das Kant nur in generellen Formulierungen beschreibt, wenn er im *Streit der Fakultäten* ganz am Ende des zweiten Abschnitts von politischen Verhältnissen spricht, in denen eine so empfindliche Lektion historischer Verfehlung zu sehen ist, daß die Zeitgenossen und Nachfolgenden gar nicht anders können, als daraus eine Lehre zum Besseren zu ziehen:

Die Nachwehen des gegenwärtigen Krieges aber können dem politischen Wahrsager das Geständniß einer nahe bevorstehenden Wendung des menschlichen Geschlechts zum Besseren abnöthigen, das schon jetzt im Prospect ist. (*Streitschrift*, VII, S. 94)

In schrecklichen Zuständen läge damit für den, der die Erwartung hat, daß die Menschen fähig sind, aus ihren Erfahrungen zu lernen, nach dem Modell, *daß es bei einem bestimmten Stand der Dinge nur noch besser werden kann*, ein Zeichen für den zu erwartenden Fortschritt.

Literatur

- Brandt, Reinhard, 2003, *Universalität zwischen Selbst- und Fremdbestimmung. Kants ‚Der Streit der Fakultäten‘. Mit einem Anhang zu Heideggers ‚Rektorsrede‘*, Berlin: Akademie-Verlag.
- Dreier, Horst, 2005, „Kants Republik“, in: Volker Gerhardt, Thomas Meyer (Hrsg.): *Kant im Streit der Fakultäten*, Berlin: Walter de Gruyter (in diesem Band).
- Himmelmann, Beatrix, 2003, *Kants Begriff des Glücks*, Berlin: Walter de Gruyter.
- Gerhardt, Volker, 2003, *Immanuel Kant. Vernunft und Leben*, Stuttgart: Reclam-Verlag.
- Kleingeld, Pauline, 1995, *Fortschritt und Vernunft. Die Geschichtsphilosophie Kants*, Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Pauen, Michael, 1997, *Pessimismus. Geschichtsphilosophie, Metaphysik und Moderne von Nietzsche bis Spengler*, Berlin: Akademie-Verlag.

- Ders., 1999, „Teleologie und Geschichte in der ‚Kritik der Urteilskraft‘“, in: *Aufklärung und Interpretation. Studien zu Kants Philosophie und ihrem Umkreis*, hrsg. v. Heiner F. Klemme, Bernd Ludwig, Michael Pauen und Werner Stark, Würzburg: Königshausen und Neumann, S. 197–216.
- Recki, Birgit, 2001, *Ästhetik der Sitten. Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Vertrauen und Politik

Politische Theorie im Zeitalter der Globalisierung. Eine Grundlegung

GESINE SCHWAN

Seit Jahren wird in den Medien ebenso wie in privaten Gesprächen der Verlust an Glaubwürdigkeit beklagt, den die Politik, so heißt es, erlitten habe. Empirische Untersuchungen zeigen, dass auch die Institutionen in den westlichen Demokratien, ganz gleich, welche Färbung die Regierung gerade hat, immer weniger Vertrauen genießen. Am ehesten gelingt dies noch solchen, die als überparteilich anerkannt werden. Der vorschnelle Schluss, dies sei das Ergebnis individuellen Versagens von Spitzenpolitikern, führt in die Irre. Zum einen gelingt es nationalstaatlicher Politik im Zuge der Globalisierung immer weniger, gestaltend auf die gesellschaftlichen und ökonomischen Verhältnisse einzuwirken, was eine Voraussetzung für die effektive Regelung unserer gemeinsamen Angelegenheiten wäre. Überdies aber hängen die Glaubwürdigkeit oder das Vertrauen in die Politik ganz wesentlich davon ab, wieweit diese Güter in der Gesellschaft selbst Wertschätzung genießen und praktiziert werden. Wie tief dieser Zusammenhang reicht, ist vielen gar nicht bewusst. Daher möchte ich in meinem Beitrag den grundsätzlichen Zusammenhang zwischen Vertrauen und Politik in den Mittelpunkt stellen. Ziel der folgenden Überlegungen ist es, zunächst ideengeschichtlich und systematisch das Verhältnis von Vertrauen und Politik im Sinne freiheitlicher Demokratie zu erörtern. Dabei geht es einmal um das implizierte bzw. postulierte Menschenbild. Darüber hinaus möchte ich das für das politische Zusammenleben bedeutsame Mischungsverhältnis von Vertrauen und Misstrauen in der politischen Kommunikation und dessen institutionelle Konsequenzen beleuchten. Diese Erörterung soll dazu dienen, die in den demokratietheoretischen Entwürfen thematisierten Gefahren und Funktionsbedingungen eines auf Vertrauen und Kontrolle basierenden freiheitlichen Zusammenle-

bens zu klären, um sie sodann mit den Herausforderungen zu konfrontieren, denen sich die aktuelle Politik gegenüber sieht. Vielleicht kann eine solche Klärung dazu beitragen, angesichts des drohenden Vertrauensverlustes mögliche politische Abhilfen bzw. Alternativen besser in den Blick zu nehmen.

1.

Gedanken, die nicht auf Definitionen gegründet sind, müssen entweder in einem anderen eigenen Nachsinnen wurzeln, und dann sind sie stets nur Meinungen, oder aber in den Lehren eines anderen, dessen Kenntnis und Wahrheitsliebe außer Zweifel steht. Dann beschäftigen sie sich nicht so sehr mit dem Gegenstand selbst als vielmehr mit dem Menschen, der sie vertritt. Es kann in diesem Fall nur von *Glauben* und *Vertrauen* gesprochen werden – von dem *Vertrauen* in einen Menschen und von dem *Glauben* sowohl an den Menschen als auch an die Wahrheit seiner Lehre. Der Glaube also birgt zweierlei Meinungen in sich: einmal die über die Lehre eines Menschen, dann die über seinen Charakter. *Einem Menschen vertrauen* bedeutet, ebenso wie ihm *glauben*, daß man nicht zweifelt an seiner Wahrheitsliebe. *Glaubt man aber an das, was er sagt*, so ist damit nur eine Meinung über die Wahrheit seiner Aussage ausgesprochen. (Hobbes, 1965, S. 50f.)

Mit dieser Definition von Glauben und Vertrauen grenzt Thomas Hobbes im erkenntnistheoretischen Einleitungsteil zu seinem *Leviathan* das uns hier beschäftigende Phänomen des Vertrauens nicht nur von Wissen und Wissenschaft ab; zugleich markiert er dessen Rückbezug auf die Wahrheit, und zwar sowohl in ihrer persönlichen Dimension – der Wahrheitsliebe des Menschen – als auch in ihrer sachlichen – der Triftigkeit bzw. der Richtigkeit seiner sachlichen Aussage, unabhängig von der persönlichen Vertrauenswürdigkeit des Aussagenden. Er formuliert damit einen definitorischen Zusammenhang, der sich auch in etymologischen oder sprachvergleichenden Herleitungen des Begriffs Vertrauen wiederfindet: Das mittelhochdeutsche *truwen* heißt: hoffen, glauben, das indogermanische *drou*: Zuversicht hegen, das englische *true*: wahr, und *truth*: Wahrheit, Ehrlichkeit; das damit zusammenhängende *trust*: Vertrauen, Zutrauen, aber auch das Anvertraute. „Das Wort ‚Glaube‘ wird im griechischen Neuen Testament *pistis*, in der lateinischen Vulgata *fides* genannt, also beide Male: Vertrauen, Treue [...] Im Hebräischen wird ein und dasselbe Wort für Vertrauen und Wahrheit gebraucht.“ (Diesel, 1946, S. 26f.)

Fragt man nach dem Verhältnis, das zwischen dem so definierten Vertrauen und der Politik besteht, so liegt die Annahme nahe, dass das Vertrauen eine zentrale Kategorie zwischenmenschlicher Kommunikation darstellt und dass die Art des menschlichen Zusammenlebens, im näheren die politische Verfasstheit bzw. Verfassung infolgedessen davon abhängt, ob und in welchem Maße das Zusammenleben durch Vertrauen oder durch sein Gegenteil: durch Misstrauen geprägt ist. Es liegt auf der Hand, dass Menschen, die einander vertrauen, sich einer viel weniger strikten Ordnung ihres Zusammenlebens unterwerfen müssen, sich gegenseitig mithin eine erheblich größere Freiheit gewähren können als solche, die voller Misstrauen vom anderen vornehmlich Verrat und Gegnerschaft erwarten müssen.

Diese Korrelation zwischen Menschbild und politischer Verfassung unter dem besonderen Aspekt des Vertrauens möchte ich im Folgenden ideengeschichtlich etwas näher beleuchten.

2.

Um mit Thomas Hobbes fortzufahren: Sein Satz, dass der Mensch dem Menschen Wolf sei, ist sattsam bekannt. Wichtig jedoch scheint mir, daran zu erinnern, dass das daraus erwachsende zwischenmenschliche Grundverhältnis des gegenseitigen Misstrauens nicht die Folge irgendeiner moralischen Verderbtheit der Menschen, sondern die notwendige Konsequenz schon ihrer sinnlich-materiellen, allerdings auch durch die Sitten geprägten, Konstitution – ihrer alles in Gang setzenden Leidenschaften – ist. Ihnen, dem „Hunger nach Macht, Reichtümern, Wissen und Ansehen“ (Hobbes, 1965, S. 57), verdankt unser Verstand nämlich zuallererst seine Kraft. Ohne sie mag man „zwar ein redlicher Mensch sein, der nirgendwo Anstoß erregt“; man „kann sich aber unmöglich im Besitz einer reichen Fantasie oder großen Geisteskraft befinden. Denn die Gedanken sind für die Begierden gleichsam Pfadfinder und Spione, die das Terrain erkunden und die Wege finden zu den Zielen unserer Wünsche.“ (ebd.) In diesen Worten finden wir Hobbes' Version des Zusammenhangs von Erkenntnis und Interesse. Sie wirft die Frage auf, ob geistige Kreativität und Fantasie, derer wir allem Anschein nach heute und in Zukunft mehr denn je bedürfen, wirklich und für alle Zeiten auf einen anthropologisch konstanten leidenschaftlichen Macht – und Übermächtigungstrieb als Motor angewiesen ist, der zugleich ein

vertrauensvolles Zusammenleben der Menschen von der Wurzel her verhindert.

Die anthropologischen Konsequenzen aus diesem erkenntnistheoretischen Ansatz von Thomas Hobbes für die Art der politischen Verfassung sind eindeutig. Da die Menschen im Wesentlichen physisch wie psychisch untereinander gleich, konkurrierend und infolgedessen allein zur Sicherung der Selbsterhaltung auf die unaufhörliche Steigerung ihrer individuellen Macht angewiesen sind, müssen sie einander ständig bedrohen, und sie empfinden folglich im „Zusammenleben kein Vergnügen, sondern im Gegenteil großen Verdruß, wenn es keine Macht gibt, die dazu in der Lage ist, sie alle einzuschüchtern“ (ebd., S. 95). Gerechtigkeit, Gleichheit, Bescheidenheit, Barmherzigkeit, kurz: „Naturgesetze“, die ein freiwillig solidarisches Zusammenleben befördern oder stützen könnten, laufen nach Hobbes „unseren natürlichen Trieben zuwider“ (ebd., S. 133). Nur eine Regierung, die mit absoluter Machtvollkommenheit ausgestattet ist, vermag den Menschen jene Furcht einzuflößen, die sie am ständigen Krieg gegeneinander hindert. Vertrauen kann man gar nicht hegen, denn die eingangs von Hobbes als dazu erforderlich erkannte Wahrheitsliebe im Sinne offener Wahrhaftigkeit dürfen die Menschen sich zum Zwecke ihrer Selbsterhaltung, die ständig auf präventive Übermächtigung der anderen zielen muss, gar nicht leisten. Es gibt

für niemanden einen anderen Weg, sich selbst zu sichern, der so vernünftig wäre wie Vorbeugung, das heißt, mit Gewalt oder List nach Kräften jedermann zu unterwerfen, und zwar so lange, bis er keine andere Macht mehr sieht, die groß genug wäre, ihn zu gefährden. Und dies ist nicht mehr, als reine Selbsterhaltung erfordert und ist allgemein erlaubt (ebd., S. 95).

So finden wir bei Thomas Hobbes eine paradigmatische Korrelation zwischen einer philosophischen Anthropologie, in der schon der Selbsterhaltungstrieb Vertrauen auch nur als *ein Element* sozialer Kommunikation verbietet, und einer absolutistischen Regierungsform, die der individuellen Freiheit keinen Raum lässt. Mithin besteht nicht nur ein Zusammenhang zwischen Vertrauen und Wahrheit (im doppelten Sinne von Wahrhaftigkeit und Richtigkeit), sondern auch zwischen Vertrauen, Wahrheit und politischer Freiheit. Alle drei gehören offenbar strikt zusammen.

3.

Eine Überlegung zur politischen Theorie Niccolò Machiavellis mag das von einer anderen Seite her beleuchten und dieses Verhältnis zugleich differenzieren. In Machiavellis Schrift *Der Fürst* finden wir eine Korrelation zwischen pessimistischer Anthropologie und einer politischen Ordnung, die derjenigen des Thomas Hobbes parallel geht. Das Zusammenleben der Menschen wird wesentlich durch die Furcht vor Sanktionen garantiert, zu denen die uneingeschränkte Machtvollkommenheit den Fürsten in Stande versetzen muss. Von den Menschen lässt sich nach Machiavelli „im allgemeinen so viel sagen, dass sie undankbar, wankelmütig und heuchlerisch sind, voll Angst vor Gefahr, voll Gier nach Gewinn.“ (Machiavelli, 1945, S. 64) Infolgedessen kann nicht etwa Vertrauen oder gar Liebe sie zusammenhalten, sondern nur die Furcht. „Denn das Band der Liebe ist die Dankbarkeit, und da die Menschen schlecht sind, zerreißen sie es bei jeder Gelegenheit um ihres eigenen Vorteils willen; das Band der Furcht aber ist die Angst vor Strafe, die den Menschen nie verläßt.“ (ebd., S. 65)

Aber diese unerbittliche Verbindung von pessimistischer Anthropologie und einer politischen Ordnung der Furcht macht nicht den ganzen Machiavelli aus. Zu ihm gehört eine andere Seite, normativ wohl die eigentliche. Er hat sie in seinen *Discorsi* bekundet. Hier gibt er nicht Ratschläge an einen Fürsten, die vornehmlich der Erhaltung von dessen Regiment unter widrigen Umständen dienen sollen, sondern er fragt danach, wie eine neue Staatsordnung, wenn man sie aufbauen könnte, beschaffen sein sollte. Dabei entsteht das Bild einer freiheitlichen Republik, in der die Unterschiede des Besitzstandes nicht zu groß geraten dürfen und in der eine Machtzusammenballung verhindert, eine Gesetzesherrschaft gesichert werden soll. Die moralischen und intellektuellen Qualitäten des Volks, auf denen eine solche Republik beruhen würde, schätzt Machiavelli zwar skeptisch ein, aber die Natur der Volksmassen ist ihm zufolge „nicht schlechter zu beurteilen als die eines Machthabers. Beide lassen sich in gleichem Maße Verfehlungen zuschulden kommen, wenn sie es können, ohne die Gesetze fürchten zu müssen.“ (Machiavelli, 1977, S. 150)

Machiavelli geht sogar noch einen Schritt weiter, wenn er schreibt: „Und was die Klugheit und Beständigkeit anlangt, so behaupte ich, daß das Volk klüger und beständiger ist und ein richtigeres Urteil hat als ein Alleinherrscher. Nicht ohne Grund vergleicht man die Stimme des Vol-

kes mit der Stimme Gottes [...] Was die richtige Beurteilung der Dinge betrifft, so wird man äußerst selten beobachten, daß das Volk, das zwei gleich gute Redner von verschiedenen Parteien hört, nicht dem besseren Vorschlag folgt und die Wahrheit nicht zu erfassen *versteht*.“ (ebd., S. 151) Wenn das Volk nach Machiavelli demnach die Wahrheit zu erkennen vermag, so bedeutet dies, dass es sich nicht täuschen lässt, dass mithin der Redner, dessen Wahrheit das Volk erfasst, seinerseits nach Machiavelli auch die Wahrheit spricht, wahrhaftig, also vertrauenswürdig ist.

Dieser implizite Zusammenhang macht den Stellenwert plausibel, den Machiavelli in seinen *Discorsi* vertrauenswürdigen Personen für den Bestand eines republikanischen Gemeinwesens beimisst. Er lässt zugleich erkennen, wie gebrochen trotz der zuvor genannten optimistischen Einschätzung Machiavellis Zutrauen in die Urteilsfähigkeit des Volkes bleibt: Oft begehrt das Volk – so Machiavelli –,

von einem Trugbild des allgemeinen Nutzens geblendet, sein Verderben [...] Und wird ihm nicht von einem Mann, in den es Vertrauen setzt, begreiflich gemacht, was verderblich und was nützlich ist, so entspringen daraus in einem Freistaat unendliche Gefahren und Nachteile (ebd., S. 136).

Nicht die moralische Qualität des Volkes, wohl aber seine Erkenntnisfähigkeit zieht Machiavelli in Zweifel. Soll eine Republik mithin gedeihen, so bedarf es vertrauenswürdiger Personen, die zur Aufklärung des Volkes beitragen und die sich wahrhaftig an das Aussprechen der Wahrheit halten. Ja, Machiavelli macht vom Vorhandensein solcher Vertrauensträger geradezu den Bestand der Republik und des Volkes als Einheit überhaupt abhängig: „Will es aber das Schicksal, daß das Volk zu niemandem Vertrauen hat, wie es manchmal der Fall ist, wenn es schon früher einmal durch die Umstände oder durch die Menschen getäuscht worden ist, so stürzt es unaufhaltsam in sein Verderben.“ (ebd.)

Schließlich bringt Machiavelli in seinen Überlegungen zur Rolle des Vertrauens eine Einsicht zum Ausdruck, die durch aktuelle sozialpsychologische Experimente bestätigt wird: Vertrauen steigert die konzeptionelle Lösungskapazität von sozialen Systemen. Machiavelli entnimmt diese Einsicht seinen historischen Studien: Das „Mißtrauen ist die Ursache, daß in Freistaaten wirklich zweckmäßige Maßregeln häufig nicht ergriffen werden, wie ich bereits oben von den Venezianern berichtet habe“ (ebd.). Während Machiavelli diesen Gedanken am historischen Beispiel der verpassten Chance eines Vertrauensvorschlusses nur kurz erläutert, finden wir ihn im nüchternen Kontext moderner

Management-Schulung erheblich ausdifferenziert wieder. Experimente mit Rollenspielen haben nämlich in diesem Rahmen ergeben, dass Personen, die gemeinsame Entscheidungen treffen müssen, zu umfassenderen und ausgeglicheneren Problemlösungen gelangen, wenn sie einander Vertrauen entgegenbringen. Aufgrund der größeren Offenheit werden Missverständnisse eher vermieden, mehr relevante Informationen ausgetauscht, Ziele klarer formuliert und alternative Handlungsmöglichkeiten ausgiebiger erörtert. Zudem fördert eine größere Zufriedenheit mit der gemeinsam gefundenen Lösung die Bereitschaft, die getroffenen Beschlüsse in die Tat umzusetzen. (Zand, 1977, S. 68 ff.)

Freilich wurde dieses Ergebnis in der experimentellen Konstellation der optimalen Situation eines allseitigen reziproken Vertrauens erzielt. Erheblich schwieriger gestaltet sich die Antwort auf die Frage, welches Verhalten beim Zusammenwirken von vertrauenden bzw. vertrauenswürdigen Personen einerseits und misstrauenden bzw. nicht vertrauenswürdigen Personen andererseits für die Optimierung von Problemlösungen bzw. für die Überwindung des Misstrauens angezeigt ist. Hier geht es vor allem um das Problem, wie man vermeiden kann, dass aus einer solchen gemischten Konstellation eine Spirale des Misstrauens entsteht bzw. wie man sie gegebenenfalls in eine solche des Vertrauens umwandeln kann. Darauf müssen wir zurückkommen.

Als Ergebnis der Überlegung zu Machiavelli ergibt sich zunächst folgende Differenzierung in der Bestimmung des Verhältnisses von Politik und Vertrauen: In dem Maße, wie Machiavelli sich mit seiner historisch begründeten Einschätzung des Volks von Hobbes abhebt und in seine philosophische Anthropologie die Wahrheitsfähigkeit des Menschen aufnimmt, eröffnet sich die Möglichkeit der Errichtung eines freiheitlichen Gemeinwesens und gewinnen zugleich Vertrauen und Vertrauensträger an Chance und Gewicht für Bestand und Gedeihen der freiheitlichen Republik. Innerhalb dieses Grundbefundes wiederum hängt die Notwendigkeit von Vertrauensträgern bzw. von ehrwürdigen Autoritäten vom Grad der Urteilsfähigkeit ab, die man dem Volk beimisst bzw. zutraut.

Darüber hinaus gibt Machiavelli einen wichtigen Hinweis auf die fördernde Wirkung, die das gegenseitige Vertrauen auf die Problemlösungskapazitäten von Gesellschaften ausübt. Schließlich lässt sich eine entscheidende Grenze in Machiavellis Anthropologie, wie er sie den *Discorsi* zugrundelegt, für die Entwicklung von Vertrauen erkennen: Als wichtigstes Instrument, ein kooperatives Verhältnis zwischen den Menschen herbeizuführen, hebt Machiavelli immer wieder die Furcht

vor Strafe, auch vor der Sanktion des Gesetzes hervor. Diese negative, antisoziale bzw. antisolidarische anthropologische Konstante setzt der Möglichkeit, eine Situation des Misstrauens in eine solche des Vertrauens zu verwandeln, enge Grenzen.

4.

Dass bei John Locke, dem eigentlichen vertragstheoretischen Begründer freiheitlicher Demokratien, das Vertrauen eine zentrale politiktheoretische Kategorie darstellt, kann nach den bisherigen Ausführungen nicht verwundern.

Die theoretische Prämisse dafür liegt schon in seiner von Hobbes wesentlich unterschiedenen Skizzierung des Naturzustandes. Während bei Hobbes, wie gesagt, die Menschen allein zur Selbsterhaltung einander präventiv übermächtigen und überlisten, also miteinander in Krieg leben müssen, gilt die Notwendigkeit eines solchen Verhaltens Locke zufolge keineswegs für alle Menschen, sondern nur für die „Entarteten“, d. h. für die Ausnahmen von der Norm. Die Menschen könnten nach Locke ohne vertraglichen Zusammenschluss ungestört in der natürlichen Gemeinschaft ihren „unschuldigen Vergnügen“ nachgehen, gäbe es nicht unter ihnen immer wieder Personen, die diesen Zustand stören.

Wäre es nicht der Verderbtheit und Schlechtigkeit entarteter Menschen wegen, man würde kein Verlangen nach einer anderen haben, es läge keinerlei Notwendigkeit vor, daß sich die Menschen von dieser großen und natürlichen Gemeinschaft entfernten und sich durch positive Vereinbarungen zu kleineren und Teilvereinigungen zusammenschließen. (Locke, 1966, S. 102)

Die Mehrheit der Menschen ist also keineswegs verderbt. Infolgedessen kann man das Risiko eingehen, im vertraglichen Zusammenschluss zur Sicherung von Leben, Freiheit und Eigentum den gewählten Mandatsträgern in der Legislative prinzipiell das Vertrauen entgegenzubringen, dass sie ihre Aufgabe erfüllen. Aber wegen der „Schlechtigkeit entarteter Menschen“ enthält das Vertrauen eben immer zugleich ein Risiko, ein Wagnis. Es verlangt nach Kontrolle.

Lockes systematischer Beitrag in der weiteren Bestimmung des Verhältnisses von Politik und Vertrauen liegt nun darin, ausführlicher als seine Vorgänger Hauptprobleme und Kriterien des Vertrauensbruchs zu formulieren und wichtige Elemente institutioneller Abhilfe

dagegen zu skizzieren. Willkür und Missbrauch der Macht zur eigenen Bereicherung sind die zentralen Übel, gegen die sich die Kontrolle richten muss (vgl. ebd., S. 110 ff.). Sie tun sich z. B. in Wählerbestechung und Korruption der Mandatsträger kund (vgl. ebd., S. 173 f.). Damit vergehen sich diese an dem Auftrag, für den sie das Vertrauen auf Zeit erhalten haben: für das öffentliche Wohl, d. h. für die Sicherung von Leben, Freiheit und Eigentum jedes einzelnen zu sorgen. Locke formuliert die Grenzen, deren Überschreitung einen Vertrauensbruch markiert, wie folgt:

Dies sind die Grenzen, die der legislativen Gewalt eines jeden Staates gleich welcher Regierungsform gesetzt sind durch jenes Vertrauen, welches die Gesellschaft und das Gesetz Gottes und der Natur in sie gelegt haben. Zum ersten soll sie nach öffentlich bekanntgemachten festen Gesetzen regieren, die nicht für besondere Fälle geändert werden dürfen, sondern nur ein Maß anzulegen haben für reich und arm, für den Günstling bei Hof wie für den Landmann am Pflug. Zum zweiten sollten diese Gesetze auf kein anderes Endziel als das Wohl des Volkes ausgerichtet sein. Zum dritten darf sie keine Steuern auf das Eigentum des Volkes erheben, ohne die eigene oder durch Abgeordnete erteilte Zustimmung des Volkes. Zum vierten darf und kann die Legislative die Gewalt, Gesetze zu geben, nicht auf irgend jemand anders übertragen, und sie kann sie nirgendwo anders hinlegen als dort, wohin sie das Volk gelegt hat. (ebd., S. 115)

Gesetzlichkeit der Regierung, d. h. im weiteren Sinne Rechtsstaatlichkeit, Gemeinwohlorientierung, Budgetrecht des Parlaments und Volkssouveränität, die sich im natürlichen Recht auf Widerstand des Volkes im Falle des Vertrauensbruchs manifestiert: Dies sind die Kriterien der Vertrauenswürdigkeit einer Regierungsart; Gewaltenteilung zwischen Legislative und Exekutive die entscheidende strukturelle Vorkehrung gegen den Vertrauensbruch durch Machtmissbrauch (vgl. ebd., S. 116).

Möglich ist das Vertrauen bei Locke, weil nicht alle Menschen immer schon verderbt sind; nötig ist die Kontrolle, weil Vertrauen eben nicht auf Wissen beruhende Sicherheit bedeutet, sondern immer das Wagnis enthält, dass die Mandatsträger die zur Vertrauenswürdigkeit erforderliche Wahrhaftigkeit, d. h. die Bindung an ihren öffentlichen Auftrag, aufgrund unlauterer Motive oder Versuchungen verraten.

5.

Eine anthropologische und politisch-institutionelle Ausdifferenzierung des Verhältnisses von Vertrauensmöglichkeit und Kontrollnotwendigkeit findet sich in den *Federalist Papers* von Alexander Hamilton, James Madison und John Jay. „As there is a degree of depravity in mankind which requires a certain degree of circumspection and distrust, so there are other qualities in human nature which justify a certain portion of esteem and confidence.“ (Hamilton, Madison, Jay, 1961, S. 346)

Dieses Zitat von James Madison markiert prägnant den anthropologischen Ausgangspunkt, von dem die Autoren der „Federalist Papers“ in ihren Verfassungserwägungen ausgehen. Die Spannung, die sich aus der Gleichzeitigkeit, allerdings nicht Gleichrangigkeit bzw. Gleichgewichtigkeit beider Elemente – der Notwendigkeit von Misstrauen und der Möglichkeit von Vertrauen – ergibt, prägt alle Überlegungen und Vorschläge, die sie als institutionelle Konsequenzen aus dieser Gleichzeitigkeit für die Verfassung unterbreiten. Sie betreffen die Regelung der Gewaltenteilung, d. h. der Kompetenzen und des Verhältnisses der Gewalten untereinander auf der Bundesebene sowie zwischen dem Bundes- und den Einzelstaaten zum einen, des Wahlmodus zum anderen. Die Prinzipien, nach denen sich diese Regelungen richten, die den beiden Elementen Vertrauen und Misstrauen Genüge tun sollen und parallel gehen, sind eine klare Abhängigkeit der politischen Entscheidungsträger vom Volk einerseits und ihre möglichst gesicherte Unabhängigkeit von den gesellschaftlichen Partikularinteressen andererseits. Da diese beiden Prinzipien einander praktisch eingrenzen, dient als Grundlage der jeweiligen verfassungspolitischen Entscheidung die erfahrungsgesättigte pragmatische politische Klugheit der Autoren.

Das legitimierende Fundament der von den Autoren verfochtenen Bundesverfassung und ihrer Institutionen ist also das Vertrauen der Bevölkerung, welches seinerseits nur erlangt und erhalten werden kann, wenn die Bundesregierung strukturell, d. h. verfassungsmäßig garantiert von diesem Vertrauen abhängt (vgl. ebd., No. 46 (Madison), S. 300). Der Vorteil der Bundesinstitutionen im Vergleich zu den Einzelstaaten liegt allerdings darin, dass in ihnen sehr viele unterschiedliche Interessen zusammenkommen, die es verhindern, dass die Legislative in ihrer Gesamtheit von gesellschaftlichen Partikularinteressen abhängt, die ein

Monopol gewinnen und sich so durchsetzen. Die derart institutionalisierte Unabhängigkeit von gesellschaftlichen Einzelinteressen durch das Misstrauen der großen Zahl ist der Garant für die Vertrauenswürdigkeit der Entscheidungen insgesamt und damit für das Vertrauen in das politische Entscheidungssystem: „Besides other impediments, it may be remarked that, where there is a consciousness of unjust or dishonorable purposes, communication is always checked by distrust in proportion to the number of whose concurrence is necessary.“ (ebd., No. 46 (Madison), S. 300)

Diese Dialektik von Abhängigkeit und Unabhängigkeit, von Vertrauen und Misstrauen zugunsten des Gemeinwohls und damit des Vertrauens in das Entscheidungssystem leitet auch die Überlegungen in den *Federalist Papers* über das Verhältnis der Gewalten zueinander. Einerseits sollen die drei traditionellen Gewalten – die Exekutive, die Legislative und die Judikative – so unabhängig wie möglich von einander sein, ihre Autorität also aus einer je eigenen Legitimation aus dem Volk beziehen (vgl. ebd., No. 51 (Madison), S. 321), wobei die Gefahr der Übermächtigung je nach der historischen Konstellation sowohl von einer auf erblicher Monarchie beruhenden Exekutive als auch – u. a. über das Budgetrecht – von einer demokratisch effektiv organisierten Legislative ausgehen kann (vgl. ebd., No. 51 (Madison), S. 321). Andererseits ist eine effektive stabile Regierung notwendig, um das Vertrauen der Bevölkerung zu erhalten. Die dazu gehörende Handlungsfreiheit der Regierung (vgl. ebd., No. 23 (Hamilton), S. 153 ff.) gegenüber anderen Gewalten muss mit der Kontrolle durch die Bevölkerung bzw. durch die anderen Gewalten vereinbart werden; ein eindeutiges Kriterium, dafür die Proportionen festzulegen, gibt es allerdings nicht (vgl. ebd., No. 37 (Madison), S. 226 f.). Dieses Problem der Unabhängigkeit setzt sich fort in der Bestimmung der Dauer der Wahlperioden und der Anzahl der Abgeordneten, die Einfluss haben auf die jeweilige Nähe bzw. Abhängigkeit der Abgeordneten gegenüber den Interessen ihrer Wähler (vgl. ebd., No. 55 (Madison), S. 343).

The genius of republican liberty seems to demand on one side not only that all power should be derived from the people, but that those intrusted with it should be kept in dependence on the people by a short duration of their appointments, and that even during this short period the trust should be placed not in a few but a number of hands. Stability, on the contrary requires that the hands in which power is lodged should continue for a length of time the same. A frequent change of men will result from a frequent return of elections; and a frequent change of measures from a fre-

quent change of man: whilst energy in government requires not only a certain duration of power, but the execution of it by a single hand. (ebd., No. 37 (Madison), S. 227)

Im Interesse des Vertrauens durch Stabilität verbietet sich somit auch ein imperatives Mandat. Allerdings ist mit dem repräsentativen Mandat immer die Gefährdung des Vertrauens durch die Entfernung von den Wählerinteressen verbunden. Die Entscheidung für das repräsentative Mandat muss also die Intention des imperativen immer wachsam mit einbeziehen, soll sie nicht ihrerseits zu einem Vertrauensverlust führen (vgl. ebd., No. 57 (Madison), S. 351 f.). Einen institutionellen Königsweg zur Sicherung des Vertrauens, der alle Vorteile verbände und alle Nachteile ausschliesse, gibt es nicht. Jede verfassungspolitische Entscheidung hinterlässt eine „unvermeidbare Unangemessenheit“ (ebd., No. 37 (Madison), S. 229).¹

„This policy of supplying, by opposite and rival interests, the defect of better motives, might be traced through the whole system of human affairs, private as well as public.“ (ebd., No. 51 (Madison), S. 322) Ein Ehrgeiz muss dem anderen entgegengesetzt werden, um ihn zu hemmen. Wenn solche Gegengewichte und Kompensationen menschlicher Defizite nötig sind, so gibt dies sicher zu denken über die Natur des Menschen: „But what is government itself but the greatest of all reflections on human nature? If men were angels, no government would be necessary, if angels were to govern men, neither external nor internal controls on government would be necessary.“ (ebd.)

Das komplizierte, auf Vertrauen setzende demokratische Verfassungsgefüge einer freiheitlichen Republik ist notwendig, weil wir keine Engel sind; es ist möglich, weil bzw. sofern in der Mischung von Korumpierbarkeit und Vertrauenswürdigkeit in der menschlichen Natur letzterer doch ein Übergewicht zukommt: „Republican government presupposes the existence of these qualities in a higher degree than any other form.“ (ebd., No. 55 (Madison), S. 346)

Könnte man darauf nicht setzen, so blieben nur die Ketten des Despotismus, um die Menschen zu bändigen. Angesichts der Ungewissheiten und Risiken, die jede Verfassungskonstruktion für die Bewahrung und Stärkung des Vertrauens enthält, antwortet Madison auf die Frage, wer oder was die Garantie gegen den Machtmissbrauch bieten soll, mit den Worten: „the genius of the whole system; the nature of just and constitutional laws; and, above all, the vigilant and manly spirit which

1 Im Originaltext: „unavoidable inaccuracy“.

actuates the people of America – a spirit which nourishes freedom, and in return is nourished by it.“ (ebd., No. 57 (Madison), S. 353)

Ein Menschenbild, in dem die sozialen Tugenden die Korumpierbarkeit zumindest leicht überwiegen, ein Verfassungsgefüge, das Vertrauen und Misstrauen nach den Regeln der politischen Erfahrung und Klugheit und gemäß der jeweiligen historischen Konstellation institutionalisiert und so einander die Waage halten lässt, eine verfassungskonforme und gerechte Politik und der wachsame freiheitliche Geist der Gesellschaft – dies sind die Eckpfeiler der anthropologischen und politisch-institutionellen Ausdifferenzierung des Verhältnisses von Politik und Vertrauen, wie sie uns die *Federalist Papers* für den Bestand und die Entwicklung einer freiheitlichen Republik präsentieren.

Mit dem Hinweis auf den Vorrang einer wachsam freiheitlichen Gesellschaft für das Gelingen der Republik und mit der Hoffnung auf eine gegenseitige Stärkung von freiheitlichem Geist und freiheitlicher Verfassung weisen die amerikanischen Demokratietheoretiker und -praktiker einen Weg, dem auch die aktuelle demokratietheoretische Diskussion folgt, wenn sie angesichts der Vertrauenskrise der Parteiendemokratie unter dem Stichwort der „civil society“ staatliche Funktionen in die Gesellschaft zurückverlagern und die zu erfüllenden Aufgaben damit einer effektiveren Kontrolle und Implementation zuführen will.

6.

Die Alternative dazu hat Max Weber entworfen, wenn er auf die Notwendigkeit charismatischer Führer für das Gelingen der Demokratie hinweist. Seine Überlegungen sollen angeführt werden, um die Grenze zwischen einer cäsaristischen Degeneration von Vertrauen und Demokratie in eine charismatische Führerherrschaft einerseits und der unverzichtbaren integrativen Funktion von personalen Vertrauensträgern nicht nur im Übergang von der Diktatur zur Demokratie, sondern auch für den Fortbestand von Demokratien selbst andererseits genauer zu ziehen.

Ohne charismatische Autorität, die auf dem Glauben der Gemeinde beruht, welche sich jedoch nicht aus der Anerkennung der Beherrschten herleitet, sondern Pflicht ist (vgl. Weber, 1956, S. 161), kommt eine moderne Demokratie nach Max Weber nicht aus.

Der Bestand auch bei weitem der meisten ihrem Grundcharakter nach *legalen* Herrschaftsverhältnisse ruht, soweit bei ihrer Stabilität der Legitimitätsglauben mitspricht, auf gemischten Grundlagen. Traditionale Eingewöhnung und ‚Prestige‘ (Charisma) rücken mit dem – letztlich ebenfalls eingelebten – Glauben an die Bedeutung der formalen Legitimität zusammen. (ebd. S. 162)

Dabei hat das Charisma bzw. der charismatische Führer eine herausragende Bedeutung:

Denn nicht die vielköpfige Versammlung des Parlaments als solche kann ‚regieren‘, und die Politik machen. Davon ist nirgends in der Welt die Rede, auch nicht in England. Die ganze breite Masse fungiert *nur* als Gefolgschaft für den oder die wenigen ‚leader‘ welche das Kabinett bilden und gehorcht ihnen blind, *solange* sie Erfolg haben. Das *soll so sein*. Dieser ‚cäsaristische‘ Einschlag ist (in Massenstaaten) unausrottbar. (Weber 1971, S. 348)

Weber fährt fort:

Und da Politik überhaupt stets von wenigen gemacht wird, dürfen eben auch die Parteien für hochpolitische Zwecke [...] nur nach Art von ‚Gefolgschaften‘ organisiert sein. Ihre *politischen* Vertrauensmänner müssen also ‚Führer‘ sein, das heißt: unbeschränkte Vollmacht für wichtige Entschlüsse haben. (ebd., S. 356)

Wenn somit nach Weber schon Parlament und Parteien unfähig sind, Politik zu gestalten, so gilt dies erst recht für die „Masse“: „Die ‚Masse‘ als solche [...] denkt nur bis ‚übermorgen‘. Denn sie ist, wie jede Erfahrung lehrt, stets der aktuellen rein emotionalen und irrationalen Beeinflussung ausgesetzt.“ (ebd., S. 404)

Dem Vollmachtsvertrauen gegenüber dem politischen Führer korrespondiert so bei Weber ein vollständiges Misstrauen gegenüber dem Volk, der „Masse“. Dieses auf den ersten Anblick totale oder potenziell totalitäre Vertrauen, das nach Max Weber den demokratischen Führern entgegengebracht werden muss, soll allerdings der Kontrolle doch nicht einfach entraten. Das Beispiel England zeigt, dass das Parlament sie hinsichtlich der Stetigkeit ihrer politischen Entscheidungen, der Machtstellung, der „Erhaltung der bürgerlichen Rechtsgarantien“, „der politischen *Bewährung*“ in der Parlamentsarbeit und der friedlichen „Form der *Ausschaltung* des cäsaristischen Diktators, wenn er das Massenvertrauen *verloren* hat“, ausüben kann und muss (ebd., S. 395).

7.

Ich erlaube mir ein vorläufiges *Fazit* meines Versuchs, anhand einiger ideengeschichtlicher Positionen das Verhältnis von Vertrauen und Politik begrifflich systematisch zu bestimmen und zu differenzieren: Vertrauen ist eine besonders wichtige Weise zwischenmenschlicher Kommunikation. Sie bezeichnet die Zuversicht, die Hoffnung und den Glauben eines Menschen, dass sein Partner die Wahrheit erkennt und sagt, dass er also im doppelten Sinne – der Erkenntnis und der Wahrhaftigkeit wahrheitsfähig und -willig ist. Von der Existenz und der Art dieser Kommunikationsweise – des Vertrauens – hängt die faktische und institutionelle Ordnung des Zusammenlebens der Menschen zentral ab, denn ohne Vertrauen gibt es keine freiheitliche Ordnung: Wahrheitsfähigkeit und -willigkeit ermöglicht Vertrauen, und Vertrauen ermöglicht Freiheit.

Eine Spezifizierung dieses Zusammenhangs von philosophischer Anthropologie und politischer Ordnung ergibt, dass zur theoretischen Voraussetzung einer freiheitlichen Ordnung die Annahme *nicht nur der Möglichkeit, sondern der Wahrscheinlichkeit* der menschlichen Wahrheits- und Vertrauensfähigkeit gehört, begründe sich diese Annahme aus der zahlenmäßigen Mehrheit der vertrauenswürdigen Menschen oder aus der diesbezüglichen moralischen oder psychischen Geignetheit jedes einzelnen.

Daraus folgt die weitere Präzisierung, dass der Grad der Freiheit vom Grad des Vertrauens in der Gesellschaft abhängt: Je mehr vertrauenswürdige Menschen in einer Gesellschaft leben und/oder je mehr sich jeder einzelne als vertrauenswürdige (d. h. immer zugleich wahrheitsfähig) erweist und verhält, desto größeren Raum kann die Freiheit einnehmen, desto freiheitlicher gestalten sich die zwischenmenschlichen Beziehungen. Umgekehrt gilt: Je weniger die gesamte Gesellschaft durch ein Vertrauensnetz zusammengehalten wird, desto mehr bedarf es dafür einzelner herausragender Vertrauensträger, charismatischer Persönlichkeiten; und je gewichtiger die Bedeutung solcher Persönlichkeiten, desto wahrscheinlicher ist der Übergang in eine unfreiheitliche autoritäre, cäsaristische oder diktatorische Ordnung.

In dem bisher definierten Sinne bezeichnet Vertrauen als Kommunikationsweise eine *personale Kategorie*: Sie bezieht sich auf Personen, die Vertrauen schenken oder verdienen. Im engeren politikwissenschaftlichen Verständnis dient Vertrauen als institutionelles Vertrauen

zugleich zur *Qualifikation bzw. Einschätzung eines politischen Systems*. Dies lässt sich plausibel aus dem personalen Verständnis herleiten: Vertrauen heißt nicht Wissen. Es enthält immer das Wagnis, enttäuscht zu werden, sich in der Wahrheitsfähigkeit und -willigkeit dessen, dem man vertraut hat, getäuscht zu haben. Daraus folgt für die politische Ordnung, dass sie die Kontrolle der Entscheidungsträger mitenthalten und garantieren muss. Zum Bestand einer freiheitlichen Ordnung bedarf es mithin des Vertrauens *und* der Kontrolle, des Vertrauens *und* des Misstrauens. Bei Machiavelli ergibt sich daraus die Notwendigkeit, die Furcht vor den Gesetzen aufrechtzuerhalten, bei John Locke die Definition der politischen Wahrheit, an die sich die Vertrauensträger halten müssen – Leben, Freiheit, Eigentum – sowie die Struktur der Gewaltenteilung zur Verhinderung von Machtmissbrauch. In den *Federalist Papers* schließlich findet sich die politisch-strukturelle, d. h. verfassungsmäßige Umsetzung der *Dialektik von Vertrauen und Misstrauen* (bzw. Kontrolle) gemäß einer pragmatischen, nie definitiv fixierbaren Ausbalancierung von Abhängigkeit und Unabhängigkeit der Entscheidungsträger von ihren Wählern und untereinander. Ihr Ziel ist, das verbleibende Misstrauen in die Entscheidungspersonen durch das Vertrauen in das Entscheidungssystem zu kompensieren. Vertrauen soll errungen und erhalten werden durch ein situationsabhängiges Gefüge und Zusammenspiel von ausgewogener Verfassung, rechtmäßigen und gerechten Gesetzen und vor allem einer wachsamen, freiheitlich gesonnenen Öffentlichkeit. Die Hoffnung richtet sich auf eine gegenseitige Stützung von personalem und systemischem bzw. institutionellem Vertrauen, die beide prinzipiell nicht ohne Risiko sein können.

Zur Frage steht, ob diese gegenseitige Stützung in der Gegenwart und in absehbarer Zukunft gelingt oder ob an ihre Stelle ein *circulus vitiosus* tritt, in dem der personale Vertrauensverlust gegenüber den politischen Akteuren sich zum systemischen Misstrauen in die freiheitlich-pluralistische Demokratie verallgemeinert.

8.

In unserer aktuellen Auseinandersetzung um die Politik der Reformen erscheint der Gedanke, dass Vertrauen durch die Einsicht in die gegenseitige Abhängigkeit entstehen und gefördert werden kann, von beson-

derer Bedeutung. Was uns bislang fehlt, ist eine zureichende öffentliche Debatte über Inhalte und Ziele der Reformen, aber auch darüber, woher die Blockaden rühren, die wir alle beklagen. Einen wichtigen Hinweis dafür gibt uns Immanuel Kant. Obwohl bei ihm auf den ersten Blick der Begriff Vertrauen keine zentrale Rolle spielt, erweist er sich auf den zweiten Blick doch als systematisch zentrale Kategorie. Denn zumindest in seiner politischen Philosophie geht es Kant ganz vornehmlich um die Voraussetzungen dafür, Frieden zu schaffen, sowohl innerhalb der Gesellschaft als auch zwischen den Nationen. Dieser Friede muss auf Rechtsverhältnisse gegründet sein, die institutionell gesichert sind. Freilich fallen diese nicht vom Himmel, sondern die Bürger und insbesondere die Politiker müssen sie schaffen. Und hier spielt das Vertrauen eine entscheidende Rolle.

Zunächst einmal unterstreicht Kant den Zusammenhang zwischen dem Selbstvertrauen als dem Vertrauen in meine eigene Verlässlichkeit und meiner Vertrauenswürdigkeit für andere. Bei aller Skepsis, die Kant gegenüber der menschlichen Natur hegt, glaubt er doch an die Möglichkeit solchen Selbstvertrauens. In seiner Schrift *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* schreibt er: „[...] man täuscht sich nirgends leichter, als in dem, was die gute Meinung von sich selbst begünstigt. Auch scheint es nicht einmal ratsam zu sein, zu einem solchen Vertrauen aufgemuntert zu werden, sondern vielmehr zuträglicher (für die Moralität), ‚seine Seligkeit *mit Furcht und Zittern* zu schaffen‘ (ein hartes Wort)“ – mit dem Kant auf den Paulus-Brief an die Philipper anspielt, wo es heißt „schaffet, dass ihr selig werdet mit Furcht und Zittern“ (Phil 2,12) – „(welches, missverstanden, zur finsternen Schwärmerei antreiben kann); allein ohne *alles* Vertrauen zu seiner einmal angenommenen Gesinnung würde kaum eine Beharrlichkeit, in derselben fortzufahren, möglich sein. Dieses findet sich aber, ohne sich der süßen oder angstvollen Schwärmerei zu überliefern, aus der Vergleichung seines bisher geführten Lebenswandels mit seinem gefassten Vorsatze.“ (Kant, 1793, S. 68)

Selbstvertrauen ist also erlaubt, sogar notwendig und gründet sich auf den unablässigen Vergleich der eigenen Lebensweise mit dem zuvor gefassten Vorsatz. (An anderer Stelle, in seiner *Kritik der Urteilskraft*, verweist Kant auf die *Maxime*, jederzeit mit sich einstimmig zu denken, um eine gemeinsinnorientierte Urteilskraft herauszubilden.) Wer diese kritische Selbstbeobachtung praktiziert und auch gerade im Wandel den Zusammenhang herstellt, weil er erklären kann, weswegen er sich gewandelt hat, bleibt berechenbar und vertrauenswürdig und behält

auch das Vertrauen in die eigenen Fähigkeiten. Dabei spielt die Selbstachtung eine entscheidende Rolle. Denn wollte man Vertrauenswürdigkeit einfach um eines Vorteils willen einsetzen, z. B. um günstige Geschäfte abzuschließen, so ginge es schnell verloren. Es muss aus dem Willen der Person zur Selbstachtung herrühren, also unabhängig sein von irgendwelchen Vorteilen, die mit ihm erzielt werden könnten. Immerhin: Das Vertrauen in die eigenen Kräfte ist auch die Voraussetzung dafür, dass Kaufleute und Vermögensverwalter erfolgreich handeln, und ohne solches Handeln wiederum ist die materielle Grundlage von Gesellschaften bedroht.

Auch Politiker sind, im Verständnis von Kant, Vermögensverwalter. Sie verwalten ein „Depositum“, und man muss ihnen vertrauen können, sonst verliert das Gemeinwesen seine Grundlage. Die Unabdingbarkeit solchen Vertrauens unterstreicht Kant, wenn er sogar im Kriegszustand von den feindseligen Parteien eine minimale Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit verlangt, weil ohne diese hinterher kein Frieden geschlossen werden kann. Der 6. Präliminarartikel in der Schrift *Zum Ewigen Frieden* beginnt mit dem Satz: „Es soll sich kein Staat im Kriege mit einem andern solche Feindseligkeiten erlauben, welche das wechselseitige Zutrauen im künftigen Frieden unmöglich machen müssen [...]“. (Kant, 1795, S. 346) Deshalb sei die „Anstellung der Meuchelmörder“ und „Giftmischer“ zu verbieten. Alle „Breachung der Capitulation, Anstiftung des Verraths (perduellio) in dem bekriegten Staat“ etc müssen untersagt sein. Denn, so sagt Kant zur Begründung, „irgendein Vertrauen auf die Denckungsart des Feindes muß mitten im Kriege noch übrig bleiben, weil sonst auch kein Friede abgeschlossen werden könnte, und die Feindseligkeit in einen Ausrottungskrieg (bellum internecinum) ausschlagen würde (...)“. (ebd.)

Die Stiftung von Rechtsverhältnissen, die den Krieg ablösen, bedarf also eines Minimums von wechselseitigem Vertrauen der beteiligten Bürger. Auch der berühmte Satz von Kant, dass das „Problem der Staatserrichtung [...] selbst für ein Volk von Teufeln (wenn sie nur Verstand haben) auflösbar“ sein muss, spricht nicht dagegen. Das „wenn sie nur Verstand haben“ verweist auf die Gebote der Vernunft und auf den kategorischen Imperativ, und dieser ist auf moralische Einsicht und Selbstachtung wie Selbstvertrauen gegründet. (Kant, 1795, S. 366)

Für eine aus freier Einsicht betriebene Friedenspolitik benötigt der Politiker das Vertrauen sowohl in seine eigenen Kräfte als auch in die Kooperationsbereitschaft der anderen. Den in diesem Sinne wirkenden Politiker nennt Kant im Anhang von „Zum ewigen Frieden“ moralisch.

Im Gegensatz zum „politischen Moralisten“, der die Moral nur auf der Zunge trägt ist der „moralische Politiker“ von der Verbindlichkeit moralischer Grundsätze überzeugt. Und er vertraut in seine Fähigkeiten, im Sinne der moralischen Prinzipien zu handeln. (Kant, 1795, S. 372)

Dieser moralische Politiker kennt aber nicht nur diese moralischen Prinzipien als unveränderliche Wegweiser. Er weiß auch von der unablässigen Veränderung der menschlichen Lebensverhältnisse, auf die sich politisches Handeln einstellen muss. Er verwaltet nicht nur bestehendes Recht, sondern entwickelt es weiter. Dazu folgt er seiner Urteilskraft, und mit ihrer Hilfe betreibt er seine Politik als „Reform nach Prinzipien“.

Wenn Kant hier nur vom Politiker spricht, so muss man dies heute, für eine Politik der Reformen in die Zeitumstände übersetzen, die uns gegenwärtig herausfordern. Denn unter den Bedingungen von Globalisierung ist demokratisches und rechtstaatliches Regieren immer schwieriger und komplexer geworden. Immer wichtiger wird die Beteiligung internationaler Organisationen und vor allem der Zivilgesellschaft – großer Unternehmungen, gesellschaftlicher Organisationen und insbesondere von Nicht-Regierungsorganisationen. Es bleibt das Vorrecht gewählter Politikerinnen und Politiker, als einzige demokratisch legitimiert zu sein und legitime, das Gemeinwesen bindende Reform-Beschlüsse in Gesetze zu fassen. Aber sie brauchen die Hilfe der Zivilgesellschaft, insbesondere der non-profit-organisations, um den Grundkonsens zu finden und die Koalitionen bilden zu können, auf die legitimierende Mehrheiten schließlich angewiesen sind. Das Erfordernis von Vertrauenswürdigkeit und -fähigkeit gilt für alle Akteure, die sich an diesem sehr viel komplexeren demokratischen Regieren, an der „Good Governance“, wie wir dies heute nennen, beteiligen. Deshalb ist Vertrauen das kostbarste Gut einer demokratischen politischen Kultur, und nur in dem Maße, wie es entsteht und bewahrt wird, kann es gelingen, die Blockaden der Reformen zu überwinden, gemeinsam voranzukommen und dadurch erneut die Zuversicht zu gewinnen, die nicht nur die Politik, sondern vor allem auch die Wirtschaft – bis hin zur gegenwärtig so ersehnten sogenannten Binnennachfrage – dringend brauchen.

Damit sind wir zum systematischen Zusammenhang von demokratischer Politik und Vertrauen zurückgekehrt, der schon den Theorien von John Locke und den *Federalist Papers* zugrunde liegt, bei ihnen allerdings vorwiegend unter dem Aspekt der den Missbrauch abwehrenden Kontrolle, nicht der Erneuerung oder positiven Konstitutierung

von Vertrauen thematisiert wird. Deren Prinzipien behalten auch für eine aktuelle Gestaltung demokratischer Teilhabe in Formen von „Good Governance“ und für das Gelingen von Reformen ihre Geltung. Dafür, dass solche Teilhabe nicht missbraucht wird, sondern dass sie das für die Demokratie erforderliche zusätzliche Vertrauen schafft – können solche theoretischen Überlegungen den Boden bereiten. Wie in anderen Lebensbereichen aber gilt auch für die Aufgabe, zur Stärkung von Vertrauen in die Demokratie durch Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeitssinn und Kompetenz beizutragen, dass man sie zwar theoretisch vorbereiten kann und soll – das Entscheidende aber müssen wir selbst praktisch tun.

Literatur

- Diesel, Eugen, 1946, *Die Macht des Vertrauens*, München: Rinn.
- Hobbes, Thomas, 1965, *Leviathan oder Wesen, Form und Gewalt des kirchlichen und bürgerlichen Staates*. In der Übersetzung von Dorothee Tidow, hrsg. v. Cornelius Mayer-Tasch, Reinbek: Rowohlt.
- Kant, Immanuel, 1793, „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“, in: *Kants Werke* (1968) Akademie-Textausgabe, Bd. 6, Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Berlin: de Gruyter
- Kant, Immanuel, 1795, „Zum Ewigen Frieden“, in: *Kants Werke* (1968) Akademie-Textausgabe, Bd. 8, Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Berlin: de Gruyter.
- Locke, John, 1966, *Über die Regierung*. In der Übersetzung v. Dorothee Tidow, hrsg. v. Peter Cornelius Mayer-Tasch, Reinbek: Rowohlt.
- Machiavelli, Niccolò, 1945, *Der Fürst*. Vollständige Übertragung von Ernst Marian-Genast, Zürich.
- Machiavelli, Niccolò, 1977, *Discorsi. Gedanken über Politik und Staatsführung*. Dt. Gesamtausgabe, übers., eingel. u. erläutert v. Rudolf Zorn, 2. verbesserte Aufl., Stuttgart: Kröner.
- Hamilton, Alexander; Madison, James; Jay, John, 1961, *The Federalist Papers*. With an introduction, table of contents and index of ideas by Clinton Rossiter, New York u. Scarborough, Ontario: Bantam Book.
- Weber, Max, 1956, „Die drei reinen Typen der Legitimen Herrschaft“, in: Max Weber, *Soziologie. Weltgeschichtliche Analysen. Politik*. Mit einer Einleitung v. Eduard Baumgarten, hrsg. und erläutert von Joh. Winkelmann, Stuttgart: Kröner.
- Weber, Max, 1971, *Gesammelte Politische Schriften*. Dritte, erneut vermehrte Aufl.; Mit einem Geleitwort von Theodor Heuss, hrsg. von Johannes Winkelmann, Tübingen: Mohr.

Zan, Dale E., 1977, „Vertrauen und Problemlösungsverhalten von Managern“, in: Helmut E. Lück (Hrsg.), *Mitleid – Vertrauen – Verantwortung*, Stuttgart: Klett.

Analytic Philosophy and Narrative Philosophy

RICHARD RORTY

Coleridge famously said that everybody is either a natural-born Platonist or a natural-born Aristotelian. Raphael's *The School of Athens* suggests the same thing: People like Plato look upward to the eternal, whereas others, like Aristotle, are more interested in the concrete details of what happens in time. Among professors of philosophy nowadays, this difference takes the form of the division between the Kantians and the historicists. The Kantians still resonate to passages such as the following:

Nun nennt man das Vermögen, nach der Autonomie, d. i. frei (Principien des Denkens überhaupt gemäß), zu urtheilen, die Vernunft. Also wird die philosophische Facultät darum, weil sie für die *Wahrheit* der Lehren, die sie aufnehmen oder auch nur einräumen soll, stehen muss, in so fern als frei und nur unter der Gesetzgebung der Vernunft, nicht der Regierung stehend gedacht werden müssen.¹

Contemporary philosophers who are admirers of Kant have, of course, all sorts of additions and corrections to make to his account of rationality. But they still try to give sense to the claim that there is such a thing as a “tribunal of reason” before which claims to truth must present themselves, a tribunal that judges such claims as “Principien des Denkens überhaupt gemäß”. They think it important to rebut so-called *post-modernist* doubts about the existence of such principles. They think of their own academic discipline as a bastion from which to launch assaults against the besieging forces of relativistic irrationalism.

In my country, the theological faculties – in the sense of the teachers in theological seminaries (seminaries that are sometimes associated with universities, sometimes not) – are no longer the rivals of the phil-

1 Kant, Immanuel, 1917, „Streit der Fakultäten“ (1798), in: *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. 7, Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), Berlin: de Gruyter, p. 27.

osophers. They did play that sort of role a hundred years ago, when philosophy as an academic discipline was still viewed with suspicion by the Protestant clergy of the US. But nowadays most American philosophy professors spend much more time deploring the influence of what they call “fashionable post-modernist philosophy” – that is, the tradition of thought that runs from Nietzsche through Heidegger to Derrida – among their colleagues in other departments of the university than they do worrying about what goes on in the seminaries. The “conflict of the faculties” that I shall be discussing in this lecture is between the sort of philosopher who stays loyal to Kant by trying to refurbish such notions as *Gesetzgebung der Vernunft* and the kind of philosopher (sometimes located in a philosophy department, but more often in a literature or history department) who has given up on this attempt.

The term *post-modern* is used so freely and so indiscriminately that it seems best to avoid it. So I shall use the term *historicist* instead. An historicist philosopher thinks that an appeal to “reason” is not an appeal to “principles of thought” but to the consensus of the day about what is relevant to the truth-claim in question. Philosophy, they like to quote Hegel as saying, is its time held in thought. Resistance to the notion of *Gesetzgebung der Vernunft* now takes the form of insisting that no structures are eternal, that all of them are historically created, and that philosophy is more like intellectual history than like a *strenge Wissenschaft*.

The Kantian-historicist divide runs roughly parallel to the divide between the *analytic* brand of philosophy that is dominant in Britain and America, and a philosophical tradition in which Nietzsche is much more important than Frege and Martin Heidegger a much more significant figure than Bertrand Russell. Two quite different sorts of products are now being marketed under the name *philosophy*, and this competition gives rise to the *Streit* I wish to discuss. In the United States, the split between the two ways of thinking is usually described as between *analytic* and *Continental* philosophy, but I shall use *historicist* rather than *Continental* as the antonym of *analytic*. One advantage of doing so is that it lets me include John Dewey in the anti-Kantian historicist camp. I want to reiterate a suggestion that I have made in the past: that we would do well to view both Dewey and Nietzsche as disciples of Emerson, and as part of the same movement of philosophical thought.

I shall try, in this lecture, to summarize two debates that are currently being conducted between the analytic philosophers and their historicist opponents. The outcome of these debates will, I think, de-

termine the future of philosophy as an academic discipline in the US. The first debate is about the central question: whether philosophy can usefully be studied without reference to the history of ideas. The second about whether philosophy can retain its status as a *strenge Wissenschaft* by allying itself with cognitive science. This latter debate is taking place within analytic philosophy, and is best seen, I shall argue, as a debate between atomists and holists. I hope, in what follows, to exhibit a connection between the latter, smaller, more technical debate, and the former, larger, issue.

Someone who thinks herself as an analytic philosopher will almost certainly be familiar with Russell's theory of descriptions. She will probably agree with Frank Ramsey's description of that theory as "a paradigm of philosophy". But she may never have read, and may have no ambition to read, either Hegel or Heidegger. Yet if you teach philosophy in most non-anglophone countries, you must have read and pondered both *Die Phänomologie des Geistes* and Heidegger's *Humanismusbrief*, or at least pretend to have done so. You can, however, ignore the theory of descriptions.

In order to illustrate the profound contrast between the self-images of these two kinds of philosophers, I shall briefly describe the theory of descriptions. Russell designed it to answer such questions as "Given that the words used to form the subject of a sentence refer to things, and that a sentence is true if things are as the sentence says they are, how is that a true sentence containing a referring expression can become false if one substitutes another expression that refers to the same thing?" Russell's example of two such sentences were "George IV wished to know whether Scott was the author of Waverly", which is true, and "George IV wished to know whether Scott was Scott", which is false.

The theory of descriptions answers this question by saying that the words "the author of Waverly", unlike the word "Scott", do not pick out a particular individual. What George IV really wanted to know, Russell said, was whether there was an individual who had the property of being the author of Waverly and who was identical with Scott. Putting the matter that way, he claimed, reveals the true "logical form" of the sentence in question.

That it has this logical form can be revealed, Russell said, by distinguishing carefully between the use of the word *is* to express identity, as in "Scott is Scott", and to express predication, as in "Scott is the author of Waverly". That distinction was built into the new symbolic logic developed by Russell's master, Frege. A knowledge of this logic is still re-

garded by most Anglophone philosophers as essential to philosophical competence. Many of their non-Anglophone colleagues find it optional.

If you suspect that Russell's theory provides a good answer to a bad question, you are in good company. You have many eminent contemporary philosophers on your side. These philosophers – who include most of those I am calling *historicists* – do not think that either the general question of the relation between language and reality, or the more particular question about when and how things in the world make sentences true, is of much interest. They take such questions to be good examples of what Berkeley called “kicking up the dust and then complaining that one cannot see”.

One big difference between the kind of philosopher who admires Russell and the kind who prefers Hegel and Heidegger is that the former spell out exactly what questions they are trying to answer. Whether or not you find the analytic philosophers' problems intriguing, at least you know what they are. The only question is why you should care about them. Analytic philosophers typically claim that their questions *should* intrigue you because certain intuitions that you yourself had before you ever opened a philosophy book are in tension with one another. It is, they say, the job of philosophy to reconcile these convictions. One such intuition is that beliefs are made true by the extra-linguistic entities that they are about, and the value of the theory of descriptions is that it rescues this intuition from some apparent counterexamples.

Hegel and Heidegger, by contrast, did not care much about making contact either with common sense or with ordinary language. Their books offer to tell you something about the nature of Spirit, or the meaning of Being, but they use the terms *Spirit* and *Being* in idiosyncratic, unfamiliar, ways. They make up novel meanings for these words. Whereas Frege and Russell hoped to make things clearer, Hegel and Heidegger hoped to make things different. Russell's admirers want to get things straight by finding perspicuous relations between your previously existing intuitions. Hegel, Heidegger, and their admirers hope to change not only your intuitions but your sense of who you are and your notion of what it is most important to think about.

In the hope of getting you to change your self-image and your priorities, Hegel says such things as “the Absolute alone is true”. Heidegger says that “Language is the house of Being”. If you stop at each such sentence and pause to ask yourself whether it is true, you will

never finish their books. To get through them, you must temporarily suspend disbelief, get into the swing of the story that is being told, pick up the jargon as you go along, and then ask yourself, after having given the entire book the most sympathetic reading you can, whether you have been given a promising new way of talking about some of the things that interest you most.

If you lay down their books feeling that nothing of that sort has happened, you may conclude that Hegel and Heidegger are fuzzy-minded thinkers who substitute rhetoric for argument. If this is your reaction, you will be in good company. You will have many eminent contemporary philosophers on your side. Willingness to define one's terms, list one's premises, and argue in a straight line is regarded by most admirers of Russell as essential to doing good philosophy. That sort of argument requires that you be able to judge the truth of each sentence in a philosophy book independently of its surroundings. For admirers of Hegel and Heidegger, however, that sort of argumentation is, though all very well in its place, out of place in philosophy. They see requests for definitions of terms and lists of premises as symptoms of unwillingness to let philosophy attempt its transformative task.

Given all these differences between analytic and non-analytic philosophy, one might wonder whether there is any point in treating Frege, Russell, Hegel and Heidegger as all in the same business. One may wonder whether it is more than an historical accident that the books of all four are shelved in the same section of the library. Analytic philosophers sometimes describe Hegel and Heidegger as "not really doing philosophy". Non-analytic philosophers rejoin that their analytic colleagues are intellectual cowards who do not feel safe outside a familiar professional environment. This sort of reciprocal excommunication has been going on for about fifty years, and the insults exchanged have remained much the same throughout this period.

My own view is that all four of the thinkers I have just mentioned are usefully grouped together. This is because they were all trying to answer questions first formulated explicitly by Plato: What makes human beings special? Why do we have that the other animals lack? Why is what we have so important? What self-image will do proper justice to this uniqueness?

Plato's response was that we are special because we, unlike the animals, can know how things, including ourselves, really are. He made the reality-appearance distinction central to the search for wisdom, and urged that our self-image should be that of beings capable of grasping

truth. Frege and Russell thought that Plato's answer was roughly right. They thought of their own work as helping us answer a question Plato also tried to answer – namely, what is the relation between our beliefs and reality such that we can have the knowledge we do?

Earlier answers to these questions were inadequate, Frege and Russell thought, because philosophers from Plato to Kant had not zeroed in on *language* as the medium in which human beings represent reality to themselves, and therefore had not sufficiently reflected on the relation between language and reality. So they had not paid proper attention to logical form, nor to the questions to which Russell's theory of descriptions offers answers. You will not think discussion of the relation between George IV and Scott as silly as it seems once you have understood that Russell's and Frege's puzzles must be solved before we can understand how sentences are made true by reality.

Nietzsche, however, gave a different answer than Plato's to the question about what makes human beings special. He said it was our ability to transform ourselves into something new, rather than our ability to know what we ourselves really are or what the universe is really like. He mocked Plato's appearance-reality distinction, a distinction that most analytic philosophers still take for granted. He asked us "to view science through the optic of art, and art through that of life".

Most contemporary philosophers who take Hegel and Heidegger seriously share Nietzsche's doubts about the utility of the appearance-reality distinction. They are historicists because they typically replace it with the distinction between the past and the present – between earlier and later stages of the world-spirit's progress. Such philosophers read both Hegel and the romantic poets as precursors of Nietzsche's revolt against Platonism. On this reading, Hegel is a John the Baptist figure. His emphasis on the way we have transformed ourselves in the course of history prepares the way for Nietzsche's claim that the point of being human is to achieve self-creation through self-redescription. The autobiography of the world-spirit that Hegel offers in the *Phänomenologie des Geistes* is a story about how Spirit comes to consciousness of itself in the course of human history.

Those who read Hegel in this way typically go on to read Heidegger as the first thinker to have tried to mediate the conflict between Plato's and Nietzsche's suggestions about what makes us special. So read, Heidegger's later writings tell a story about how Western intellectuals started off hoping to gain self-knowledge and wound up hoping to achieve self-creation. Hegelian and Heideggerian narratives of matu-

ration are not attempts to say something about human beings in general, but rather attempts to explain how we in the modern West became the kind of people we are. Telling stories of the sort Hegel and Heidegger tell has nothing to do with answering questions about the scope and limits of human knowledge or about how things make sentences true.

So much, for now, for the split between analytic and non-analytic philosophy. I shall come back to that topic later, but now I turn to the second debate that I mentioned at the outset – the one going on within the ranks of the analytic philosophers of mind and language between the atomists and the holists. The ambition of the atomists is to explain, as they often like to put it, how the mind works and how language works. The holists doubt that this is a fruitful project, because they think it a mistake to treat mind and language as entities that have either elementary parts, or a structure, or inner workings. They do not believe that there are things called *beliefs* or *meanings* into which minds and languages can usefully be broken up. Atomists, they think fail to realize that rationality – the thing that makes us special – is a social phenomenon, not one that a human organism can exhibit all by itself.

Both atomists and holists agree that what makes human beings special is their possession of mind and language. They also agree that the big problem for contemporary philosophy is to explain the existence of mind and language in a way that is consistent with modern science – that is, without appealing to the sort of spooky non-physical entities postulated by Plato, Augustine and Descartes. Both are physicalists, believing that, as Frank Jackson has put it, “if you duplicate our world in all physical respects and stop right there, you duplicate it in *all* respects.”²

But there the similarities end. Atomists think that by breaking mind and language down into parts we can get psychology in touch with neurology in roughly the same way that chemistry has been brought together with physics and biology with chemistry. They find it useful and important to say that the mind is, in some important sense, the brain. So they spend much of their time analyzing concepts like *belief* and *meaning* in order to show how beliefs and meanings might reside within the collection of physical particles which is the human central nervous system.

2 Jackson, Frank, 1998, *From Metaphysics to Ethics*, Oxford: Oxford University Press, p. 12.

The holists find this identification of mind and brain thoroughly misleading. As they see it, the atomists are simply taking for granted that what worked for matter – namely, the explanation of macrostructural behavior by reference to transactions between microstructural components – will work for mind. The holists agree that there is much to be discovered about how the brain works, but they doubt that even an ideal neurophysiology would tell us anything interesting about mind or language. For, they insist, the mind is no more the brain than the computer is the hardware.

A perfect understanding of its electrical circuits, holists points out, does very little to help you understand how your computer manages to do all the wonderful things it does. To understand that you have to know a lot about software. For the brain will run a fabulous variety of different programs while remaining indifferent to which ones it runs, and the same program can be run on many different sorts of hardware. According to the holists, mind and brain, culture and biology, swing as free from one another as do software and hardware. They can and should be studied independently.

Understanding mind and language, the holists say, is a matter of understanding the evolution of the social practices in which we presently engage. We could not, they cheerfully admit, have engaged in those practices unless we had the requisite neurological equipment. Cultural evolution could not begin until biological evolution had reached a certain point. But this fact does nothing to support claims of the sort made by Steven Pinker saying, in his book *How the Mind Works*. Pinker says, for example, that “[t]he mind is a system of organs of computation, designed by natural selection to solve the kinds of problems our ancestors faced in their foraging way of life”.³

The holists point out that explanations of human behavior that tie in either with neurology or with evolutionary biology, will tell us only about what we share with the chimpanzees. It will not tell us about what we, but not the chimpanzees, share with the creatures who painted pictures on the walls of caverns, nor with those that built the ships that sailed to Troy. We can learn about the processes that me-

3 Pinker, Steven, 1999, *How the mind works*, New York: Norton, p. 21 For further discussion of Pinker’s view, see my “Philosophy-envy” forthcoming in *Daedalus*. For a more detailed discussion of the relation between cognitive science and philosophy, see my “The brain as hardware, culture as software”, in: *Inquiry*, volume 47 (2004), pp. 219–235.

diated between those organisms and ourselves only by constructing a narrative, telling a story about how they became us.

Holist philosophers of mind and language think that the best way to show that we need not postulate immaterial entities to explain our uniqueness is to tell an imaginative story about how grunts mutated into assertions. This is the story of how, to use Robert Brandom's terminology, sapience replaced mere sentience. To count as an assertion, and thus as a sign of sapience, on Brandom's account, a series of noises must be explicitly criticizable by reference to social norms. Such a norm is already in place when a hominid first realized that, having grunted "P", she might well be beaten with sticks if she does not grunt "Q" on appropriate occasions. But the norm only became explicit, and what Brandom calls "the game of giving and asking for reasons" only began, a few hundreds of thousands of years later. That was the period in which a descendant of the original grunter realizes that, since she has asserted "P" and also asserted "If P then Q", she will deservedly be called "irrational" if she cannot produce a good reason for refusing to assert "Q".

Whereas the holists take the social practice of criticizing assertions to be indispensable for both mentality and language, the atomists think that we had minds before we had language, and indeed that non-human animals have minds. This is because they think that the crucial notion in this area of philosophy is *representation* rather than, as Brandom does, *inference*. Atomism in philosophy of mind and language is closely tied to the idea that cognitive science will help us see the mind as the central nervous system by linking up physiological representations of the environment, such as retinal patterns and cochlear reverberations, with mental representations. Atomists think that to explain how human beings were able to learn the truth about how things in the physical world work we must relate the linguistic representations which make up our scientific theories to more primitive linguistic representations and, ultimately, to perceptual representations.

The hope that cognitive science will help us understand why we are so special is a legacy from Locke. It derives from his suggestion that the mind should be viewed as a storehouse of simple and complex ideas. This suggestion led to Hume's deliberately provocative reference to "the reason of animals", nineteenth-century associationist psychology, Ayer's linguistified version of Hume and McDowell's linguistified version of Kant. Holists think that it was a pity that Locke put us on this path, and they blame Descartes for misleading him. For Descartes pro-

vided Locke with the image of the mind as an inner theater – a room equipped with a screen on which immaterial representations are displayed and in which an immaterial spectator decides what the extramental world is like on the basis of the clarity or the coherence of those representations.

Holists also blame Descartes for the idea that the mind is a thing that has workings that might be better understood. To think of it this way – as what Gilbert Ryle mockingly called a non-material mechanism – is, they argue, a fundamental mistake. For the mind should be thought of not as a mysterious entity but as a cluster of capacities brought into existence by the enforcement of social norms. Holists think that cognitive science may help us understand *sentience* better, for the notion of *mechanisms of perception* does have a use. As long as you stick to sentience, and do not go on to sapience, it makes sense to connect physiological states with dispositional responses. But, holists insist, to have very complex dispositional responses is not yet to have mentality, as long as these responses are not subject to criticism by reference to prevailing social norms. Even the chimpanzees, after all, have complex dispositional responses.

As holists see the matter, there is nothing intermediate between the neurons and the social practices for cognitive science to study. To study what makes human beings special, and so very different from the chimpanzees, is to study those practices – to study culture. We neither have nor need a bridge between the neurons and the practices, any more than we need one between hardware and software. Software is just a way of putting hardware to use, and culture is just a way of putting our physiological equipment to use. To understand how hardware works is one thing, but to understand the uses to which it is put is something quite different. Understanding electrical circuits, in the brain or in the chips, does nothing to help us understand how the sophisticated software of the 1990's evolved out of the primitive software of the 1950's.

The atomists think, to quote Steven Pinker again, that “the computational theory of mind [...] is one of the great ideas in intellectual history, for it solves one of the puzzles that make up the mind-body problem”. This is the puzzle first posed by Descartes: the problem of how beliefs, which do not seem to be physical objects, can cause physical events. Pinker says that the computational theory resolves the paradox by saying that beliefs are

information, incarnated as configurations of symbols. The symbols are physical states of bits of matter, like chips in computer or neurons in the

brain. They symbolize things in the world because they are triggered by those things via our sense organs [...] Eventually the bits of matter constituting a symbol bump into bits of matter connected to the muscles and behavior happens. [...] The computational theory of mind thus allows us to keep beliefs and desires in our explanations of behavior while planting them squarely in the physical universe. It allows meaning to cause and be caused.⁴

For the holists, however, there never was a mind-body problem to be solved, because there never were little mental entities called *beliefs*, or little linguistic entities called *meanings* that needed to be placed within the physical universe. Not all causal explanation, the holists say, proceeds by picking out little things that bump into other little things.

Atomism went largely unchallenged among analytic philosophers during the first half of the twentieth century. But the holist reaction began about fifty years ago, with the publication of Ryle's *The Concept of Mind*, Wittgenstein's *Philosophical Investigations*, Sellars' *Empiricism and the Philosophy of Mind*, and Quine's *Two Dogmas of Empiricism*. Wittgenstein, as Michael Dummett rightly says, cast doubt on the very idea of a systematic theory of meaning. Quine thought that the idea that there were entities called *meanings* associated with linguistic expressions was a relic of Aristotle's pre-Galilean notions of scientific explanation. Ryle thought that Pinker-like projects of replacing little spooky explainers with little non-spooky explainers resulted from taking seriously Descartes' silly idea that what couldn't be explained by a physical mechanism had to be explained by a non-physical mechanism. Sellars followed up on Wittgenstein by arguing that what makes human beings special is the ability to argue with one another, not the ability to have inner mental states that are somehow isomorphic to states of the environment. For even if there are such states, the frogs and the chimpanzees have them too.

The holists of the present day include such philosophers of language as Donald Davidson, who follows up on Quine, and Brandom, who follows up on Sellars, and also a host of philosophers of mind who are following up on Ryle and Wittgenstein – notably Vincent Descombes, Jennifer Hornsby, Helen Steward, Arthur Collins, and Lynn Baker. These holists are locked in battle with atomists such as Noam Chomsky and his student Pinker, Jerry Fodor, and with all the other philosophers and cognitive scientists who are trying to develop what

4 Pinker, *How the mind works*, p. 25.

Fodor calls “a semantic theory for mental representations”. Holists think that there is neither a need for such a theory nor any chance of getting it.

So much for my sketch of the battle lines within contemporary analytic philosophy of mind and language. I hope that what I have said helps to explain why many atomists suspect that holism puts the very idea of analytic philosophy in danger, why philosophers like Thomas Nagel see Wittgenstein and Davidson as opening the gates to bad philosophy of the sort practiced by Hegel and Heidegger, and why Brandom describes himself as a neo-Hegelian. As the battle between the holists and the analysts has worn on, it has come to look more and more like a disagreement about what sort of thing philosophers should take themselves to be doing, about the self-image of the discipline. It has taken on the shape of a debate between universalists and historicists.

If philosophy is to be analytic, there must be some little things to analyze bigger things into. Philosophical analysis of the sort Russell envisaged requires that there be such things as concepts or meanings that can be isolated and treated as elements of beliefs. But if, as Wittgenstein suggested, a concept is just the use of a word, and if the proper use of the words that interest philosophers is always going to be a matter of controversy, it is not clear how philosophical analysis could possibly help. For a philosopher’s claim to have discovered the contours of a concept will always be just a persuasive redefinition of a word. Philosophers’ diagnoses of “conceptual confusion” look, from a Wittgensteinian point of view, as disingenuous ways of going about the transformation of culture, rather than ways of making clearer what has previously been going on.

Atomist philosophy of mind requires that minds be aggregates of mental representations. If, as Davidson claims, the notion of *representation* is of no use in figuring out what beliefs someone has or what her assertions mean, then the claim that cognitive science will help us better understand what makes human beings special seems dubious. For truth, on Davidson’s view, is not the sort of thing that beliefs and assertions can be bumped into having by their encounters with bits of non-linguistic reality. If there are no interesting isomorphisms to be discovered between true beliefs and what those beliefs are about – isomorphisms that Russell and his followers took for granted – then we shall have to give up the idea that philosophy can reconcile our commonsensical intuitions with one another. We may just have to pick and choose among those intuitions. In particular, we may have to treat

“correspondence with reality” as a metaphor which cannot be pressed. That would permit us to set aside the questions that Russell invoked the notion of logical form to answer.

The thought that Russell and his followers put our discipline on the secure path of a science a path is very dear to most analytic philosophers, as is the claim that training in analytic philosophy makes for increased clarity of mind. So one of the reasons they resist holism is the fear that if they walk away from the natural sciences they will open the gates to obscurantism. Philosophy, they suggest, will revert to being what it was in the pre-Russellian days of Jowett and T. H. Green, or what they fear it became in twentieth century France – a species of edifying belles-lettres. This is why many analytic philosophers dislike the idea that philosophy is one of the humanities, and insist that it is one of the sciences.

Holists, however, see no more promise in inquiry into how mind and language work than inquiry into how conversation works. So they think that that the best we can do in the way of understanding how mind and language work is to tell stories, of the sort told by Sellars and Brandom, about how metalinguistic and mentalistic vocabularies came into existence in the course of time, as well as stories about how cultural took over from biological evolution. The latter stories recount how we got out of the woods and into the painted caverns, out of the caverns and into the villages, and then out of the villages into the law courts and the temples. The kind of understanding that narratives of this sort gives us is not the sort that we get from seeing many disparate things as manifestations of the same underlying thing, but rather the sort that comes from expanding our imagination by comparing the social practices of our day with those of past times and possible future times.

It will have by now become obvious that my own sympathies are with the holists, and with philosophers who tell stories rather than offering analyses. I think that philosophers should give up on the question “What is the place of mental representations, or meanings, or values, in a world of physical particles?” They should describe talk about particles, talk about beliefs, and talk about what ought to be done, as cultural activities that fulfill distinct purposes. These activities do not need to be fitted together in a systematic way, any more than basketball and cricket need to be fitted together with bridge and chess. The many purposes that are served by our various discourses should not be viewed as subordinate to an overarching goal – that of putting all the pieces of the puzzle together. If we have a plausible narrative of how we

became what we are, and why we use the words we do as we do, we have all we need in the way of self-understanding.

One way to epitomize this view is to say that philosophers should follow Castoriadis' advice to give up what he called "the assumption that only determinate being is authentic being". Determinate being is the kind that can be gotten right, once and for all. The relations between mathematical objects are like that. So are the names of the English sovereigns since the Conquest, those of the nine orders of angels, the approximate number of people who died in the Iraq War, and the mean annual rainfall in Oxford during the twentieth century. Examples of indeterminate being are the meaning of *Hamlet*, the moral character of Winston Churchill, and the point of human existence.

The distinction between determinate and indeterminate being, as I am drawing it, is sociological. Determinacy is a matter of degree – degree of controversiality for the inhabitants of a particular time and place. To think of only determinate being as authentic is to replace a useful sociological distinction of degree with a useless metaphysical distinction of kind. To adopt the latter distinction is to think that there is a *matter of fact* about some topics but not about others, and to take seriously the debates about realism and anti-realism that analytic philosophers, but no one else, find profitable. Philosophers who think that only determinate being is authentic being are the only people who are interested in the question of how to situate values, or minds, in a world of elementary particles, how to make room for the inauthentic in the authentic world. You will enter into these debates only if you believe that all beings fit together like pieces of a jigsaw puzzle, and that beings that cannot be made to fit are inauthentic, not really pieces of the puzzle at all.

The analogy with fitting together pieces of a puzzle is entirely appropriate for many areas of inquiry – for example, paleontology, particle physics and philology. These are all areas of culture in which it is plausible to think that we may eventually get things right. The idea that philosophy can become such an area by being put on the secure path of a science, the idea that motivated Russell and the other founders of the analytic movement in philosophy, remains plausible only as long as concepts and meanings are seen as isolable from social practices and from history. For only if such isolation is possible would we be able to identify atoms of thought or of language whose relations with one another would remain constant no matter what use is made of them, in the way that the relations between bits of hardware remain constant no

matter what program is being run. Suspicion of attempts at such isolation becomes explicit in Wittgenstein's *Philosophical Investigations*, which is why Russell's review of that book was so furious. Russell was appalled by the suggestion that we stop asking about meaning and start asking about use. He was right to suspect that if Wittgenstein were taken seriously, philosophy would not be a matter of analysis, and the movement he initiated would be repudiated.

Once one gives up on atomism, one will cease to use metaphors of getting down to the hard facts as well as metaphors of looking up toward grand overarching structures. One will start treating hardness as just non-controversiality and will begin to wonder, as Wittgenstein did, why logic was once thought to be something sublime. One may instead start thinking of logic as Brandom does – as a device for making our social norms explicit. This will lead to taking changes in social norms seriously, to substituting horizontal for vertical metaphors of intellectual progress, and to abandoning the notion that mind or language are things that can be gotten right once and for all.

Historicist philosophers substitute questions about what makes us, in our time and place, special for questions about what makes human beings in general special. They replace questions about what we share with every human everywhere with questions about how we differ from our ancestors and how our descendants might differ from us. Another way to put the point is to say that historicism makes us think indeterminate being more interesting than determinate being. It leads us to think of the most important human activity not as fitting together pieces of a puzzle but as reinterpreting and recontextualizing the past.

This difference of opinion about what it is important to think about explains why what I have been calling *narrative philosophy* is often called *hermeneutic philosophy*. The term *hermeneutic* signals a shift of interest from what can be gotten right once and for all to what can only be reinterpreted and recontextualized over and over again. That is why Brandom's paradigm of inquiry is the common law rather than the discovery of physical microstructure. A model which would do as well is literary criticism, whose necessary inconclusiveness is nicely explained in a remark that Brandom quotes from T.S. Eliot: "what happens when a work of art is created is something that happens simultaneously to all the works of art that preceded it".

Brandom generalizes Eliot's point by saying that Hegel taught us how to think of a concept on the model of a person – as the kind of thing that is understood only when one understands its history. The

best answer to a question about who a person really is is a story about her past that provides a context in which to place her recent conduct. The most useful response to questions about a concept is to tell a story about the ways in which the uses of a certain cluster of words have changed in the past, as a prelude to a description of the different ways in which these words are being used now. The clarity that is achieved when these different ways are distinguished from one another, and when each is rendered intelligible by being placed within a narrative of past usage, is analogous to the increased sympathy we bring to the situation of a person whose life-history we have learned. Such narratives decrease the temptation to use such epithets as *nonsense*, *unintelligible* and *confused*.

Most of the philosophers whose books read more like narratives than like analyses have, as I remarked earlier, no doubts about the physicalist claim that the behavior of physicists and poets is supervenient upon that of electrons and protons. But they think that explaining the relations of the more complex entities to simpler entities, though eminently useful in the natural sciences, has not done much for philosophy. Breaking down organs into cells, cells into molecules, and molecules into particles, permits very useful interventions in causal processes. But philosophical analyses of concepts used to describe higher level entities in terms of those used to describe lower level entities do not facilitate any such interventions. Whereas technology keeps scientific analyses honest, nothing exercises a similar control over philosophical analyses.

The marginalization of philosophy in contemporary American intellectual life means that the only people who try to keep philosophy professors honest are other philosophy professors. This is, of course, a fairly common state of affairs in the academic world. Classical philologists, for example, are kept honest only by other classical philologists. But the philologists do not claim to be doing something that everybody should be interested in, whereas philosophers do. When explaining to budget-cutters why it would be better to abolish the classics department than the philosophy department, they frequently claim that their discipline looks into basic, fundamental issues – questions that deserve the attention of anyone with any pretensions to intellectual sophistication.

The question that I said was common to Plato, Hegel, Nietzsche and Russell – what makes human beings special? – does have a good claim on our attention. If one accepts Plato's rather than Nietzsche's

answer to it, then the study of the nature of mind, or of language, can easily seem necessary and urgent. So there is a *prima facie* plausibility to the idea that the sort of thing analytic philosophers of mind and language are doing is worth the attention of the educated public as a whole. This claim can be made to sound even more plausible by pointing out that the importance of Locke and Kant to the cultural history of the West, and noting that contemporary analytic philosophers are asking the same questions Locke and Kant did.

Hegel, however, thought that both Locke and Kant, though they were of invaluable service to the cause of human freedom, had nevertheless asked bad questions because they did not grasp that self-conscious beings have histories rather than natures. If one follows Brandom in thinking of a mentalistic vocabulary as a way of making explicit certain social norms rather than, as Locke did, a description of entities located between the ears, then one can also follow Hegel in saying that human beings are in themselves what they are for themselves.

For Hegel and Brandom, as for Sartre and Heidegger, human beings are indeterminate beings. Like the laws and the poems that make us what we are, we require endless reinterpretation. We can never be gotten right once and for all. There are no *Prinzipien des Denkens* that can be appealed to in order to legitimate some interpretations and to disqualify others. For those principles are themselves products of interpretation.

Das Recht in weltbürgerlicher Absicht

Kants Zweifel am föderalen Weg zum Frieden

VOLKER GERHARDT

1. Recht und Politik sind nicht identisch

Zweihundertzwanzig Jahre Kant-Interpretation haben nicht ausgereicht, um den Autor der *Kritik der reinen Vernunft* als einen eminent politischen Denker ins Bewusstsein zu heben. Natürlich weiß man, dass Kant den Unabhängigkeitskampf der Neu-England-Staaten begeistert verfolgt und mit seiner Parteinahme für die Französische Revolution einigen Unmut erregt hat. Es kann auch nicht bestritten werden, dass die Kantianer den politischen Schriften ihres Meisters, der Rechtslehre, der Friedensschrift, dem Streit der Fakultäten und dem Aufsatz über Theorie und Praxis, gebührende Aufmerksamkeit gewidmet haben.

Doch unter dem Titel der Politik diskutiert die akademische Zunft ausschließlich rechts- und geschichtsphilosophische Fragen.¹ Politik ist für sie das, was den Staat betrifft, und der interessiert nur unter dem

1 Jüngstes Beispiel: Kersting, Wolfgang, 2004, *Kant über Recht*, Paderborn: Mentis. Kersting wiederholt die von Julius Ebbinghaus, Friedrich Kaulbach, Otfried Höffe und vielen anderen bestens belegte These vom strikt rechtlichen Charakter der juristischen und politischen Lehren Kants. Damit will er offenbar die in seiner eigenen Habilitationsschrift exponierte These von den sozialetischen Konsequenzen der Kantischen Lehre revidieren (vgl. Kersting, Wolfgang, 1984, *Wohlgeordnete Freiheit*, Berlin/New York: Walter de Gruyter). Doch mit dieser Revision bagatellisiert Kersting das Recht. Denn das Recht hat, selbst wenn man es als striktes Recht versteht, politische und soziale Konsequenzen, die Kant nicht nur gesehen, sondern auch gewollt hat. Das habe ich am Beispiel des Reformbegriffs sowie an der Leistung des „moralischen Politikers“ in Kants Schrift *Zum ewigen Frieden* kenntlich zu machen versucht (Gerhardt, Volker, 1995, *Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden. Eine Theorie der Politik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft).

Gesichtspunkt von Legitimation und Organisation. Dass Kant sich auch Gedanken über die Probleme des politischen Handelns gemacht hat, dass er mit seinen Überlegungen zur Reform, zur Rolle der Klugheit, zum richtigen Zeitpunkt des Handelns und zur Unvermeidlichkeit von Kompromissen den Prozess des politischen Geschehens selbst zum Thema macht, wird als eigenständiges Themenfeld immer noch nicht wahrgenommen. Die Belege dazu werden von der Kant-Forschung ebenso übersehen wie die einschlägige Literatur.²

Tatsächlich hat Kant größten Wert auf die Verbindung zwischen Politik, Moral und Recht gelegt. Vom einzelnen Politiker erwartet er Moralität, und die Politik als Ganze ist der Legalität verpflichtet. Doch Kant weiß, dass die Politik sich unablässig neue Handlungsräume zu erschließen hat. Sie muss die Lage der Menschen verbessern, und ist daher genötigt, den unaufhaltsamen Veränderungen der Welt durch eigene Maßnahmen Rechnung zu tragen. Wenn dies im Einklang mit den bestehenden Gesetzen geschehen soll, hat sie sich um Reformen zu bemühen.

Ganze Generationen von dialektisch inspirierten Theoretikern haben sich über Kants hausbackenen „Reformismus“ lustig gemacht. Angeblich waren ja Revolutionen oder charismatisch bewältigte Ausnahmen viel besser geeignet, um die Menschheit voran zu bringen. Heute sehen wir, dass Kant es besser wusste. Er deduzierte die Politik nicht aus Prinzipien, sondern ließ sie in einer seine Interpreten noch heute irritierenden Weise aus Naturprozessen entstehen. Erst die von der Natur „gewollten“ gesellschaftlichen Gegensätze bringen die Energien hervor, aus denen sich Staaten bilden lassen, in denen alle Bürger zur Bewältigung realer Aufgaben zusammenzuwirken haben.³ Erst dabei

2 Ich nenne als Beispiel: Langer, Claudia, 1986, *Reform nach Prinzipien. Untersuchungen zur politischen Theorie Immanuel Kants*, Stuttgart: Klett-Cotta; Gerhardt, Volker, 1995, *Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden*, a. a. O. – Es gibt eine indirekte Anerkennung der eigenständigen politischen Aussagen Kants durch jene, die seine Rechtstheorie für politische Zukunftsprojekte in Anspruch nehmen. Hier wären die Arbeiten Otfried Höffes zu nennen, der Kants Rechtsprinzipien zu den Entwürfen einer globalen Weltordnung nutzt. Diese produktive politische Inanspruchnahme Kants wäre nicht möglich, wenn nicht schon bei ihm ein ausgebildetes Bewusstsein vom Unterschied zwischen juridischer und politischer Begründung entwickelt wäre. Siehe dazu: Höffe, Otfried, 2004, *Wirtschaftsbürger – Staatsbürger – Weltbürger. Politische Ethik im Zeitalter der Globalisierung*, München: Beck.

3 Wie schwer es fällt, diesen Übergang von der Natur zum Recht zu denken, belegt Reinhard Brandt, der Kant hier einen philosophischen Irrtum unterstellt,

kommen die Rechtsprinzipien ins Spiel. Sie haben wesentlichen Anteil an der Organisation des Politischen, denn sie formulieren die Bedingungen, die ein bewusst handelndes Individuum von sich aus anzuerkennen hat, wenn es in einer Rechtsgemeinschaft leben will. Gleichwohl heben sie den Unterschied zwischen Recht und Politik nicht auf.

2. Die Politik bleibt dem Glück verpflichtet

Die Differenzen zwischen Recht und Politik kommen unter anderem dadurch zum Ausdruck, dass der Politik das Ziel der „Glückseligkeit“ zugestanden wird. Während Kant in seiner Begründung von Moral und Recht das Verlangen nach Glück verwirft, gesteht er es den politischen Akteuren ausdrücklich zu. Warum? Weil sie so sind, wie sie sind. Weil sie nun einmal nach Glück streben. Das ist der empirische Tatbestand, dem die Politik Rechnung zu tragen hat.

Hören wir die prominente Stelle, an der Kant die Politik, im Unterschied zur Moral, auf das Glück verpflichtet: „Alle Maximen, die der Publicität bedürfen (um ihren Zweck nicht zu verfehlen), stimmen mit Recht und Politik vereinigt zusammen.“ Darauf folgt die Erläuterung (auf die es mir ankommt):

Denn wenn sie [die Maximen] nur durch die Publicität ihren Zweck erreichen können, so müssen sie dem allgemeinen Zweck des Publicums (der Glückseligkeit) gemäß sein, womit zusammen zu stimmen ([d. h.] es mit seinem Zustande zufrieden zu machen), die eigentliche Aufgabe der Politik ist.⁴

den Brandt dann selbst mit einem schweren Fehler zu beheben sucht, indem er Kants späte Lehre vom Geschichtszeichen erst verfehlt und dann zur endgültigen Auffassung des Kantianismus verklärt. Für Kant liegt das Geschichtszeichen in der Anteilnahme der Beobachter. Brandt überträgt es stillschweigend auch auf die Akteure, um anschließend zu behaupten, erst damit sei ein methodologisch akzeptabler Geschichtsbegriff gewonnen. Folglich habe Kant erst 1798 im *Streit der Fakultäten* einen kritisch bereinigten Begriff von Geschichte entwickelt. Kants frühere Schriften zur Geschichtsphilosophie verfallen damit dem Verdikt, unkritisch zu sein – eine wahrhaft abwegige Konsequenz. Sie wird aber wirklich gezogen. Siehe dazu: Brandt, Reinhard, 2003, *Kants „Streit der Fakultäten“*, Berlin: Akademie-Verlag.

4 Kant, Immanuel, „Zum ewigen Frieden“, in: *Kants Werke*. Akademie-Textausgabe. Unveränderter photomechanischer Abdruck des Textes der von der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1902 begonnenen Ausgabe von Kants gesammelten Schriften, Bd. 8, Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.) [AA] Berlin: Walter de Gruyter, S. 386.

Die „eigentliche Aufgabe der Politik“, wie Kant sagt, besteht also in der Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse und insofern in der Glückseligkeit. Und die Publizität soll, wie der folgende Satz noch einmal bekräftigt,⁵ dieses Ziel mit dem Recht kompatibel machen. Nur das Recht ist auf eine nichtempirische Bedingung gegründet; deshalb kann die Formel der Publizität auch „transzendental“ genannt werden. In ihrer politischen Bedeutung aber ist sie auf das empirische Ziel des allgemeinen Glücks gerichtet. Andernfalls wäre sie nur eine Formel des Rechts und nicht der Politik.

3. Politische und rechtliche Bedingungen des Weltfriedens

Recht und Moral, so meinen wir bis heute, lassen sich nicht allein durch faktische Tatbestände begründen; sie fußen auf Grundsätzen, in denen sich die Menschen selbst verstehen. Mit Blick auf Recht und Moral ist dies das Prinzip der Freiheit, das notwendig mit dem der Gleichheit zusammengehört. Denn alle, die sich auf ihre Freiheit berufen, sind mindestens darin gleich.

Doch die Politik hat nicht nur mit dem grundsätzlichen Selbstverständnis der Menschen, sondern auch mit ihren realen Zielen und Wünschen zu tun. Deshalb kann sie auch auf Mehrheitsentscheidungen beruhen. Moral und Recht können dies hingegen nicht. Die Moral ist allein auf die Vernunft der eigenen Einsicht gegründet, und dem Recht muss die allgemeine Zustimmung vorab innewohnen. Deshalb spricht Kant davon, dass es auf einer „Idee“ gegründet ist. Es ist die Idee von allgemeinen Beziehungen freier und gleicher Individuen, die sich aus freien Stücken einer Ordnung unterwerfen, die ihnen Sicherheit und Berechenbarkeit in den äußeren Verhältnissen gewährt.

5 „Wenn aber dieser Zweck *nur* durch die Publicität, d. i. durch die Entfernung alles Misstrauens gegen die Maximen derselben, erreichbar sein soll, so müssen diese auch mit dem Recht des Publicums in Eintracht stehen; denn in diesem allein ist die Vereinigung der Zwecke Aller möglich. – Die weitere Ausführung und Erörterung dieses Principis muß ich für eine andere Gelegenheit aussetzen; nur daß es eine transzendente Formel sei, ist aus der Entfernung aller empirischen Bedingungen (der Glückseligkeitslehre), als der Materie des Gesetzes, und der bloßen Rücksicht auf die Form der allgemeinen Gesetzmäßigkeit zu ersehen.“ (Ebd., S. 386)

Die Politik hat diese Idee des Rechts aufzunehmen, um sich im Prozess ihres Handelns um die Errichtung und Verbesserungen realer Ordnungen zu bemühen. Sie hat sich in den offenen Raum künftigen Geschehens vorzuwagen und muss Recht dort schaffen, wo noch keines ist. Das ist die schwierige Reformaufgabe des „moralischen Politikers“.

4. Präliminar- und Definitivartikel: eine politische Unterscheidung

Dass Politik und Recht nicht zusammenfallen, ist eine der Grundaussagen der Friedensschrift von 1795.⁶ Ist es zuviel verlangt, sich daran bei der Auslegung des Werkes zu halten? Ist der skizzierte Plan zu einer internationalen Friedensordnung nicht ein kühner Gedanke in einer völlig offenen historischen Situation, die viele Optionen bereit hält? Und bedarf nicht das, was Kant zur konkreten Ausgangslage in seinem Zeitalter sagt, der Erweiterung durch die Erfahrungen, die wir heute haben?

Nach der Anlage der Friedensschrift kann dies nicht für die drei *Definitivartikel* gelten. Sie sollen ja, wie der Name sagt, bleibende Gültigkeit haben. Also gilt, dass nur Rechtsstaaten wirklich friedensfähig sind, dass nur sie als Mitglieder eines föderalen Völkerbunds in Frage kommen, und dass nur von ihnen die Anerkennung des „Weltbürgerrechts“ erwartet werden kann.

Die sechs *Präliminarartikel* haben hingegen einen anderen Status: Sie gelten im politischen Vorfeld einer dauerhaften, d. h. nicht länger unter Vorbehalt stehenden Friedensordnung. Sie sind auf den Zustand der Staatenwelt gegen Ende des 18. Jahrhunderts bezogen. Folglich lassen sie sich nicht umstandslos auf die veränderte Weltlage am Anfang des 21. Jahrhundert übertragen. Es bleibt zwar richtig, dass die Völker das wechselseitige Vertrauen nicht mutwillig zerstören dürfen; sie sollten ökonomische und militärische Abhängigkeit vermeiden und auch darauf verzichten, sich mit Hilfe von „Meuchelmördern“ und „Giftmischern“ zu bekriegen.

Doch die ökonomische Verflechtung ist heute viel enger geworden; militärische Bündnisse schließen wechselseitige Abhängigkeiten ein, die „stehenden Heere“ sind längst politisch eingebunden; an den

⁶ Vgl. Gerhardt, Volker, 1995, *Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden*, a. a. O.

Erwerb eines Staates durch Kauf oder Heirat denkt im Ernst heute niemand mehr. Einzig der 5. Präliminarartikel, der die Einmischung in die inneren Angelegenheiten eines Staates grundsätzlich untersagt, findet unverändert Zustimmung. Über das Prinzip der Selbstbestimmung der Völker ist er sogar zum Bestandteil des internationalen Rechts geworden.

5. Eine neue weltpolitische Lage

Kann es bei der Unantastbarkeit nationaler Selbstbestimmung bleiben, nachdem der Terrorismus die Tagesordnung der Weltpolitik bestimmt? Können wir die internationale Ordnung weiterhin durch eine fragwürdig gewordene Souveränität begründen? Ist nicht die Souveränität längst an – selbst wieder: politische – Bedingungen gebunden? Hat nicht das Menschenrecht das Fundament der Staatenwelt zu sein?

Wenn der Vorrang des Rechtsstaats, wie Kant ihn begründet, bestehen bleibt, kann man nicht länger auf der Integrität von Staaten bestehen, die das Recht im Inneren missachten und es anderswo zu brechen suchen. Der Handlungszusammenhang in der politischen Welt ist viel zu dicht geworden, als dass man auch nur einem einzigen Land einen Status jenseits des Rechts einräumen könnte.⁷ Es ist daher keine „eurozentrische“, keine „logozentrische“ und erst recht keine „imperiale“ Forderung, wenn man verlangt, dass alle politischen Lebensverhältnisse auf der Erde rechtsförmig zu sein haben. Als Recht aber haben sie sich nach den gleichen Grundsätzen zu richten, die ihrerseits im Menschenrecht begründet sind.

Dabei ist es unerheblich, ob das Menschenrecht seine Wurzeln angeblich nur in der abendländischen Kultur oder auch in den Sprüchen der jüdisch-arabischen Propheten oder den Lehren der Weisen des Fernen Ostens hat. Entscheidend ist der faktische globale Zusammenhang, in dem heute jeder mit jedem steht. Keine Lebenskonzeption ist ohne die Achtung vor den Lebensentwürfen anderer zu begründen; niemand kann seine Freiheit ohne den Respekt vor der Freiheit der anderen in Anspruch nehmen. Kant ist der erste, der aus dieser Einsicht eine ausdrücklich auf den ganzen Erdball bezogene These macht.⁸

⁷ Vgl. Gerhardt, Volker, 2003, „Souveränität als Verdienst. Erwiderung auf Manfred Bierwisch“, in: *Merkur*, 57. Jg., Heft 656, S. 1174–1176.

⁸ Einen ähnlichen Anspruch erhebt bekanntlich bereits der politische Universa-

Unterstellen wir also, dass Kant mit seiner Betonung von Moral und Recht immer auch eine politische Konzeption vertritt, dann ist leicht zu sehen, welche Konsequenz er nahe legt: Nämlich die aktive Sicherung einer Kultur der Vernunft, die entweder gar nicht oder nur global verwirklicht werden kann. Der Entwurf *Zum Ewigen Frieden* bietet daher kein Ruhekitzel für ein pazifistisches Weltgewissen, das sich über jeden empört, der den Status quo verändert. Kant gibt vielmehr eine Anweisung, im Namen von Recht und Moral für den Frieden tätig zu sein – notfalls auch mit Gewalt gegen jene, die den inneren und äußeren Frieden gewaltsam stören und die Argumente nicht zugänglich sind.

6. Frieden durch Macht oder durch Recht?

Dass der Frieden notfalls auch mit Gewalt gesichert werden muss, ist eine provozierende These, die allem zu widersprechen scheint, was über die weltbürgerliche Friedenspflicht in Kants Schriften zu lesen ist. Im § 61 der Rechtslehre erläutert Kant die Idee eines „permanenten Staatencongresses“, zu dem sich „einige Staaten“, wenn sie denn das gesellschaftliche Bedürfnis haben und benachbart sind, „um den Frieden zu erhalten“, zusammenschließen. Es ist eine

willkürliche, zu aller Zeit auflösliche Zusammentretung verschiedener Staaten [...] – durch welchen [gemeint ist der Staatencongress] allein die Idee eines zu errichtenden öffentlichen Rechts der Völker, ihre Streitigkeiten auf civile Art, gleichsam durch einen Proceß, nicht auf barbarische (nach Art der Wilden) nämlich durch Krieg, zu entscheiden, realisirt werden kann.⁹

Deutlicher kann man nicht sagen, dass unter den Bedingungen des „Staatencongresses“ oder, wie es auch heißt, des „Völkerbundes“ die

lismus der Stoa. Auch Cicero lässt den träumenden Scipio von der politischen Verantwortung für den *globus* sprechen. Schließlich sind die europäischen Friedensutopien von Erasmus bis zum Abbé de St. Pierre auf einen Weltkreis im Geiste des Christentums bezogen. Doch eine auf Institutionen und rechtliche Verfahren ausgerichtete Konzeption einer politischen Weltgemeinschaft findet sich erst bei Kant. Siehe dazu: Gerhardt, Volker, 2003, „Globalisierung. Ein notwendiges Ziel der Politik“, in: Ralf Elm (Hrsg.): *Ethik, Politik und Kulturen im Globalisierungsprozess. Eine interdisziplinäre Zusammenführung*, Band 49 der Schriftenreihe der Universität Dortmund, Bochum: Projekt Verlag, 321–337.

9 Kant, Immanuel, *Rechtslehre*, in: *Kants Werke*, a. a. O., Bd. 6, S. 351.

Konflikte zwischen den Staaten nur auf friedliche Weise geregelt werden können. Der Krieg ist ein „barbarisches“ Mittel, das nach den Zielen des Völkerrechts gänzlich ausgeschlossen sein muss. Und seine Verhinderung soll auf zivilisierte Art, also auch auf der Basis uneingeschränkter Freiwilligkeit erreicht werden. Deshalb muss der „Völkerbund“ jederzeit „auflöslich“ sein. Jedes Mitglied muss jederzeit austreten können. Darin liegt die politische Stärke des Friedensbundes; er ist auf die Freiheit seiner Mitglieder gegründet. Dass unter den Bedingungen eines gravierenden Konflikts darin jederzeit auch eine elementare Schwäche liegen kann, darf aber nicht verschwiegen werden.

Die Aussagen im *Ewigen Frieden* scheinen keinen Zweifel offen zu lassen, dass der „Friedensbund“, zu dem sich die sich wechselseitig gefährdenden Staaten zusammenschließen, freiwillig ist und allein der Friedenssicherung dient. Der Bund

geht auf keinen Erwerb irgend einer Macht des Staats [aus], sondern lediglich auf Erhaltung und Sicherung der Freiheit eines Staats für sich selbst und zugleich anderer verbündeten Staaten, ohne dass dies doch sich deshalb (wie Menschen im Naturzustande) öffentlichen Gesetzen und einem Zwange unter den selben unterwerfen dürfen.¹⁰

Das ist eine, wie man heute sagen würde, nicht-imperiale Konzeption des Friedens. Das Prinzip der Selbstbestimmung und damit der Souveränität eines jeden Einzelstaates ist oberstes Prinzip des Zusammenschlusses. Zugleich ist deutlich gemacht, dass die Idee des föderativen Zusammenschlusses einen Krieg gegen ein einzelnes Mitglied grundsätzlich verbietet. Der von Kant vorgeschlagene Friedens- und Völkerbund steht unter der Idee eines alle verbindenden Rechts, das die Gewaltanwendung gegen ein Mitglied im föderativen Verbund prinzipiell ausschließt.

7. Freiwilligkeit: Stärke und Schwäche der Weltorganisation

Die einfache, aber politisch vordringliche Frage ist, ob eine vielstimmige, ganz und gar auf Freiwilligkeit gegründete Föderation, für die uns heute die Vereinten Nationen ein Beispiel geben, den benötigten Frieden schaffen und sichern kann. Blicken wir auf 55 Jahre UNO zurück,

¹⁰ Kant, Immanuel, *Zum ewigen Frieden*, a. a. O., S. 356.

kann man die Frage nur verneinen – auch wenn daraus kein Argument gegen die Existenz der Weltorganisation gezogen werden darf. Die Vereinten Nationen haben große Verdienste; sie stehen hoffentlich erst am Anfang ihrer politischen Zukunft, in der sie tatsächlich Frieden schaffen können.

Doch die früher durch den Kalten Krieg und heute durch den Terrorismus aufgeworfenen Probleme lassen uns zweifeln, ob wir überhaupt die Zeit haben, auf den künftigen Friedenserfolg der bestehenden Weltorganisation zu warten. Wir müssen befürchten, dass die Unverbindlichkeit im Zusammenschluss der UNO verhindert, in gravierenden Konflikten wirksam einzuschreiten. Denn abgesehen vom jederzeit möglichen Austritt, können sich die Mitgliedsstaaten wechselseitig so wirksam behindern, dass ein entschiedenes Handeln gegen den Krieg unmöglich wird. Und eben diese Untätigkeit gegen den Krieg können sie – unter Berufung auf die UNO – als verbindliches Völkerrecht behaupten.

Dieses Problem wird durch Kants föderalen Staatenbund nicht gelöst, es wird vielmehr erst geschaffen. Deshalb ist grundsätzlich zu fragen, ob ein Friedensbund, der nur auf die Idee eines gemeinsamen Rechts – und nicht, wie ein Staat, auf deren Wirklichkeit und somit immer auch auf ein Machtmonopol – gegründet ist, bei schweren Konflikten zwischen seinen Mitgliedern überhaupt etwas taugt. Muss man nicht befürchten, dass er die Kriegsgefahr vergrößert, weil er Einigkeit voraussetzt, wo, wie bei einem drohenden Krieg, gar keine ist? Kann ein Verein, aus dem sich die Mitglieder jederzeit wieder verabschieden können, in der Lage sein, dem Anspruch eines Weltbürgerrechts, in dem alle Menschen ihres Grundrechts nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch versichert sein können, tatsächlich zu entsprechen? Deutlicher: Kann ein freiwilliger Zusammenschluss souveräner Staaten die Verbindlichkeit stiften, die eine Rechtsordnung benötigt? Ja, reicht seine Macht, um auch nur das Weltbürgerrecht zu sichern?¹¹

11 In meiner Interpretation von 1995 habe ich die Verbindlichkeit des Internationalen Rechts auf die Vorgängigkeit des nationalen Rechts gegründet. Das ist eine theoretisch schlüssige Konstruktion. Sie scheitert aber an den Machtinteressen der einzelnen Staaten – zumindest solange die Mitgliedsstaaten (noch) keine Rechtsstaaten sind und solange sich nicht alle der internationalen Gerichtsbarkeit ohne Vorbehalt unterworfen haben (vgl. Gerhardt, Volker, 1995, *Immanuel Kant, Zum Ewigen Frieden*, a. a. O.).

8. Das Weltbürgerrecht

Immanuel Kant sagt über eine seiner größten philosophischen Innovationen, nämlich über die Idee des Weltbürgerrechts, leider nur sehr wenig. Im *Ewigen Frieden* erfahren wir, dass es um das Recht gehe, überall auf der Welt „nicht feindselig behandelt zu werden“.¹²

Wir alle kennen die Formel: „Das Weltbürgerrecht soll auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität“ eingeschränkt sein. Und zur Erläuterung wird hinzugefügt „es ist hier wie in den vorigen Artikeln nicht von Philanthropie, sondern vom Recht die Rede. Und da bedeutet Hospitalität (Wirthbarkeit) das Recht eines Fremdlings, seiner Ankunft auf dem Boden eines andern wegen von diesem nicht feindselig behandelt zu werden.“¹³ Wenig später wird dann noch erläutert, dass es sich hierbei nicht um ein „Gastrecht“, sondern lediglich um ein „Besuchsrecht“ handle.

Es ist offenkundig, dass wir mit diesem Weltbürgerrecht eines der größten Probleme des 20. und 21. Jahrhunderts, das Problem der Migration, nicht lösen können. Es rechtfertigt nur ein zeitlich höchst begrenztes Asyl. Aber das ist auch gar nicht die primäre Funktion. Das Weltbürgerrecht steht vielmehr im Dienst des Friedens, denn es soll, wie wir gehört haben, die Ausschließung der Feindseligkeit sichern.

In der Rechtslehre zieht Kant zur Begründung des Weltbürgerrechts die physische Wechselwirkung aller Menschen und Völker auf der begrenzten Erdoberfläche heran, um deutlich zu machen, dass allein zur Sicherung eines freien Weltverkehrs das Recht allseitiger Hospitalität gewährleistet sein muss. Nur unter diesen Bedingungen kann der Mensch seine Bewegungsfreiheit auf der Erde garantiert sehen. Also muss es ein Recht geben, das die Freizügigkeit gegen gewaltsame Einschränkung sichert und das alle Völker auf der Erde in gleicher Weise verpflichtet. Also gilt es auch und gerade für die mögliche Vereinigung der Völker. Das wird in der Rechtslehre ausdrücklich gemacht: „Dieses Recht, sofern es auf die mögliche Vereinigung aller Völker in Absicht auf gewisse allgemeine Gesetze ihres möglichen Verkehrs geht, kann das weltbürgerliche (ius cosmopolitanum) genannt werden.“¹⁴

12 Kant, Immanuel, *Zum ewigen Frieden*, a. a. O., S. 357.

13 Ebd., S. 357 ff.

14 Kant, Immanuel, *Rechtslehre*, § 62, in: *Kants Werke*, a. a. O., Bd. 6, S. 352.

9. Globale Dynamik

Um die politische Funktion des neuen Rechts zu erkennen, braucht man sich nur der Frage zu stellen, wie denn das Weltbürgerrecht, wenn es tatsächlich, wie es sich für ein Recht gehört, verbindlich sein soll, auch verbindlich gemacht werden kann. Man erkennt sofort, dass der von Kant selbst vorgeschlagene Völkerbund unter den Bedingungen fortgesetzter weltweiter Feindlichkeit der Staaten untereinander, niemals realisiert werden kann. Dem Völkerbund kann nicht gelingen, was das Recht aus eigener Logik verlangt. Das Recht, das schon in seiner Begründung auf jeden Menschen abzielt und dem daher die Tendenz zur Ausweitung auf jedes menschliche Wesen innewohnt, ist darauf angelegt, so gesichert zu werden, dass es überall auf der Welt garantiert werden kann. Im Recht selbst steckt eine Dynamik, die auf Globalisierung gerichtet ist.¹⁵ Das Weltbürgerrecht ist die logische Konsequenz der Ausweitung des Rechts. Da Recht aber nur dort ist, wo die „Befugnis zu zwingen“ besteht, verlangt es aus eigener Logik eine es überall und jederzeit garantierende Macht.

Um diese Macht zu schaffen, reicht ein föderativer Bund der Völker nicht aus. Vor allem dann nicht, wenn sich in dessen eigener Praxis zeigt, dass er gegen die Verletzung der von allen anerkannten Rechtsprinzipien entweder unempfindlich ist oder die Einhaltung seiner eigenen Beschlüsse nicht gewährleisten kann. Gleichwohl muss es – auch unabhängig vom bestehenden Staatenverein – eine Möglichkeit geben, den freien Weltverkehr, auf dem längst die Existenz aller Menschen beruht, zu sichern. Dazu, das ist meine These, dient das Weltbürgerrecht.

10. Internationale Ordnung

Wenn es sich beim Weltbürgerrecht nicht um eine „Philanthropie“, sondern wirklich um ein „Recht“ handeln soll, dann muss die Möglichkeit gegeben sein, es schon unter den gegebenen Verhältnissen des weltweiten Verkehrs zu sichern. Dann muss es möglich sein, die manifeste Feindseligkeit, mit der ein Bürger an einer bestimmten Stelle der Welt empfangen wird, wirksam abzuwehren. Erst recht muss es möglich

¹⁵ Vgl. Gerhardt, Volker, 2003, „Politischer Humanismus. Skizze eines Programms“, in: *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, Bd. 2, Tübingen: Mohr Siebeck 2003, S. 47–65.

sein, die Feindseligkeit zu begrenzen, mit der die Bürger bereits in ihren eigenen Ländern überzogen werden. Das Weltbürgerrecht ist das Recht, das bereits vor aller völkerrechtlichen Positivierung dem Terror entgegensteht. Von allen Verstößen gegen das Strafrecht und gegen die Menschlichkeit abgesehen, ist der internationale Terror immer auch ein Verstoß gegen das Besuchsrecht, das ein Fremder im anderen Land genießt.

In politischer Perspektive ist das so offenkundig, dass darüber im Interesse des Friedens und des Rechts ein grundsätzlicher Streit eigentlich unmöglich sein sollte. Der Terror, den wir derzeit weltweit erleben, ist eine neue Form des nicht erklärten Krieges, dem nicht nur mit polizeilichen, sondern auch mit militärischen Mitteln begegnet werden können muss. Wenn der Terror von irgendeinem Punkt der Welt kommt, um im Inneren eines anderen Landes Verwüstungen anzurichten, dann ist es zu wenig, ihn nur dort zu bekämpfen, wo er seinen Schrecken verbreitet; er muss vielmehr im Interesse der Menschen, das die Politik de facto längst weltweit zu verfolgen hat, gerade dort bekämpft werden, wo er seinen Ursprung hat. Wenn ein Staat im eigenen Hoheitsbereich nicht alles tut, um dem Export des Terrors Einhalt zu gebieten, verwirkt er seine Hoheitsrechte. Souveränität ist daran gebunden, dass sie im Sinne des Rechts zur Ausübung kommt.¹⁶

11. Zwei gegensätzliche Wege

Die Frage ist, ob uns Immanuel Kant in einer sehr veränderten Lage eine politische Empfehlung geben kann. Für viele scheint sie auf Deklarationen und humanitäre Forderungen hinauszulaufen. Handlungsmöglichkeiten, die dem Terror mit Gewalt entgegentreten, scheint es nur mit polizeilichen Mitteln und somit nur innerhalb eines Landes zu geben. Die Basis des Völkerrechts, nämlich die Selbstbestimmung jedes einzelnen Staates, so wird im Sinne Kants geschlossen, dürfe auf keinen Fall verletzt werden. Also habe man die militärische Antwort auf den Terror zu unterlassen. Das einzige Mittel im internationalen Verhältnis

16 Dazu konkret am Exempel des Irak-Konflikts: Gerhardt, Volker, 2003, „Die Macht im Recht“, in: *Merkur*, 57. Jg., Heft 651, S. 558–569; ders., 2004 „Souveränität als Verdienst“, in: *Merkur*, 57. Jg., Heft 656, S. 1174–1176; ders., 2004 „Nach dem Sturm“, in: *Merkur*, Jg. 58, Heft 668, S. 969–982.

ist die Resolution. Wo sie nicht hilft, fallen wir in den Naturzustand zurück.

Damit aber bliebe der Krieg das letztlich bestimmende Element der Weltpolitik. Es würde bedeuten, dass wir Kants Schriften mit Blick auf den Terror in der Welt einfach beiseite legen müssen. Ich bin hingegen der Ansicht, dass wir Kants Überlegungen auf die neue weltpolitische Entwicklung beziehen und in seinen Schriften eine mit den Grundsätzen des Völkerrechts und den Zielen des Weltbürgerrechts übereinstimmende Antwort finden können. Die möchte ich im Folgenden skizzieren:

Dazu empfiehlt es sich, noch einmal in den Text des *Ewigen Friedens* zu blicken, um der Unsicherheit gewahr zu werden, die in Kants Empfehlung für den föderativen Weg zum Frieden bleibt. Kant ist sich bereits mit Blick auf seine eigene Zeit nicht schlüssig, wie der weltweite Frieden am besten angegangen werden soll. Ich zitiere ausführlich die Schlusspassage zum 2. Definitivartikel:

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 hypothesi 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 (*Furor impius intus – fremit horridus ore cruento*. Virgil).¹⁷

Diese Passage wird in der Regel im Sinne der Hypothese (in hypothesi) gelesen und als Plädoyer für einen Staatenbund verstanden. In hypothesi ist der Staatenbund tatsächlich der beste Weg, und er muss beschritten werden, wenn alle anderen Mittel versagen [„wenn nicht alles verloren werden soll“]. Kants Text ist in Wahrheit aber ein Plädoyer für die These. Diese These steht eindeutig auf der Seite der begrifflichen

¹⁷ Kant, Immanuel, *Zum ewigen Frieden*, a. a. O., S. 357. Zur Deutung der auf den Völkerbund bezogenen Passagen im *Gemeinspruch*, im *Ewigen Frieden* und in der *Rechtslehre* verweise ich auf Pauline Kleingeld, 2004, „Kants Argumente für den Völkerbund“, in: Hera Nagl-Docekal/Rudolf Langthaler (Hrsg.): *Recht – Geschichte – Religion. Die Bedeutung Kants für die Gegenwart*, Berlin: Akademie Verlag, S. 99–112.

Konsequenz. Sie plädiert dafür, dass, wenn es den Staaten wirklich ernst ist mit dem Frieden, sie sich alle einer allgemeinen Gesetzgebung unterwerfen müssen, um den Frieden notfalls auch nach Zwangsgesetzen herbeizuführen. Man braucht die von Kant zugrunde gelegte Parallele zwischen Staatsrecht und Völkerrecht nur weit genug auszuziehen, um mit der von ihm favorisierten These den Frieden erst in einer „Weltrepublik“ gesichert zu sehen. Nur hier gibt es die Macht, die dem Recht weltweit die Geltung verschaffen kann, die zur Wahrung des Friedens unerlässlich ist. Die These, so kann man vereinfachend sagen, empfiehlt den imperialen Weg zum Frieden, während die Hypothese sich auf den föderalen verlegt.

12. *Fata volentem ducunt, nolentem trahunt*

Der offenen Alternative eines föderalen oder eines imperialen Weges entspricht die Schlusspassage im Aufsatz über den Gemeinspruch, in dem Kant deutlicher als in der Friedensschrift dafür plädiert, dass auch das Verhältnis der Staaten untereinander so sein „soll“ wie es unter den Menschen (als Bürger verstanden) unter staatlichen Bedingungen ist. Ich zitiere auch hier ausführlich, um vor Augen zu führen, dass Kant die konsequente Lösung für das Friedensproblem letztlich nicht in einem lockeren Staatenbund sieht, den jeder jederzeit wieder verlassen kann, sondern in einer allgemeinen Rechtsordnung, die alle Menschen umfasst und die daher in „kosmopolitischer Rücksicht“, also nach einem weltbürgerlichen Prinzip anzustreben ist. Nicht zufällig wird am Ende der Passage auf eben diese „kosmopolitische Rücksicht“ Bezug genommen:

Ich meinerseits vertraue dagegen doch auf die Theorie, die von dem Rechtsprincip ausgeht, wie das Verhältniß unter Menschen und Staaten sein soll, und die den Erdengöttern die Maxime anpreiset, in ihren Streitigkeiten jederzeit so zu verfahren, daß ein solcher allgemeiner Völkerstaat dadurch eingeleitet werde, und ihn also als möglich (in praxi), und daß er sein kann, anzunehmen; – zugleich aber auch (in subsidium) auf die Natur der Dinge, welche dahin zwingt, wohin man nicht gern will (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*). Bei dieser letztern wird dann auch die menschliche Natur mit in Anschlag gebracht: welche, da in ihr immer noch Achtung für Recht und Pflicht lebendig ist, ich nicht für so versunken im Bösen halten kann oder will, daß nicht die moralisch-praktische Vernunft nach vielen mißlungenen Versuchen endlich über dasselbe siegen und sie auch als liebenswürdig darstellen sollte. So bleibt es also auch in kosmopoliti-

scher Rücksicht bei der Behauptung: Was aus Vernunftgründen für die Theorie gilt, das gilt auch für die Praxis.¹⁸

Kant plädiert somit für einen „allgemeinen Völkerstaat“. Selbst wenn ihn die Menschen aus eigenem Willen nicht anstreben sollten, wird die Natur sie dazu zwingen, ihn zu bilden. Hier wiederholt sich im globalen Maßstab, was sich regional auf der Ebene der Einzelstaaten längst vollzogen hat.

13. Das Beispiel der Vereinigten Staaten von Amerika

Die Einwände, die Kant gegen die Lösung der weltpolitischen Probleme durch den „Völkerstaat“ oder auch durch eine „Weltrepublik“ vortragen hat, sind entweder pragmatischer Natur oder sie beziehen sich auf den logischen Widerspruch, demzufolge ein „Völkerrecht“ auch eine Vielzahl von „Völkern“ oder „Staaten“ voraussetzt. Die pragmatischen Einwände, die mit der Größe der Erde und der möglichen Erreichbarkeit der einzelnen Bürger zusammenhängen, sind in seiner eigenen geschichtlichen Wirklichkeit längst widerlegt. Kant könnte sonst nicht auf das Vorbild der Vereinigten Staaten von Amerika verweisen, die unter den pragmatischen Gesichtspunkten der Regierbarkeit eines überschaubaren Territoriums bereits im Ausgang des 18. Jahrhunderts als unmöglich hätten gelten müssen.

Tatsächlich aber empfiehlt Kant das Vorbild der Staatsgründung in Nordamerika. Außerdem hält er, wie wir noch sehen werden, eine Vereinigung Europas unter „Zwangsgesetzen“ für möglich, soviel Einwände dagegen auch gemacht werden können. Was aber auf so großen Flächen wie in Amerika oder in Europa politisch möglich sein soll, muss schon aus kantischer Perspektive auch für den Erdzusammenhang gelten.

Doch wie immer wir die Regierbarkeit großer Länder und vieler Völker aus Kants Sicht beurteilen: Heute wird niemand mehr ernsthaft den pragmatischen Einwand erheben, wenn nur wahrscheinlich gemacht werden könnte, dass anders die Sicherheit der Weltbürger auf diesem Planeten nicht gewährleistet werden kann. – So weit das pragmatische Argument möglicher Regierbarkeit großer Territorien.

18 Kant, Immanuel, *Gemeinspruch*, in: *Kants Werke*, a. a. O., Bd. 8, S. 313.

Dass in einem Völkerstaat das Völkerrecht in einen Selbstwiderspruch gerät, scheint Kant als Argument selbst nicht sonderlich ernst zu nehmen. Wäre dies anders, so könnte er nicht hoffen, dass eines Tages „ein mächtiges und aufgeklärtes Volk sich zu einer Republik (die ihrer Natur nach zum ewigen Frieden geneigt sein muss) bilden kann“ und damit „einen Mittelpunkt der föderativen Vereinigung für andere Staaten“ abgibt.¹⁹ Was soll aber das Übergewicht eines mächtigen Volkes politisch anderes bewirken, als eine Hegemonie, die sich notfalls gegenüber Abweichungen durchsetzen kann? Wenn Kant auf die hegemoniale Rolle eines mächtigen Volkes setzt, bleibt zwar logisch die Vielfalt des Völkerrechts in Kraft, sie dürfte aber den ersten wirklichen Konflikt der vereinigten Mächte nicht überstehen. Hier muss die Macht mit einem gebieterischen Anspruch auftreten können, sobald der allgemeine Friede tatsächlich gefährdet ist.

14. Europa als Exempel

Im Zusammenhang seiner kosmopolitischen Überlegungen nimmt Kant zweimal auf Europa Bezug: Im *Gemeinspruch* erinnert er an die Entwürfe des Abbé de St. Pierre und Rousseaus, die auf eine „Balance der Mächte in Europa“ gesetzt haben. Man braucht die entsprechende Passage nur zu zitieren, um deutlich werden zu lassen, dass Kant auf das bloße Gleichgewicht der wechselseitig gesicherten Mächte nicht vertrauen wollte:

denn ein dauernder allgemeiner Friede durch die so genannte Balance der Mächte in Europa ist, wie Swifts Haus, welches von einem Baumeister so vollkommen nach allen Gesetzen des Gleichgewichts erbauet war, daß, als sich ein Sperling darauf setzte, es sofort einfiel, ein bloßes Hirngespinnst.²⁰

Man wird zwar sagen, so fährt Kant fort, ein „allgemeiner Völkerstaat“ sei ein ebensolches Hirngespinnst. Einem solchen Staat, so wird es heißen, werden sich die Völker niemals unterwerfen. Allein Kant scheint dennoch auf die Notwendigkeit einer globalen (oder zumindest konti-

19 Kant, Immanuel, *Zum ewigen Frieden*, a. a. O., S. 356. Die hier geäußerte Hoffnung ist mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit auf Frankreich bezogen, dem nach der Revolution Kants Sympathien galten. Nach dem politischen Verlauf des 20. Jahrhunderts kann die Erwartung, zumindest aus der Sicht Europas, aber auch auf die Vereinigten Staaten von Amerika gerichtet sein.

20 Kant, Immanuel, *Zum ewigen Frieden*, a. a. O., S. 312.

nentalen) Zwangsgesetzgebung zu setzen, weil das Gleichgewicht als solches nicht ausreicht, um die benötigte Friedensordnung unter einem Machtmonopol zu schaffen und zu sichern.

Entsprechend ist die zweite Stelle, an der sich Kant, ohne Namen zu nennen, noch deutlicher über den Abbé de St. Pierre und Rousseau lustig macht, weil sie glauben, man könne, gestützt auf das bloße Völkerrecht, „ganz Europa als einen einzigen föderierten Staat“ denken, in dem die öffentlichen Streitigkeiten von einem permanenten Staatenkongress nach Art eines Schiedsrichters geschlichtet werden. Kant glaubt seinerseits also nicht daran, dass die großräumige Sicherung des Friedens ohne die Errichtung einer allgemeinen Macht möglich ist. Er optiert eindeutig für das, was er drei Jahre später in thesi bevorzugt und – trotz seines Votum in hypothesi – als realistisch bewertet.

Es liegt uns fern, einen zwischen den Interpreten seit langem unentschiedenen Streit über Kants Optionen,²¹ kurzer Hand für die eine Seite, nämlich zugunsten der Weltrepublik, entscheiden zu wollen. In der Friedensschrift und in der Rechtslehre favorisiert Kant den föderalen Staaten- oder Völkerbund. Doch für die gegenwärtige Debatte ist schon viel gewonnen, wenn wir erkennen, wie stark Kants Bedenken gegen seinen eigenen Vorschlag sind.

Tatsächlich ist sich der politisch denkende Kant nicht schlüssig, ob der föderale oder der imperiale Weg zum Frieden der wirksamere ist. Seine Option zielt, wie die wohl jedes friedliebenden Menschen, auf die föderale Lösung. Zugleich darf als ausgemacht gelten, dass die Souveränität der Einzelstaaten nicht das Prinzip sein kann, auf das sich der Weltfrieden verlässlich gründen lässt. Es ist nicht die Gefahr des Krieges, die sich unter der Bedingung autonom bestimmter Staaten nicht wirksam bannen lässt (denn die Gefahr des Krieges kann man niemals ganz beseitigen). Es ist vielmehr das rechtliche Defizit, das unter föderalen Bedingungen den Frieden so verwundbar macht. Denn solange die Einzelstaaten ihre uneingeschränkte Souveränität behalten, können

21 Ich verweise hier auf Cavallar, Georg, 1992, *Pax Kantiana. Systematisch-historische Untersuchung des Entwurfs Zum ewigen Frieden (1795) von Immanuel Kant*, Wien/Köln/Weimar: Böhlau; Herb, Karlfried/Ludwig, Bernd, 1994, „Kants kritisches Staatsrecht“, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik*, 2, S. 431–478; Lutz-Bachmann, Matthias/Bohman, James (Hrsg.), 1996, *Frieden durch Recht. Kants Friedensidee und das Problem einer neuen Weltordnung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp; ders./ders. (Hrsg.), 2002, *Weltstaat oder Staatenwelt*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp; Brunkhorst, Hauke (Hrsg.), 1998, *Einmischung erwünscht?*, Frankfurt a. M.: Fischer.

sie sich der rechtlichen Verfügung durch ihresgleichen mit immer neuen Ausflüchten entziehen. Und sollten sie bei einer Intervention durch die vereinigte Macht der anderen Staaten obsiegen, würden vermutlich jene, die den Frieden durch die Intervention zu retten suchten, als Kriegsverbrecher vor Gericht gestellt.

Was ist die Konsequenz? Durch seine unter starken Annahmen stehende Entscheidung für den Völkerbund und seine Realitäten bedenkende in thesi-Option für den Völkerstaat überlässt Kant es der Politik, den besten Weg zum Weltfrieden zu finden. Offenkundig aber ist, dass der globale Frieden ohne eine notfalls alle zwingende Macht und ohne die Verpflichtung auf das Menschenrecht mit der aus ihm folgenden republikanischen Verfassung in allen Staaten nicht gefunden werden kann. Die Politik kann verschiedene Wege gehen – den Weg der starken (hypothetischen) Annahmen über den Völkerbund oder den auf die faktischen Machtbedingungen setzenden Varianten über den Völkerstaat: Am Ende kann nur eine „Weltrepublik“ den Frieden sichern.

In Europa suchen wir derzeit den föderalen Weg zu gehen. Es wäre zu wünschen, dass ihn auch andere kontinentale Einheiten jeweils für sich beschreiten, so dass sie sich am Ende als kontinentale Föderationen an einer Weltföderation beteiligen können. Fünf oder sechs solcher Mächte, so glaube ich, könnten ein ausgeglichenes föderiertes Staatswesen bilden. Bleibt aber die politische Welt ein bunter Flickenteppich aus hundert oder zweihundert souveränen Einzelstaaten, dann kommt es nie zu einer handlungsfähigen Weltorganisation. Das hat sich im jüngsten Irak-Konflikt erwiesen. Obgleich alle zivilisierten Länder durch den Terror bedroht sind, hat man seine Abwehr der einzigen verbliebenen Großmacht überlassen. Mehr noch: Man hat sie als „Hegemon“ gescholten und zugleich gehofft, dass sie, weitestgehend allein gelassen, zumindest an Reputation verliert.

Diese schäbige Rechnung scheint kurzfristig aufgegangen zu sein. Langfristig schadet sie den Interessen der Freiheit und des Rechts und rückt den Weltfrieden in weitere Ferne.

15. Was ist zu tun?

Nach den Erfahrungen mit dem Völkerbund und den Vereinten Nationen reicht es nicht aus, Kants hoffnungsvolle Option für den föderalen Weg zum Frieden einfach zu repetieren. Sein Entwurf *Zum ewigen*

Frieden ist zwar die bei weitem eindrucksvollste philosophische Konzeption einer globalen politischen Ordnung aus der Zeit vor dem ersten Weltkrieg, und es ist völlig verfehlt, sie als „politische Träumerei“ abzutun.²² Gleichwohl haben wir zu konstatieren, mit welchen Zweifeln Kant bei seinem eigenen Vorschlag zu kämpfen hatte. Vor allem aber haben wir uns einzugestehen, dass die weltpolitische Entwicklung zwischen 1795 und 2005 diese Zweifel eher vermehrt als vermindert hat.

Der föderale Weg zum Frieden ist durch die fortbestehenden Machtinteressen der Einzelstaaten gefährdet – auch und gerade dort, wo sie sich in gemeinsamen Organisationen verbunden haben. Wenn die Mitgliedschaft in den Vereinten Nationen und die vorbehaltlose Anerkennung der Charta der Menschenrechte die Staaten nicht davon abhalten, gegeneinander Krieg zu führen;²³ wenn ein Staat, der einer großen Nation seine Selbstständigkeit und seinen Sitz im Sicherheitsrat verdankt, alles daran setzt, diese Nation in einen Abnutzungskrieg zu locken, um durch die Schwächung der anderen Macht an eigener Größe zu gewinnen;²⁴ und wenn der regionale wie der globale Terror ständig neue Kriegsschauplätze eröffnet, ohne dass politisch von Krieg gesprochen werden darf, dann können wir nicht einfach nur auf die Verfahrensordnung der UNO setzen. Mit dem Prinzip der Einstimmigkeit ist sie dem Interessengegensatz der Staaten hilflos ausgeliefert. Außerdem verfügt sie über keine Instrumentarien gegen den Staatsterrorismus, der es erlaubt, Kriege zu führen, ohne sie erklären zu müssen.

Deshalb wird man schließen dürfen, dass es solange keinen föderalen Weg zum Frieden geben wird, wie sich die Staaten dieser Welt hinter ihrem Recht auf Selbstbestimmung verschanzen, um in deren Schutz die größten Verbrechen begehen und die rechtliche Ordnung der Völker stören zu können. Es ist daher unerlässlich, die Souveränität selbst unter die Bedingung des Rechts zu stellen. Sie muss an Grundrechte ge-

22 In der zweihundertjährigen Rezeptionsgeschichte war dies das vorherrschende Urteil. Noch im Jubiläumsjahr 1995 wurde es von Josef Joffe in der Süddeutschen Zeitung als die Quintessenz der Friedensschrift resümiert. Zur älteren Debatte verweise ich auf: Hoeres, Peter, 2002, „Kants Friedensidee in der deutschen Kriegsphilosophie des Ersten Weltkrieges“, in: *Kant-Studien* 93, S. 84–112.

23 Irak und Kuwait waren und sind Mitglieder der UNO wie die Vereinigten Staaten von Amerika auch.

24 Ich meine die Rolle Frankreichs, das den Vereinigten Staaten die Unterstützung im zweiten Krieg gegen den Irak angeboten hat, das aber, als der Truppenaufmarsch in der Wüste abgeschlossen und der Krieg gar nicht mehr vermeidbar war, bei seinem Veto im Sicherheitsrat geblieben ist.

bunden werden, die das Menschenrecht im Inneren und die Wahrung des Weltbürgerrechts im Äußeren sichern. Sie müssen, wie Kant sagt, Republiken sein, und sich die Prüfung, ob sie es sind, durch die Weltgemeinschaft gefallen lassen.²⁵

Ein hegemonialer, gar ein „imperialer“ Weg zum Frieden ist, nach allem was uns die Geschichte lehrt, vermutlich ungangbar. Denn schon der Anspruch einer Großmacht, sie mag in ihren eigenen Grenzen so gerecht verfahren, wie sie will, evoziert so viele Widerstände, dass ein Weltbürgerkrieg die unausweichliche Folge wäre. Was also ist zu tun?

Ich empfehle erstens, die Verständigung über grundlegendes Recht voranzutreiben, damit überall auf der Welt als geklärt gelten kann, was die Standards des politischen Lebens sind. Es gilt, den Verdacht gegen die Freiheit, die Gleichheit und das Recht auszuräumen, um endlich überall anerkannte Kriterien für das Nebeneinander der Staaten, vor allem auch für die Koexistenz der Religionen voraussetzen zu können. Hier haben die Sozial- und die Geisteswissenschaften eine eminente Funktion, um deutlich zu machen, dass die politischen Grundprinzipien der Weltgesellschaft nicht länger kulturell relativistisch verrechnet werden können. Die elementaren Prinzipien sind vielmehr aktiv gegen alle Formen politischer und religiöser Intoleranz zu wenden.

Ich empfehle zweitens, die kontinentale Kooperation der Staaten entschiedener als bisher voranzutreiben. Das, was in Europa hoffentlich glückt, muss auch im Vorderen Orient, im Fernen Osten, in Afrika und Amerika möglich sein.

Ich rate drittens, die sachliche Kooperation auf internationaler Ebene, wo immer es möglich ist, zu verstärken. Die Schaffung von Handelsorganisationen, ihre Vergrößerung und Vermehrung, liegt ganz auf der Linie, die Kant ausgezeichnet hat. Allein der durch die Ökonomie eröffnete Weltverkehr ist auf eine Vielzahl von Sicherungen angewiesen, auf die nach ihrer Einrichtung niemand mehr verzichten kann. Während die europäischen Intellektuellen in ihrer Kritik an der Bush-Administration schon den Zusammenbruch des Völkerrechts diagnostizierten,²⁶ gelang es der Weltgesundheitsorganisation, den

25 Dazu: Kersting, Wolfgang, 1995, „Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein“, in: Höffe, Otfried (Hrsg.), *Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden*, Berlin: Akademie Verlag.

26 Habermas, Jürgen, 2003, „Der 15. Februar oder Was die Europäer verbindet“, in: *FAZ* vom 31. Mai 2003, wieder in: 2004, *Der gespaltene Westen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 43–51.

SARS-Erreger zu identifizieren und zu lokalisieren. Auch wenn die Wege zu einer internationalen Friedensordnung im Einzelnen offen bleiben müssen (denn die Zukunft kennen wir als solche nicht), kann man mit einiger Sicherheit behaupten, dass jede weitere Verbindlichkeit im realen Verkehr der Völker miteinander die allgemeine Sicherheit erhöht. Das allerdings nur dann, wenn die Bereitschaft bleibt, die Grundrechte der politischen Weltgemeinschaft notfalls auch mit Gewalt zu verteidigen.

