

Domenico Losurdo

Immanuel Kant

Freiheit, Recht und
Revolution

2. ³¹ ~~Freiheit~~ ~~haben~~ ~~die~~ ~~Recht~~ ~~nur~~
~~unmöglich~~ ~~unter~~ ~~juristisch~~ ~~zu~~ ~~hören~~
~~haben~~ ~~keine~~ ~~Grund~~

STUDIEN ZUR DIALEKTIK

Domenico Losurdo: Immanuel Kant. Freiheit, Recht und Revolution

Pahl-Rugenstein Verlag, Köln 1987

[7:]

Die Philosophen haben die Welt nur verschieden
interpretiert,

es kömmt drauf an, sie zu *verändern*

Karl Marx, 11. Feuerbach-These

Die STUDIEN ZUR DIALEKTIK sind eine wissenschaftliche Buchreihe. Wir stellen sie unter den Namen der Dialektik, um die Notwendigkeit und die Möglichkeit zu betonen, die Widersprüche der Wirklichkeit methodisch gesichert zu begreifen. Die Studien, die wir vorstellen, richten sich auf die geschichtliche Entwicklung des philosophischen und wissenschaftlichen Denkens, auf die Erklärung der unsere Gegenwart prägenden Prozesse und auf das Vorausdenken des zukünftigen Möglichen. Die systematischen Analysen im geschichtlichen Zusammenhang dokumentieren: die Arbeit an der Dialektik wird als Forschungsprogramm weitergeführt. Sie ist nicht abgeschlossen.

Die STUDIEN ZUR DIALEKTIK dienen dem Erkenntnisfortschritt in Philosophie und Wissenschaften. Sie verbinden ihn mit dem praktischen Ziel der Verwirklichung der Demokratie. Dialektik ist Theorie des Gesamtzusammenhangs natürlicher, gesellschaftlicher und kognitiver Entwicklung und sie ist Methode der Erklärung. Dialektik drängt zugleich auf praktische Beiträge zur Aufhebung der Widersprüche, welche die philosophische und wissenschaftliche Intelligenz erkennt. Begreifendes und eingreifendes Denken sind keine Alternativen.

Die STUDIEN ZUR DIALEKTIK umfassen Monographien und Sammelbände, die in zwei Serien erscheinen: ihre Schwerpunkte sind Geschichte und System philosophischen Wissens. In materialistischer Perspektive tragen sie bei zu einer Enzyklopädie heute möglichen Wissens. Sie bieten ein Forum für die internationale Diskussion von Forschungsergebnissen und für Kontroversen, aus denen zu lernen ist.

Die Herausgeber

Bibliographische Erläuterung

Für die häufig zitierten Schriften Kants sind folgende Abkürzungen verwendet worden:

I = Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht

W = Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?

R = Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft

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

EF = Zum ewigen Frieden

RL = Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre

SF = Der Streit der Fakultäten

A = Anthropologie in pragmatischer Hinsicht

B = Briefwechsel

Nachweise aus dem „Nachlaß“ werden mit römischen (Bd.) und arabischen (S.) Ziffern gegeben. Nicht von Kant verfaßte Beiträge aus „Berlinische Monatsschrift“ = bm mit Angabe des Erscheinungsjahres und des Bandes.

Fremdsprachige Texte und Fremdwörter befinden sich übersetzt und erklärt in den jeweiligen Fußnoten. *KWF*

Einleitung

Der politische Kant und seine Geschichte

1. „Darin sind unsere klassischen Philosophen unseren klassischen Dichtern durchaus überlegen gewesen, daß sie sich auch durch die Schreckenszeit nicht an der bürgerlichen Revolution irremachen ließen“. Diese Anerkennung ist um so bedeutsamer, als sie von einer Persönlichkeit ausgesprochen wird, die auch auf politischer Ebene eine hohe Meinung von der deutschen klassischen Dichtung hatte, die nicht nur als eine „einfache literarische Erscheinung“, sondern als Ausdruck des „beginnenden Emanzipationskampfes des deutschen Bürgertums“ betrachtet wurde. Wenn Mehring diese Würdigung der deutschen klassischen Philosophie vornimmt, dann denkt er sicher auch an Kant. Zur Bestätigung des gerade zitierten Urteils führt der große Kritiker das Beispiel Klopstocks an: einer der ersten, der sich für die französische Revolution begeistert hatte, endet damit, Charlotte Corday, die Mörderin Marats hochzuloben.¹ Nun gut, zu etwa der gleichen Zeit beklagte Johann Benjamin Erhard, ein Schüler Kants und, wie wir später noch sehen werden, in bestem Einvernehmen mit dem Lehrer, „Marat's, des Braven, Rechtschaffenden Tod und wunderte sich, daß der Berg seine Mörderin nicht hatte foltern lassen“.²

Auch wenn Mehring, im Eifer der Polemik gegen diejenigen, die „die Rückkehr zu Kant“ predigten, indem sie nicht nur von Hegel, sondern auch von Marx ihren Ausgang nahmen, sich zu einigen übertrieben strengen und auch ungerechten Äußerungen über den Königsberger Philosophen hinreißen läßt, erkennt er doch an, daß Kant der französischen Revolution „über die Schreckensherrschaft hinaus treu geblieben“ ist.³ Nicht von der Polemik gegen die Neu-Kantianer bestimmt, hatte Engels einige Jahrzehnte vorher Kant neben Fichte und Hegel ohne Schwierigkeiten unter die Vorväter des Sozialismus einreihen können, was Deutschland anbetrifft⁴: das Erbe der bürgerlichen Revolution für das Proletariat einzuklagen, bedeutete auch das Erbe einer Philosophie zu beanspruchen, die, angefangen mit Kant, in Deutschland auf theoretischer Ebene die Umwälzungen [10:] widergespiegelt hatte, die das Antlitz Frankreichs und der Welt verändern sollten. Im übrigen hatte schon der junge Marx „Kants Philosophie“ als die „deutsche Theorie der französischen Revolution“ bezeichnet.⁵

Anders die Nationalliberalen, die sich doch als Neu-Kantianer verstehen; sie sind in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts gerade darum bemüht, diese Verbindung anzugreifen und aus dem Weg zu räumen. Wir können von Haym unseren Ausgang nehmen, der in einem Brief aus dem Jahre 1863 erklärt, Kant sei „der größte“ Philosoph, „der je lebte“, gewesen.⁶ Und doch hatte sich derselbe Direktor der „Preußischen Jahrbücher“ man sollte die eminent politische Position Hayms nicht aus den Augen verlieren – über das Fehlen eines Burke in Deutschland beklagt, d. h. über das Fehlen einer soliden Tradition konservativen Denkens; Haym hatte auch die deutsche klassische Philosophie insgesamt, Kant inbegriffen, verurteilt, weil sie voller Sympathie an dem „praktisch-fanatischen Cultus der Vernunft“ teilgenommen hatte, der jenseits des Rheins seine Triumphe feierte: gerade Kant wird ausdrücklich zu den naiven „claquers“ der französischen Revolution gezählt, die von „Idealismus“ und von „politischer Unschuld“ behaftet waren.

Die Anmerkungen sind kapitelweise gezählt. Bibliographische Nachweise finden sich in den Anmerkungen in Kurzform, im Literaturverzeichnis in vollständiger Form.

¹ „F. G. Klopstock“, 1903, in: Mehring 1961 ff., Band 10, S. 8 und S. 11. Die Würdigung Charlotte Cordays durch Klopstock findet sich in der Ode „Mein Irrtum“: die vorausgehende Verherrlichung der französischen Revolution wird durch zahlreiche Oden angefangen von „Die Etats Généraux“ – bezeugt, die noch vor dem Sturm auf die Bastille geschrieben worden waren.

² So berichtet ein Brief Baggesens an Reinhold (Nürnberg 4.VIII.1793): s. Nachwort von H. G. Haasis zu Erhard 1970.

³ „Immanuel Kant“, 1904, in: Mehring 1961 ff., Band 13, S. 52.

⁴ S. Vorwort zur ersten deutschen Ausgabe, 1882, der Broschüre „Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft“, in: Marx-Engels 1955 ff. (= MEW), Band 19, S. 188.

⁵ „Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule“, 1842, in: MEW, Band 1, S. 80.

⁶ Brief an Karl Twisten (Halle 5.VI.1863) in: Rosenberg 1930, S. 212.

Es handelt sich hier um eine Stellungnahme in „Hegel und seine Zeit“.⁷ Wir schreiben also das Jahr 1857. Noch im darauffolgenden Jahr hebt Haym die Notwendigkeit hervor, mit den „Staatstheoretikern aus Rousseaus und Kants Schule“ zu brechen, die die „geschichtlichen Bestände“, und d. h. die bestehende soziale und politische Ordnung zu wenig oder überhaupt nicht respektieren.⁸ Solange es sich darum handelte, gegen die revolutionären „Abstraktionen“ von 1848 zu kämpfen, konnte es für die Nationalliberalen auch nützlich sein, ausdrücklich die Begeisterung, die auch Kant für die Ideen von 1789 gezeigt hatte, in Abrede zu stellen; als aber das Gespenst der Revolution definitiv gebannt war, als der unaufhaltsame Aufstieg Bismarcks sich abgezeichnet hatte, war es vorzuziehen, über ein unangenehmes Kapitel der deutschen Kulturgeschichte zu schweigen, um endgültig jeden Rest demokratischer und jakobinischer Willensbekundung zu liquidieren. Der zitierte Brief Hayms aus dem Jahre 1863 drückt sich mit einer vorbehaltlosen Bewunderung Kant gegenüber aus: die Verdrängung hat nunmehr den Platz der offenen Anfechtung eingenommen. Noch offensichtlicher wird die Verdrängung bei Treitschke. [11:] Der Mitarbeiter und spätere Nachfolger Hayms in der Direktion der „Preußischen Jahrbücher“ prangert seinerseits energisch den „weltbürgerlichen Radikalismus“ an, der Deutschland beim Ausbruch der französischen Revolution überzieht, schweigt aber über die Rolle Kants und erklärt sogar, daß man zu seiner Philosophie zurückkehren müsse.⁹ Es handelt sich um einen Versuch, die klassische deutsche Philosophie insgesamt unter „gemäßigtem“ Vorzeichen neu zu interpretieren: „Nie findet sich bei unseren großen Denkern eine Spur jener fanatischen Verbissenheit, welche die kühnen Köpfe unfreier Völker entstellt“.¹⁰ Radikalismus und Jakobinismus liegen der authentischsten kulturellen und philosophischen deutschen Tradition fern. Mehr noch, das Volk als Ganzes steht in Deutschland den ungesunden politischen Leidenschaften fremd gegenüber, die das kulturelle und politische Leben jenseits des Rheins zugrunde richten. Die „Freiheitsbegriffe der Germanen“ – erklärt Treitschke – schreiben dem Individuum einen zu hohen Wert zu, als daß sie den abstrakten Kult der staatlichen Totalität tolerieren könnten, der für die Jakobiner typisch ist; außerdem gibt es im deutschen Volk keine Spur von akuten Klassengegensätzen.¹¹

Wie sollte es unter diesen Bedingungen Raum für die Revolution und für revolutionäre Leidenschaften geben? Und wenn, trotz allem, gelegentlich jakobinische Töne zum Vorschein kommen, wie etwa bei den Junghegelianern, dann ist es klar, daß es sich nur um eine Ansteckung durch den „vaterlandslosen jüdisch-französischen Radikalismus“ handelt.¹² Auf diese Weise wird die Hegelsche Linke, zumindest was ihre Avantgarde anbetrifft, des „Bürgerrechts in der deutschen Kultur beraubt. Da es nicht möglich war, Kant als nicht zur deutschen nationalen Tradition gehörend zu betrachten, blieb den Nationalliberalen nichts weiter übrig, als vorzugeben, Kant habe jegliches, auch nur vage revolutionäres und jakobinisches Motiv ferngelegen.

2. Auf der Gegenseite war die revolutionäre Sozialdemokratie, die mit dem Kampf gegen den Versuch beschäftigt war, den Sozialismus unter dem Vorzeichen der Naturrechtslehre, der Sittlichkeit und Kants neu zu begründen oder sogar Marx durch Kant zu ersetzen, auch daran interessiert, die politischen Grenzen des einsamen Philosophen von Königsberg herauszustreichen. Wir haben die Stellungnahme Mehrings angeführt, der allerdings der maßvollste und [12:] reifste unter den Kritikern war; ein weitaus größeres Gewicht haben bei anderen Vertretern der Sozialdemokratie die unmittelbaren Anforderungen des politischen Kampfs. Für sie kann das Beispiel Lafargues stehen, der Kant als einen „bürgerlichen Sophisten“ verwirft.¹³ Wenn dies das Urteil des Schwiegersohns von Marx ist, einer Persönlichkeit also, die gewiß im Familienkreis vom Anspruch des Proletariats auf das Erbe der klassischen deutschen Philosophie hat sprechen hören, dann kann man leicht verstehen, an welchem Punkt die Degradierung des Bildes des Königsberger Philosophen angelangt war.

⁷ Haym 1857, S. 32.

⁸ Brief an R. v. Mohl (Halle 16.VI.1858) in: Rosenberg 1930, S. 159.

⁹ Treitschke 1879-1894, Band 1, S. 118 und Band 4, S. 483.

¹⁰ „Die Freiheit“, 1861, in: Treitschke 1886, S. 483.

¹¹ Ebd., S. 6 und S. 22.

¹² Treitschke 1879-1894, Band 4, S. 486.

¹³ Das Urteil des „Genossen Lafargue“ wird von Mehring wiedergegeben, der jedoch seine Tragweite einzuschränken sucht; vgl. „Immanuel Kant“, in: Mehring 1961 ff., Band 13, S. 39.

In diesem Sinn hatte Vorländer recht, wenn er darauf hinwies, daß die beiden einander entgegengesetzten „Parteien“ – die Nationalliberalen und die Sozialdemokratie darin übereinstimmten, ultimativ die Alternative „Marx oder Kant?“ zu stellen; eine Alternative, die den „kantischen Sozialisten“ Vorländer unausweichlich mit Bitterkeit erfüllen mußte. Was wir aber unterstreichen wollen, ist, wie sehr sich das Dilemma negativ auf das Kantbild auswirkte: welche Alternative auch immer man in Betracht ziehen mochte, die Folge war stets die drastische Einschränkung oder sogar das Auslöschen der revolutionären Motive, die bei einer Philosophie vorlagen, die man nunmehr, in positivem oder in negativem Sinn, als eine Art Deich gegen die vordringende proletarische Flut betrachtete.

Man könnte daher meinen, daß gerade die „kantischen Sozialisten“ sich in der idealen Lage befänden, dem Königsberger Philosophen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen; und in der Tat stammen einige der gründlichsten, dem Philosophen gewidmeten Untersuchungen gerade von Vorländer, wie wir im Verlauf unserer Darlegung noch sehen werden. Aber die unmittelbaren politischen Ereignisse bedingen negativ auch die historiographische Arbeit derjenigen, die sich inzwischen als dritte „Partei“ herausbildeten, und zwar als die Partei der Versöhnung zwischen Kant und Marx, mit einer „Mittelstellung“ auch auf politischer Ebene. Sicher waren Autoren wie Vorländer daran interessiert, das zu eng gemäßigt und konservativ gezeichnete Bild des Philosophen in Frage zu stellen: ihre Bemühung lief jedoch vor allem darauf hinaus, seine Morallehre zu verherrlichen, die auf Grund ihrer Reinheit und Erhabenheit dazu berufen war, das Ideal einer höheren Menschengemeinschaft und damit des Sozialismus zu begründen; dagegen hatten sie kein Interesse daran, besonders auf der Verbindung zu be- [13:] stehen, die zwischen der französischen Revolution und den politischen Stellungnahmen des Philosophen bestand. Denn dieser Zusammenhang lief Gefahr – auch wenn er dazu geeignet war, die gemäßigten Klischees in Frage zu stellen –, gerade den Philosophen, der dank seiner metahistorisch konzipierten und verklärten Ethik dazu berufen werden sollte, die sozialistische Gemeinschaft zu begründen, zwar im Umfeld des revolutionären Kampfes anzusiedeln, freilich im revolutionären Kampf der Bourgeoisie. Und der Hauptvorwurf, den Vorländer Marx und Engels macht, ist eben der, Kant „fast nur vom geschichtlichen Standpunkt“, nur vom „klassengeschichtlichen“ Standpunkt aus zu beurteilen.¹⁴

Aber der Prozeß der Sublimierung der Kantischen Ethik übte einen negativen Einfluß aus – bezogen auf die Interpretationsebene, da wir hier von den spezifischen politischen Aspekten absehen –, weil er ein wirkliches Verständnis der Techniken und der sprachlichen Zugeständnisse verhinderte, zu denen Kant gezwungen war, um die Zensur zu umgehen. Wie wäre es möglich gewesen, einem Philosophen etwas Anderes als eine aufrichtige und legale Haltung zu unterstellen, der eine so erhabene Ethik ausgearbeitet hatte, eine Ethik, die dazu aufgerufen war, die Beziehungen unter den Menschen nicht nur im Bereich der bestehenden Gesellschaft, sondern auch in der zukünftigen sozialistischen Gesellschaft zu regeln? Auf diese Weise schloß sich schließlich der Kreis um Kant, der inzwischen als treuer und über allem Verdacht stehender preußischer Untertan eingestuft wurde; ein Etikett, das die Nationalliberalen ihm anhefteten, um den Vergeßlichen seine Achtung vor der bestehenden Ordnung ins Gedächtnis zu rufen, die Sozialdemokratie, um seine unüberwindlichen Grenzen der Mäßigung und der Bewahrung zu unterst reichen, und schließlich die „kantischen Sozialisten“, um seine Aufrichtigkeit und moralische Größe zu feiern.

Eine letzte Beobachtung hinsichtlich der historiographischen Verzerrungen im Gefolge des „kantischen Sozialismus“ drängt sich auf. Im Bemühen, den Marxismus von jeder „blanquistischen“ und jakobinischen Kruste zu befreien, geht Bernstein zur Anklage gegen das Hegelsche Erbe über. Wenn Marx und Engels „andererseits an den bedeutsamsten Fehlern des Blanquismus achtlos vorbeigegangen sind, so ist das in erster Linie dem Hegelschen Beisatz in der eigenen Theorie geschuldet“. Gegen die Schädigungen [14:] durch die „Hegelsche Dialektik“ hilft nichts weiter als „den Geist des großen Königsberger Philosophen“ anzurufen; ja die Lage ist so, „daß der Sozialdemokratie ein Kant not

¹⁴ Vorländer 21926, S. 276-280, passim. Schon vorher hatte Vorländer „Kant und der Sozialismus“ (vgl. Vorländer 1900) veröffentlicht; s. dazu die Rezension Mehrings in „Die neue Zeit“, in: Mehring 1961 ff., Band 13, S. 187-192. Für einen Gesamtüberblick über die „Rückkehr zu Kant“ von der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts an (allerdings werden die politischen Aspekte nicht berücksichtigt), S. Guerra 1980.

tut“, in antiblanquistischer und antijakobinischer Funktion, versteht sich.¹⁵ An diesem Punkt – nicht der historiographischen Forschung, sondern der politischen Debatte – angelangt, war es nunmehr klar, daß derjenige, der den kategorischen Imperativ theoretisch begründet hatte, unbedingt den Terror mit allen seinen Kräften verurteilt haben mußte. Und dieses Resultat wird nach dem Ausbruch der Oktoberrevolution noch unanfechtbarer: die „Überschätzung der Schöpferkraft der brutalen Gewalt“ inspiriert ihre Protagonisten, die dazu ermahnt werden, einen tieferen Sinn der „Ethik“ heranreifen zu lassen.¹⁶ Der Gedanke kehrt natürlich erneut zu Kant zurück, der, nachdem der bolschewistische Terror seinen Schatten auf den jakobinischen Terror geworfen hatte – antibolschewistisch mehr noch als antijakobinisch geworden ist; oder: er ist unwiderlegbar antijakobinisch, weil er nicht umhin kann, antibolschewistisch zu sein!

3. Inzwischen hat sich der Bernsteinsehe „Kantismus“ zu dem der Nationalliberalen abgeflacht. Im gleichen Jahr 1899, in dem das hier angeführte Buch Bernsteins erschien, stellte sich Labriola folgende Fragen in Bezug auf die vorgebliche Rückkehr zu Kant: „Aber welcher Kant? Der des ganz privaten Privatlebens des Herrn Philisters von Königsberg? – oder der revolutionäre Autor subversiver Schriften, der Heine ein weiterer Held der *großen Revolution* zu sein schien?“¹⁷ Diese Frage wird von einer Persönlichkeit formuliert, die schon einige Jahrzehnte zuvor, gerade neunzehn Jahre alt – wie Labriola selbst in einem Brief an Engels unterstreicht – nachdrücklich gegen die „Rückkehr zu Kant“ Stellung genommen hatte¹⁸, ohne daß man ihn einen Anti-Kantianer hätte nennen können. Gewiß hatte er Vorländer geraten, „keinen neuen Wein in alten Fässern einzusperren“¹⁹, d. h. den Weg von Marx zu Kant nicht rückwärts zu beschreiten, den ersten nicht auf den zweiten zu reduzieren. Aber Labriola selbst hatte sich Engels als ein Intellektueller vorgestellt, der gerade von „den Höhen der Kantschen Moralphilosophie“ her und danach über das Studium Hegels (und natürlich Herbarts) „zu der Überzeugung gelangt war, öffentlich den Sozialismus als seine Berufung zu bekennen“.²⁰

Labriola, der von den „Vorläufern von Grotius bis hin zu Rousseau, Kant und zur Konstitution von 1793“²¹ einen [15:] roten Faden der Entwicklung der Naturrechtslehre sieht und in Polemik gegen die Neu-Kantianer die schon angeführte Frage („Aber welcher Kant“) formuliert, zeigte die Inkonsistenz der Alternative („Marx *oder* Kant“) auf, einer Alternative, welche die neu-kantianischen Sozialisten zwar verurteilt, aber die sie auf Grund ihres Versuchs, „neuen Wein in alten Fässern einzusperren“, zu bekräftigen beigetragen hatten. Der klaren Analyse Labriolas nach ging es nicht darum, zwischen Marx und Kant, sondern zwischen Kant und Kant zu wählen, zwischen dem „Philister“, zu dem die Nationalliberalen den großen Philosophen gemacht hatten, und dem vom jungen Heine als deutschem Pendant zu Robespierre erkannten und gefeierten Revolutionär. Außerdem ging es darum, Kant wiederzugewinnen, aber nicht, wie Vorländer es wollte, durch die Auflösung der Verbindungen des Philosophen mit seiner Zeit, die aus ihm den Autor einer Moral von erhabener metahistorischer Abstraktheit machte, sondern indem man ihn als eines der fortgeschrittensten Momente der großen revolutionären Epoche der Bourgeoisie kennzeichnete, deren politisches und theoretischen Erbe die sozialistische und die Arbeiterbewegung für sich beanspruchte.

Dies war also der Sinn der Berufung auf die Heinesche Lesart. Aber die Nationalliberalen, die in der deutschen Kultur die Verdrängung der Begeisterung Kants für die französische Revolution schon vollzogen hatten, konnten nicht umhin, auf Heine mit Schweigen und mit schärfster Verurteilung zu antworten. Haym, der im Jahre 1870 der romantischen Schule eine reich dokumentierte Studie

¹⁵ Bernstein ²1920, S. 71 und S. 256.

¹⁶ S. das der zweiten Ausgabe hinzugefügte Nachwort, S. 275.

¹⁷ „A proposito della crisi del marxismo“, in: Labriola ²1969, S. 167.

¹⁸ Indem er sich brüsk an Zeller wandte, rief Labriola aus: „Verstecken Sie sich nicht hinter dem Namen Kants!“; s. das Manuskript in der kritischen Ausgabe der Werke, „Una risposta alla prolusione di Zeller“, in: Labriola 1959, S. 47. (Das unveröffentlichte Manuskript war schon von Croce mit dem Titel „Contro il ‚ritorno a Kant‘‘ propugnato da Eduardo Zeller“, 1862, in: Labriola 1906, S. 1-33 veröffentlicht worden; s. a. den Brief an Engels vom 14.III.1894 in: Labriola 1949, S. 142.

¹⁹ Vorländer selbst berichtet darüber, vgl. Vorländer ²1926, S. 276.

²⁰ Brief vom April 1890, in: Labriola 1949, S. 2.

²¹ „In memoria del Manifesto dei Comunisti“, 1895, in: Labriola ²1969, S. 48.

widmet erwähnt nicht ein einziges Mal Heine, der sich doch mit diesem Thema ausführlich beschäftigt hatte und der in der Analyse der Kultur seiner Zeit nicht umsonst Kant mit Robespierre verglichen hatte, wenn er den Parallelismus zwischen französischer Revolution und deutscher klassischer Philosophie verzeichnete.²²

Diesen Parallelismus und diesen Vergleich mußte Treitschke gegenwärtig haben, als er Heine bezichtigte, nichts von der „sittlichen Strenge der Pflichtenlehre Kants“ verstanden und „die deutsche Philosophie lediglich als eine Macht der Zerstörung und Zersetzung“ und damit „oberflächlich“ betrachtet zu haben. Um sich eine Idee davon zu machen, was für ein Bild Treitschke von Kant und von der klassischen deutschen Philosophie verbreitete, genügt es, einen Blick auf die Mustersammlung der Anschuldigungen zu [16:] werfen, die der nationalliberale Historiker, zugunsten des einen und der anderen, gegen Heine vorbringt: „ingrimmiger Christenhaß“, „Sensualismus“ und Amoralität; „unter seinen Händen ward jetzt alles unrein“ (erneute Anspielung auf die verletzte Reinheit Kants und der deutschen klassischen Philosophie). Schließlich der Gnadenstoß: auch auf künstlerischem Gebiet war der Dichter nur in der Lage, unbedeutende Werke hervorzubringen, „denn die künstlerische Komposition großen Stils gelingt meist nur der massiven Kraft der Arier“.²³ Das Verfahren, mit dem Treitschke den Junghegelianern das Bürgerrecht in der deutschen Kultur abtritt, hatte dem Juden Heine gegenüber leichtes Spiel.

Kant (und die klassische deutsche Philosophie) haben nunmehr eine solide, ja sogar „massive“ bürgerliche und philisterhafte Respektabilität erworben, eine Respektabilität, von der sie leider kaum mehr zu befreien waren. Sogar Dilthey, der doch weit ausgeglichener als seine Parteifreunde gewesen war, nimmt im Jahre 1890 folgende bedeutsame Unterscheidung vor: Kant beschäftigt sich zwar mit „Enthusiasmus“ mit der französischen Revolution, aber nur als Gelehrter, denn „sein Herz und seine Überzeugungen sind bei Friedrich dem Großen, dem Landrecht, der philanthropischen deutschen Erziehung.“²⁴

Bei ihrer Verteidigung der deutschen klassischen Philosophie insgesamt gegen die Anklage der Subversion gingen die Nationalliberalen mit Haym gleichzeitig dazu über, Hegel zu liquidieren. Aber dies bedeutete auch, das Bild Kants (und der deutschen klassischen Philosophie im allgemeinen) als des theoretischen Pendants zur französischen Revolution aufzugeben, das, noch bevor es von Heine verfestigt wurde, schon aus den Sätzen Hegels hervorgegangen war: „Kantische, Fichtesche und Schellingsche Philosophie. In diesen Philosophien ist die Revolution als in der Form des Gedankens niedergelegt und ausgesprochen, zu welcher der Geist in der letzteren Zeit in Deutschland fortgeschritten ist: ihre Folge enthält den Gang, welchen das Denken genommen hat. An dieser großen Epoche in der Weltgeschichte, deren innerstes Wesen begriffen wird in der Weltgeschichte, haben nur diese zwei Völker teilgenommen, das deutsche und das französische [...]“. Was speziell Kant anbetrifft, so erkennt Hegel ihm das Verdienst zu, „in der Freiheit schon das Absolute aufgestellt“ zu haben, und er vergleicht ihn unter diesem Gesichtspunkt mit Rousseau, dessen Verbindung zur französischen Revolution ausdrücklich hervorgehoben [17:] wird.²⁵

Auch die „Wiedergeburt“ des Hegelianismus brachte keine Wiederaufnahme der Parallelisierung zwischen französischer Revolution und deutscher klassischer Philosophie mit sich, wie sie von Hegel formuliert worden war. Croce merkt diesbezüglich an, indem er gerade vom Königsberger Philosophen seinen Ausgang nimmt: „Wenn es stimmt, daß dem Naturrechtler Kant im Bereich der Praxis die französische Revolution recht gut entspricht, dann stimmt es auch, daß dieser Kant der Philosophie des 18. Jahrhunderts angehört, die jener politischen Bewegung voranging und sie prägte; dort, wo der Kant, der die Zukunft eröffnet, der Kant der *a priorischen Synthese*, das erste Glied einer neuen Philosophie ist, die über die Philosophie hinausreicht, die sich in der französischen Revolution

²² Vgl. Haym 1870; zu Heine s. „Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland“, in: Heine 1968, Band 3, S. 505-641. Zu diesem Thema bei Heine s. Rambaldi 1966, S. 15-60.

²³ Treitschke 1879-94, Band 4, S. 419 und S. 421, passim.

²⁴ Dilthey 1890, S. 308. Wie Haym und Treitschke war auch Dilthey Mitarbeiter der „Preußischen Jahrbücher“.

²⁵ „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie“, in: Hegel, 1969-79, Band 20, S. 314 und S. 331.

verkörperte.“²⁶ Diese Argumentation ist einmalig, nicht zuletzt der chronologischen Inversion wegen, die sie einführt. Kant weist den neuen Zeiten den Weg und überflügelt so die französische Revolution; er ist der Autor der „Kritik der reinen Vernunft“, die dem Anspruch eben dieser Revolution vorangeht. Und andererseits konnte schon Gramsci „diesen Vorbehalt Croces [...] als nicht angebracht und inkongruent“ bezeichnen, da „die Zitate, die Croce aus Hegel wiedergibt, zeigen, daß es sich nicht um den besonderen Vergleich Kants mit Robespierre handelt, sondern um etwas Ausgedehnteres und Umfassenderes, um die politische französische Bewegung insgesamt und um die philosophische deutsche Reform insgesamt.“²⁷ Ein Punkt bleibt allerdings festzuhalten: was das von Labriola formulierte Dilemma („Aber welcher Kant?“) anbetrifft, das Croce kennen mußte, so nimmt auch der neuhegelianische Philosoph nicht nur entschieden Stellung gegen den von Heine überlieferten Kant-Robespierre, sondern auch – allgemeiner – gegen die Doppelgestalt deutsche klassische Philosophie (und damit Kant) einerseits und französische Revolution andererseits, wie sie gerade von Hegel erkannt worden war.

4. Nicht einmal die Wiedergeburt des Hegelianismus hat also die Klischees der Nationalliberalen ins Wanken gebracht. Aber jetzt sollte man sich fragen, ob die schon besprochene Umschreibung der deutschen Kulturgeschichte am Ende nicht auch von Kreisen – wenn auch unter umgekehrtem Vorzeichen – übernommen wurde, die kulturell und politisch den Nationalliberalen recht fern standen oder sogar entgegengesetzter Meinung waren. Dieser Verdacht [18:] kann auftauchen, wenn man Texte liest, die unter anderen Gesichtspunkten einen hohen Wert haben: von einer „Metaphysik der Ordnung“ übermannt, sei Kant in einigen Fällen zu Einstellungen gelangt, die noch rückständiger als die der „gemäßigten Verfechter des Absolutismus“ seien.²⁸ Eine kontinuierliche Linie führe von Luther bis Kant, was den unbedingten Gehorsam der Obrigkeit gegenüber anbetreffe.²⁹ Es ist aber klar, daß eine solche kontinuierliche Linie, je nach Belieben, bis zu Hegel oder sogar bis hin zu [...] Hitler gezogen werden kann und häufig wirklich soweit gezogen wird. Will man großzügig sein, wird dieser oder jener Autor vielleicht ausgespart, aber insgesamt betrachtet man die deutsche kulturelle Tradition als immun gegen jede Art von revolutionärem oder subversivem Anstoß.

Es handelt sich letzten Endes um den Gesichtspunkt, den die Nationalliberalen in Deutschland zur Verteidigung der bestehenden Ordnung und nach Abschluß einer intensiven „Normalisierung“-Kampagne auch auf kultureller Ebene durchgesetzt hatten. Es handelt sich um den Gesichtspunkt, den Engels entschieden zurückweist, wenn er – zwar in der Polemik gegen die Nationalliberalen, aber hauptsächlich gegen diejenigen, die, vom Scheitern der achtundvierziger Revolution entmutigt, die Umschreibung der deutschen Geschichte in „gemäßigtem“ Sinn akzeptierten – erklärt: „Auch das deutsche Volk hat seine revolutionäre Tradition.“ Die angeführten Beispiele sind in erster Linie der Bauernkrieg, aber auch die Erhebungen und die Befreiungskriege gegen Napoleon, die als der Beginn der bürgerlichen Revolution in Deutschland betrachtet werden, und natürlich die achtundvierziger Revolution. Wichtig ist vor allem, daß Engels im gleichen Zusammenhang die Rolle der deutschen klassischen Philosophie für die Vorbereitung des wissenschaftlichen Sozialismus und damit der neuen, großen Revolution, die sich am Horizont der Menschengeschichte abzuzeichnen begann, hervorhebt.³⁰ In die so umrissene revolutionäre Tradition des deutschen Volks fügt sich mit vollem Recht die von Engels ausdrücklich als solche definierte „philosophische Revolution“ ein (d. h. die Entwicklung des Idealismus von Kant bis Hegel). Diese Revolution war dem Ausbruch der „politischen Revolution“ von 1848 vorausgegangen und hatte sie vorbereitet, wie zuvor die Verbreitung der Aufklärung in Frankreich den Umwälzungen von 1789 theoretisch den Weg bereitet hatte.³¹

²⁶ Croce ²1924, S. 294.

²⁷ Gramsci 1975, S. 1473.

²⁸ Vlachos 1962, S. 540.

²⁹ Wir verweisen vor allem auf Delekat 1962 (s. insbesondere S. 336); Philonenko 1976 (s. insbesondere S. 28) und Philonenko ²1975-81 (s. insbesondere den Band 2, S. 81).

³⁰ S. das Vorwort zu „Der deutsche Bauernkrieg“, 1850, in: MEW, Band 7, S. 329 und die Vorbemerkung zu den Ausg. von 1870 und 1875 des gleichen Werks, ebd. S. 539 und S. 541.

³¹ „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“, 1886-1888, in: MEW, Band 21, S. 265.

Hatte schon nach 1848 die Umschreibung der deutschen [19:] Kulturgeschichte unter gemäßigtem Vorzeichen in Deutschland auch in den demokratischen Kreisen an Terrain zu gewinnen begonnen, so zeigte sich diese Erscheinung in weitaus größerem Ausmaß nach der Gründung des Zweiten Reichs. Um sich klar darüber zu werden, welch großen Schatten der Sieg des preußischen Militarismus auf das Bild der deutschen klassischen Philosophie und auf Kant selbst warf, mag ein italienisches Beispiel genügen. Einerseits nimmt Carducci unter dem Einfluß Heines, von dem er damals gerade einige der schönsten Gedichte übersetzte, den Vergleich zwischen Kant und Robespierre wieder auf: „Und der Tag kam; und Unbekannte mit einem Wunsch / nach Wahrheit und von entgegengesetztem Glauben / köpften Immanuel Kant, Gott / Maximilian Robespierre, den König“ (E il giorno venne; e ignoti in un desio / di veritate con opposta fe / decapitaro, Emmanuele Kant, Iddio / Massimiliano Robespierre, il re). Unter dem Eindruck des Vormarschs des preußischen Heeres in Frankreich und der Besetzung von Paris, der Hauptstadt der Aufklärung und der Revolution („Es reitet um Dein Grabmal Voltaire / der Liebling Gottes, der König Wilhelm“ (Cavalca intorno a l’avel tuo Voltèro / Il diletto di Dio Guglielmo re)), ruft Carducci aus: „Aber das Eisen und die Bronze ist in den Händen der Tyrannen: / Und Kant spitzt mit seiner *Reinen* / *Vernunft* die kalte Nadel des preußischen Gewehrs an / Körner schleppt die bayerische Kanone“ (Ma il ferro e il bronzo è de’ tiranni in mano; / E Kant aguzza con la sua *Ragion* / *pur* a il fredd’ ago del fucil prussiano, / Körner strascica il bavaro connon).³² Der Dichter und Kämpfer der antinapoleonischen Befreiungskriege wird zusammen mit einem der wichtigsten Protagonisten der großen Zeit der deutschen klassischen Philosophie in die Verurteilung des Zweiten Reichs und des Preußen der Hohenzollern miteinbezogen. Man braucht kaum hinzuzufügen, daß sich diese Tendenz nach dem ersten und zweiten Weltkrieg, vor allem aber nach der Erfahrung der Barbarei des Dritten Reichs, noch weiter verschärft hat.

Es ist nicht so, als wäre diese Tendenz nie wirksam von ernsthaften und oft auch bedeutenden Studien widerlegt worden. Und doch müssen wir uns fragen, ob es produktiv für die Forschung ist, gewisse Stellungnahmen Kants (z. B. die Verneinung des Widerstandsrechts), oder die eher moralischen statt politischen und konkret revolutionären Merkmale des Aktivismus und Radikalismus Fichtes, wie M. Gué-[20:]roult, mit dem Gewicht der „pensée traditionnelle allemande qui préfère la réforme à la révolution, et une lente et paisible maturation è des réalisations immédiates parfois violentes“ zu erklären.³³ Es stimmt zwar, daß schon Kant von der geringfügigen oder nicht vorhandenen Neigung der Deutschen spricht, „Widersetzlichkeiten gegen die eingeführte Ordnung“ zu begehen, und von ihrer Neigung, die Obrigkeit zu ertragen. Aber gleichzeitig spricht der Philosoph voller Sympathie, wie wir später noch besser sehen werden, vom „ansteckenden Freiheitsgeist“, der die Franzosen charakterisiert. Außerdem sieht er in den Deutschen ein Volk ohne „Nationalstolz“, das nicht besonders an seiner Heimat hängt, ein Volk von „Kosmopoliten“, das den Fremden gegenüber offen ist (A, VII, 313-319, passim), und damit – so ist das zu verstehen – bereit, sich vom „Freiheitsgeist“, der sich jenseits des Rheins ausbreitete, „anstecken“ zu lassen. Es hat wenig Sinn, Kant mit eben der theoretischen deutschen Tradition erklären zu wollen, die der Philosoph selbst in Frage stellt.

Andererseits haben später folgende tragische Ereignisse bewiesen, daß die Behauptung Kants, das deutsche Volk stehe jeder Art von Chauvinismus fremd gegenüber, keineswegs eine „anthropologische“, sondern eine geschichtlich bedingte Charakteristik war. Diese Lektion, so glauben wir, hat ihre Gültigkeit gegen jede zu summarische und vereinfachende Charakterisierung. Es scheint uns jeden Sinns zu entbehren, „in schroffem Gegensatz zur westlichen Auffassung“ nicht nur das politische Denken Kants und Hegels, sondern „die bürgerlichen Theorien in Deutschland“ insgesamt zu sehen.³⁴

³² S. in den „Giambi ed Epodi“ die Komposition XXI, „Versaglia“ (Vers 49-52) und die Komposition XVII, „Per il LXXVIII anniversario della proclamazione della Repubblica francese“ (Vers 21-22 und 17-20).

³³ Guérout 1939, S. 197. In ähnlichem Sinn berufen sich auf die „deutsche theoretische Tradition“ G. Duso, „Rivoluzione e legittimazione in Hegel“, oder auf die schon bei Guérault vertretene These, M. Giubilato, „Rivoluzione, costituzione e società nel Fichte del „93“, in: Duso/Giubilato u.a. 1979, S. 152 und S. 134. – „traditionellen deutschen Denkweise, die die Reform der Revolution vorzieht und eine langsame und friedliche Reifung unmittelbaren, mitunter gewaltsamen Verwirklichungen gegenüber bevorzugt“. *KWF*

³⁴ H. Mandt, „Tyrannislehre und Widerstandsrecht. Studien zur deutschen politischen Theorie des 19. Jahrhunderts“, in: Batscha 1976, S. 293.

Ist denn die deutsche klassische Philosophie Ausdruck einer Form von orientalischem Despotismus? Bei genauerem Hinsehen ist die „westliche Auffassung“, von der hier gesprochen wird, nichts weiter als die angelsächsische liberale Tradition, unter besonderer Bezugnahme auf Locke, der das Widerstandsrecht theoretisiert hatte. Hier wird freilich die Absurdität des ganzen Ansatzes offensichtlich: wir haben schon gesehen, daß Haym die Tatsache, daß die deutsche Kultur sich von der französischen Revolution „betören“ ließ, mit dem Fehlen eines Burke, mit der verpaßten Assimilierung der empiristischen und „historischen“ Lektion erklärt, die die Tradition des englischen Denkens lieferte. Die Nicht-Assimilierung dieser Tradition wird einmal dazu herangezogen, die bleierne konservative Schwere zu erklären, die die gesamte Geschichte des [21:] politischen Denkens in Deutschland in ihrer ganzen Ausdehnung bedrücke, zum anderen dazu, die subversiven und revolutionären Keime zu erklären, die sich in eben derselben Geschichte finden.

Im Vergleich zu bestimmten modernen Interpreten Kants oder Hegels hat Haym indes recht: warum sollte die kulturelle und politische englische Tradition als reicher an revolutionären Fermenten als die deutsche betrachtet werden? Was Deutschland – anbetrifft, so könnte man heute dem Bauernkrieg, der deutschen klassischen Philosophie und der 1848er Revolution zumindest die Revolution von 1918 hinzufügen, durch die die Hohenzollerndynastie gestürzt wurde. Tatsache ist, daß – in Bezug auf die geschichtliche Epoche, die uns näher interessiert, um das Kantsche Denken zu verstehen – die Trennungslinie zwischen Freunden und Gegnern der französischen Revolution mit der Frontstellung zwischen Kritikern und Apologeten der politischen und kulturellen Kräfte Englands übereinstimmte. Mit anderen Worten dringen am Ende des 18. Jahrhunderts die revolutionären Keime in die deutsche Kultur nur in dem Maße ein, in dem jene „westliche Auffassung“ in Frage gestellt wird, die in den Augen mancher heutiger Interpreten am Ende zum Tribunal wird, vor dem die deutsche kulturelle Geschichte, einschließlich der großen Zeit der klassischen Philosophie, sich unter Anklage gestellt sieht. Einige vor allem in Deutschland erschienene Untersuchungen, die von Luther bis zu Hitler eine klare kontinuierliche Linie im Bemühen aufzeigen, eine tragische Vergangenheit zu erklären, eher Ausdruck einer verfehlten Bewältigung der Vergangenheit als eines wirklich vertieften historiographischen Begreifens.

Andererseits wäre auch etwas über diejenigen zu sagen, der den Ausgangspunkt dieser angeblichen Tradition bilden soll. Normalerweise hat man jenen Luther vor Augen, der den Gehorsam der Obrigkeit gegenüber fordert und heiligt, um die erbarmungslose Unterdrückung des Bauernaufstands zu rechtfertigen. Man hat nicht den Urheber der Reformation vor Augen, die der Feudalwelt den ersten heftigen Schlag versetzt und mehr als nur die geheiligte Autorität des Papstes in Frage stellt. Auf letzteren Luther berufen sich die fortgeschrittensten Exponenten der deutschen Kultur (einschließlich des Jakobiners Georg Forster), und nicht nur der deutschen Kultur, bedenkt man, daß die französischen Revolutionäre während der konterrevolutionären Intervention der Feudalmächte in Frankreich an die Deut-[22:]schen appellierten, gerade auch im Namen des Festhaltens an den Idealen der Reformation, nicht an dem reaktionären und freiheitszerstörenden Kreuzzug teilzunehmen. Einer dieser Appelle wurde in der „Berlinischen Monatsschrift“ veröffentlicht, an der Kant mitarbeitete. So versteht man, warum sich Fichte, wenn er die französische Revolution verherrlicht, zur gleichen Zeit auf Luther und Kant berufen konnte. Und Hegel stellte zwar eine kontinuierliche Linie von der Reformation bis hin zur deutschen klassischen Philosophie auf, aber nur in dem Sinn, daß es sich um zwei fundamentale Kapitel jener Geschichte der Freiheit handelte, die ihren Gipfelpunkt in der französischen Revolution erreicht hatte.³⁵ Es ist wichtig, darauf hinzuweisen, daß dies auch die Anschauung Gramscis war, der Croce vorwirft, Luther und der Reformation gegenüber die seinerzeit von Erasmus eingenommene Haltung an den Tag gelegt zu haben; eine um so unverständlichere Haltung, wenn man bedenkt, daß „Croce gesehen hat, wie aus der primitiven intellektuellen Roheit des Mannes der Reformation doch die deutsche klassische Philosophie und die ausgedehnte kulturelle Bewegung hervorgegangen ist, aus der die moderne Welt entstanden ist.“³⁶

³⁵ Wir verweisen diesbezüglich auf unser „La ‚politica culturale‘ di Hegel a Berlino. Illuminismo, rivoluzione e tradizione nazionale“, in Salvucci 1981, insbesondere S. 248-257 u. Fn. 251, S. 300. Zu Fichte s. „Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution“, in: Fichte 1834-46, Band 6, S. 104-5.

³⁶ Gramsci 1975, S. 1293.

Es lohnt sich, weiterhin bei dem Tatbestand zu verweilen, daß es gerade die Protagonisten der französischen Revolution sind, die sich auf die revolutionäre oder fortschrittliche Tradition des deutschen Volks berufen. So wendet sich Robespierre am Ende des Jahres 1791 an die Abgeordneten der Nationalversammlung, um sie dazu aufzufordern, Deutschland trotz der Provokation der „Pillnitzer Konvention“ nicht den Krieg zu erklären: „[...] wenn ihr als erste ihr Hoheitsgebiet verletzt, dann werdet ihr sogar die Völker Deutschlands irritieren, denen ihr schon *Kenntnisse und Prinzipien* zuerkennt, die sich hier bei euch noch nicht genügend haben entwickeln können [...].“³⁷

Auf theoretischer Ebene war Deutschland also fortgeschrittener als das revolutionäre Frankreich, und die Theorie, auf die sich der jakobinische Vorkämpfer beruft, steht zweifellos in Beziehung zur Praxis der Umformung der politischen Wirklichkeit. Wenn Robespierre wahrscheinlich auf Kant anspielt – welcher andere Philosoph konnte sonst ein so vorteilhaftes Urteil über Deutschland rechtfertigen? –, dann beruft sich der „Moniteur“ ausdrücklich auf ihn, um das Motiv der deutschen Philosophie jener Zeit als Pendant [23:] der französischen herauszuarbeiten oder sich zu eigen zu machen, wie wir im folgenden noch besser sehen werden. Aber die kritische Philosophie ist nicht der einzige revolutionäre Anstoß, den die Protagonisten der französischen Revolution aus der politischen und kulturellen Geschichte Deutschlands gewinnen. Wenn Condorcet die Deutschen auffordert, dem bevorstehenden konterrevolutionären Kreuzzug zum Nachteil Frankreichs fernzubleiben oder ihn zu boykottieren, dann geht er, nachdem er die von Deutschland zur Niederschlagung des obskurantistischen Feudalismus und für den Fortschritt der Menschheit geleisteten Beiträge aufgezählt hat – man denke in erster Linie an die Reformation – so weit, zu behaupten: „Wir verdanken euch unsere Freiheit.“³⁸ Auch wenn man der Tatsache Rechnung trägt, daß derartige Erklärungen, wenn nicht gerade instrumentell, so doch jedenfalls interessiert sind, dann bleibt dennoch eines klar: das Klischee von den Deutschen als von einem Volk, das auf Grund einer Art von Fluch oder Mission ewig und metaphysisch der Achtung vor oder besser noch dem Kult der Obrigkeit und der herrschenden Macht verfallen ist, – dieses Klischee ist den Protagonisten der französischen Revolution unbekannt. In dem Maße, in dem sich letztere auf eine hinter ihnen liegende revolutionäre Tradition berufen, um ihren resoluten Kampf gegen Autoritäten zu rechtfertigen, die von einer tausendjährigen Tradition legitimiert und von einem Heiligenschein umgeben sind, berufen sie sich, über den Unabhängigkeitskrieg der amerikanischen Kolonien hinaus, in erster Linie auf die Reformation und auf die revolutionäre Tradition des deutschen Volkes.

Es stimmt, die Reformation lief auf die blutige Unterdrückung der Bauern- und Wiedertäuferaufstände hinaus, und dieser Ausgang wird häufig dazu herangezogen, um der Reformation jegliche Charakteristik abzusprechen, die etwas mit der Umwälzung der bestehenden Ordnung zu tun hatte, und um die kulturelle und politische Geschichte Deutschlands von neuem auf Immobilismus und die abergläubische Achtung vor der Obrigkeit zu begrenzen. An dieser Stelle kann es von Interesse sein, noch einmal Condorcet das Wort zu erteilen, der, wie wir schon gesehen haben, einen leidenschaftlichen Appell an die Deutschen gerichtet hatte, damit sie, auch im Namen ihrer revolutionären Vergangenheit, gemeinsame Sache mit dem neuen Frankreich machten: „Im Namen der Freiheit seid ihr mit Johannes von Leiden hinter den Fahnen des Fanatismus hermarschiert, und da [24:] solltet ihr es ablehnen, mit uns hinter der Standarte der Vernunft zu marschieren?“³⁹ Auch der führende Girondist scheint sich schauernd vor der Wiedertäufer-Revolution zurückzuziehen, die sich seinerzeit in Münster und in anderen Städten Deutschlands abgespielt hatte; einer Revolution, die von einem holländischen Schneider angeführt wurde, und die sich dennoch – es ist Condorcet, der dies hervorhebt – großer Unterstützung seitens der Deutschen erfreute, die sich offensichtlich so sehr für die Freiheit begeisterten und so wenig Achtung vor den Autoritäten hatten, daß sie nicht zögerten einen Rebellen,

³⁷ Robespierre 1956-58, Band 1, S. 114.

³⁸ Condorcet 1847-49, Band 12, S. 162-3. Über die Reformation hinaus spricht Condorcet hier von der Erfindung des Schießpulvers und des Buchdrucks: Themen, die sich in Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte wiederfinden und die von ihm dazu benutzt werden, eine deutsche nationale Tradition unter fortschrittlichem Vorzeichen zu errichten: zum Thema der Reformation verweisen wir auf unser „La ‚politica culturale‘ ...“, passim; zur Erfindung des Schießpulvers und des Buchdrucks verweisen wir auf Losurdo 1983, S. 293 und S. 307-312.

³⁹ Condorcet 1847-49, Band 12, S. 163.

ja sogar einen „fanatischen“ Rebellen zu unterstützen, der wegen seiner exaltierten Gleichmacherei Feind jeder Obrigkeit war.

Ein weiterer Tatbestand muß hier hervorgehoben werden. Noch am Vorabend der Julirevolution, also lange Zeit nach dem Zusammenstoß, der England an der Spitze der Koalition im Kampf zuerst gegen das revolutionäre und später gegen das napoleonische Frankreich gesehen hatte, wird in Deutschland England als das Symbol-Land für blinden Kult der Obrigkeit und passiven Gehorsam betrachtet. „Keine gesellschaftliche Umwälzung hat in Großbritannien stattgefunden“, das in seiner Geschichte weder eine gründlich durchgeführte „religiöse Reformation“ aufweisen kann – dies im Unterschied zu Deutschland – und noch weniger eine „politische Reformation“, d. h. eine wahrhafte politische Revolution, für die Frankreich das Muster ist: so schreibt Heine⁴⁰ im Jahre 1827 und stellt damit dem Immobilismus Englands die revolutionäre Tradition nicht nur Frankreichs, sondern auch Deutschlands gegenüber, von dem er sich sogar einen neuen kräftigen Impuls für die revolutionäre Umwandlung der europäischen politischen Realität erwartet, und zwar durch die „Verwirklichung“ jener zuinnerst revolutionären Philosophie, wie sie mit der deutschen klassischen Philosophie von Kant bis Hegel vorliegt.

An diesem Punkt angelangt, könnte unsere Abhandlung weit ausholen. Wir beschränken uns darauf, ein Resultat festzuhalten. Das hier untersuchte Klischee über die politische und kulturelle Geschichte Deutschlands lastet schwer auf der Interpretation der deutschen klassischen Philosophie, die viele zeitgenössische Forscher geben. Wenn Hegel im Jahre 1831 seine Anklagerede gegen England hält, dann wird dieses Plädoyer sogleich als ein Unter-Anklage-stellen des Symbollands für die Bewegung und den Fortschritt und als Verherrlichung Preußens (und Deutschlands) als Garant [25:] der Ordnung, eher noch des Immobilismus und des status quo interpretiert. In Wirklichkeit liegen die Dinge genau umgekehrt, vom Gesichtspunkt Hegels und eines nicht zu vernachlässigenden Teils der damaligen öffentlichen Meinung aus, versteht sich. Aber das fragliche Klischee lastet auch auf der Lesart Kants. Die Verneinung des Widerstandsrechts wird als eine Art von Waffen-strecken, zumindest aber als Resignation vor der Obrigkeit als solcher interpretiert, und das nicht so sehr auf der Grundlage einer wirklichen Lektüre der Texte und noch weniger auf der Grundlage der Rekonstruktion der konkreten politischen Bedeutung der Debatte über das Widerstandsrecht im damaligen konkreten geschichtlichen Zusammenhang: nein, diese Interpretation basiert in den meisten Fällen auf einem Klischee, das um so unhaltbarer ist, als sein Ursprung, wie wir gesehen haben, gar nicht weit zurückliegt. Es handelt sich um ein Thema, auf das wir noch im Verlaufe dieser Einleitung zurückkommen werden.

5. In anderen Fällen wird die Bewunderung Kants für die französische Revolution ausdrücklich in ihrer ganzen Tragweite anerkannt, aber dennoch durch eine ausgeklügelt mystifizierende Operation jeder wahrhaft politischen Bedeutung entblößt: „Der historische Ursprung von Kants Deutung der Geschichte ist christliche Philosophie und Theologie. Für die christliche Geschichtsauffassung ist der Erlösungsgedanke zentral.“ Zwar tritt beim Philosophen der Vernunft, der sich für die Ereignisse von jenseits des Rheins begeistert, „die Vernunft [...] an die Stelle Christi und der Bibel“, und die Rettung wird in der französischen Revolution erblickt. Aber nicht nur die Kantische Philosophie wird auf eine verweltlichte oder oberflächlich säkularisierte Eschatologie reduziert; ein gleiches Vorgehen wird auch auf Hegel und seine Schule angewandt.⁴¹ Man unterstreicht und hebt die enge Verbindung hervor, die zwischen der französischen Revolution und der deutschen klassischen Philosophie insgesamt besteht, nur um letztere leichter auf ein einfaches Kapitel der Theologiegeschichte zu reduzieren. Und wiederum geht man von Kant oder von Hegel bis auf Luther oder sogar bis auf Jesus Christus zurück:

⁴⁰ „Englische Fragmente“, in: Heine 1968, Band 2, S. 597; zum Bild Englands in Deutschland zwischen der französischen Revolution und den Jahren, die auf das Scheitern der französischen Revolution und der 1848er Revolution folgen, verweisen wir auf Losurdo 1983, S. 112-123 und Losurdo 1983a, S. 71-93.

⁴¹ Burg 1974, S. 98 ff.; zu Hegel vgl. Gebhardt 1963. Diese Art von Interpretation tendiert dazu, den Marxismus insgesamt als eine Form von Messianismus abzutun: S. etwa Popitz 1953 über den jungen Marx. Der Stammvater dieser Interpretationslinie ist K. Löwith, s. insbesondere Löwith 1953.

in jedem Fall wird die Kontinuität der deutschen kulturellen Tradition bewahrt und nachdrücklich behauptet. In dieser Tradition herrscht Ordnung.

Zunächst ist darauf hinzuweisen, daß es sich keineswegs um eine neue Interpretation handelt, da schon Gentz, Burke [26:] frei übersetzend, die Anhänger der französischen Revolution bezichtigt, im Jahre 1789 das „Erlösungsjahr“ zu erblicken⁴²; eine Anschuldigung, die nicht ohne eine Antwort seitens Kants bleibt. Nach Meinung des Philosophen sind es gerade die Theoretiker der Reaktion, die sich einer obskurantistischen Eschatologie hingeben, die Klageweiber des Todes der Religion und der Dekadenz der Zeiten, die auf Grund der radikalen Umwälzungen, die sich auf politischer und kultureller Ebene ereignet hatten oder sich nun ereigneten, „die nahe Erscheinung des Antichrists“ predigten (SF, VII, 80). Und in der Tat hatte sich diese reaktionäre Eschatologie seit der französischen Revolution so sehr verbreitet, daß noch viele Jahre später F. Schlegel die „strenge Absonderung des Guten und Bösen“ und die darauffolgende endgültige Niederlage des Antichristen als nahe bevorstehend erwartete.⁴³

Wichtig ist aber vor allem, daß Kant ausdrücklich die Voraussetzungen einer Weltanschauung anprangert, die den geschichtlichen Fortschritt abstreitet und ihn auf unbedeutende Schwankungen reduziert: „Und man nimmt auf diese Art, gleich dem Indier, die Erde als den Bübungsort für alte, jetzt nicht mehr erinnerliche Sünden an“ (G, VIII, 308). Wahrscheinlich ist, daß hier nur aus Gründen der Vorsicht von den Indern und nicht vom jüdisch-christlichen Mythos der Erbsünde gesprochen wird: man darf hierbei nicht vergessen, daß die Polemik sich gegen Moses Mendelssohn richtet. Nicht der Glaube an den Fortschritt und an die qualitativen Sprünge, die die Geschichte in bestimmten Augenblicken vollbringt die Erlösung, von der Gentz ironisch spricht –, erweist sich als mit theologischen Voraussetzungen beladen, sondern die Verneinung eines wahrhaften Fortschritts.

Diese Antwort Kants wird von heutigen Interpreten, auf die wir hingewiesen haben, vollkommen ignoriert. Auch hier könnte man weit ausholen. Bleibt die Tatsache, daß man sicher keine konkreten Nachforschungen über die Vorsichtsmaßregeln und über die Kompromisse anregt, zu denen Kant und die fortschrittlichsten Intellektuellen seiner Zeit gezwungen waren, um weiterhin ihre Begeisterung für die französische Revolution zu einem Zeitpunkt bekennen zu können, als die Reaktion härter durchgriff und die Zensur aufmerksamer wurde, wenn man diese Begeisterung für die französische Revolution als ein Kapitel der Theologiegeschichte und des Messianismus abtut.

[27:] 6. Was für eine Beziehung können wir zwischen der Philosophie Kants insgesamt und seiner energischen Stellungnahme zugunsten der französischen Revolution aufzeigen? Man braucht nicht das Jahr 1789 abzuwarten, um den objektiv revolutionären Elan zu bemerken, der diese anscheinend so kalte und distanzierte Philosophie durchdringt. Um sich dessen bewußt zu werden, genügt es z. B., die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ aufzuschlagen und sich jene berühmte Stelle vorzunehmen, die die erste Formulierung des „kategorischen Imperativs“ enthält: „Handle jederzeit nach diejenigen Maxime, deren Allgemeinheit als Gesetz du sogleich wollen kannst.“⁴⁴ Im gleichen Zusammenhang spricht dann die „Kritik der praktischen Vernunft“ (§ 7) von „allgemeiner Gesetzgebung“. *Allgemein, Allgemeinheit*: eine zentrale Kategorie bei Kant, die politisch betrachtet alles andere als harmlos ist. Die „strenge Allgemeinheit“ – das ist die Kategorie, mit der wir es sowohl in der Wissenschaft als auch bei der Moral zu tun haben – ist dergestalt, daß sie von vornherein „gar keine Ausnahme als möglich verstattet.“⁴⁵

Wie sollte man nicht das antifeudale Pathos wahrnehmen, das diese „Allgemeinheit ohne Ausnahme“ durchströmt! Schon im Jahre 1772 hatte einer der intelligentesten konservativen Theoretiker, Justus Möser, bereits im Titel eines seiner Werke gegen den „Hang zu allgemeinen Gesetzen und Verord-

⁴² Im Original (vgl. Burke 1790, S. 83) steht allerdings „the emancipating year“, aber der Sinn des Ausdrucks ist ähnlich. Die deutsche Übersetzung (vgl. Burke ²1794) ist mit einer Einleitung von D. Henrich neu gedruckt worden (der zitierte Ausdruck findet sich auf S. 73).

⁴³ Schlegel 1805-6, S. 252.

⁴⁴ „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, IV, S. 421.

⁴⁵ „Kritik der reinen Vernunft“, Einleitung, III, S. 28-9.

nungen“ polemisiert. Mit Recht ist festgestellt worden, daß die Ablehnung der Kategorie der Allgemeinheit „aus den Wollungen des ständischen Denkens fließt.“⁴⁶

Später wird Hegel schreiben: „Das Prinzip der allgemeinen Grundsätze befestigte sich in dem französischen Volk und brachte dort die Revolution hervor.“⁴⁷ Die Debatte pro und contra das ancien régime, pro und contra die französische Revolution dreht sich um eine zentrale Kategorie des Kantischen Denkens.

Wenn Marx gegen die idealistische Verflüchtigung der Junghegelianer polemisiert, dann weist er darauf hin, daß das „Selbstbewußtsein“, das sie ständig auf den Lippen haben, nichts anderes als die Übersetzung der „Gleichheit“ der revolutionären französischen Tradition in eine abstrakte und spekulative Sprache ist. Läßt man die Epigonen beiseite, dann kann man vielleicht hinzufügen, daß es in der klassischen deutschen Philosophie eine relativ konkretere Kategorie gibt, die der französischen „égalité“ entspricht, eben die Kategorie der „Allgemeinheit“. „Die Gleichheit“ – [28:] erklärt „Die Heilige Familie“ – „ist der französische Ausdruck für die menschliche Wesenseinheit, für das Gattungsbewußtsein und Gattungsverhalten.“⁴⁸ In gewisser Hinsicht kann man diese Betrachtungen auch für die „Allgemeinheit“ geltend machen. Es handelt sich um eine Kategorie, die bei Kant von der Verherrlichung des „allgemeinen Menschen (maximus homo)“ (XV, 610) begleitet ist. Und dieses Pathos der Menschheit als Gattung offenbart schon vor der französischen Revolution präzise politische Implikationen. Zunächst einmal geht daraus die Verurteilung der Leibeigenschaft und der Erbuntertänigkeit hervor: „Dieses degradiert die Menschheit“, denn der Diener, der „obedientiam coecam und kein eigenes arbitrium“^{*} hat, „est res non persona“^{**} (XIX, 545). Die Menschheit als Gattung erleidet auf diese Weise eine unerträgliche Vergewaltigung in der Person eines ihrer Mitglieder: deshalb ist „ein jedes pactum subiectionis servilis“^{***} [...] an sich null und nichtig“; auch wenn es vom Diener freiwillig angenommen worden ist, denn er hat in Wirklichkeit kein Recht, in ein Verhältnis einzutreten, das „seine menschliche Bestimmung in Ansehung des Geschlechts“ verletzt (XIX, 547).

Eine *Reflexion*, die auf die Zeit nach dem Ausbruch der französischen Revolution zurückgeht, hebt diesen Gesichtspunkt noch einmal hervor: „Im Grunde heißt es immer die Menschheit degradieren, gewissen Menschen durch die Geburt als eine besondere Species ohne Rücksicht auf Glücksgüter unter andere setzen“ (XV, 544). Aber dieses Pathos von der Menschheit als Gattung inspiriert nicht nur diese oder jene Stellungnahme, vor oder nach der französischen Revolution, sondern es ist vielmehr das Grundmotiv, das die gesamte Philosophie Kants durchdringt. Der Mensch, jeder Mensch, ist „Selbstzweck“ und nicht „Mittel“ des Willens eines anderen, denn der Mensch, jeder Mensch, ist „Person“ und keine „Sache“. Der Diener ist es, der zu einer „Sache“ degradiert und als „Person“ degradiert wird: die Feudalordnung macht die Anerkennung des Menschen als „Selbstzweck“ unmöglich. Wenn jeder Mensch Selbstzweck ist – fährt die „Grundlegung“ fort –, will das heißen, daß er „nicht bloß als Mittel gebraucht werden darf“ und daß er „mithin so fern alle Willkür einschränkt (und ein Gegenstand der Achtung ist).“⁴⁹ Es ist klar, daß man das Kantische Denken nicht angemessen verstehen kann, wenn man es nicht im „Prozeß des Übergangs vom [29:] Feudalismus zum Kapitalismus“ verortet.⁵⁰ Dies ist jedoch ein Prozeß, der in jedem Land unterschiedliche ideologische und politische Charakteristiken aufweist. Zweifellos war England in jenen Jahren das Land, das auf dem Weg der kapitalistischen Entwicklung am weitesten fortgeschritten war: vergeblich würde man hier jedoch das Pathos der Allgemeinheit suchen, das Kant (und die deutsche klassische Philosophie insgesamt) kennzeichnet. Ein maßgeblicher Soziologe wie R. H. Tawney hat darauf aufmerksam gemacht, daß sich in England zwischen 1660 und 1760 – also im liberalen England der Glorious Revolution – dem Industrieproletariat gegenüber eine Haltung herausbildet, die nicht nur von größerer

⁴⁶ Mannheim 1927, S. 477-8.

⁴⁷ Hegel 1919-20, S. 919-20.

⁴⁸ MEW, Band 2, S. 40-1.

^{*} „blinden Gehorsam und keinen eigenen Willen“. *KWF*

^{**} „ist eine Sache, keine Person“. *KWF*

^{***} Knechtschaftsunterwerfungsabkommen. *KWF*

⁴⁹ „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, IV, S. 428.

⁵⁰ Buhr/Irrlitz 1968, S. 71 ff.

Härte als in den vorausgegangenen Jahrzehnten gekennzeichnet war, sondern die „in unseren Zeiten nicht ihresgleichen findet, einmal abgesehen von dem Verhalten der verwerflichsten weißen Kolonisatoren den farbigen Arbeitern gegenüber.“⁵¹

Übertreibungen? Sicher ist, daß noch im Jahre 1795 Edmund Burke, unerbitterlicher Gegner der französischen Revolution, aber doch immer ein Exponent der Whig Party, die klassische Unterscheidung zwischen „instrumentum mutum“ (Pflug), „instrumentum semivocale“ (Zugtier) und „instrumentum vocale“ (Sklave) wiederaufnimmt und den Arbeiter dazu auffordert, gegen seinen Herrn weder Verdacht noch Mißtrauen zu hegen, einen Herrn, der natürlich daran interessiert war, das wertvollste seiner Arbeitsgeräte, eben das „instrumentum vocale“ zu bewahren.⁵² Zwar ist der Arbeiter in England kein Sklave mehr, wie in der Antike, aber er wird weiterhin nicht unter die Kategorie Mensch, sondern unter die des Arbeitsgeräts subsumiert. Werfen wir vom Mutterland aus einen Blick auf die Kolonien, dann sehen wir, daß selbst Locke die Negersklaverei rechtfertigt und sogar mit aller Ruhe feststellen kann: „Die Waren (commodities), die wir aus diesen Ländern [den englischen Kolonien in Afrika] gewinnen, sind Gold, Elfenbein und Sklaven.“⁵³

Dagegen haben wir von der denkwürdigen Anprangerung der Sklaverei in den Kolonien gesprochen, die sich in der Abhandlung „Zum ewigen Frieden“ findet. Gewiß nimmt diese Anprangerung ihr Maß an der französischen Revolution und an der Abschaffung der Sklaverei in den Kolonien durch den Konvent; sie liegt jedoch auf der gleichen Linie mit der These, die viele Jahre zuvor formuliert worden war und besagt: es „gehören alle Menschen auf der weiten Erde zu [30:] einer und derselben Naturgattung, [...] so große Verschiedenheiten auch sonst in ihrer Gestalt mögen angetroffen werden.“⁵⁴ Im übrigen ist die Ablehnung knechtischer Arbeitsbedingungen explizit. Die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ polemisiert ausdrücklich gegen die Reduzierung des Arbeiters auf eine Ware oder ein Ding (mit Betrachtungen, die sowohl in Bezug auf die eigentliche Sklaverei als auch auf die Leibeigenschaft und die Erbuntertänigkeit gelten), wenn sie hervorhebt, daß jeder Mensch Selbstzweck und niemals Mittel ist. In diesem Sinn muß die Unterscheidung zwischen „Preis“ und „Würde“ gelesen werden: „Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als Äquivalent gesetzt werden: was dagegen über allen Preisen erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstattet, das hat eine Würde.“ „Geschicklichkeit und Fleiß im Arbeiten haben einen Marktpreis“, nicht aber der Arbeiter als solcher.⁵⁵ Jeder Mensch hat seine Würde als moralisches Subjekt; nur auf dieser Grundlage ist eine Moral und eine allgemeine moralische Gesetzgebung möglich. Wie die Würde eines jeden Menschen anerkannt werden muß, kann man auch sagen, daß die Würde der Menschheit eben darin besteht, „allgemein gesetzgebend“ zu sein.⁵⁶

Nach der französischen Revolution wird die Sprache Kants schriller und manchmal sogar agitatorisch: „Werdet nicht der Menschen Knechte. – Laßt euer Recht nicht ungeahndet von anderen mit Füßen treten.“⁵⁷ Diese eindringlichen Ermahnungen der „Metaphysik der Sitten“ rufen andere ins Gedächtnis zurück: „*Sapere aude!* Habe Mut, dich deines *eigenen* Verstandes zu bedienen.“ Ohne diese „Entschließung“ und diesen „Mut“ verbleibt man in einer „Unmündigkeit“, die „selbst verschuldet“ ist (W, VIII, 53-6). Oder mit der „Metaphysik der Sitten“: „Wer sich aber zum Wurm macht, kann nachher nicht klagen, daß er mit Füßen getreten wird.“ Das Pathos der Allgemeinheit ist das Pathos der Freiheit und der Vernunft; und die Polemik gegen diejenigen, die wohlgefällig den „Unterschied der Stände“ hervorkehren⁵⁸ überschneidet sich mit der Polemik gegen diejenigen, die

⁵¹ Tawney 1926, IV, S. 4; s. dazu Macpherson 1962 (italienische Übersetzung S. 260).

⁵² Burke 1795, S. 383.

⁵³ „The Whole History of Navigation from the Original to this Time“ [Die vollständige Geschichte der Navigation von ihren Anfängen bis zur Gegenwart. *KWF*], in: Locke 1823, S. 414. Die erste der „Two Treatises of Civil Government“ (§ 130) hält es für etwas ganz Normales und Übliches, daß die „Pflanzer in Westindien“ Sklaven und Pferde aufgrund eines regulären Kaufvertrags besitzen.

⁵⁴ „Von den verschiedenen Rassen der Menschen“, S. 429.

⁵⁵ „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, IV, S. 434-5.

⁵⁶ Ebd., S. 439-40.

⁵⁷ „Die Metaphysik der Sitten, Tugendlehre“, VI, S. 436-7.

⁵⁸ Ebd., S. 436-7.

sich, indem sie auf intellektueller Ebene einen „vornehmen Ton“ annehmen, eines orakelhaften und genialen Wissens rühmen, das von seiten der Menschengemeinschaft nicht kontrolliert werden kann.⁵⁹

Natürlich sprengt die Allgemeinheit – auf der Ebene der konkreten Vorschläge – nicht den Rahmen der „bürgerlichen Revolution: nicht zufällig werden die Tagelöhner von den [31:] politischen Rechten ausgeschlossen. Man könnte aber sagen, daß dieser Ausschluß nicht leichtfertig vorgenommen wird: „jeder wird als möglicher Staatsbürger geboren; nur, damit er es werde, muß er ein Vermögen haben, es sei in Verdiensten oder in Sachen“ (XV, 544).

Auch wenn die konkreten politischen Vorschläge schwach sind (eine Feststellung, die für die deutsche klassische Philosophie insgesamt gelten kann), ist weiterhin das Pathos der Allgemeinheit zu verspüren, das Kant im gesamten Verlauf seiner Entwicklung charakterisiert. Gerade deshalb kann sich Kant sogleich in der französischen Revolution wiedererkennen. Das Neue, das dieses Ereignis in die Entwicklung des Philosophen einzuführen scheint, besteht darin, daß die zuvor vor allem auf moralischer Ebene hervorgehobene Allgemeinheit jetzt einen konkreteren politischen Inhalt erhält. Heißt es in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ noch „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein der gute Wille“, und wird dieser Wille unabhängig von seiner „Tauglichkeit zur Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes“ in Betracht gezogen und geschätzt⁶⁰ dann gewinnt nach der französischen Revolution die konkrete Verwirklichung einer bestimmten politischen Ordnung eine weitaus größere Bedeutung. Die Politik scheint sogar Vorbedingung für die Moralität zu sein. In der Abhandlung „Zum ewigen Frieden“ können wir lesen, daß nicht „von dem Inneren der Moralität [...] die gute Staatsverfassung, sondern vielmehr umgekehrt von der letzteren allererst die gute moralische Bildung eines Volks zu erwarten ist“ (EF, VIII, 366).

7. Das politische Denken Kants ist weiterer Untersuchung wert, auch wenn ganze Bibliotheken geschrieben worden sind und bedeutsame und weitsichtige Werke bereits viel aufgeklärt haben. Es ist unvermeidlich, daß vielfältige politische Einflüsse die Interpretation eines großen Philosophen bestimmen, um so mehr, wenn es sich, wie zu sehen sein wird, um Texte handelt, die notwendigerweise und nicht auf Grund subjektiver Wahl „unklar“ sein mußten. Wir wollen mit der Analyse des Widerstandsrechts beginnen. Die Verneinung des Widerstandsrechts bringt Mehring dazu, Kant in einem Widerspruch zu seiner Würdigung der französischen Revolution zu sehen.⁶¹

In Wirklichkeit befand sich der Kritiker Mehring nicht in [32:] einer idealen Lage, um den diesbezüglichen Standpunkt des Philosophen zu verstehen. Am Vorabend – wie es schien – einer neuen und großartigeren Revolution, kurze Zeit nach den antisozialistischen Gesetzen und Verfolgungen, kurz nach einer Zeit, in der die Sozialdemokratie unter harten Opfern Tag für Tag gezwungen war, der Obrigkeit „Widerstand“ zu leisten, die dazu entschlossen war, die Sozialdemokratie und die Arbeiterbewegung aufzulösen: konnte unter diesen Bedingungen die Verneinung des Widerstandsrechts nicht etwa wie eine Bestätigung der Macht und der Willkür der Hohenzollern aussehen oder zumindest Gefahr laufen, so verstanden zu werden? Aber auch die zeitgenössischen Interpreten haben, zumindest in Deutschland, keine besseren Bedingungen vorgefunden. Nach dem Dritten Reich, nach dem zweiten Weltkrieg, nachdem der Gehorsam gegenüber der Obrigkeit das Schicksal und das Ende von Millionen von Menschen besiegelt hatte, gab es da nicht die Gefahr, daß die Verneinung des Widerstandsrechts wie eine Autorisierung oder zumindest wie das Erdulden eines jeglichen von den Machthabern begangenen Verbrechens aussehen mußte? Wenn zu Zeiten Mehrings die Verneinung des Widerstandsrechts das Gespenst des „eisernen Kanzlers“ heraufbeschwor, dann nach dem zweiten Weltkrieg ein noch viel furchtbareres Gespenst; wenn vorher auf die Verneinung des Widerstandsrechts der Schatten der Sozialistengesetze fiel, dann in der Folgezeit sogar der Schatten der Vernichtungslager.

⁵⁹ „Was heißt: sich im Denken orientieren?“, VIII, S. 145; „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie“, VIII, S. 387-390 und passim.

⁶⁰ „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, IV, S. 393-4.

⁶¹ „Immanuel Kant“, in: Mehring 1961 ff., Band 13, S. 53.

Und dennoch wissen wir heute im Ergebnis historischer Forschung, daß die Bildung des modernen Staats von der Verneinung des Widerstandsrechts begleitet war, das fast immer durch Argumente, die der feudalen, theokratischen Ideologie entnommen waren, gerechtfertigt wurde.⁶² Blättern wir einmal die „Berlinische Monatsschrift“ durch: in Polemik gegen den katholischen oder klerikalen Radikalismus, der die Hinrichtung Ludwig XVI. und allgemein jeden Umsturz der bestehenden Ordnung als eine Folge der Grundsätze der Reformation hinstellte, rief die Zeitschrift, an der auch Kant mitarbeitete, ins Gedächtnis, daß es gerade die Jesuiten gewesen waren, die nicht nur die Insubordination, sondern sogar den „Königsmord“ theoretisch gedacht hatten, nicht etwa zum Schaden blutrünstiger Tyrannen, sondern zum Schaden aufgeklärter Monarchen, die die Grundsätze der Toleranz und der Gewissensfreiheit respektierten und deshalb für schuldig befunden wurden, die totale Unterwerfung der politischen Macht unter die An-[33:]sprüche der kirchlichen Hierarchie und der „geistlichen“ Autorität des Papstes zu verweigern (bm, 1794, XXIII, 564-595 und 1795, XXVI, 242-272). Schon aus dieser Debatte geht die Zweideutigkeit hervor, die auf historischer und politischer Ebene die theoretische Begründung des Widerstandsrechts charakterisiert.

Von hier muß man seinen Ausgang nehmen, wenn man die Stellungnahme Kants verstehen will, wie auch von der komplexen Situation, die sich in Deutschland infolge der französischen Revolution herausbildet, von der Intervention der Feudalmächte und vom Umsichgreifen der Konterrevolution in der Vendée in Frankreich selbst. Man muß bemüht sein, die Lektüre und Auslegung Kants zu vertiefen, indem man von den Problemen ausgeht, die dem Philosophen seine Zeit stellte.

⁶² Von fundamentaler Bedeutung ist hierzu Kern ²1954.

Die „Mehrdeutigkeit“ der Kantischen Verneinung des Widerstandsrechts

1. Widerstandsrecht und Vendée-Aufstand

Um die Mehrdeutigkeit zu erfassen – eine Mehrdeutigkeit, die auch kalkultiertes Stillschweigen und Selbstzensur einschließt –, die das politische Denken Kants tief durchdringt, beginnen wir damit, uns eine Frage zu stellen, die auf den ersten Blick paradox erscheinen könnte: hat die Verneinung des Widerstandsrechts eine eindeutig konservative Bedeutung? Wenn man sich die konkrete politisch-historische Situation vor Augen hält, in der diese Verneinung ausgesprochen wird, dann ergibt sich eindeutig, daß sie es, auch wenn sie die deutschen „Höfe beruhigte, gleichzeitig ermöglichte, die Unwiderruflichkeit der französischen Revolution zu unterstreichen und damit die Restaurationsversuche zu verurteilen. Der Aufstand der Vendée gegen die revolutionäre Macht in Frankreich hatte keinen größeren Legitimationsanspruch als eine unwahrscheinliche revolutionäre Erhebung gegen die monarchische und feudale Macht in Deutschland, und die Autorität der Hohenzollern in Preußen war nicht unumstößlicher als die Autorität Robespierres und der anderen Jakobiner, die von der reaktionären Propaganda in den schwärzesten Farben ausgemalt wurde. Sogar mit seinem Bekenntnis zu Gehorsam und Loyalität drückte Kant letzten Endes eine im Vergleich zur herrschenden Ideologie objektiv provokatorische Haltung aus. Nicht umsonst blieben konservative und reaktionäre Kreise mißtrauisch und feindselig einer Theorie gegenüber, die das Widerstandsrecht verneinte und die ihnen scheinbar Beruhigung und Befriedigung hätte einflößen können.

Es ist unbestreitbar, daß Kant, ausgehend von der Verneinung des Widerstandsrechts, wiederholt energisch die Notwendigkeit hervorhebt, die neue revolutionäre Macht anzuerkennen: „Wenn auch durch den Ungestüm einer von der schlechten Verfassung erzeugten *Revolution* unrechtmäßigerweise eine gesetzmäßigere errungene wäre, so würde es doch auch alsdann nicht mehr für erlaubt gehalten werden müssen, das Volk wieder auf die alte zurückzuführen, obgleich während derselben jeder, der sich damit gewalttätig oder arglistig bemengt, mit Recht den Strafen des Aufrühr-[35:]rers unterworfen sein würde“ (EF, VIII, 372-3). Und weiter noch: „Übrigens, wenn eine Revolution einmal gelungen und eine neue Verfassung gegründet ist, so kann die Unrechtmäßigkeit des Beginns und der Vollführung derselben die Untertanen von der Verbindlichkeit, der neuen Ordnung der Dinge sich, als“ gute Staatsbürger, zu fügen, nicht befreien, und sie können sich nicht weigern, derjenigen Obrigkeit ehrlich zu gehorchen, die jetzt die Gewalt hat“ (RL, VI, 322-3).

Zur Bestätigung der Tatsache, daß diese Problematik von der Notwendigkeit angeregt wird, die Konterrevolution in Frankreich zu bekämpfen, mag eine Anmerkung dienen, in der Kant, die Verneinung des Widerstandsrechts noch einmal hervorhebend, vermerkt: „Von Beispielen des Unrechts, was Untertanen gegen die Republik ausüben, die sich einen Abfall gegen die Landesherrschaft erlauben“ (XXIII, 128). Die Bezugnahme auf die Rebellion und den Abfall ganzer Provinzen, die sich gerade in Frankreich ereigneten (man denke dabei nur an die Vendée) ist offensichtlich, und es handelt sich um eine Anmerkung, die deshalb bedeutsam ist, weil sie sich in den „Vorarbeiten“ zur Abhandlung „Über den Gemeinspruch“ findet, d. h. zu der Abhandlung, in der die Verneinung des Widerstandsrechts eine zentrale Bedeutung einnimmt. Vorher schon hatte Burke geschrieben, daß die neuen revolutionären Autoritäten „keinerlei Regel hinterlassen hatten, die die örtlichen Verwaltungen zum Gehorsam gegen sie zwangen, oder einer Abtrennung vom Rest des Landes oder der Vereinigung mit einem anderen Staat vorbeugten.“¹

Tatsache ist auch, daß damals, mehr als die Revolution in Deutschland, die Konterrevolution in Frankreich auf der Tagesordnung stand, und die Verneinung des Widerstandsrechts war der neuen revolutionären Macht nützlicher als der alten feudalen Macht: vom blutigen Aufstand der Vendée, über den Widerstand gegen die Mainzer Republik im Rheinland bis hin zur Revolte der Banden des Kardinals Ruffo gegen die parthenopeische Republik* steht am Ende in dieser Epoche immer das Problem im Vordergrund, wie man die Loyalität der Bevölkerung den neuen Institutionen gegenüber

¹ Burke 1790, S. 400.

* kurzlebige, revolutionäre Republik, die am 22. Januar 1799 in Neapel ausgerufen wurde. *KWF*

gewährleisten konnte; denn es stimmt zwar, daß die „Revolution“ sich ausbreitete, aber dies geschah im Gefolge einer „Ausfuhr“, die durch den Vormarsch der französischen Truppen vorangetrieben wurde, und die neuen Autoritäten, ohne namhafte Unterstützung seitens der [36:] Massen, hatten immer das Problem vor Augen, wenn schon nicht die Unterstützung, so doch wenigstens den Nicht-Widerstand der Bevölkerung zu erlangen.

Soviel zum objektiven Geschichtsbild. Kant selbst liefert uns bedeutsame Beispiele der reaktionären Ausnutzung des Widerstandsrechts. In Frankreich hatte die Verfassung von 1791 erklärt, keine „religiösen Gelübde und kein anderes Band, das gegen die Naturrechte oder gegen die Verfassung sei“ mehr anerkennen zu können, womit sie die Aufhebung der religiösen Orden rechtskräftig machte, die schon vorher durchgeführt worden war. Hatte die politische Macht das Recht, auf einem so sensiblen Gebiet einzugreifen, für das die Kirche die ausschließliche Kompetenz zu besitzen schien? Angesichts der Auflösung der auf ewigem Gelübde beruhenden Kongregationen am 13. Februar 1790 hatte der Bischof von Clermont erklärt: „Ich halte die Ausübung einer Autorität nicht für legitim, die nur Barrieren einreißt, die sie nicht errichtet hat, und die, ohne Mitwirkung der Kirche, Menschen die Freiheit bewilligt, die sich freiwillig verpflichtet haben.“²

Diese Berufung auf die Grenzen der Autorität war zu einem Thema geworden, das in der klerikalen und reaktionären Propaganda weite Verbreitung fand. Das Problem war von großem Interesse: man darf hier nicht vergessen, daß gerade die Religionspolitik der Revolution und der ihr vom Papsttum und vom reaktionären Klerus entgegengesetzte wütende Widerstand eines der entscheidenden Elemente für den Ausbruch des Bürgerkriegs darstellten. Recht ausdrücklich beschäftigt sich mit diesem Problem eine Reflexion Kants: „Es scheinen auch alle Klostergelübde null und nichtig zu sein, weil der Mensch auf die Freiheit renunziert, sein Glück jemals nach veränderten Einsichten zu machen“ (XIX, 547). Eindeutig handelt es sich hier um die Wiederaufnahme der Argumente, mit denen die Nationalversammlung die religiösen Orden aufgelöst hatte, womit sie einer Situation ein Ende bereitet hatte, von der sie glaubte, sie verletze die Würde und die Freiheit des Menschen, weil sie Individuen vollkommen und für immer an die despotische Autorität der kirchlichen Hierarchie auslieferte.

Das Thema kehrt auch in den für die Öffentlichkeit bestimmten Schriften wieder, jedoch, wie zu erwarten, mit einer vorsichtigeren und nur andeutenden Sprache. Kann man wohl „ein Gesetz, das eine gewisse einmal angeordnete kirchliche Verfassung für beständig fortdauernd anbeföhle“ [37:] als wirklich von dem kollektiven Willen ausgehend ansehen? Darf ein Volk sogar auf die Möglichkeit des Fortschritts verzichten, indem es sich im voraus und für immer an „gewisse einmal angenommene Glaubenssätze und Formen der äußeren Religion“ bindet? Selbst wenn ein solcher Kontrakt stipuliert worden wäre, wäre er in sich „null und nichtig“. Hier kehrt das „null und nichtig“ wieder, das schon in den Reflexionen in Bezug auf die religiösen Gelübde ausgesprochen worden war: und gerade um dieses Problem, um das Urteil über die Religionspolitik der Revolution geht es hier. Kant fährt fort: „mithin [ist] ein darnach gegebenes Gesetz nicht als der eigentliche Wille des Monarchen, dem also Gegenvorstellungen gemacht werden können, anzusehen.“ Indem sie entschied, die ewigen Gelübde nicht mehr anzuerkennen und die religiösen Orden aufzuheben, hatte sich die Nationalversammlung nicht eigener Willkür hingegeben, sondern sie hatte nur den wirklichen kollektiven Willen ausgedrückt. Aber wie dem auch sei – schließt Kant kurz und bündig –, angesichts der neuen gesetzgeberischen Situation „können zwar allgemeine und öffentliche Urteile darüber gefällt, nie aber wörtlicher oder tätlicher Widerstand dagegen aufgegeben werden“ (G, VIII, 304-5). Die Sprache ist hier besonders hart und scheint fast die Redefreiheit wieder in Frage zu stellen. Die Polemik richtet sich gegen die Revolte der Vendée: zwar bleibt der „öffentliche Gebrauch der Vernunft“, auch wenn er in diesem Fall im Dienst einer obskurantistischen und reaktionären Sache steht, im übrigen ist aber der Widerstand, oder auch nur der einfache Appell an den Widerstand seitens des reaktionären Klerus zu verurteilen.

Hier haben wir ein klares Beispiel von reaktionärem Gebrauch des Widerstandsrechts. Auch aus späteren Stellungnahmen resultiert die Zustimmung Kants zur Religionspolitik der Revolution. Die

² Furet/Richet 1965, S. 155.

katholische Kirche besitzt „Ländereien und daran haftende Untertanen“, ein großes Besitztum, das dank der Schenkungen seitens der Gläubigen, die sich auf diese Weise das Himmelreich zu verdienen glauben, immer ansehnlicher wird; es handelt sich um einen „besonderen Stand“, der sich ständig ausbreitet. Hat die politische Macht das Recht, in diese Situation einzugreifen? Nach Meinung der „Ungläubigen der französischen Revolution“ hat die „Machtvollkommenheit des weltlichen Staats“ dieses Recht; und darin stimmt Kant voll und ganz mit den „Ungläubigen“ überein (haben wir es hier mit einer Definition [38:] zu tun, die dazu dienen soll, zur Beruhigung der heimatlichen Autoritäten die Distanz zu den Revolutionären hervorzuheben?). Ohne Zweifel kann „der Staat [...] diese Last, die ihm von der Kirche aufgelegt worden, abwerfen, wenn er will“, ja er würde sogar zum Vasallen der Kirche werden, wenn er es nicht täte; noch unzweideutiger: „der Staat bemächtigt sich mit vollem Rechte des angemessenen Eigentums der Kirche: nämlich des durch Vermächtnisse an sie verschenkten Bodens“; nur eine Bedingung gibt es: „die Lehnsträger des bis dahin bestandenen Instituts für ihre Lebenszeit schadenfrei gehalten zu werden aus ihrem Rechte fordern können.“ Hatte nicht auch die Nationalversammlung diese Linie verfolgt?

Im übrigen stößt Kant zu einer allgemeineren Betrachtung der Beziehungen zwischen Kirche und Staat vor: es ist klar – erklärt er nicht ohne Ironie –, daß erstere sich, was die weltlichen Geschäfte anbetrifft „den Leiden dieser Zeit unter der Obergewalt der Weltmenschen unterwerfen“ muß; es gibt nur für die „bürgerliche Verfassung“ Platz (RL, VI, 368-9); diese „bürgerliche Verfassung“ ist aber nichts anderes als die von der französischen Nationalversammlung erlassene „Constitution civile du clergé“*, die die Beziehungen zwischen Staat und Kirche regeln und letztere der Kontrolle des Papsttums und des Feudaladels entziehen sollte, um sie zur Achtung vor den neuen Institutionen und vor der neuen, revolutionären Macht zu zwingen.

Auf diese Weise greift Kant in eine Debatte ein, die sich auf europäischer Ebene entwickelt und großes Echo auch in Deutschland gefunden hatte. Nicht nur Pius VI. hatte die „Constitution civile du clergé“ angegriffen, weil sie „die heiligsten Dogmen und die feierlichste Disziplin“ untergrub.³ Auch außerhalb der katholischen Welt hatte etwa Burke das „fanatische Vertrauen“ der französischen Revolutionäre auf die „Allmacht der Kirchenplünderer“ verurteilt, ihr Zurückgreifen auf systematische „Sakrilege“.⁴ Natürlich fehlte es im protestantischen Deutschland nicht an günstigen Stellungnahmen zur Zivilverfassung des Klerus. So hatte etwa Herder in seinen „Briefen zu Beförderung der Humanität“ an einer Stelle geschrieben, die er nicht umsonst nicht hatte drucken lassen: „Wir Protestanten wollen für die verlassen Altäre, die säkularisierten Nonnenklöster, die eidbrüchigen Priester keine Kreuzzüge tun; oder der Papst sowohl, als die hohe Klerisei der Franzosen würde über uns lachen, daß wir rächen wollen, was wir selbst [39:] getan haben und in dessen Besitz wir uns fort erhalten. Prüfend wollen wir diese Reformation, mit der die vor 200 Jahren geschah, vergleichen; und uns auch hieraus das Beste merken.“⁵ Natürlich unterstützten die deutschen „Jakobiner“ und Revolutionäre voll und ganz die Religionspolitik der Revolution, und sie riefen ihre Mitbürger dazu auf, sich nicht an dem konterrevolutionären Kreuzzug zu beteiligen – nur um „gemästete Prälaten“ zu verteidigen, „die sich Repräsentanten der Gottheit und ebendeshalb Herren des Staats und der Regenten zu sein dünken“, die aber „durch Weigerung des Bürgereides mit unverschämtem Stolz öffentlich erklärt haben, keine Bürger und Untertanen des Staats zu sein, der sie lohnet und schützt“ – und ihr Blut nicht in Verteidigung „untätiger Mönche und Nonnen“ zu vergießen, die „Müßiggang und Bettelei für Gottesdienst ausgeben und der Industrie die Hände lähmen.“ Nicht umsonst wurde dieser Appell an die Deutschen, ihre Sache nicht mit der der „Bäuche der französischen Prälaten“ zu verwechseln, in Kehl im Elsaß veröffentlicht und nur illegal in Deutschland verbreitet, und sein Autor hatte Berlin verlassen, um nach Straßburg und nach Mainz zu gehen.⁶

* Zivilverfassung des Klerus. *KWF*

³ Zitiert bei Furet/Richet 1965, S. 156.

⁴ Burke 1790, S. 414-5.

⁵ Herder 1877-1913, Band 18, „Anhang, zurückbehaltene und abgeschnittene Briefe“ 1792-1797, S. 319.

⁶ Vgl. K. Clauer, „Der Kreuzzug gegen die Franken, Germanien 1791“, in: Hermand 1975, S. 126-7 und S. 125. Über Clauer, der im Jahre 1794 während des Terrors in Dijon verstorben war, vgl. Droz 1949, S. 82-3 u. S. 86.

Sicher war eine so offene Stellungnahme gerade in Berlin nicht leicht; der Wöllner-Erlaß hatte alle Offenheit erstickt und Preußen war an der Seite der Emigranten und des widerspenstigen Klerus in den Krieg gegen Frankreich verwickelt; und in der Tat kann man, auch auf der Grundlage des schon vorher Gesagten, die größere Vorsicht bemerken, die die Abhandlung von 1793 „Über den Gemeinspruch“ gegenüber der „Metaphysik der Sitten“ auszeichnet.

An zahlreichen Stellen klingt in den Werken Kants das Echo auf die Revolte der Vendée nach, die im Namen der Religion entfesselt worden war: das Prinzip der Superiorität des Göttlichen im Vergleich zum Weltlichen, der göttlichen Gesetze im Vergleich zu den menschlichen, führt dazu, in der Kirche die Quelle der „Gebote Gottes“ zu erblicken; „so würde jener Grundsatz leichtlich das mehrmalen gehörte Feldgeschrei heuchlerischer Pfaffen zum Aufruhr wider ihre bürgerliche Obrigkeit werden können.“ Gegen eine solche Gefahr mußte hervorgehoben werden, daß die aus der Achtung vor der staatlichen Rechtsordnung hervorgehende Pflicht gewiß ist, und nicht etwa diejenige, die aus vorgeblich göttlichen Geboten sich ableitet (R, VI, 154 Anm.); um dieser Gefahr vorzubeugen, hat der Staat, auch wenn er sich nicht positiv mit den kirchlichen Doktrinen beschäf-[40:]tigt, das „negative Recht“ diejenigen Priester abzusetzen, die die „öffentliche Ruhe“ und die „bürgerliche Eintracht“ in Gefahr bringen (RL, VI, 327).

Das Thema der Verneinung des Widerstandsrechts kehrt, auch wenn nicht der gleiche Ausdruck dafür gebraucht wird, bei der Verteidigung des Rechts der politischen Macht wieder, den Erbadel und die Majorate abzuschaffen. Man kann in diesem Fall nicht behaupten, der Herrscher „nehme seinem [adligen] Untertan das *Seine*, was ihm erblich zukommt.“ Kant besteht auf diesem Punkt, gerade weil es sich darum handelt, den Gebrauch des Widerstandsrechts seitens des Feudaladels angesichts der Reformen von oben her zu entlarven; „so kann der, welcher [angesichts dieser Reformen] jenen Titel und Vorrang einbüßt, nicht sagen, es sei ihm das Seine genommen“ (RL, VI, 369-370). Auch die Enteignung gegen Entschädigung der Güter der Kirche oder anderer Korporationen, die Besteuerung des Grundbesitzes, die Zwangsaushebung mit dem Ziel, ein Heer aufzustellen, stellen keine Pflichtverletzung dar. Gegen diese Belastungen – dies ist der Sinn der Erklärung der „Metaphysik der Sitten“ – kann man gewiß kein Widerstandsrecht in Anspruch nehmen, und dies noch weniger, wenn sie mit dem Konsensus einer Volksvertretung beschlossen worden sind, denn das Widerstandsrecht wäre dann nur Ausdruck der Verteidigung der Interessen eines Einzelnen oder einer einzelnen Korporation. Einmal vom „Korps der Deputierten“ verabschiedet, sind auch außerordentliche Maßnahmen rechtens, und auch die „gezwungene (von dem bisher bestandenen Gesetz abweichende) Anleihe [ist] nach dem Majestätsrechte, als in einem Falle da der Staat in Gefahr seiner Auflösung kommt, erlaubt“ (RL, VI, 324-5).

Der letztgenannte Beleg enthält einen eindeutigen Hinweis auf die Situation, die sich in Frankreich im Verlauf der Revolution herausgebildet hatte. Die Steuermaßnahmen der Nationalversammlung, die sich von Anfang an mit schwerwiegenden finanziellen Problemen konfrontiert sah, waren die beliebteste Zielscheibe der konterrevolutionären Publizistik, und Burke brandmarkte mit scharfen Worten den Rückgriff auf einen außerordentlichen Beitrag in der Höhe eines Viertels der Einnahmen, nachdem die Anleihen gescheitert waren, ein Beitrag der zunächst freiwillig war, in Wirklichkeit aber dann obligatorisch wurde: nachdem sie an die „freiwillige Wohltätigkeit“ appelliert hatten, versuchten die französischen Revolutionäre „mit geringem Erfolg, die [41:] Wohltätigkeit mit Gewalt einzuziehen.“⁷ Aber auch die anderen Bereiche, in die, nach Kant, die politische Macht eingreifen soll, scheinen Anspielungen und Hinweise auf die Maßnahmen der revolutionären Macht in Frankreich zu enthalten: man denke hierbei nicht nur an die Beschlagnahme der Kirchengüter, von der schon gesprochen wurde, sondern auch an die allgemeine Mobilmachung und die Aufstellung eines Heeres, das sich nicht mehr auf Söldnerdienste, sondern auf obligatorische „Dienstleistungen“ stützt, die von der reaktionären Propaganda ebenfalls heftig angeprangert wurden, die die „Metaphysik der Sitten“ jedoch für ganz und gar legitim erachtete.

Weiterhin zu Clauer und noch allgemeiner zur Verbreitung der revolutionären Propaganda in Deutschland von Straßburg und von Mainz aus vgl. Godechot 1956 (it. üb. S. 167-8).

⁷ Burke 1790, S. 408-9.

Allgemein kann man feststellen, daß die Widerwärtigkeit des Fiskus und die Zwangsaushebung zwei bei der konterrevolutionären Propaganda besonders beliebte Themen waren. Die Ausdehnung des Verwaltungs- und Staatsapparats und die Anforderungen des Krieges, der als Krieg der Nation in Waffen geführt wurde, hatten die Besteuerung und die Aushebung auf ein Niveau gebracht, das vor allem dem verschlafenen Provinzleben der kleinen deutschen Höfe völlig unbekannt war. Hier faßte die konterrevolutionäre Propaganda Fuß, um die „Raubgier“ der Jakobiner in düsteren Farben auszumalen und die Revolte zu schüren. Wenn Gentz einige Jahre später seine Anklagerede gegen die französische Revolution hält, dann zeigt er in der „militärischen Konskription eine der bedrückendsten und grausamsten Maßregeln“ der revolutionären Regierung auf, verbunden mit dem systematischen Rückgriff auf „gezwungene Anleihen, revolutionäre Taxen“ etc.⁸

Es handelte sich um Argumente, die manchmal Schwierigkeiten im revolutionären Lager hervorriefen. Einen Widerhall dieser Situation können wir im Appell bemerken, den der Jakobiner Cotta an die Mainzer Bevölkerung richtet, damit sie der neuen Obrigkeit den Treueschwur leiste, wobei er die Anbindung des Rheinlands an Frankreich rechtfertigt: auch wenn er versucht, die Anschuldigungen der Reaktion abzuschwächen und abzubauen, so unterstreicht Cotta dennoch, daß die Angst vor einer stärkeren Steuerlast, so unbegründet sie auch sein mag, „doch nicht von der Huldigungspflicht entbindet“, während es klar ist, was den zweiten Punkt anbetrifft, daß „die Frankenrepublik berechtigt ist, zum Dienst ihrer Heere Leute anzustellen, welche es nicht mit ihr halten wollen“ (auch wenn sie sich davor hüten wird, denjenigen Waffen in die Hand zu geben, die [42:] den Treueschwur verweigern).⁹

Das Thema kehrt bei Georg Forster wieder, der, wenn er mitten in der Zeit der Terreur schreibt, die Anklagepunkte der reaktionären Propaganda polemisch in ebenso viele Gründe für die Verherrlichung der republikanischen Tugend umwandelt: ja, man hatte eine „Zwangsanleihe“ aufgenötigt, zu Lasten der Reichen, man zwang „den reichen Pächter, den in die Scheuern sammelnden Landmann zur Ablieferung seines Oberflusses in die Stadtmagazine“, man zwang „die junge Mannschaft des ganzen Landes, daß sie ihren Herd verlassen und die Grenzen decken“ sollte; aber alles dies war ein riesiger Erziehungsprozeß, mit dem man „gegen Geld und Gut und Eigentum aller Art einen Grad von Gleichgültigkeit erzeugt“¹⁰ hat. Ein Echo auf diese Debatte findet man auch beim jungen Hegel, der darauf hinweist, daß im Kanton Bern die Kritiken an der feudalen Oligarchie mit dem Argument zurückgewiesen wurden „die Untertanen bezahlen aber fast keine Abgaben“ und daß man „sie deswegen als glücklich und beneidenswert pries“; dies Argument „beweist nur, für wie viel geringer es noch sehr allgemein gehalten wurde, gar keiner staatsbürgerlichen Gesetze zu genießen, als ein paar Taler jährlich weniger in der Tasche zu behalten.“¹¹

Der Sinn des Eingreifens Kants zur Unterstützung des Rechts der politischen Macht, aktiv im Bereich der Besteuerung und der Aushebung zu intervenieren, wird jetzt klar. Den Theoretikern und Anhängern der Konterrevolution antwortet Kant mit der Behauptung, wenn auch die herrschende Macht „den Gesetzen zuwider verführe, z. B. mit Auflagen, Rekrutierungen, u. dergl., wider das Gesetz der Gleichheit in Verteilung der Staatslasten, so darf der Untertan dieser Ungerechtigkeit zwar *Beschwerden* (gravamina) aber keinen Widerstand entgegensetzen“ (RL, VI, 319). Sollte auch die Säkularisierung der Kirchengüter und der Angriff auf den Feudalbesitz im allgemeinen eine ungerechte Drangsal des Klerus und der Feudalität darstellen, sollte auch die Zwangsaushebung eine unerträgliche Last auferlegen oder als eine solche verspürt werden, würde dies alles noch nicht den Appell an die Konterrevolution rechtfertigen. Um den ruinösen Charakter zu illustrieren, den der Widerstand gegen eine für ungerecht und oppressiv erachtete Macht haben kann, führt Kant das Beispiel des 1790 in Brabant

⁸ „Ueber den Ursprung und Charakter des Krieges gegen die französische Revolution“, 1801, in: Gentz 1836-38, Band 2, S. 322-3.

⁹ „An die, welche noch nicht geschworen haben“, 1793, in: Träger 1963, S. 479-480.

¹⁰ „Parisische Umriss“, in: Forster 1970, Band 3, S. 745-6, passim. Es ist möglich, daß dieser Text, der anonym in der Berliner Zeitschrift „Friedenspräliminarien“ 1793-4 veröffentlicht worden ist, Kant bekannt war.

¹¹ „Aus den ‚Vertraulichen Briefen über das vormalige staatsrechtliche Verhältnis des Wadtlandes (Pays de Vaud) zur Stadt Bern““, 1798, in: Hoffmeister 1936, S. 249.

ausgebrochenen bewaffneten Aufstands an, also eines Aufstands, der nicht nur in den Augen des Philosophen, [43:] sondern auch in den Augen vieler seiner Zeitgenossen den Charakter einer Reaktion vom Typ der Vendée annahm. In den vorausgehenden Jahren hatte Josef II. in den österreichischen Niederlanden, wenn auch mit brüskten und autoritären Methoden, die Religionsfreiheit eingeführt, hatte zahlreiche Klöster aufgelöst und nicht wenige der Privilegien, die der Klerus genoß, aufgehoben. Gegen dieses zugleich reformerische und autoritäre Programm war ein Aufstand nicht nur in Belgien, sondern auch in Ungarn ausgebrochen, wobei vor allem dieser eindeutig unter der Hegemonie der feudalen Kräfte stand; es hatte sich eine breite Oppositionsbewegung unter reaktionärem Vorzeichen entwickelt. Voller Aufmerksamkeit verfolgt Kant diese Ereignisse: die von Josef II. entschiedenen Reformen werden als „gerecht“ aber nicht „klug“ beurteilt, als nicht gründlich genug überlegt, weil sie der Empfindlichkeit und der „Ehrliche“ der betroffenen Schichten nicht Rechnung trugen (XVII, 551 und 556).

Von den von der französischen Revolution hervorgerufenen Umwälzungen an finden wir eine schärfere und ausdrücklichere Verurteilung des Aufstands in den Österreichischen Niederlanden vor. Wie ist die Lage in Belgien zu dem Zeitpunkt, als Kant in seiner Abhandlung „Über den Gemeinspruch“ behauptet, daß der Aufstand in Wirklichkeit die tyrannische Macht der Geistlichen und der Aristokraten bestätigt habe? Die Niederlage der Österreicher hatte eine Leere hinterlassen und eine gewalttätige Abrechnung der einander entgegengesetzten Gruppen, die an der Erhebung teilgenommen hatten, hervorgerufen: die klerikale Reaktion hatte die Kontrolle über das Land an sich gerissen und entfesselte, als Proteste seitens der Demokraten laut wurden, „jugendliche Banden“, wobei sie in Brüssel „einen regelrechten weißen Terror“ durchsetzte. Allerdings war dieser Terror nicht in der Lage, die Rückkehr der österreichischen Truppen zu verhindern.¹²

Das Vorherrschen der konservativen und klerikalen Partei bestimmt die Situation, die die Abhandlung „Über den Gemeinspruch“ beschreibt und dabei das Widerstandsrecht verneint, das diese Situation verursacht hatte. Es ist eine Situation, die als düsterer Kontrapunkt zur Glückseligkeit des „freigewordenen Galliens“ von einem begeisterten Bewunderer der französischen Revolution, J. H. Campe, beschrieben wird, der, später mit der französischen Ehrenbürgerschaft ausgezeichnet, sich auf die Reise begeben hatte, um persönlich dem „Leichenbegängnis“ des französi-[44:]schen Despotismus“ beizuwohnen; bei seiner Reise mußte er Belgien durchqueren, ein „von der Natur gesegnetes [...] jetzt aber über den Verlust seiner Rechte und Freiheiten trauerndes und weinendes Land“, das unter der eisernen Faust einer Militärdiktatur stöhnte. In einem sogleich erfolgreichen und in zahlreichen Zeitschriften (in Berlin in der „Allgemeinen deutschen Bibliothek“ von Nicolai) rezensierten Buch berichtete der Autor über die furchtbare Repression, die dort vorherrschte: Soldaten, die durch Straßen und Plätze patrouillierten, überall schußbereite Kanonen und vor allem zahlreiche Galgen, die schon mit Leitern und Stricken ausgerüstet waren, jederzeit zu Hinrichtungen bereit.¹³ Für die zeitgenössische öffentliche Meinung standen die belgischen Aufständischen gleichbedeutend für Obskurantismus. Jacobi, der Wilhelm von Humboldt und Georg Forster einem Mitglied der „Académie française“ empfiehlt, schreibt: „Ces Messieurs viennent de parcourir les Pays-bas et une partie de L'Angleterre; ils vous raconteront, comment ils ont entedu crier à tout force dans les rues et dans les maisons de Bruxelles, de Gand et d'Anvers: ‚Non, nous ne voulons pas être libres; c'est notre ancienne constitution que nous voulons!‘“¹⁴ Angesichts der Ereignisse in Belgien nahm Kant eine

¹² Godechot 1956, (it. Üb. S. 184-5).

¹³ Campe 1790, S. 4-10. Aus dem Briefwechsel geht hervor, daß Kant Campe kannte, der u. a. Jahre zuvor Mitarbeiter der „Berlinischen Monatsschrift“ gewesen war: vgl. Schulz 1969, S. 103.

¹⁴ Bruchstück eines Briefes an Johann Franz Laharpe, Mitglied der französischen Akademie (Pempelfort, 5.V.1790) in: Jacobi 1815, Band 2, S. 514. Der von Jacobi gebrauchte Ausdruck (Nous ne voulons pas être libres [wir wollen nicht frei sein. *KWF*]) findet sich auch bei Forster, der entrüstet kommentiert und der die Brabanter als „geborne Knechte“ apostrophiert: vgl. „Ansichten vom Niederrhein, von Brabant, Flandern, Holland, England und Frankreich, im April, Mai und Juni 1790“, in: Forster 1970, Band 2, S. 564. – „Diese Herren haben gerade die Niederlande und einen Teil Englands bereist; sie werden Ihnen erzählen, wie sie mit aller Kraft in den Straßen und Häusern von Brüssel, Gent und Antwerpen haben rufen hören: ‚Nein, wir wollen nicht frei sein; es ist unsere alte Verfassung, die wir wollen!‘“ *KWF*

Haltung ein, die nicht nur der Campes, sondern auch der eines Jakobiners wie Forster ähnelte, der 1792 geschrieben hatte: „In Brabant und in Ungarn sträubte sich der Übermut mächtiger Vasallen und die Herrschsucht fanatischer Priester gegen die wohltätige Willkür des Oberherren.“¹⁵ Wie aus dem Titel der Abhandlung Forsters hervorgeht, ist der Aufstand Brabants unter die „Gegenrevolutionen“ einzureihen, und es ist gerade eine Gegenrevolution, die Kant verurteilt, wenn er das Widerstandsrecht verurteilt. Und wenn Kant bei anderer Gelegenheit die Verurteilung des Aufstands der Österreichischen Niederlande nochmals bekräftigt, dann nicht, weil er einen Akt der Ungerechtigkeit dem Kaiser gegenüber darstellt, sondern weil er alle, die Anstifter eines Aufstands und die anderen Bürger „in *statum naturalem*“, in welchem Niemand Sicherung seiner Rechte öffentlich erwarten darf¹⁶ zurückwirft, so kann man im Naturzustand, von dem Kant hier spricht, leicht die gegenseitige Abrechnung und den darauf folgenden in Brüssel wütenden „weißen Terror“ erkennen.

[45:]

2. Absolute Monarchie, feudale Reaktion und Widerstandsrecht

Der Machtzuwachs der Monarchie und des Staatsapparats spielt, zumindest was Deutschland anbetrifft, eine progressive Rolle in dem Maße, in dem damit versucht wird, eine übermächtige und jeder Reform feindselig gegenüberstehende Feudalität zu beugen. Man denke hier mir daran, daß der Erlaß, mit dem Friedrich II. in Preußen die Leibeigenschaft abschaffte, wegen der Reaktion der Junker und des Adels zum Scheitern verurteilt war. Nach Kant konnte Friedrich II. gerade deshalb eine relative Redefreiheit, den „öffentlichen Gebrauch“ der Vernunft gewähren, weil er gleichzeitig „ein wohldiszipliniertes zahlreiches Heer zum Bürgen der öffentlichen Ruhe zur Hand hat“: „Ein größerer Grad bürgerlicher Freiheit scheint der Freiheit des *Geistes* des Volks vorteilhaft und setzt ihr doch unübersteigliche Schranken; ein Grad weniger von jener verschafft hingegen dieser Raum, sich nach allem ihrem Vermögen auszubreiten“; all das scheint paradox zu sein, aber es ist das Paradoxon des aufgeklärten Despotismus der, indem er die Feudalität beugt, die Bedingungen dafür schafft, daß sich „unter dieser harten Hülle der Keim [...] zum freien Denken auswickelt“ (W, VIII, 41).

In diesem Zusammenhang muß die harte Erklärung gesehen werden, wonach der Mensch „ein *Tier* [ist], das wenn es unter anderen seiner Gattung lebt, *einen Herrn nötig hat*“, denn einerseits will er „ein Gesetz [...], das der Freiheit aller Schranken setze“, andererseits beansprucht er für sich selbst, sich diesem Gesetz zu entziehen und eine privilegierte Stellung einzunehmen. Der hier als ein anthropologisches Kennzeichen angeprangerte tierische Egoismus ist vor allem der Anspruch der feudalen Schichten, sich in undurchdringliche partikuläre Jurisdiktionen zurückzuziehen, die die Souveränität und die Allgemeingültigkeit des Gesetzes annullieren. Deshalb ist ein Herr vonnöten, der aus dem Menschengeschlecht selbst stammt, nicht ein Monarch von Gottes Gnaden.

Es handelt sich um eine Lösung, deren Zweideutigkeit und Problematik nicht zu übersehen ist, denn nicht der Gesalbte wird dazu berufen, das Tier zu zähmen, sondern ein Mensch, der wie alle anderen den Versuchungen des Tier-seins ausgesetzt ist (I, VIII, 23). Um es mit Hobbes zu sagen, dessen Gegenwärtigkeit man auch in diesem Fall unschwer ent-[46:]decken kann: ein Monarch, in dem „sich der politische Wille mit dem natürlichen Willen identifiziert“, ist dazu berufen, das Gesetz befolgen zu lassen und damit die natürliche Tierheit zu zerbrechen.¹⁷ Auch vor dem Ausbruch der französischen Revolution war für Kant der weltliche „aufgeklärte“ Absolutismus nicht die endgültige Lösung, sondern stellte nur eine Stufe der Annäherung an die wirklich der Vernunft entsprechenden politischen Konstitution dar, und das im Verlauf eines Prozesses, der ohne Zweifel lang und unendlich sein muß, da der Mensch aus „krummem Holz“ gemacht ist, aus dem „nichts ganz Gerades gezimmert werden“ kann (I, VIII, 23).

¹⁵ „Revolutionen und Gegenrevolutionen aus dem Jahre 1790“ (im Sommer 1792 geschrieben, aber posthum 1794 veröffentlicht), in: Forster 1970, Band 3, S. 408-9.

* im Naturzustand. *KWF*

¹⁶ „De cive“, VII, S. 14.

¹⁷ „Revolutionen und Gegenrevolutionen ...“, in: Forster 1970, S. 435-6.

Diese bei Kant zu entdeckende positive Bewertung des in der absoluten Monarchie gegenwärtigen antifeudalen Schwungs ist alles andere als ein reaktionäres Thema; es wird schon energisch von einem Revolutionär und Jakobiner wie Forster ausgearbeitet: Die „gänzliche Unterjochung“ des Adels bereitet „jene Gleichheit vor, die zwar dem großen Despoten schmeicheln kann, dem schwachen aber furchtbar wird. Ludwig der Vierzehnte, der seine Vasallen bezwang, der ihre Vorrechte schmälerte, sie fesselte an seinen Hof, und abhängig erhielt von seiner Gunst, bahnte durch ihre Demütigung dem dritten Stand den Weg zur politischen Existenz. Das Gegenstück zu diesem Bilde ist jene gefährliche Freundschaft, zwischen dem Fürsten und den privilegierten Ständen, welche jederzeit die Scheinherrschaft des ersten beweist. Dort regieren sie schon unumschränkt, und bewegen die königliche Maschine nach ihrer Willkür, wo sie als geborene, unentbehrliche Beschützer des Throns, für seine Majestätsrechte streiten.“¹⁸

Dies ist im Grunde genommen auch die Einstellung Kants, für den auch nach dem von der französischen Revolution erbrachten konkreten Beweis der Möglichkeit einer neuen politischen Ordnung, genauer gesagt: der republikanischen Ordnung, die Bemühung beständig dahin geht, die Prärogativen der politischen Macht auch in Deutschland und Preußen in antifeudalem Sinn zu erweitern, wo doch die politische Macht weiterhin in den Händen der Monarchie bleibt. Nur ist es im Licht der französischen Revolution betrachtet gerade die neue „republikanische“ Ordnung, die wirklich mit der für den Feudalismus typischen „Anomalie“ von Untertanen, die mehr als Staatsbürger“ sein wollen, aufräumt, indem sie die Ansprüche des Adels weitaus radikaler als die „aufgeklärteste“ aller absoluten Monarchien be-[47:]schneidet (RL, VI, 329). Indem es den Anspruch hinweglegt, sich der Allgemeingültigkeit des Gesetzes zu entziehen, den Anspruch, in dem die *Idee* die bedeutsamste Manifestation der noch fortdauernden Tierheit des Menschen erblickte, offenbart das Thema des „Herrn“ ausdrücklich seinen antifeudalen Grundgehalt. Nur einen „gnädigen Herrn“ gibt es im Staat, und das ist der Träger der Souveränität, dem man keinen Widerstand entgegensetzen darf: alle anderen, auch wenn es sich um die Exponenten des Adels und selbst um die Prinzen .aus dem Königshaus handelt, sind nur Untertanen und unterstehen wie alle anderen dem Gesetz; Untertanen, „gegen die auch dem geringsten ihrer Diener vermittelt des Staatsoberhauptes ein Zwangsrecht zukommt.“ „Mithin kann kein besonderer Wille für ein gemeinsames Wesen gesetzgebend sein“: es gibt keinen Platz für eine spezielle Jurisdiktion, für Sondergruppen, die für sich in Anspruch nehmen können, selber Gesetze zu erlassen (G, VIII, 294 und Anm.).

Um die reale politische Bedeutung der hier ausgedrückten Einstellung zu erfassen, genügt ein Vergleich mit einer Behauptung von Gentz aus dem Jahre 1793, dem Jahr der Abhandlung Kants „Über den Gemeinspruch“: „Eine Monarchie ohne Adel ist ein wahres Unding. Ein König, der über eine Nation, in der jedes Individuum dem andern gleich ist, herrschen soll, wird in kurzer Zeit eine Null, oder der furchtbarste aller Despoten werden. Wo sich bisher Könige ohne privilegierte Stände zeigten, da waren es orientalische Tyrannen. Der erste König, den man über die öden Pläne einer republikanischen Gleichheit erhob, sank von dem Augenblick an, da man seinem Thron die Stufen, die ihn bisher empor getragen hatten, entzog, zum Sklaven herab.“¹⁹ Gentz' Theorie-Prophezeiung war um so gewisser, als sie von den Ereignissen in Frankreich in aufsehenerregender Weise bestätigt wurde, wo man inzwischen von der konstitutionellen Monarchie zur Republik übergegangen war. Anzumerken ist vor allem, daß Gentz im zitierten Zusammenhang die ruinösen Folgen der Abschaffung der feudalen Privilegien durch die französische Nationalversammlung beklagte. Wenn man sich aber die zumindest objektiv vorhandene Polemik vor Augen hält, die sich hier im Vergleich mit der Abhandlung „Über den Gemeinspruch“ ergibt, muß man dann nicht in deren Theoretisierung des einzigen „gnädigen Herrn“ im Staat eine Verteidigung der von der Nationalversammlung getroffenen Entscheidungen erblicken?

[48:] Sicher ist, daß Kant vom oben ausgesprochenen Prinzip wichtige Folgen hinsichtlich des Kampfs gegen die feudalen Einrichtungen ableitet. Zwischen dem Souverän und dem Volk darf es nichts weiteres geben (RL, VI, 329); die Abschaffung der Majorate ist notwendig, weil sonst der Staat

¹⁸ „Versuch einer Widerlegung der Apologie des Herrn Mackintosh“, 1793, in: Gentz 1836-8, Band 2, S. 137-8.

¹⁹ „Ueber Pädagogik“, IX, S. 448.

Gefahr liefe, als eine Art „föderatives System“ der mit einer unverletzlichen Autonomie versehenen Majorate „gleich als Unterkönige (nach der Analogie von Dynasten und Satrapen)“ aufzutreten (ebd., 370). Hier scheint es sich um eine absichtliche und nicht mehr bloß objektive Polemik gegen Gentz zu handeln. Hatte dieser nicht etwa behauptet, der König werde zum Sklaven oder zum orientalischen Despoten im Fall der Abschaffung der privilegierten Schichten? Im Gegenteil, scheint Kant zu antworten: gerade dort, wo die Privilegien in ihrer ganzen Ausdehnung bestehen bleiben, stellt sich der Staat praktisch als eine Föderation von Satrapen dar. Der Staat darf aber nicht als eine bloße Aggregation von einzelnen und unverletzlichen Besitztümern verstanden werden – das gerade war die Ideologie des Feudaladels –, denn der Souverän ist der „Obereigentümer (*dominus territorii*)“, gewiß nur in dem ideellen Sinne, daß er „die notwendige Vereinigung des Privateigentums aller im Volk unter einem öffentlichen, allgemeinen Besitzer“ repräsentieren soll, von dem aus dann Verteilung und Aufteilung ihren Ausgang nehmen (ebd., 323-4). Die staatliche Totalität, möge sie nun Souverän oder Volk heißen, ist der Ausgangspunkt des Privateigentums, und der Staat ist keine Föderation von schon vorher existierenden Privateigentümern, eine Föderation ohne wirkliche politische Macht also, nur in der Lage, den status quo zu gewährleisten.

Man kann sogar sagen, daß, nach der Erfahrung der französischen Revolution, die Figur des „Herrn“ sich mit der des Volkes identifiziert, das, wenn es erst rechtmäßig vereinigt ist, in keiner Weise gezwungen werden kann, seine Macht abzugeben, und zwar auf Grund des Prinzips, wonach „niemand zweien Herren dienen kann“; das Volk als wahrhaft gesetzgebende Macht kann also nur sich selbst gehorchen (RL, VI, 342). Das Bild vom krummen Holz, dem wir schon begegnet sind, kehrt hier wieder, aber diesmal, um die monarchische Willkür anzuprangern: einem Prinzen darf von Jugend auf nicht erlaubt werden, sich seinen Launen hinzugeben, ohne auf Widerstand zu stoßen; er muß vielmehr [49:] von seinen Untertanen oder von einem seiner Untertanen erzogen werden; denn sonst ist er wie ein Baum, der „krumm“ wächst.²⁰

Die Anschauung vom Staat, die Kant umreißt, muß das Widerstandsrecht unbedingt ausschließen, gerade weil sie energisch die Legitimität und die Notwendigkeit des politischen Eingriffs fordert, um die feudalen Privilegien abzuschaffen und die partikulären Jurisdiktionen zu zerstören, hinter denen sich, als autonome Körperschaften, der Adel und der Klerus verschanzten. Vielmehr scheint das Widerstandsrecht als eine notwendige Folge aus der Staatsauffassung hervorzugehen, die Burke in Polemik gegen die französische Revolution ausarbeitet, und es handelt sich um ein Widerstandsrecht, das die Unantastbarkeit des feudalen und vor allem des bürgerlichen Eigentums seitens der politischen Macht hervorhebt. Die staatliche Ordnung ist das Ergebnis einer „Negotiation“ oder eines Vertrags“ (wie Gentz „compromise or convention“^{**} übersetzt) zwischen den verschiedenen Komponenten, die den Staat bilden und die im Besitz von Privilegien und Freiheiten sind, die in keiner Weise angetastet werden können.²¹

Von Anfang an sind also dem Aktionskreis der gesetzgebenden Macht enge Grenzen gesetzt: die Engländer haben sich nie erträumt, „daß die Parlamente ein Recht dazu hätten, das Privateigentum zu verletzen, über die Normen der Verjährung zu entscheiden, den Kurs einer fiktiven Währung an Stelle derjenigen, die allein die wirkliche und als solche vom Völkerrecht anerkannt ist, aufzuzwingen.“²² Die politische Macht hat also nicht das Recht, das zu tun, was die französische Nationalversammlung getan hat: das Eigentum und die Feudalrechte anfechten und auf die Assegnate^{***} zurückgreifen ... Der Ausübung der politischen Macht sind unüberwindbare Grenzen gesteckt: so könnte z. B. in England das Oberhaus nie abgeschafft werden, selbst wenn es selber diese Entscheidung träfe.²³ Die verschiedenen „liberties“, d. h. die verschiedenen Privilegien, sind als ein „unveräußerliches Erbe“ zu betrach-

²⁰ Vgl. Burke 1790, S. 82 und S. 121. Hinsichtlich der Gentzschen Übersetzung s. Burke² 1794, S. 72 und S. 106.

* Verhandlung. *KWF*

** Kompromiß oder Übereinkunft. *KWF*

²¹ Burke 1790, S. 277.

²² Ebd., S. 57.

*** Papiergeldscheine. *KWF*

²³ Ebd., S. 78.

ten²⁴; sie können nicht durch die selbständige Initiative ihrer Titulare und noch weniger durch den gewalttätigen Eingriff der politischen Macht abgegeben werden. Aus den dem Eingreifen der politischen Macht rigoros gesetzten Grenzen geht das Widerstandsrecht hervor, so daß am Ende das Zugeständnis dieses Rechts der Behauptung der Unverletzlichkeit der Freiheit und der partikulären Privilegien, letzten Endes der Verneinung des [50:] Prinzips der Volkssouveränität gleichkommt. Schon der Gedanke an die Notwendigkeit, eine neue staatliche Ordnung herstellen zu müssen (the very idea of the fabrication of a new government^{*}), würde genügen – so Burke –, einen Engländer mit Schauder zu erfüllen; und dies steht nicht im Gegensatz zur Revolution, die historisch doch in England stattgefunden hat, denn sie hatte im Gegenteil zum Ziel, „die *alten*, unwandelbaren Gesetze und Freiheiten“ und „die *alte* Regierungszusammensetzung“ wiederzuerlangen.“²⁵

3. Revolutionäre Gewalt und Volkssouveränität

Um die Bedeutung der Kantischen Verneinung des Widerstandsrechts voll und ganz zu verstehen, muß man die theoretischen Argumente, die diese Verneinung stützen, genauer untersuchen. Versuchen wir, ausschlußweise vorzugehen. Handelt es sich um eine Ablehnung der Gewalt als solcher? Das scheint uns keineswegs der Fall zu sein. Nicht nur zeigt Kant weiterhin Sympathie für die französische Revolution, selbst zu dem Zeitpunkt, zu dem der Bürgerkrieg grausamer denn je wütete und in Deutschland die Kampagne gegen die „Greuel“ der Jakobiner voll entfesselt war; in seinen Werken aber findet sich keine Spur von der moralistischen Anprangerung der Terreur, die von der konservativen und reaktionären Publizistik als Ausdruck von Verirrung und blutrünstigem Wahnsinn angesehen wurde. Wohl wird die Hinrichtung Ludwig XVI. verurteilt, jedoch aus rein politischen Gründen, weil sie die öffentliche Proklamation des Widerstandsrechts darstellt.

Der Philosoph, der Beccaria wegen „teilnehmender Empfindelheit einer affektierten Humanität“ verurteilt, weil er für die Abschaffung der Todesstrafe eingetreten war (RL, VI, 334-5); der Philosoph, der behauptet, „wenn die Gerechtigkeit untergeht, so hat es keinen Wert mehr, daß Menschen auf der Erde leben“ (ebd., 32), der das „Fiat iustitia pereat mundus“^{**} (übersetzt mit „Es herrsche Gerechtigkeit, die Schelme in der Welt mögen auch insgesamt darüber zugrunde gehen“) emphatisch als einen „wackeren, alle durch Arglist oder Gewalt vorgezeichneten krummen Wege abschneidenden Rechtsgrundsatz“ betrachtet, wenn er nur als „Verbindlichkeit der Machthabenden, niemanden sein Recht aus Ungunst oder Mitleiden gegen andere zu weigern oder zu schmälern, [51:] verstanden wird“, und nicht etwa in individualistischem Sinn (EF, VIII, 378-9): ein solcher Philosoph kann nicht der Theoretiker der grundsätzlichen Ablehnung der Gewalt sein: man denke hierbei besonders an die Aufwertung des lateinischen Aphorismus. Bildete etwa nicht die Beschuldigung der französischen Revolutionäre, sie hätten, um ein „abstraktes“ Gerechtigkeitsideal zu verfolgen, so viel Verderbnis und Trauer über ihr Land und über die Menschheit insgesamt gebracht, ein ständig wiederkehrendes Motiv der reaktionären Publizistik?

War vom Gesichtspunkt der Theoretiker der Reaktion aus das „Fiat iustitia pereat mundus“ nicht etwa das Motto, das die Politik der Jakobiner und ihren eiskalten Zerstörerischen Fanatismus bestimmte? Doch gerade diese als „abstrakt“ abgestempelte Gerechtigkeit wird von Kant verteidigt: „Das Recht der Menschen muß heilig gehalten werden, der herrschenden Gewalt mag es auch noch so große Aufopferung kosten. Man kann hier nicht halbieren und das Mittelding eines pragmatisch bedingten Rechts (zwischen Recht und Nutzen) aussinnen, sondern alle Politik muß ihre Knie vor dem ersten beugen [...]“ (ebd., 380) Auch diese Erklärung klingt wie eine Rechtfertigung des jakobinischen Radikalismus, oder zumindest wie eine Antwort auf diejenigen, die die Jakobiner und französischen Revolutionäre beschuldigten, ihre „abstrakten“ Gerechtigkeitsansprüche nicht mit den Tatsachen der objektiven Situation in Einklang bringen zu können; also nicht in der Lage zu sein, oder keinen guten Willen aufzubringen, die Kompromisse zu schließen, die die Kunst der Politik notwendigerweise erfordere, und keine genügend pragmatische Haltung eingenommen zu haben.

²⁴ Ebd., S. 74-5.

^{*} „allein die Idee, eine neue Regierungsform zu konstruieren“. *KWF*

²⁵ „Versuch einer Widerlegung ...“, in: Gentz 1836-8, Band 2, S. 139.

^{**} Die korrekte Übersetzung: „Es soll Gerechtigkeit geschehen, und gehe darüber die Welt zugrunde.“ *KWF*

Es ist wichtig, hier zu beachten, daß Kant von der „herrschenden Gewalt“ spricht: wenn erst einmal das Problem der Ermittlung der legitimen Autorität auf Grund von erblich-dynastischen oder sogar sakralen Kriterien an Sinn verloren hat, wenn erst einmal die Rechtstitel einer bestimmten Autorität letzten Endes auf Grund der wirklichen Macht, die sie auszuüben in der Lage ist, beurteilt werden, dann ist eine moralistische Kritik der Revolution nicht mehr möglich; wenn die Macht erst einmal als Gewalt erkannt wird, dann kann die revolutionäre Gewalt gegen die herrschende Macht nicht mehr Gegenstand moralischer Entrüstung sein, auch wenn sie natürlich weiterhin in jeder Rechtsordnung mit der ganzen Strenge des Gesetzes verfolgt [52:] wird.

Kant prangert die gewalttätige Natur der Feudalmacht auch dann an, wenn sie ein paternalistisches und gutmütiges Aussehen annimmt: „Eine Liebe, die nicht durch das Recht des Andern eingeschränkt und gezügelt wird, ist Gewalt und der Gewalt eines Andern sich, und seinen Zustand zu übergeben, heißt auf die Menschheit Verzicht tun, da man niemals mehr klagen kann, daß man mit Unrecht etwas erleide. Es heißt sich selbst bloß zum Mittel machen.“ (XXIII, 128) Das moralische Urteil – das hier mit dem politischen Urteil eine unauflösliche Einheit bildet – erfaßt nicht die Genesis einer bestimmten politischen Ordnung, sondern höchstens ihre konkreten Inhalte, den Grad der Verwirklichung der Idee des Rechts, der in ihr Ausdruck findet.

Kant selbst ist es, der die heuchlerisch moralistische Methode anprangert, die die französische Revolution auf „von Menschen verrichtete Taten oder Untaten“ reduzieren möchte, „wodurch, was groß war, unter Menschen klein oder, was klein war, groß gemacht wird.“ (SF, VII, 85) Regelrecht durchsichtig ist die Rechtfertigung des jakobinischen Radikalismus in einem Argument wie diesem: „Es mag also immer sein, daß die despotisierende (in der Ausübung fehlende) Moralisten wider die Staatsklugheit (durch übereilt genommene oder angepriesene Maßregeln) mannigfaltig verstoßen: so muß sie doch die Erfahrung bei diesem ihrem Vorstoß wider die Natur nach und nach in ein besseres Gleis bringen.“ (EF, VIII, 373)

Selbst wenn es theoretisch zulässig und gerecht gewesen sein sollte, den Klerus und den Adel zu enteignen – hatte Gentz erklärt –, so handelte es sich doch in jedem Fall um Maßnahmen, die der „Staatsklugheit“ zuwiderliefen.²⁶ Kant dagegen hatte sich darum bemüht, Rechtfertigungen oder mildernde Umstände für die „despotischen Moralisten“ zu suchen – läßt dieser Ausdruck etwa nicht an Robespierre denken, der den Terror gegen die Feinde der Revolution im Namen der bürgerlichen und patriotischen „Tugend“ entfesselt hatte? –, und er drückt sich entschieden schroff denjenigen gegenüber aus, die, indem sie das Kriterium der „Klugheit“ verabsolutieren, über jeden Versuch spotten, der zum Ziel hat, eine auf Vernunft und Moral gegründete politische Ordnung zu errichten: weil sie „durch Beschönigung rechtswidriger Staatsprinzipien, unter dem Vorwande einer des Guten nach der Idee, wie sie die [53:] Vernunft vorschreibt, nicht *fähigen* menschlichen Natur, soviel an ihnen ist, das Besserwerden *unmöglich machen* und die Rechtsverletzung verewigen.“ Die Vernunft und die Moral ernst nehmen, die politische Wirklichkeit auf der Grundlage allgemeiner Prinzipien umformen wollen, dies alles kann auch tyrannische oder „tendenziell tyrannische Formen annehmen, ist aber immer noch einer illusionslosen, oder besser: zynischen Auffassung vorzuziehen, die letzten Endes im Dienste der Aufrechterhaltung des status quo, der bestehenden Ungerechtigkeit und Unterdrückung steht.

Kant geht so weit, die gegen die „despotischen Moralisten“ vorgebrachten Anschuldigungen der Gegenseite zuzuschieben: die „despotischen Moralisten“ hätten schließlich endlose Trauer über die Menschheit gebracht, weil sie unbedingt fanatisch eine abstrakte Idee von Vernunft und Moral verfolgen wollten. Die „moralisierenden Politiker“ sind es, die diese Anklagen aussprechen, die Politiker, die die Moral nicht ernst nehmen, die voller Überheblichkeit auf die Bestrebungen herabblicken, die auf eine höhere, auf die Vernunft und die Freiheit gegründete Rechtsordnung abzielen, und das alles im Namen des Pragmatismus: Sie sind, erklärt Kant, nur darauf bedacht, „dadurch daß sie der jetzt herrschenden Gewalt zum Munde reden (um ihren Privatvorteil, nicht zu verfehlen), das Volk und womöglich die ganze Welt preiszugeben.“ (EF, VIII, 372-3)

²⁶ „Beitrag ...“, in: Fichte 1834-46, Band 6, S. 57.

Gerade die Pragmatiker, die prinzipienlosen Politiker und Ideologen sind es, die Leiden und die Verewigung der namenlosen Leiden für die Menschheit hervorbringen. Man darf sich von der abstrakten Terminologie der hier untersuchten Debatte nicht täuschen lassen: scheinbar handelt es sich darum, zwischen dem von der Vernunft diktierten Imperativ auf der einen und den Regeln der Klugheit auf der anderen Seite zu wählen. In Wirklichkeit handelt es sich jedoch darum, zwischen der Revolution auf der einen und der Konterrevolution oder Apologie des status quo auf der anderen Seite zu wählen. Dem Imperativ der Vernunft folgen heißt die politischen Verhältnisse umstürzen, die der Würde des Menschen und dem Naturrecht nicht entsprechen; den Regeln der Klugheit folgen heißt die Gründe für den Status quo verstehen oder ihn zumindest dulden, nur um die Opfer und die Trauer zu vermeiden, die jede radikale Umwälzung unausweichlich mit sich bringt. Deshalb besteht Fichte auf dem Vorrang des „Rechts“ der „Klugheit“ [54:] gegenüber, wenn er die französische Revolution gegen ihre Verleumder verteidigt.²⁷ Deshalb unterstreicht ein demokratischer Autor wie J. A. Bergk: „bloße Klugheit wirft uns unter die Tiere“, und ihr stellt er den „moralischen Enthusiasmus“ entgegen, was heißen will, den Enthusiasmus, die von der Vernunft unumgänglich diktierten Normen zu befolgen.²⁸

Aus einem Gedicht Hölderlins geht besonders klar der Sinn dieses Verweises auf die Klugheit hervor, einem herrlichen Gedicht, das wir in zwei unterschiedlichen Versionen besitzen und das die „klugen Ratgeber“ aufs Korn nimmt. Sie wollen „des Rächers Arme lähmen“ indem sie ihn überzeugen, „sich knechtisch zu bequemen“. Deshalb ist „der Rat des klugen Manns“ alles andere als unschädlich; er ist „die neue Kunst, das Herz zu morden“, den Kampf für eine „neue beßre Welt“ aufzuhalten. Letzten Endes – erklärt Hölderlin in der zweiten Version seines Gedichts – gehen die „klugen Ratgeber“ nur einer „Söldnerspflicht“ nach.²⁹ „Klugheit“, das war das Rezept des konservativen Philistertums, das sich angesichts der Schwierigkeiten, unter denen die neue Ordnung errichtet wurde, die Kleider vom Leib riß, um die Vortrefflichkeit der guten alten Zeit anzupfehlen. Diese „Klugheit“ bildet die Zielscheibe auch der Kantischen Polemik.

Bedeutsam ist, daß der Philosoph in einer Zeit, in der die reaktionäre Publizistik den jakobinischen Terror in düsteren Farben schildert und seine Protagonisten als blutrünstige Bestien verurteilt, darum bemüht ist, die Anklage des Terrorismus gegen die Feinde der französischen Revolution zu wenden. Der „fromme Schwärmer“, der angesichts des Schauspiels der „wie Berge sich auftürmender Greuelthaten“, meint, es sei nunmehr der äußerste Punkt der Degradation der Menschheit erreicht und deshalb den jüngsten Tag nahe glaubt, – er selbst ist Wortführer einer „terroristischen Vorstellungsart der Menschengeschichte“. (SF, VII, 81) Die Kategorie „Terrorismus“ tritt also bei Kant nicht auf, um die jakobinische Diktatur zu verurteilen, sondern um die Auffassung der Geschichte als unaufhaltsamer und beständiger Dekadenz zu verurteilen, eine Auffassung, die – nach den Ideologen der Reaktion zu urteilen – durch die furchtbare Entfesselung der niedrigsten Leidenschaften endgültig bestätigt wird, die den Ausgangspunkt der französischen Revolution bilden.

Unschwer kann man bei Kant eine energische Kritik am [55:] Philistertum entdecken: „Auf die Rechte des Menschen kommt mehr an, als auf die Ordnung (und Ruhe). Es läßt sich große Ordnung und Ruhe bei allgemeiner Unterdrückung stiften, und Unruhen im gemeinen Wesen, welche aus der Rechtsbegierde entspringen, gehen vorüber.“ (XV, 612) Es ist typisch für den an den „ruhigen Gang“ der Ereignisse und seines täglichen Lebens gewöhnten Philister, sich passiv mit dem Bestehenden zu begnügen, ohne sich die Frage nach Recht und Gerechtigkeit zu stellen, und „jenen passiven Zustand immer doch der gefährvollen Lage noch vorzuziehen, einen besseren zu suchen.“ (G, VIII, 305-6)

Dieser Philosoph ist nicht zufällig von Heine mit Robespierre verglichen worden; die hier zitierte Erklärung klingt wie eine Rechtfertigung des jakobinischen Terrors. Auf der Grundlage der inzwischen

²⁷ J. A. Bergk, „Untersuchungen aus dem Natur-, Staats- und Völkerrecht mit einer Kritik der neuesten Konstitution der französischen Republik“, 1796, in: Batscha/Garber 1981, S. 337 und S. 335.

²⁸ „An die klugen Ratgeber“ und „Der Jüngling an die klugen Ratgeber“, 1796, in: Hölderlin 1970, Band 1, S. 191-4.

²⁹ G, VIII, 304, Hervorhebung von Kant; vgl. auch RL, VI, 329. Dieser Begriff findet sich schon in den der französischen Revolution vorausgehenden Schriften: vgl. W, VIII, 39-40. Mit Recht hat Gurvitch 1922, S. 164, auf der „Verbindung“ zwischen der Theorie Rousseaus und der Philosophie Kants und ganz allgemein der „Geschichte des deutschen Idealismus“ bestanden.

angesammelten geschichtlichen Erfahrung ist es in Zukunft möglich und notwendig, den Versuch zu unternehmen, die Kosten der politischen Umwandlung zu reduzieren, und dennoch ist die französische Revolution, auch mit ihrer Gewalt, keineswegs Gegenstand der moralischen Verurteilung: das Interesse und die Sympathie, mit der sie verfolgt wird, sind im Gegenteil der entscheidende Beweis für die Existenz „einer moralischen Anlage im Menschengeschlecht.“ (SF, VII, 85)

Gewiß betont Kant wiederholt, daß die Reform und die Evolution der Revolution vorzuziehen sind. Aber es handelt sich nicht um einen moralischen Imperativ: eine gewisse Zeit lang kann man „ein mit Ungerechtigkeit behaftetes öffentliches Recht“, bei dem Versuch, es mit friedlichen Mitteln abändern zu können, noch weiterbestehen lassen und somit die Gefahr der Anarchie vermeiden; aber das gehört zu den „Erlaubnisgesetzen“, die ein bestimmtes Verhalten rechtmäßig, aber nicht moralisch verpflichtend machen. (EF, VIII, 373, Anm.) Wir haben es in diesem Fall mit „sittlich gleichgültigen“ Aktionen eines „adiaphoron morale“* zu tun. (RL, VI, 223 und XIX, 231)

Der Rückgriff auf die Gewalt zur Umwandlung der politischen Institutionen ist nicht schon als solcher Gegenstand moralischer Verurteilung, sondern er ist es höchstens der politischen Resultate wegen, die er mit sich brächte; die Anarchie und die Auflösung der Rechtsordnung. Nicht umsonst ist beim Übergang vom Naturzustand zum bürgerlichen Zustand der Rückgriff auf die Gewalt gerechtfertigt oder zumindest rechtmäßig (es handelt sich auch hier um ein „Erlaubnisgesetz“); denn nur auf diese Weise kann der Anar-[56:]chie und der allgemeinen Willkür ein Ende bereitet und eine für alle bindende Rechtsordnung begründet werden. Die Gewalt, die eine von Gesetzen geregelte Gesellschaft begründet, entbehrt anfangs jeglicher rechtlichen Deckung, aber sie findet ihre Rechtfertigung gerade im Ergebnis, das sie hervorbringt. In diesem Sinn kann „ohne Gewalt kein Recht gestiftet werden [...], statt dessen der Regel nach das Recht die Gewalt begründen muß.“ (XVII, 515) Es handelt sich um einen Gesichtspunkt, der in den Vorarbeiten zur Abhandlung zum „Ewigen Frieden“ noch bekräftigt wird: „Die Ordnung der Natur will, daß vor dem Recht die Gewalt und der Zwang vorhergehe, denn ohne diesen würden Menschen selbst nicht einmal dahin gebracht werden können, sich zum Gesetzgeben zu vereinigen. Aber die Ordnung der Vernunft will, daß nachher das Gesetz die Freiheit reguliere und in Formen bringe.“ (XXIII, 169)

Ist die Gewalt also eine Anomalie, die mit dem Verlassen des Naturzustands endgültig überwunden wird? Das kann man eigentlich nicht sagen, zumindest dieser weiteren Erklärung Kants nach zu schließen, die man in den Vorarbeiten zum „Streit der Fakultäten“ finden kann: „Um ein *pactum sociale* ** zu einer Republik zu stiften, muß schon eine Republik dasein. Folglich kann sie nicht anders wie durch Gewalt, nicht durch Einstimmung gestiftet werden.“ (XXIII, 426) Aber unabhängig von dieser Erklärung, die als Rechtfertigung der französischen Revolution gelesen werden kann, hat es nicht den Anschein, als urteilte Kant auf der Basis einer grundsätzlichen Verurteilung der Gewalt, wenn er rückblickend den Lauf der Geschichte verfolgt. Cäsar, der gegen die Senator-Aristokratie und die bestehenden Institutionen von den Waffen Gebrauch machte, ist wohl negativ zu beurteilen, aber „nicht, daß er die Macht an sich zog, sondern daß er die, so er hatte, nicht selbst in die Hände eines vernünftig eingerichteten Wesens gab.“ (XV, 627) In diesem Fall diente die Gewalt nicht dazu, eine höhere und stabile Rechtsordnung zu schaffen.

Gelegentlich meint man, aus den Überlegungen Kants auch eine scharfe Mahnung an die Höfe und die herrschenden Kreise heraushören zu können, nicht zu große Strenge walten zu lassen: wenn man sich, unter dem Vorwand der Sündhaftigkeit der menschlichen Natur, weigert, die Rechte der Untertanen zu achten und meint, daß nur „Gewalt sie in Ordnung halten“ könne, dann darf man sich nicht über die Folgen empören, die das mit sich bringen kann: „Wenn [57:] einmal nicht vom Recht, sondern nur von der Gewalt die Rede ist“, dann wird „das Volk auch die seinige versuchen und so alle gesetzliche Verfassung unsicher machen.“ (G, VIII, 306) Wenn auch das Gespenst der Revolution einfach als mögliche objektive Folge einer zu offenkundigen Unterdrückung heraufbeschworen wird, so bleibt doch die Tatsache, daß hier die moralische Verurteilung weniger die Wirkung (die

* „moralisch gleichgültige Handlung“. *KWF*

** Gesellschaftsvertrag. *KWF*

gewalttätige Reaktion eines unterdrückten Volks) als vielmehr die Ursache (die Willkür der herrschenden Gewalt) betrifft.

Zumindest in einem Fall ist im übrigen die Verteidigung, ja die Verherrlichung der revolutionären Gewalt bei Kant explizit: er sieht, wie die Aggressionen von außen unvermeidlich an den „Waffen“ der Franzosen abstumpfen, „welche das *Recht* des Volks, wozu sie gehörten, ins Auge gefaßt hatten und sich als Beschützer desselben dachten.“ (SF, VII, 86) Der Philosoph des ewigen Friedens verurteilt nicht nur die Aggression, sondern er verteidigt auch problemlos den revolutionären nationalen Krieg des französischen Volkes. Er zieht aus den Ereignissen sogar einen Schluß allgemeinen Charakters, der die insgesamt eher gradualistische Geisteshaltung seiner politischen Auffassung in eine Krise zu stürzen scheint: der Übergang von der „*respublica noumenon*“^{*} zur „*respublica phaenomenon*“^{**} ist nicht schmerzlos; die Errichtung einer wirklich auf Freiheit begründeten Gesellschaft „kann nur nach mannigfaltigen Befehlungen und Kriegen mühsam erworben werden.“ Und dennoch ist es der Mühe wert, für dieses Ziel zu kämpfen, denn die republikanische Verfassung – fügt Kant mit Blick auf Frankreich hinzu –, „wenn sie im großen einmal errungen worden, qualifiziert sich zur besten unter allen, um den Krieg, den Zerstörer alles Guten, entfernt zu halten.“ (SF, VII, 91) Der Preis an Trauer und Leiden, der für die Revolution bezahlt werden muß, scheint hier reichlich abgegolten zu werden.

Ist es etwa die Ablehnung der Volkssouveränität, die die Verneinung des Widerstandsrecht³⁰ erklärt? Auch dies nicht. Der Souverän gibt „bloß dadurch, daß er den allgemeinen Volkswillen repräsentiert, Untertanen als Bürgern Befehle.“ (G, VIII, 304) „Die gesetzgebende Gewalt kann nur dem vereinigten Willen des Volkes zukommen“ (RL, VI, 314); der Souverän kann, „nach Freiheitsgesetzen betrachtet, kein anderer als das vereinigte Volk selbst sein.“ (RL, VI, 315) Und weiter noch: „Wo Staat und Volk zwei verschie-[58:]dene Personen sind, ist Despotism.“ (XXIII, 163)

Für Kant steht außer Zweifel, daß „in ihm [dem Volk] sich ursprünglich die oberste Gewalt befindet“, so daß der König selbst praktisch nichts mehr zählt, ist erst das Volk, wenn auch in Person seiner Repräsentanten, vereinigt; und gerade deshalb ist der Machtübergang im Jahre 1789 von Ludwig XVI. auf die Nationalversammlung als eine völlig legale und irreversible Tatsache zu betrachten. Mehr noch: die Verpflichtung, die gegebenenfalls ein schon in der Person seiner Repräsentanten vereinigt Volk übernehmen würde, hinsichtlich der Machtrückgabe an den König nach Ablauf einer gewissen Zeit, wäre „null und nichtig“. (RL, VI, 342) Und auch dort, wo das Volk keine gesetzmäßige Repräsentanz besitzt, bleibt festzuhalten, daß man sich an folgendes Prinzip halten muß, um die bestehende Gesetzgebung zu beurteilen: „*Was ein Volk über sich selbst nicht beschließen kann, das kann der Gesetzgeber auch nicht über das Volk beschließen.*“³¹ Dieses Prinzip dient Kant dazu, die feudalen Sozialverhältnisse in Abrede zu stellen, die, indem sie das Privileg bestätigen, nicht als Ausdruck des allgemeinen Willens, des Volkswillens betrachtet werden können und die daher nur solange toleriert werden können, bis es gelingt, sie abzuschaffen oder zu überwinden, ohne auf gewaltsame Umwälzungen zurückzugreifen. Was z. B. den Erbadel betrifft, „so ist es unmöglich, daß der allgemeine Volkswille zu einem solchen grundlosen Prärogativ zustimmen, mithin kann der Souverän es auch nicht geltend machen“; es bleibt also nichts anderes übrig, als ihn allmählich „eingehehen“ zu lassen. (RL, VI, 329) Die Volkssouveränität ist sogar soweit ein Festpunkt, daß das Volk der einzige Eigentümer des Bodens ist, auch wenn dann dieses Eigentum „nicht kollektiv, sondern distributiv“ bewirtschaftet wird. (ebd., 323-4) Es stimmt zwar, daß Kant die Demokratie verurteilt (Kant beruft sich ausdrücklich auf die „alten Republiken“), genauer gesagt: die direkte Demokratie, weil sie die Trennung von Exekutiv- und Legislativgewalt unmöglich macht, indem sie jede Form der Repräsentanz ausschaltet und deshalb nicht in der Lage ist, die Freiheit zu gewährleisten (EF, VIII,

* „Ideale Republik“, „Vernunftrepublik“. *KWF*

** „Erscheinungsrepublik“, „wirkliche Republik“. *KWF*

³⁰ Zu Hobbes s. R. Spaemann, „Kants Kritik des Widerstandsrechts“, 1972, in: Batscha 1976, S. 347.

³¹ D. Henrich hat die Aufmerksamkeit auf eine Gruppe von Reflexionen gelenkt, die vor 1789 niedergeschrieben worden waren und ein Recht zum Widerstand anerkennen (vgl. Henrich 1967, Einleitung S. 27).

351-353); bleibt jedoch die Tatsache, daß Quelle der Souveränität das Volk ist, das diese dann ausdrückt oder durch Repräsentanten ausdrücken muß.

In diesem Sinn steht das Prinzip der Volkssouveränität [59:] außer Frage, und es ist klar, daß das Volk ohne weiteres Rechte dem Souverän (dem Repräsentanten) gegenüber beanspruchen kann.

4. Die Rechte des Volkes

Zweifellos besitzt das Volk „unverlierbare Rechte gegen das Staatsoberhaupt“, nur handelt es sich nicht um „Zwangsrechte“. Kant polemisiert diesbezüglich gegen Hobbes, nach dem der Souverän dem Bürger „nicht unrecht tun kann (er mag über ihn verfügen, was er wolle)“: diese Behauptung wäre nur dann richtig, „wenn man unter Unrecht diejenige Läsion versteht, welche dem Beleidigten ein *Zwangsrecht* gegen denjenigen einräumt, der ihm unrecht tut.“ (G, VIII, 303-4) Die Vorarbeiten zur Abhandlung „Über den Gemeinspruch“ weisen energisch eine Auffassung zurück, die, indem sie die „Praxis“ der „Theorie“ gegenüber privilegiert, dem Monarchen „lauter Rechte und statt der Rechtspflichten lauter guten Willen“ zuerkennt, wobei sie vergißt, daß „doch der Untertan auch Rechte haben muß.“ (XXIII, 135) Kant ist nicht der Theoretiker des Gehorsams schlechthin. Der im Dienste der Machthaber stehende Jurist ist es dagegen, der „den Gehorsam gegen Gesetze der bestehenden Verfassung, durch nichts geschwächt wissen“ will, „selbst nicht dadurch, daß man sie ungern befolgt, und [er] wehret dem Philosophen seine Pläne zur besten Verfassung.“ Der Philosoph hingegen, der seiner Mission treu bleibt, stellt die bestehende Rechtsordnung mittels der Vernunft in Frage, auch wenn er sie respektiert. (XXIII, 164)

Wie man sieht, ist die Verneinung des Widerstandsrechts in erster Linie die Feststellung einer Tatsache: wenn ein Recht nicht auch eine Macht an seiner Seite hat, die in der Lage ist, es befolgen zu lassen, dann ist dies kein positives Recht, von dem sich eine konkrete juristische Verbindlichkeit ableitet. „Der Monarch hat Unrecht, manches zu befehlen, aber der Untertan hat Unrecht, sich diesem Befehl zu widersetzen. Denn der *status civilis* muß nicht aufhören. Es ist aber im *status civili* keine Art sein Recht zu persecuieren als durch *processum*.“* Und hier ist kein Richter [der den Monarchen aburteilt]. Der Erfolg [einer eventuellen Revolution] macht hier neues Recht. Man muß darum beim Fürsten nicht alles Rechts heißen, weil der Untertan gehorchen muß.“ [60:] (XIX, 533) Was hier ausgedrückt wird, ist also kein moralisches Urteil. Ein Volk kann sich nicht auf die bestehende politische Ordnung berufen, wenn es sich gegen die anerkannten Autoritäten auflehnt; auch wenn es alle guten Gründe auf seiner Seite hätte, müßte es, im Fall eines Mißerfolgs des revolutionären Versuchs, mit der ganzen Strenge des Gesetzes verfolgt werden.

Dies ist ein Punkt, der von Kant energisch hervorgehoben wird: „Die Rechte des Volks sind gekränkt, und ihm [dem Tyrannen] geschieht kein Unrecht durch die Entthronung; daran ist kein Zweifel. Nichtdestoweniger ist es doch von den Untertanen im höchsten Grade unrecht, auf diese Art ihr Recht zu suchen, und sie können ebensowenig über Ungerechtigkeit klagen, wenn sie in diesem Streit unterlägen und nachher deshalb die härteste Strafe ausstehen müßten.“ (EF, VIII, 382) Revolutionen finden nicht auf der Grundlage eines Rechts statt, sondern werden nur im Fall des Sieges zum Ausgangspunkt einer neuen Rechtsordnung: es steht außer Zweifel, „daß, wenn jene Empörungen, wodurch die Schweiz, die Vereinigten Niederlande oder auch Großbritannien ihre jetzige für so glücklich gepriesene Verfassung errungen haben, mißlungen wären, die Leser der Geschichte derselben in der Hinrichtung ihrer jetzt so erhobenen Urheber nichts als verdiente Strafe großer Staatsverbrecher sehen würde.“ (G, VIII, 301)

Eine Revolution kann ihre Rechtfertigung durch die Geschichte erhalten: eine Rechtsordnung jedoch, die den Ungehorsam und die Auflehnung, wenn auch nur in Ausnahmefällen, gestattete, würde sich selbst verneinen. Das Recht auf Revolution kann nicht aus der gültigen Rechtsordnung; gegen die sie sich richtet, hervorgehen, und auch nicht aus der Rechtsordnung, die noch kommen soll und nur im Fall eines Sieges der Revolution selbst entstehen kann. Zwischen der zu stürzenden Vergangenheit und Gegenwart und der zu errichtenden Zukunft tut sich unvermeidlich eine juristische Leere

* *status civilis* – „bürgerlicher Zustand“ oder „Zivilstand“; *persecuieren* = geltend machen. KWF

auf, die den Rückfall auf den „status naturalis“* bedeutet: in diesem Sinn ist „alle Staatsverbesserung durch Revolution unrecht [...], da kein äußeres Recht ist“; sie steht außerhalb jeder Rechtsordnung. Dies gilt nicht nur für die politische, sondern auch für die religiöse Geschichte. Die Empörung gegen „die Usurpation einer Autorität über die Gewissen“ – der Verweis auf Luther ist hier eindeutig – bringt noch keine schon reformierte Konfession hervor, sondern nur „Protestanten“, „einen Zustand [61:] der fortdauernden Arbeit zu reformieren“: das ist die Zerstörung der alten religiösen Ordnung, ohne daß sich schon eine neue eingebürgert und konsolidiert hätte; und dennoch spricht Kant in diesem Fall von „Recht“, das „durch die Freiheit bewirkt wird.“ (XIX, 591) Der Vergleich mit der Empörung Luthers gegen die päpstliche Autorität scheint in Kant die Abscheu vor dem Naturzustand abzumildern, der die unvermeidliche Konsequenz einer jeden Revolution ist. Doch scheint es so, als könne man auch in diesem Fall nicht von Widerstandsrecht sprechen, sondern nur von einer Revolution, die allen Risiken ausgesetzt ist und erst nach ihrem Sieg zur Quelle des Rechts werden kann.

Hinzuzufügen ist hier, daß Kant im „Streit der Fakultäten“ – zu einem Zeitpunkt also, zu dem die Sorge um die Zensur etwas nachgelassen und die Redefreiheit an Raum gewonnen hatte – bis an die Schwelle der Theoretisierung des Widerstandsrechts vorzudringen scheint: „Warum hatte es noch nie ein Herrscher gewagt, frei herauszusagen, daß er gar kein *Recht* des Volks gegen ihn anerkenne: daß dieses seine Glückseligkeit bloß der *Wohltätigkeit* einer Regierung, die diese ihm angedeihen läßt, verdanke, und alle Anmaßung des Untertans zu einem Recht gegen dieselbe (weil dieses den Begriff eines erlaubten Widerstands in sich enthält) ungereimt, ja strafbar sei? Die Ursache ist, weil eine solche öffentliche Erklärung alle Untertanen gegen ihn empören würde, ob sie gleich, wie folgsame Schafe von einem gütigen und verständigen Herrn geleitet, wohlgefüttert und kräftig beschützt, über nichts, was ihrer Wohlfahrt abginge, zu klagen hätten.“ (SF, VII, 86-7, Anm.) Hier wird die Schwelle der Theoretisierung des Widerstandsrechts erreicht, aber sie wird nicht überschritten: gewiß kann die Verletzung der Rechte des Volks seitens des Herrschers die Rebellion in bestimmter Hinsicht als moralisch erlaubt erscheinen lassen, es handelt sich jedoch noch nicht um ein verfassungsmäßig bestätigtes und zwangsläufig gewordenes Recht. Man kann nicht eigentlich von Recht sprechen, wenn derjenige, der durch die Ausübung dieses Rechts bestraft werden soll, weiterhin über die Macht verfügt, einen jeden Rebellen zum Tode zu verurteilen, mögen dessen moralische Motivationen auch noch so edel sein.

Hier kommen wir zu einem zentralen Punkt. Sicherlich will Kant nicht der Theoretiker der Macht als der einzigen Quelle des Rechts sein; dessen beschuldigt er vielmehr die im Dienst der Machthaber stehenden Ideologen. [62:] Einer ihrer fundamentalen Grundsätze ist „*Fac et excusa*“**. Ergreife die günstige Gelegenheit zur eigenmächtigen Besitznehmung (entweder eines Rechts des Staats über sein Volk, oder über ein anderes benachbartes); die Rechtfertigung wird sich weit leichter und zierlicher nach der Tat vortragen und die Gewalt beschönigen lassen (vornehmlich im ersten Fall, wo die obere Gewalt im Innern sofort auch die gesetzgebende Obrigkeit ist, der man gehorchen muß, ohne darüber zu vernünfteln).“ Sowohl auf internationaler Ebene als auch im Innern greifen die im Dienst der Machthaber stehenden Ideologen auf alle erdenklichen Mittel zurück, um „der verschmitzten Gewalt die Autorität anzudichten, der Ursprung und der Verband alles Rechts zu sein.“ (EF, VIII, 374 und 376) Die Theoretiker der vollendeten Tatsachen, immer bereit, die Pflichtverletzungen der Machthaber den Bürgern oder Untertanen gegenüber und die Handstreichs zu rechtfertigen, mit denen der Herrscher das Volk seiner unveräußerlichen Rechte beraubt, sie sind die eigentlichen Praktizisten, die die allgemeinen Theorien verachten, weil sie in ihnen ein Hindernis für die Willkür der Machthaber und für ihren servilen Rechtfertigungseifer sehen. Ganz anders ist die Haltung desjenigen, der die Rechte des Menschen und des Bürgers proklamiert oder ihre Proklamation gutheißt.

Und dennoch bleibt das Problem ungelöst: welche zwingende Macht haben diese Rechte angesichts der Übertretungen und Handstreichs seitens der bestehenden Autorität? Sie könnten zwingende Macht durch den Rückbezug auf die Gewalt von unten erlangen; aber abgesehen davon, daß der Ausgang jedenfalls ungewiß bliebe, wäre diese Gewalt unvermeidbar willkürlich, ohne jede juristische Objektivität: um das Recht wiederherzustellen, von dem man annehmen muß, daß es verletzt worden

* Naturzustand. *KWF*

** „Tu erst, was du willst – und rechtfertige dich später.“ *KWF*

ist, würde diese Gewalt, indem sie die Gesellschaft wieder auf den Naturzustand zurückfallen ließe, gerade die Bedingungen zerstören, die die ordnungsgemäße und garantierte Ausübung eben dieser Rechte ermöglichen.

[63:]

5. Quis judicabit? und Quis cogebit?

Die Frage, mit der Hobbes das Widerstandsrecht verneinte („Quis judicabit?“*), ist auch bei Kant gegenwärtig; gesetzt den Fall, es gäbe einen Gegensatz zwischen dem Volk und dem Herrscher: „Wer soll entscheiden, auf wessen Seite das Recht sei? Keiner von beiden kann es als Richter in seiner eigenen Sache tun. Also müßte es noch ein Oberhaupt über dem Oberhaupte geben, welches zwischen diesem und dem Volk entschiede; welches sich widerspricht.“ (G, VIII, 300)³² Aber Kant geht weiter, und hier liegt das Neue seiner Auffassung. Da das Existieren von Rechten des Volkes dem Herrscher gegenüber außer Frage steht, besteht, so könnten wir sagen, das wirkliche Problem darin: „Quis cogebit?“** Wer setzt mit welcher Machtbefugnis in der Praxis die Anerkennung dieser Rechte durch?

Wenn es ein Organ gäbe, das angesichts von Verfassungsverstößen Gewalt gegen den Souverän ausüben könnte, dann würde in Wirklichkeit eben dieses Organ die Souveränität innehaben und das Problem der Kontrolle würde sich ganz einfach verschieben. Es muß gesagt werden, daß Kant mit großem Sinn für Realismus ein entscheidendes Problem für das Funktionieren des Staatsapparats aufwirft: die Ausübung der Souveränität wird in erster Linie durch den Besitz einer „unwiderstehlichen Obergewalt“ definiert; ohne diese Gewalt kann man unmöglich die Befolgung der Gesetze verlangen und damit den Schutz der Bürger gewährleisten; es ist also unmöglich, irgend eine Art von „Staatsverfassung“ zu begründen und gerade deshalb entzieht sich diese Gewalt jeder effektiven legalen Kontrolle. (EF, VIII, 382-3; vgl. auch RL, VI, 372)

Wenn die Aufteilung unter den verschiedenen verfassungsmäßigen Gewalten möglich und notwendig ist – und das ist sogar die Voraussetzung für die Überwindung des Despotismus –, dann bleibt die „unwiderstehliche Obergewalt“, diese organisierte militärische Gewalt, der niemand Widerstand leisten kann, doch immer noch in den Händen einer Person oder eines Organs konzentriert, das damit die effektive Souveränität innehat. Das nimmt dem Widerstandsrecht jede Bedeutung: würde dieses Recht offen proklamiert, dann kompromittierte es gerade das Ziel, das es erreichen zu wollen vorgibt, alarmierte also diejenigen, die die organisierte militärische Macht kontrollieren, ohne in der Lage zu sein, sie wirklich zu beeinflussen. (EF, VIII, 382-3)

[64:] Dies ist der Grund, warum Reformen von oben der gewaltsamen Revolution vorzuziehen sind; denn mit letzterer „würde sich zwischeninne ein Augenblick der Vernichtung alles rechtlichen Zustands ereignen.“ (RL, VI, 355) Sollte zufällig oder absurderweise ein auch gewaltsamer revolutionärer Prozeß möglich sein, solcherart jedoch, daß er in der transitorischen Phase, vor der Konsolidierung der neuen Macht, das Durchlaufen einer Situation des Machtdualismus und der juristischen Unsicherheit ausschlosse, dann hätte Kant nichts Wesentliches einzuwenden. Das geht aus dem Text einer seiner „Reflexionen“ hervor: „Das Volk muß durchaus repräsentiert sein und als ein solches auch nicht allein Recht zum Widerstand, sondern auch Gewalt haben, damit ohne Aufruhr es seine Freiheit rekapitulieren und dem Regenten den Gehorsam versagen könne. Eigentlich muß es so heißen: das Volk muß keinen Augenblick aufhören, ein Ganzes zu machen, denn sonst geschieht alles per turbas***, d. i. durch usurpierte Gewalt, die auf jemanden nicht rechtlich übertragen werden. Also muß es repräsentiert worden sein, wenn es sich gesetzlich absondern und widerstehen kann.“ (XIX, 591)

Was Kant zurückweist, ist nicht die Gewalt als solche, sondern nur die Gewalt, die, weil sie keine Gesetzlichkeit aufweisen kann, den Rückfall auf den Naturzustand mit sich zu bringen scheint, und zwar mit der schwerwiegenden Konsequenz, daß eine schlechte Verfassung durch das totale Fehlen einer Verfassung ersetzt wird und daß damit die Willkür nicht verschwindet, sondern vielmehr

* „Wer wird richten?“ oder „Wer wird urteilen?“ KWF

³² „Beitrag ...“, in: Fichte 1834-46, Band 6, S. 147-8.

** „Wer wird zwingen?“ oder „Wer wird dazu nötigen?“ KWF

*** „durch Unruhen“ oder „mittels Aufruhr“. KWF

generalisiert wird. Daher: „dem Tyrannen geschieht kein Unrecht vom empörten Volk, aber der Regierung überhaupt und dem menschlichen Geschlechte, so fern es eines Mittels bedarf, sich zu regieren.“ (XIX, 523)

Die Ungerechtigkeit besteht nur darin, eine Situation ohne Legalität zu schaffen. Wenn das Volk zur Rebellion greift, um sein „Recht zu suchen“, dann tut es „im höchsten Grad unrecht [...] weil dieselbe [Art] (zur Maxime angenommen) alle rechtliche Verfassung unsicher macht, und den Zustand einer völligen Gesetzlosigkeit (*status naturalis*), wo alles Recht aufhört, wenigstens Effekt zu haben, einführt.“ (G, VIII, 301) Vor der Aufstellung einer Rechtsordnung, „in statu naturali“ also, kann man ebenfalls von unveräußerlichen Rechten des Menschen, aber nur als „bloßer Idee“ sprechen, die sich konkret nur vermittels der „bürgerlichen Gesetzgebung“ realisiert. (B, XI, [65:] 10: Brief an H. Jung-Stilling, nach dem 1. März 1789 datiert) In der gewaltsamen Rebellion tut sich nicht das Volk, sondern die im Kampf befindlichen Parteien hervor: „Es mag auch immer der wirkliche Vertrag des Volks mit dem Oberherrn verletzt sein, so kann dieses doch alsdann nicht sofort *als gemeines Wesen*, sondern nur durch Rottierung entgegenwirken. Denn die bisher bestandene Verfassung war vom Volke zerrissen; die Organisation aber zu einem neuen gemeinen Wesen sollte allererst noch geschehen. Hier tritt nun der Zustand der Anarchie mit allen ihren Greueln ein, die wenigstens dadurch möglich sind; und das Unrecht, welches hier geschieht, ist alsdann das, was eine jede Partei der andern im Volke zufügt.“ (G, VIII, 302, Anm.)

Was das Volk (oder die Nation) ausmacht, ist das Sein oder Handeln als „ein Ganzes“, das von Gesetzen geregelt wird, während derjenige Teil, der sich von den Gesetzen ausnimmt, der „Pöbel“ ist, „dessen gesetzwidrige Vereinigung das *Rottieren** (*agere perturbas*)** ist“ (A, VII, 311); es muß also hervorgehoben werden, daß das, was den „Pöbel“, den „vulgus“, dem „populus“ gegenüber auszeichnet, nicht der Rückgriff auf die Gewalt als solche ist; es ist vielmehr die Tatsache, daß er sich nicht wie Bürger innerhalb einer genau umrissenen Rechtsordnung bewegt, sondern in Form einfacher Privatmenschen, ohne irgendeinen rechtlichen Bezugspunkt, d. h. im Grunde genommen als Wesen im Naturzustand.

Bedeutsam ist, daß Kant in Frankreich auch während des jakobinischen Terrors und sogar zum Zeitpunkt der öffentlichen Hinrichtung Ludwig XVI. das französische Volk und nicht etwa den Pöbel handeln sieht, weil die vom König mit der Einberufung der Generalstände und der Nationalversammlung vorgenommene „Abdankung“ und die schnelle Konsolidierung der neuen revolutionären Macht das Entstehen einer juridischen Leere verhindert hatten.

Wenn es ein Organ gibt, das eine maßgebliche Antwort auf die Fragen des „Quis iudicabit?“ und des „Quis coeget?“ erteilen kann, dann handelt es sich nicht mehr um einen Aufstand des Pöbels, geht es nicht mehr um eine Rebellion. Die schon zitierte „Reflexion“, die dem Volk ausdrücklich das „Recht zum Widerstand“ zuerkennt, stammt höchstwahrscheinlich von vor 1789. Ändert sich die Haltung Kants nach dem Ausbruch der französischen Revolution, und wenn ja, in welchem Sinne?³³ Lesen wir eine Anmerkung aus [66:] der gleichen Zeit: „Die Frage: wer soll urteilen bei einem gebrochenen *pacto****, kann leicht beantwortet werden. Aber wer soll richten, d.i. rechtskräftig urteilen, so daß Gehorsam aufgesagt wird? Das kann in England das Parlament, weil das schon Gewalt hatte, aber keiner im Volk *per turbas*.“ (XIX, 591) Hier scheint sich sowohl das Problem des „Quis iudicabit“ als auch das des „Quis coeget“ aufzulösen. Es gibt eine legale Autorität, die in der Lage ist, den Pakt auch gegen den Herrscher aufrechtzuerhalten, ohne daß es sich deshalb um einen Rückfall in den Naturzustand handelte.

Hätten dann also die in Frankreich sich abspielenden Umwälzungen eine Art Involution* bei Kant bewirkt? Betrachten wir zunächst einmal die Elemente der Kontinuität, die nicht fehlen. Aus den

* sich in Rotten [lose Gruppe von Menschen] oder Gruppen zusammenschließen. *KWF*

** „ein Handeln in Unordnung“ oder „ein verwirrendes, chaotisches Tun“. *KWF*

³³ Dies geht aus dem Brief Fichtes an Th. v. Schön (September 1795) hervor, in: Fichte 21930, Band 1, S. 505.

*** „Pakt“, „Vertrag“ oder „Abkommen“. *KWF*

* Rückentwicklung. *KWF*

oben zitierten Aufzeichnungen geht eindeutig die Rechtfertigung der englischen Revolution hervor; wichtig ist jedoch, darauf hinzuweisen, daß es sich im wesentlichen um die gleichen Begründungen handelt, die dann zur Rechtfertigung der französischen Revolution herangezogen werden: so wird etwa die Einberufung der Generalstände durch Ludwig XVI. als seine Abdankung aufgefaßt, als vollkommen legale Machtübertragung eben auf die Generalstände und auf die Nationalversammlung. Wenn das Volk durch eine Wahlversammlung vereinigt ist, dann ist es selbst der Souverän und selbst wenn es diese Souveränität gegen den Willen des Monarchen ausübt, kann es nicht rebellisch genannt werden: in diesem Sinn hat weder in England noch in Frankreich eine Rebellion stattgefunden. Kant stellt hier eine allgemeine Regel auf: hat der König einmal das Volk „zusammenberufen und konstituiert es sich, so ist seine Autorität nicht allein suspendiert, sondern sie kann gar aufhören, wie das Ansehen eines jeden Repräsentanten, wenn sein Machtgeber selbst gegenwärtig ist“; der Monarch ist in der Tat nur ein „Stellvertreter, Statthalter, mit welchem das Volk nicht Kontrakt gemacht hat, sondern ihm bloß seine Rechte zu vertreten aufgetragen hat.“ (XIX, 593) Dies ist ein Punkt von großer Wichtigkeit. In dem Maße, in dem sich ein Volk legal, durch eine reguläre gewählte Versammlung ausdrücken kann, hat es dem Monarchen gegenüber keinerlei Verpflichtung; die Rebellion ist zu verurteilen, aber nicht weil sie der bestehenden Autorität gegenüber eingegangene Verpflichtungen verletzt, sondern nur, weil sie kein organisierter und legaler Ausdruck des Volkes ist und sein kann: mehr noch, beim „agere per [67:] turbas“, das die Rebellion kennzeichnet, schaden die Parteien in erster Linie dem Interesse des Volkes an einer unerschütterlichen Rechtsordnung, die gerade die Bedingung für die Ausübung seiner Rechte darstellt. Abschließend kann gesagt werden: wo Rebellion ist, da ist kein Volk, und wo Volk ist, da ist keine Rebellion, auch wenn es um die radikale und gewaltsame Umwälzung der geltenden politischen und verfassungsmäßigen Ordnung geht.

Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, offenbart sich die kantische Verneinung des Widerstandsrechts nicht nur in ihrer ganzen Zweideutigkeit, sondern auch in ihrer „Doppelzüngigkeit“: „Ehe der allgemeine Wille da ist, [besitzt] das Volk gar kein Zwangsrecht gegen seinen Gebieter, [...] weil es nur durch diesen rechtlich zwingen kann; ist jener aber da, ebensowohl kein von ihm gegen diesen auszuübender Zwang stattfindet, weil es alsdann selbst der oberste Gebieter wäre.“ (G, VIII, 302) Aus dem zweiten Teil dieser Erklärung geht hervor, daß die Verneinung des Widerstandsrechts die Verneinung ist, man könne das, was in Frankreich (und vorher schon in England) vorgefallen ist, als Widerstand oder Rebellion betrachten: beim Zusammenstoß zwischen dem Gemeinwillen und dem Monarchen versinnbildlicht der erstere die Legalität. Und was den ersten Teil der Erklärung betrifft, so handelt es sich in gewisser Weise um eine einfache Tautologie: ohne Investitur seitens des Gemeinwillens und damit seitens einer gewählten Versammlung, die das Volk repräsentiert, kann kein Zwangsrecht der bestehenden Autorität gegenüber ausgeübt werden, sondern nur Zwang ohne Recht.

Stellt die Behauptung, daß das rechtmäßig vereinigte und repräsentierte Volk nicht der Rebellion bezichtigt werden kann, einen Fixpunkt und ein Element der Kontinuität dar, dann ist gleichfalls als Element der Kontinuität festzuhalten, daß eine Volkserhebung, auch mit einer sehr breiten sozialen Basis, einen Rückfall auf den Naturzustand mit sich bringt, wenn sie jeder legalen Investitur entbehrt: „Alles was durch Rottierung (*per turbas*) geschieht, ist dem Staatsrecht zuwider (XIX, 591); es hat keinen Sinn, sich gegen die bestehende Rechtsordnung auf ein angebliches Naturrecht zu berufen, denn dieses muß sich jedenfalls in ein „Zivilgesetz“ umsetzen und die „bürgerliche Constitution [muß] alle Rechte des Volks und des Souveräns enthalten.“ Das Volk – erklärt eine Aufzeichnung, die vor der französischen Revolution datiert – hat kein Recht, außer dem, das [68:] in der positiven Rechtsordnung festgelegt ist, und „geheime Rechte, die sich nicht in äußeren Gesetzen deklarieren lassen, sind Usurpation.“ (ebd., 594)

6. Fichte, Kant und das Widerstandsrecht

Im Lichte der schon angestellten Betrachtungen unterscheidet sich die Haltung Kants nicht sehr von der Fichtes, genauer gesagt von der, die in der „Grundlage des Naturrechts“ zum Ausdruck kommt. Inzwischen hatte der junge Philosoph die anfänglich anarchistisch getönten Formulierungen fallengelassen, die es dem Individuum, indem sie es ausdrücklich zur Würde des „Staats im Staat“ erhoben, in jedem

Augenblick ermöglichte, den Sozialkontrakt aufzukündigen und zum „Naturrecht“ zurückzukehren.³⁴ Wahrscheinlich erklären sich die Vorbehalte und die Kritiken Kants dem „Beitrag“ gegenüber aus diesen Formulierungen.³⁵

In der „Grundlage“ hat sich die Haltung Fichtes radikal geändert. Sie war inzwischen einer penetran-ten Kritik gerade seitens eines Kantschülers ausgesetzt gewesen, gewiß nicht von einer „gemäßigten“ Sichtweise her, denn es handelt sich um einen Autor, der eindeutig jakobinische Positionen einnahm: wenn man vom Prinzip des absoluten Rechts des Individuums, seine Existenz nach eigenem Gutdün-ken darzustellen, ausgeht – merkt J. B. Erhard an – dann ist es möglich, sowohl die Umformung der bestehenden politischen Ordnung als auch den Widerstand gegen den im Gang befindlichen Umfor-mungsprozeß zu rechtfertigen.³⁶ Es handelte sich also um eine anarchistisch angehauchte Position, die besonders gefährlich zu einem Zeitpunkt war, zu dem die Revolte in der Vendée um sich griff.

Dagegen spricht Erhard der Stellungnahme des „Beitrags“ zum Verhältnis zwischen Staat und Kirche seine „volle Unterstützung“ aus. In diesem Fall verteidigt Fichte energisch die „Rechte eines Staats, der umgeschaffen wird, auf das kirchliche System“; er darf sogar „Lehren der Kirche [...] durchstrei-chen“, die inzwischen in Widerspruch zu den „neuen Staatsgrundsätzen“ stehen; denn wenn fügt Fichte in klarer Anspielung auf die Ereignisse in der Vendée hinzu – von seiten des Klerus mit einem „Krieg gegen den Staat“ geantwortet wird, dann hat der Staat seinerseits das Recht, ihn aus „Notwehr“ zu „bekriegen“.³⁷

[69:] War es aber möglich, die energische und erbarmungslose Repression zu rechtfertigen, die die revolutionäre Macht durchführte, wenn man von einem anarchistisch inspirierten Standpunkt seinen Ausgang nahm, der die „Rechtmäßigkeit“ nicht nur „der Revolutionen überhaupt“, sondern „mithin jeder einzelnen“ behauptete, und damit die Rechtmäßigkeit jeder Form von Widerstand gegen die bestehende Herrschaft, ganz unabhängig von den konkret verfolgten Zielen?³⁸ War es möglich, die Repression der Revolte in der Vendée zu rechtfertigen, wenn man von einem Standpunkt seinen Aus-gang nahm, der den „Einzelnen“ autorisierte – so liest jedenfalls der junge Niebuhr den „Beitrag“ –, „dem ganzen Staat Krieg“ zu erklären?³⁹ Ein sicherlich nicht voreingenommener Leser wie Baggesen merkte an, daß „eine solche Revolutionslehre“, ungewöhnlich auch für den radikalsten „Jacobiner Club“, nur „zur Zerstörung aller menschlichen Gesellschaft“ sich eignete.⁴⁰ In jedem Fall war sie in einem so schwierigen Augenblick nur schwerlich dazu angetan, die neue revolutionäre Macht zu konsolidieren. Das ist jedenfalls der Zweifel, der in der Rezension im „Philosophischen Journal“ auf-taucht, und Fichte hat diesem Zweifel in gewisser Hinsicht Rechnung getragen, wenn er eingangs der „Grundlage“ das Bedürfnis verspürt, die in den verschiedenen Schriften Erhards enthaltenen „vor-trefflichen Winke“ zu zitieren.⁴¹ Sicher ist, daß jetzt der Ausgangspunkt, die Problematik, die Kanti-sche ist: wie ist eine radikale Änderung der Verfassung und der Regierung, eine Revolution möglich, ohne auf den Naturzustand zurückzufallen? Fichte glaubt, die Schwierigkeit mit Hilfe der Einrichtung des Ephorats überbrücken zu können, das eben dazu berufen ist, eine „fortdauernde Aufsicht über das Verfahren der öffentlichen Macht“ auszuüben. Aber die Konfiguration des Problems ist dieselbe, die wir schon bei Kant gesehen haben: „Die exekutive Gewalt richtet in der letzten Instanz; es findet keine Appellation von ihrem gesprochenen Endurteile statt, es *darf* niemand, da diese Inappellabilität*

³⁴ Diese Beobachtungen finden sich in der Rezension des „Beitrags“, die J. B. Erhard 1795 im „Philosophischen Journal einer Gesellschaft deutscher Gelehrten“, II, 1, S. 49-50 veröffentlicht.

³⁵ Ebd., S. 83 und „Beitrag ...“, in: Fichte 1834-46, Band 6, S. 273-4.

³⁶ „Beitrag ...“, in: Fichte 1834-46, Band 6, S. 105.

³⁷ S. den Brief G. B. Niebuhrs (des künftigen großen Historikers) an seine Eltern (16.XI.1794) in: Fuchs 1978 ff., Band 1, S. 172.

³⁸ S. die Tagebuchaufzeichnung (Bern, Mai-Juni 1794), in: Fuchs 1978 ff., Band 1, S. 94.

³⁹ „Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre“, 1796, in: Fichte 1834-46, Band 3, S. 12.

⁴⁰ Für dieses und alle nachfolgenden Fichtezitate dieses Kapitels verweisen wir, falls nicht anders angegeben, auf die „Grundlage des Naturrechts ...“, Kap. 3, § 16, in: Fichte 1834-46, Band 3, S. 148-184.

⁴¹ „Grundlage des Naturrechts ...“, in: Fichte 1834-46, Band 3, S. 15. Zum Marxschen Urteil über den Terror s. den in der „Neuen Rheinischen Zeitung“ vom 15.XII.1848 veröffentlichten Artikel (jetzt in: MEW, Band 6, S. 107).

* Inappellabilität

Bedingung alles rechtlichen Verhältnisses ist, und es *kann* niemand, da sie die Übermacht, gegen welche alle Privatmacht unendlich klein ist, in den Händen hat, ihre Urteile ungültig machen, oder die Ausübung derselben, aufhalten.“ Wenn die Exekutivgewalt nicht nur Depositär der bestehenden Legalität, sondern auch Träger der militärischen Gewalt, wenn der Bürger oder auch eine große Gruppe von Bürgern [70:] ihr gegenüber Privatperson ohne gesetzliches Mandat und außerdem hoffnungslos schwach und machtlos ist, wie sollen dann „die Gewalthaber selbst genötigt werden“ den Vertrag und die verfassungsmäßige Gesetzlichkeit zu respektieren?⁴² Die Antwort Fichtes ist bekannt: die Ephoren^{**} können die Machthaber mit dem „Staatsinterdikt“ treffen und sie damit unmittelbar in den Rang eines einfachen Bürgers zurückversetzen, um daraufhin die Gemeinschaft einzuberufen, über den Fall zu entscheiden. Aber das ist höchstens die Antwort auf das „Quis iudicabit?“ nicht aber auf das „Quis cogebit?“; und keine verfassungsmäßige Kunst und entsprechende Vorsichtsmaßregeln, die Unabhängigkeit und Autorität des Ephorats zu gewährleisten, können die Lösung des zweiten Problems zusichern; der ausgeklügelte verfassungsmäßige Mechanismus, der einerseits die Pflichtverletzungen der Machthaber und den Staatsstreich vermeiden oder zunichte machen und andererseits die Rebellion überflüssig werden lassen sollte, offenbart seine Grenzen deutlich und überläßt einem letzten Endes auf Grund der Kräfteverhältnisse zu entscheidenden Konflikt das Feld. Und was würde geschehen, wenn die Ephoren, trotz aller Vorsichtsmaßregeln, gemeinsame Sache mit der herrschenden Gewalt und gegen das Volk machten? Das Gespenst der Rebellion, das die Einrichtung des Ephorats hätte bannen sollen, taucht wieder auf.

Es kann daher nützlich sein, alle fundamentalen Übereinstimmungen und Divergenzen zwischen Kant und Fichte bezüglich des Widerstandsrechts zu rekapitulieren. Der „Grundlage“ nach repräsentiert die exekutive Gewalt bis zum Beweis des Gegenteils den Gemeinwillen: der private Bürger darf weder Widerstand leisten, noch darf er von sich aus die Gemeinschaft einberufen, damit sie Untersuchungen über das Verhalten der exekutiven Gewalt anstellt und somit ihre Legitimität in Frage stellt; eine solche Handlung kommt schon einer Rebellion gleich, weil sie objektiv auf die Suche nach einer Gegengewalt hinausläuft, die der anerkannten Autorität entgegengesetzt werden könnte. Das ist auch Kants Meinung, für den es nicht erlaubt ist, über die Legitimität des Herrschers Nachforschungen anzustellen.

Anders liegt der Fall, der das Volk schon rechtmäßig einberufen und vereinigt sieht. Folgendes erklärt die „Grundlage“: „Aber – welches wohl zu merken ist – das Volk ist nie Rebell, und der Ausdruck *Rebellion*, von ihm ge-[71:]braucht, ist die höchste Ungereimtheit, die je gesagt worden; denn das Volk ist in der Tat, und nach dem Rechte, die höchste Gewalt, über welche keine geht, die die Quelle aller anderen Gewalt, und die Gott allein verantwortlich ist. Durch seine Versammlung verliert die exekutive Gewalt die ihrige, in der Tat und nach dem Rechte.“ Wenn wir uns die Anmerkung Fichtes („Mari verstehe wohl, daß ich vom *ganzen Volke* rede“) vor Augen halten, dann können wir feststellen, daß es, abgesehen von der schrilleren agitatorischen Sprache, auch bezüglich dieses Punktes keinen wesentlichen Unterschied zu Kant gibt, für den die gesetzmäßige Einberufung und Versammlung der Repräsentanten des Volks im Frankreich des Jahres 1789 die automatische Abdankung Ludwigs XVI. und die Machtübertragung auf die Nationalversammlung bedeutet hatte, ohne daß damit irgend eine Rebellion stattgefunden hätte.

Keine Privatperson kann das Volk einberufen, aber wenn es einmal einberufen und vereinigt ist, dann ist das Volk zweifellos der Souverän: darin stimmen Kant und Fichte überein. Aber hier liegt gerade die Schwierigkeit, die die „Grundlage“ folgendermaßen zum Ausdruck bringt: „Nur die Gemeinde selbst kann sich als Gemeinde deklarieren; sie müßte mithin Gemeinde sein, ehe sie es ist, welches aufgestellterweise sich widerspricht.“

Und gerade hier beginnen die Positionen der beiden Philosophen auseinanderzugehen; für Kant ist dieser Widerspruch unlösbar; entweder findet die legale „Abdankung“, wie im Fall Ludwig XVI.,

⁴² F. Gentz, „Nachtrag zu dem Raisonement des Herrn Professor Kant über das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis“, in: Henrich 1967, S. 107-8.

^{**} Eine Art Ältestenrat, der einen König kontrolliert. *KWF*

statt, oder der Widerstand gegen die herrschende Macht wird sich unweigerlich „per turbas“ abwickeln, im Verlauf eines Zusammenstoßes mit unsicherem Ausgang von einer Masse, die keinerlei legale Investitur besitzt, betrieben; ein solcher Zusammenstoß annulliert die Rechtssicherheit und bringt den Rückfall in den Naturzustand mit sich. Zusammenfassend kann gesagt werden: entweder ist das Volk rechtmäßig einberufen und vereinigt, und dann handelt es sich nicht um Rebellion, weil das Volk selbst der Souverän ist, oder, wenn es eine Rebellion gibt, dann ist nicht das Volk, sondern nur eine mehr oder weniger zahlreiche Fraktion am Werk. Von Volk können wir in der Tat sprechen, wenn es eine präzise Rechtsordnung gibt, während die Zusammenrottung und Versammlung einer Masse, unter Verletzung der bestehenden Ordnung und ohne daß das neue Recht schon Gestalt angenommen hat, den Rückfall auf die Anarchie bedeutet, in eine Situa-[72:]tion der Auflösung des Volks in Individuen und Parteiungen, die in einen Krieg gegeneinander verwickelt sind. Der von der „Grundlage“ formulierte Widerspruch ist für Kant, mit anderen Worten, unauflöslich, und das besiegt die Illegalität der Rebellion.

Für Fichte gibt es dagegen einen Ausweg: „Der Widerspruch ist nur so zu heben: *Das Volk wird durch die Konstitution, im voraus, auf einen bestimmten Fall, als Gemeinde erklärt.*“ In schwierigen Fällen haben die Ephoren nicht nur die Macht, die Herrscher abzusetzen, sondern auch Volksversammlungen einzuberufen, denen im voraus Legalität verliehen wird und die daher nicht Ausdruck privater Bürger oder einer Partei sind, sondern des authentischen kollektiven Willens. Der Leerraum zwischen der Absetzung der alten und der Einsetzung der neuen Autorität, der sich für Kant unvermeidbar auftut, wird im voraus von der Verfassungsnorm aufgefüllt, die das Ephorat einführt und seine Machtbefugnisse und Kompetenzen absteckt, damit die Gefahr der Anarchie abwendet und die Rebellion überflüssig macht. Aber einmal abgesehen von der Tatsache, daß die Verfassungsnorm nicht schon als solche eine Antwort auf das „Quis cogebit?“ darstellt, würde sich, im Fall eines Bündnisses zwischen Ephorat und Exekutivgewalt bei der Verletzung der Konstitution, im Fall des Staatsstreiks – ein Fall, den Fichte für unwahrscheinlich hält, aber nicht völlig ausschließt –, sogar das Problem des „Quis iudicabit?“ von neuem stellen, und zwar in dem Sinne, daß es keine legale Autorität gäbe, die dazu aufgerufen wäre, die Verletzung der Konstitution festzustellen und die „Gemeine“ regulär einzuberufen.

Das Problem der Rebellion und ihrer Zulässigkeit oder Unzulässigkeit taucht hier wieder auf. Auch in diesem Fall unterscheidet sich die Position Fichtes im Endeffekt nicht sehr von der Kants. Die „Grundlage“ sieht zwei mögliche Szenarien voraus: die Unterdrückung ist dermaßen stark, daß das Volk wie ein Mann dagegen aufsteht oder jedenfalls genügend Kräfte sammelt, um die anerkannte Autorität zu stürzen, und in diesem Fall werden die Anstifter der Rebellion zu Helden und zu Hütern der neuen verfassungsmäßigen Legalität, zu Ephoren also; oder es gelingt der Rebellion nicht, einen ausreichenden Konsensus zu finden (sei es, daß die anerkannte Autorität nicht so unterdrückerisch ist, wie sie hingestellt wurde, sei es, weil das Volk noch nicht für [73:] eine radikale Änderung reif ist), und in diesem Fall werden die Anstifter „nach völlig gültigem äußerem Recht, als Rebellen bestraft, ob sie wohl nach innerem Rechte, vor ihrem Gewissen, Märtyrer des Rechts sein mögen.“ Es gibt kein Recht auf Rebellion; ihre Zulässigkeit entscheidet sich höchstens post-factum*; aber auch für Kant wird, wie wir gesehen haben, die revolutionäre Macht voll und ganz rechtmäßig, wenn sie sich erst einmal konsolidiert hat, und dann hat es auch keinen Sinn mehr, nach ihrer Legitimität zu fragen.

Die Übereinstimmung zwischen den beiden Philosophen besteht jedoch vor allem darin: der Verherrlichung der Revolution in Frankreich entspricht eine Haltung gegenüber Deutschland, die von großer Vorsicht gekennzeichnet ist. Und von diesem Zwiespalt her sind die Unschlüssigkeiten und die Schwankungen in Bezug auf das Thema des Widerstandsrechts zu verstehen: die Verteidigung der französischen Revolution kann und soll nicht wie ein Appell zum Umsturz der anerkannten Autorität in Deutschland aufgefaßt werden. Dies nicht etwa nur, weil es die Zensur und die realen Kräfteverhältnisse nicht erlauben würden, sondern auch, weil diese Kräfteverhältnisse sozusagen verinnerlicht

* „nach dem Geschehen“ oder „nach der Tatsache“. KWF

werden, sich schließlich tiefgreifend auf die Gedankenstruktur selbst auswirken und die Formulierung einer konsequenten Theorie der bürgerlichen Revolution verhindern. Die radikale Andersartigkeit der deutschen Situation, ihre „Außergewöhnlichkeit“, determiniert nicht nur eine vorsichtiger Haltung auf praktischer Ebene, sondern sie schleicht sich in die spekulative Tätigkeit selbst ein und reflektiert sich in ihr.

Die Verteidigung und Würdigung der französischen Revolution durch Fichte fällt in einen Zeitraum, in dem sich beträchtliche Teile der öffentlichen Meinung schauernd vor dem jakobinischen Terror zurückziehen, der sich, um es mit Marx zu sagen, plebejischer Methoden bediente, um sich der Feinde der Bourgeoisie zu entledigen; aber derselbe Philosoph, der die plebejische Gewalt der Jakobiner verteidigt und rechtfertigt, unterstreicht: „Niemand würde dazu ungeschickter sein als die Menge“, den gemeinsamen Willen zu interpretieren und seine Verletzungen anzuprangern.⁴³ Und im Horror vor der Menge und dem Pöbel entfernt sich Fichte im Grunde genommen nicht weit von Kant.

[74:]

7. Von der englischen zur französischen Revolution

Kehren wir jedoch zu Kant zurück. Eine Einstellungsänderung kann hinsichtlich eines Problems von erheblicher Bedeutung festgestellt werden. Im Falle der Verletzung des „*pactum fundamentele*“ seitens des „*summus imperans*“ kann „das Volk mit Hilfe der von der Verfassung bestätigten Rechte „seine Freiheit vendiciren“* und zwar kraft eines Gesetzes, das die verschiedenen Machtbefugnisse zuerteilt, aber auch ihre Grenzen festlegt (XIX, 590): es handelt sich um die Idee der Machtaufteilung, und zwar dergestalt, daß sie immerwährend die Bürger vor jeglicher Überwältigung schützt; diese an der englischen Geschichte und Verfassung orientierte Idee ist es, die jetzt – nach 1789 – fallengelassen wird. Die Souveränität ist in Wirklichkeit unteilbar. Würde zur Lösung der Kontroversen zwischen Souverän und Volk ein Organ mit einer solchen Autorität und Macht eingesetzt, daß es in der Lage wäre, den gefällten Spruch in die Praxis umzusetzen, dann wäre dieses Organ der wahre Souverän; von wem sollte es seinerseits kontrolliert werden? (G, VIII, 300)

Abgesehen von den theoretischen Motivationen dieser Stellungnahme ist es notwendig, hier die geschichtliche Situation und die konkrete politische Debatte zu untersuchen, die Kant zu dieser Einstellung anregen. Wenn seine Haltung sich nach Ausbruch der französischen Revolution ändert und die Verneinung des Widerstandsrechts energischer wird, dann geschieht das nicht auf der Woge der Reaktion der Höfe und der konterrevolutionären Publizistik, sondern stellt im Gegenteil einen Versuch dar, diese Woge einzudämmen. Zusammen mit der Unterstützung der Revolte der Vendée und aller anderen Rebellionsbewegungen gegen die neue Macht, die sich in Frankreich behauptet hatte, war die Verherrlichung der englischen Verfassung das andere Paradeponner der Ideologen der Reaktion. Um zu vermeiden, daß der Wunsch nach Rebellion entsteht – erklärte Gentz –, um zu gewährleisten, daß die Bürger oder Untertanen sich nie in der Lage befinden, zwischen der Unterwerfung unter einen ungerechten und unerträglichen Despotismus und einem blutigen und Zerstörerischen Umsturz der Rechtsordnung wählen zu müssen, ist eine „*gute Konstitution*“, d. i. eine solche, in welcher Mißbrauch der höchsten Macht, durch die Organisation derselben, unmöglich wird“, vonnöten.

[75:] Die Polemik gegen die Kantische Abhandlung „Über den Gemeinspruch“ noch ausdrücklicher und präziser formulierend, fuhr Gentz fort: „Wenn es gleich widersprechend ist, daß es für die höchste Autorität im Staat *äußere Zwangsgesetze* gäbe, so ist es doch vollkommen denkbar, daß, durch ein glückliches Verhältnis zwischen den einzelnen Bestandteilen (Teilnehmern) dieser höchsten Autorität, ihren Operationen *innere Schranken* angewiesen werden.“ Sicherlich kann man nie völlig ausschließen, daß diese Regeln verletzt werden, aber es handelt sich bei „einer sorgfältig abgewogenen und zweckmäßig balancierten Konstitution“ um ein recht geringes Risiko; weitaus gefährlicher sind die Risiken, wenn man „unter dem eisernen Zepter eines schrankenlosen Despotismus“ lebt, sei es,

⁴³ Ebd., S. 107.

* „Grundvertrag“ oder „fundamentale Vereinbarung“; „der höchste Herrscher“ oder „oberste Machthaber“; „zurück-erlangen“. *KWF*

daß eine einzelne Person ihn ausübt, sei es, daß ihn „das tausendköpfige Ungeheuer eines selbstregierenden Volks (einer souveränen Nation)“ ausübt.⁴⁴

Der Despotismus, in erster Linie der Despotismus der französischen Nationalversammlung, läßt den Wunsch nach Rebellion unvermeidlich auftauchen, und gewiß genügt nicht die Kantische Verneinung des Widerstandsrechts, um diesen Wunsch zu bändigen: das, was man braucht, ist dagegen eine „gute Konstitution“. Gentz nennt kein Land ausdrücklich, aber es ist klar, daß für den Übersetzer Burkes England das Modell ist. Nur ein Volk, dessen Konstitution sich durch eine „weise und zweckmäßige Austeilung der öffentlichen Macht“ auszeichnet, „kann dem furchtbaren Grundsatz, daß jede Rebellion frevelhaft ist, ohne Schrecken ins Angesicht sehen.“⁴⁵ Es ist vielsagend, daß auch Gentz schließlich die Kantische Verneinung des Widerstandsrechts im wesentlichen zurückweist: angesichts einer politischen Macht, die sich, wie in Frankreich, so ausgedehnte Prärogativen und Aufgaben anmaßt, daß sie sogar, im Namen der unteilbaren Volkssouveränität, historisch entstandene Privilegien und unverletzliche Rechte angreifen will, ist Rebellion oder zumindest der Wunsch nach Rebellion unvermeidlich, ein Wunsch, der sich im übrigen früher oder später unabhängig von jedem rechtlichen Skrupel in die Praxis umsetzen muß.

Man versteht jetzt die Polemik Kants. Schon die Abhandlung „Über den Gemeinspruch“ – in Berlin war bereits die deutsche Übersetzung der Burkeschen „Reflections on the Revolution in France“ veröffentlicht worden – weist darauf hin: „in der Verfassung von Großbritannien, wo das Volk mit [76:] seiner Konstitution so groß tut, als ob sie das Muster für alle Welt wäre, finden wir doch, daß sie von der Befugnis, die dem Volk, im Fall der Monarch den Kontrakt von 1688 übertreten sollte, zusteht, ganz stillschweigt.“ (G, VIII, 303) Mit anderen Worten: warum bemühen sich die Theoretiker der Reaktion, für das französische Volk, genauer für die Vendée ein Widerstandsrecht zu fordern, das nicht einmal in England, d.h. in dem von ihnen so sehr gefeierten Land, vorgesehen ist?

Aber Kant beschränkt sich nicht auf diese Art von polemischer Umkehrung; seine Absicht ist vielmehr, den „Mythos“ Englands mit dem Ziel zu entlarven, einen Stützpfeiler der konterrevolutionären Ideologie zu zerstören, den Mythos eines Landes, dessen Konstitution nicht nur Burke, Gentz, Rehberg etc. zum Modell erkoren haben, sondern auch jene zaghaft liberalen Elemente, die von der Radikalisierung des revolutionären Prozesses in Frankreich in Schrecken versetzt waren. Man spricht von „eingeschränkter Verfassung“ – erklärt Kants „Metaphysik der Sitten“ –, aber in diesem Fall ist „gleichwohl kein aktiver Widerstand“ erlaubt, sondern nur „ein *negativer* Widerstand, d. i. *Weigerung* des Volks (im Parlament) und erlaubt jener, in den Forderungen, die sie zur Staatsverwaltung nötig zu haben vorgibt, nicht immer zu willfahren“ (RL, VI, 322): „vielmehr, wenn das letztere geschähe, so wäre es ein sicheres Zeichen, daß das Volk verderbt, seine Repräsentanten erkäuflich und das Oberhaupt in der Regierung durch seinen Minister despotisch, dieser selbst aber ein Verräter des Volks sei“ (ebd.).

Der soeben zitierte Text spricht nicht ausdrücklich von einem bestimmten Land; dennoch ist klar, worauf hier angespielt wird. Hatte nicht schon Hume – auf dessen Schriften auch ein in der „Berlinischen Monatsschrift“ veröffentlichter Artikel aufmerksam gemacht hatte (bm, 1793, XXII, 43 Anm.) – von England als von einer „limited monarchy“^{*} gesprochen?⁴⁶ Der Ausdruck „eingeschränkt“, den Kant auf die „Verfassung“ bezieht, scheint gerade die Übersetzung des soeben zitierten *limited* zu sein. Und an England dachte auch Wilhelm von Humboldt, der die Grenzen des staatlichen Eingriffs theoretisch geprüft hatte, wenn er in einem Brief an Schiller Ende des Jahres 1792 schrieb: „An sich scheinen mir freie Konstitutionen und ihre Vorteile ganz und gar nicht so wichtig und wohlthätig. Eine gemäßigte Monarchie legt vielmehr der Ausbildung [77:] des Einzelnen meist weniger einengende Fesseln an.“⁴⁷ Auch Wieland stellt das Beispiel einer „eingeschränkten Monarchie“ wie England dem

⁴⁴ Vgl. „Essays, Moral; Political and Literary, Part I“, 1742, in: Hume 1882, Band 3, S. 122.

⁴⁵ In: Humboldt 1952, S. 72.

^{*} „eingeschränkte Monarchie“ oder „verfassungsmäßige Monarchie“. *KWF*

⁴⁶ „Zufällige Gedanken über die Abschaffung des Erbadels in Frankreich“, 1790, in: Wieland (o. J.), Band 34, S. 110.

⁴⁷ In: Scheel ²1980, S. 242.

Prozeß demokratischer und jakobinischer Radikalisierung entgegen, der von einem gewissen Augenblick an die französische Revolution erfaßte.⁴⁸

Unabhängig von der Bezugnahme auf ein bestimmtes Land handelte es sich jedenfalls jetzt um eine Losung, die den Gegnern der französischen Revolution teuer war: sprach nicht etwa auch Mallet du Pan, damals einer der berühmtesten Theoretiker der Reaktion, von „constitution limitée“?⁴⁹ Auf der Gegenseite unterschied ein demokratischer Schriftsteller wie Johann Adam Bergk drei Arten von Regimen, die „demokratische Republik“, mit eindeutigen Hinweis auf das revolutionäre Frankreich, die „uneingeschränkte Monarchie“ und die „eingeschränkte Monarchie“, wobei letztere ständig dazu neige, sich in uneingeschränkte zu verwandeln.⁵⁰ Die Absicht der Verfechter der Revolution, England in Mißkredit zu bringen, in dem sie es im wesentlichen mit den anderen Partnern der antifranzösischen Koalition gleichsetzten, und zwar mit den feudalen Monarchien von Gottes Gnaden, tritt hier klar hervor.

Bergk drückte seine Bewunderung für die „demokratische Republik“ in einer mehr oder weniger geheim zirkulierenden Schrift aus, die noch nicht einmal die Angabe des Veröffentlichungsorts aufwies; man versteht daher die Vorsichtsmaßregeln Kants bei Inangriffnahme dieses Arguments. Wenn Bergk die Heuchelei der „eingeschränkten Monarchie“ anprangert, dann weist Kant darauf hin, daß in einer „eingeschränkten Verfassung“ – nicht umsonst ist der gewählte Ausdruck zweideutiger und läßt die wahre Zielscheibe der Polemik nicht klar erkennen – das Parlament höchstens die Möglichkeit hat, die finanziellen Forderungen (wie wir sehen werden, handelt es sich um Kriegskredite) der Regierung zurückzuweisen, aber nichts weiter; d. h. es kann keine wirkliche Initiative voranbringen, drückt keine wirkliche Volkssouveränität aus. Wenn dann das Parlament in der Praxis ständig und systematisch dem Staatsoberhaupt recht gibt, dann ist das ein „sicheres Zeichen, daß das Volk verderbt, seine Repräsentanten erkäuflich und das überhaupt in der Regierung durch seine Minister despotisch, dieser selbst aber ein Verräter des Volks sei.“ Wir haben diesen Beleg wiederaufgenommen, damit klar wird, daß wir hier kein imaginäres Beispiel vor uns haben; Kant beschreibt [78:] die Situation Englands, wie er sie sieht natürlich. Versuchen wir unabhängig von den verbalen Vorsichtsmaßregeln, den Gedankengang der Philosophen zu rekonstruieren. Der unerschütterliche Beweis für den despotischen Charakter der Verfassung oder des politischen Lebens ist die Zustimmung des englischen Parlaments zum konterrevolutionären Krieg gegen das französische Volk.

Während der oben zitierte Text noch Zurückhaltung aufweist – Friedrich Wilhelm II. lebte noch –, spricht nach dessen Tode, dem Ende der Ära Wöllner und bei aufgelockerter Zensur der „Streit der Fakultäten“ eine weitaus deutlichere Sprache: „Was ist ein *absoluter* Monarch? Es ist derjenige, auf dessen Befehl, wenn er sagt: es soll Krieg sein, sofort ein Krieg ist. Was ist dagegen ein *eingeschränkter* Monarch? Der, welcher vorher das Volk befragen muß, ob Krieg sein solle oder nicht, und sagt das Volk: es soll nicht Krieg sein, so ist kein Krieg. Denn Krieg ist ein Zustand, in welchem dem Staatsoberhaupt *alle* Staatskräfte zu Gebot stehen müssen. Nun hat der großbritannische Monarch recht viele Kriege geführt, ohne dazu jene Einwilligung zu suchen. Also ist dieser König ein absoluter Monarch.“ Es stimmt zwar, daß die Verfassung etwas anderes vorsieht, aber die Krone kann, indem sie Ämter und Funktionen verteilt, die verfassungsmäßigen Skrupel zum Schweigen bringen. Natürlich ist die Heimlichkeit, das Fehlen von „Publizität“ Voraussetzung dafür, daß dieses „Bestechungssystem“ Erfolg hat; aber gerade deshalb darf man nicht beim Anschein stehenbleiben, um so weniger, als der Schleier, der eine despotische und korrupte Monarchie umgibt, „sehr durchsichtig“ ist. (SF, VII, 90 Anm.)

Kant geht in seiner Polemik so weit, eine Karikatur des englischen Parlaments zu malen: „Ein jeder weiß sehr gut, daß der Einfluß desselben [des Monarchen] auf diese Repräsentanten so groß und so unfehlbar ist, daß von gedachten Häusern nichts anderes beschlossen wird, als was Er will und durch

⁴⁸ „Untersuchungen aus dem Natur-, Staats- und Völkerrechte ...“, in: Batscha/Garber 1981, S. 339-350.

* begrenzte oder eingeschränkte Verfassung. *KWF*

⁴⁹ Burke 1790, S. 362-4.

⁵⁰ Paine ²1983, S. 170-2, passim.

seine Minister anträgt.“ Wird der eine oder andere Vorschlag des Königs zurückgewiesen, so heißt das, daß er ihn absichtlich vorgeschlagen hat, damit er zurückgewiesen würde, um damit den Anschein eines Minimums von Autonomie für das Parlament zu retten. Das politische Ziel dieser unerbittlichen Polemik wird von Kant selbst erklärt: man muß die englische Verfassung entlarven, damit die Illusion zerstört wird, „daß die wahre, zu Recht beständige Verfassung gar nicht mehr gesucht“ werden muß; [79:] „weil man sie in einem schon vorhandenen Beispiel gefunden zu haben vermeint, und eine lügenhafte Publizistik das Volk mit Vorspiegelung einer durch das von ihm ausgehende Gesetz *eingeschränkten Monarchie* täuscht, indessen daß seine Stellvertreter durch Bestechung gewonnen, es insgeheim einem *absoluten Monarchen* unterwarfen.“ (SF, VII, 90)

Die Verurteilung der englischen Verfassung geschieht in Absicht der Verteidigung der aus der französischen Revolution hervorgegangenen neuen politischen Realität, die Kant also nicht nur gegen die Angriffe der Ideologen der Reaktion verteidigt, sondern auch als Modell für ein Land wie England vorstellt, das doch die bürgerliche Revolution schon hinter sich hatte. Explizit wird die Entgegensetzung zwischen dem revolutionären Frankreich und dem englischen politischen Elend in den „Reflexionen“: immer noch von der Problematik des Kriegs und des Friedens ausgehend, wird hier nicht nur bekräftigt, daß England von einem „absoluten Monarchen“ beherrscht wird; diesmal wird dieser Realität vielmehr ausdrücklich das Beispiel der „französischen Republik“ und des Direktoriums entgegengestellt, das, um Krieg erklären zu können, gezwungen ist, die Billigung seitens der Volksvertreter zu erhalten. Nur in diesem Fall kann man von „eingeschränkter Gewalt“ oder auch von einem „beschränkten Monarchen“ sprechen; und nur in diesem Fall“ kann man von einem „freien Volk“ sprechen.

Vielsagend ist, daß Kant die Argumente der Ideologen der Reaktion ins Gegenteil verkehrt. Gerade in Frankreich gibt es eine effektive Einschränkung der Gewalt des Souveräns durch das Volk, während, was England betrifft, nur Kinder sich von der Tatsache blenden lassen können, daß die Kriegskosten vom Parlament gebilligt werden müssen. Zunächst werden die Repräsentanten des Volks aufgefordert, das Ihrige zu sagen, wenn der Krieg schon erklärt ist; und der Monarch und seine Minister haben später keine großen Schwierigkeiten, sich der Billigung des Parlaments a posteriori zu versichern, und zwar vor allem mit Hilfe der Verteilung von Posten im Heer und in der Staatsverwaltung, um ganz von den Sinekuren zu schweigen; diese Verteilung entzieht sich praktisch jeder Kontrolle. Abschließend kann gesagt werden, daß die englische Verfassung nicht die eines „freien Volks“ ist, sondern nur „eine politische Maschine [...], den absoluten Willen des Monarchen auszuführen.“ Man kann sogar sagen, daß das englische Volk nicht nur nicht frei, [80:] sondern „unterjocht“ ist. Und es ist eine so unerträgliche Unterdrückung, „daß an das Fortschreiten des Menschengeschlechts zum Besseren in einem großen Teil desselben gar nicht zu denken ist und, obgleich der Flor und Anwachs der Künste den Verfall noch eine ziemliche Zeit hinhalten kann, gleichwohl der nur um desto gefährlichere Einsturz früh oder spät mit Gewißheit vorauszusehen ist.“ (XIX, 606-7)

Auf diese Weise greift Kant maßgeblich in eine harte politische Debatte ein, die mit der Entscheidung der Nationalversammlung vom Mai 1790 begonnen hatte, dem König nur die Befugnis zu lassen, den Krieg oder den Frieden vorzuschlagen, während der Versammlung selbst die endgültige Entscheidung oblag. Diese Maßnahme gab für Burke einen weiteren Anklagepunkt gegen die französischen Revolutionäre ab: „Wie können die ausländischen Staaten mit jemand [dem französischen König] verhandeln, der nicht die Gewalt über Krieg und Frieden hat, der nicht einmal eine, d. h. seine Stimme, oder die seiner Minister oder die irgend einer Person, die sich zufällig unter seinem Einfluß befindet, zur Verfügung hat? Eine Situation, in der er der Mißachtung ausgesetzt ist, paßt nicht zu einem Fürsten: dann hätte man besser daran getan, ihn zu töten.“ Man sollte dagegen dem König „das Recht über Krieg und Frieden“ belassen, dieses Recht durch andere Instrumente, wie etwa die in England gebräuchlichen, einschränken oder kontrollieren.⁵¹

⁵¹ Paine 1792-3; in der preußischen Hauptstadt konnte nur der erste Band erscheinen; die Angst vor der Zensur führte zur Verlegung des Veröffentlichungsorts. Gentz spricht von den „trunkenen Diatriben eines Paine“: „Versuch einer Widerlegung ...“, in: Gentz 1836-8, Band 2, S. 111.

Burke antwortete u. a. Paine (einem der Ideologen der amerikanischen Revolution, der dann französischer Ehrenbürger wurde) in einem auch ins Deutsche übersetzten Werk: man hatte in Frankreich gut daran getan, „Königen und Ministern die Macht [...] Krieg zu erklären“ zu entziehen, um sie denjenigen zu übertragen, „auf die die Kosten fallen“. Die von Burke gepriesene Abhilfe, das – was England anbetrifft – jeglichen Mißbrauch seitens des Monarchen hätte verhindern sollen – eine Abhilfe, die darin bestand, daß der König gezwungen war, sich an das Parlament zur Deckung der Kriegskosten und für neue Steuerauflagen zu wenden – war schlechter als das Übel selbst: „Unter despotischen Regierungen sind Kriege Auswirkungen des Stolzes; eine permanente Bereitschaft für sie ergibt sich dagegen bei den Regierungen, für die sie Mittel zur Besteuerung werden.“ Mehr noch: „Ein Außenstehender, der nicht durch Vorurteil verblindet oder Interesse festgelegt wäre, würde [81:] beim Überblicken der englischen Regierungsgeschichte mit ihren Kriegen und Steuern feststellen, daß die Steuern nicht erhöht wurden, um mit Kriegen fortzufahren, sondern daß Kriege angezettelt wurden, um die Steuern zu erhöhen.“ Was dann das Parlament angeht, das die Krone kontrollieren sollte, so war die Regel ein „Einverständnis beider Parteien“ durch die „eine Deckung für beide erreicht wird.“⁵²

Der Painesche Text – die Übersetzung wird in Berlin schon 1792 veröffentlicht! – findet ein großes Echo in Deutschland; Gentz weist verächtlich darauf hin⁵³, und Kant war er wohl nicht unbekannt. Man denke nur daran, daß die Berliner Zeitschrift, an der der Philosoph mitarbeitete, über die auf europäischer Ebene stattfindende Debatte berichtete und dabei ausdrücklich die Namen Burkes, Paines und Mackintosh's aufführte. (bm, 1772, XX, 479-490) Kant greift also maßgeblich in diese Debatte ein, wobei er die Thesen der Verteidiger der französischen Revolution unterstützt und sich praktisch, zumindest in seinen privaten „Reflexionen“, auf die Seite derjenigen stellt, die für England einen neuen revolutionären Sturm herbeiwünschen oder voraussehen.

Von diesem Augenblick an kann die englische Verfassung kein Modell oder Bezugspunkt mehr sein. Der Hauptbeweis für ihren im wesentlichen despotischen Charakter sind die Machtbefugnisse, die sie dem König hinsichtlich der Entfesselung des Kriegs einräumt, und die Tatsache, daß England die konterrevolutionäre Koalition und die bewaffnete Aggression gegen Frankreich anführt. Ein Kriegshetzer kann kein „republikanisches“ Land sein; bis zuletzt hat Kant keinen Zweifel über die Verantwortlichkeiten in dem anhängigen Konflikt. Sogar die Insellage Englands, „die es wider äußere Angriffe ziemlich sichert“, führt dazu, es „vielmehr selbst Angreifer zu werden einzuladen.“ (A, VII, 314) Es ist auch festzuhalten, daß, während „der Franzose die englische Nation gemeiniglich liebt und mit Achtung lobpreist“, letztere ihre kontinentalen Nachbarn „im allgemeinen haßt und verachtet.“ Auch kann man diese unterschiedliche Haltung nicht auf die Rivalität zwischen den beiden Ländern zurückführen: in Wirklichkeit ist es der „Handelsgeist“, der – ebenso wie der „Adelsgeist“ – „ungesellig“ macht. Für die Engländer sind die Ausländer nicht eigentlich Menschen. (ebd., 315, Anm.)

Hatte nicht Burke die Tatsache gepriesen, daß die Verfassung seines Landes nicht abstrakt von universalen Menschenrechten sprach, sondern nur von den historisch und erblich [82:] von den Engländern errungenen Rechten? Die Wertschätzung dieser Tatsache verwandelt sich bei Kant in scharfe Anklage. Es handelt sich also bei dem im Gang befindlichen gigantischen Zusammenstoß nicht nur um Rivalität, sondern wichtige politische Grundsätze stehen auf dem Spiel, und für Kant steht es außer Zweifel, daß England die Sache der Aristokratie vertritt, sowohl „den Geld- als auch den Geburtsadel. Auf der anderen Seite der Barrikade finden wir einen „ansteckenden Freiheitsgeist“, der einen „alles erschütternden Enthusiasm“ bewirkt, auch wenn er nicht frei von extremistischen Übertreibungen ist: alles in allem ist das französische Volk „liebenswürdig“. (ebd., 313-4)

Diese Formulierungen und Urteile sind von der Begeisterung für die französische Revolution geprägt; dies zeigt uns die Tatsache, daß Kant vor ihrem Ausbruch die hier zur Debatte stehenden Völker ganz

⁵² „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“, II, S. 242-8, passim.

⁵³ Abegg 1796, S. 186. Auf die Bedeutung dieses Tagebuchs, das in diesen Jahren zum ersten Mal veröffentlicht wurde, hatte schon Vorländer ²1977 hingewiesen. Das Gesagte gilt jedoch ganz allgemein für die Gespräche Kants mit seinen Zeitgenossen: erst jetzt wird eine Ausgabe dieser Gespräche beim Verlag Felix Meiner, Hamburg, hg. von R. Malter angekündigt.

anders charakterisierte: die Franzosen sind im Grunde genommen oberflächlich, während die Engländer „Gedanken von tiefsinnigem Inhalt“ nachgehen; auch was die menschlichen Beziehungen anbetrifft, stimmt es zwar, daß die Engländer bei der ersten Kontaktnahme kalt bleiben, aber sobald sie Freundschaft geschlossen haben, sind sie bereit, diese in Ehren zu halten. Insgesamt fällt zu diesem Zeitpunkt – wir sind im Jahre 1764, und weder die französische noch die amerikanische Revolution hat stattgefunden – der Vergleich ganz zum Vorteil der Engländer aus; und daß es sich um ein politisches Urteil handelt, erklärt Kant selbst, wenn er in einer Anmerkung die verschiedenen Nationalcharaktere auch zur unterschiedlichen „Regierungsart“ in Beziehung setzt.⁵⁴

Auch der radikale Wandel der Beschreibung des Nationalcharakters ist politisch motiviert. Es ist klar, wer die Sache des Fortschritts, der Vernunft, der allgemeinen Menschenrechte vertritt. Noch schärfer und expliziter drückt Kant sich in seinen Privatgesprächen aus: „Die Engländer sind im Grunde die depravierteste Nation [...]. Die ganze Welt ist ihnen England, die übrigen Länder und Menschen sind nur Anhängsel, ein Zubehör.“⁵⁵ Besonders interessant ist das Zeugnis Borowskis, da bekanntlich diese biographische Skizze von Kant persönlich durchgesehen wurde; diesem Zeugnis entsprechend verfolgte der Philosoph mit leidenschaftlichem Interesse die Entwicklung der internationalen Lage, „das Verhältnis der Staaten zueinander“ und so den Verlauf des Krieges und der großen Konfrontation zwischen Frankreich und der von England angeführten antifranzösi-[83:]schen Koalition. Vor allem das Verhalten Englands wurde mit besonderer Aufmerksamkeit bedacht: es handelte sich um die Nation, die Kant „bis dahin immer mit Enthusiasmus gepriesen hatte“, die aber nunmehr nicht mehr die Sache der „Freiheit und Kultur“, sondern die der „Sklaverei und Barbarei“ vertrat.⁵⁶

Hegel hält zur gleichen Zeit fest, wie „die Achtung der englischen Nation selbst bei vielen ihrer stärksten Bewunderer gesunken“ sei. Die dafür angeführten Gründe unterscheiden sich nicht sehr von denen, die wir bei Kant angetroffen haben: die Nation wird in Wirklichkeit nicht vom Parlament repräsentiert, das im Gegenteil oft nur ein Instrument in den Händen der Regierung ist; in den letzten Zeiten sind „teils durch die Suspension des Grundgesetzes die persönliche Freiheit, teils durch positive Gesetze die staatsbürgerlichen Rechte beschränkt“ worden (es handelt sich um eine polemische Bezugnahme auf die Gesetzgebung, die dazu dienen sollte, der Gefahr Frankreichs und der revolutionären Agitation in England selbst entgegenzuwirken).⁵⁷

Nach dem Ausbruch der französischen Revolution und vor allem nach Ausbruch des konterrevolutionären Krieges wird ganz Europa in eine heftige ideologische Debatte verwickelt, und Kant nimmt Stellung. Die Argumente der Apologeten Englands sind klar: nur eine Verfassung, die unter den verschiedenen Gewalten Gegengewichte voraussieht, ist in der Lage, sowohl den monarchischen Despotismus als auch den weitaus gefährlicheren Despotismus der Revolutionäre zu blockieren. Auf der Gegenseite antwortete Robespierre: England hat eine „fehlerhafte“ Verfassung, die nur zu einem Zeitpunkt frei erscheinen konnte, zu dem die Franzosen „auf die unterste Stufe der Sklaverei herabgestiegen“ waren.⁵⁸

Nicht viel anders dachte Kant: „England, welches sonst auf die Teilnahme der besseren Menschen in der Welt wegen der mutigen Erhaltung ihrer oft angefochtenen (scheinbaren) Freiheit rechnen konnte, ist jetzt gänzlich daraus gefallen, nachdem es die in Frankreich beabsichtigte (auf viel gründlichere Art freie) Constitution mit Gefahr des Umsturzes seiner eigenen zu stürzen bedacht war.“

⁵⁴ Groß 1912, S. 76-7. Zur Geschichte dieser biographischen Skizze s. den Brief Borowskis an Kant vom 12.X.1792 (B, XI, 373-4) und die Antwort des Philosophen vom 24.X.1792: die biographische Skizze rücksendend, rät Kant an, diese erst nach seinem Tod zu veröffentlichen; gleichzeitig teilt er mit, sich erlaubt zu haben, „einiges zu streichen oder abzuändern“. (B, XI, 379-80)

⁵⁵ „Aus den vertraulichen Briefen ...“, in: Hoffmeister 1936, S. 249.

⁵⁶ Rede vom April 1791, in: Robespierre 1956-58, Band 1, S. 69.

⁵⁷ So berichtet Borowski, vgl. Groß 1912, S. 78. Milton war für bestimmte reaktionäre Kreise ein schwarzes Schaf, galt als subversiv und revolutionär. S. a. den in „Neues Patriotisches Archiv für Deutschland“ von F. C. v. Moser veröffentlichten Artikel: „Von dem göttlichen Recht der Könige, vom Ursprung der landesherrlichen und obrigkeitlichen Gewalt und von der Natur und Grenzen des Gehorsams“, 1792, jetzt in: Garber 1976, S. 176.

⁵⁸ Abegg 1796, S. 249-50.

England, das eine gewisse Zeit lang das Symbol der Freiheit gewesen war, hatte sich in den Vorkämpfer der Reaktion verwandelt: „Pitt, der sogar von einem anderen benachbarten Staat will, es solle in ihm beim Alten bleiben, oder sei es aus dem Gleise gekommen, so solle es dahin wieder zurückge-[84:]bracht werden, wird als Feind des menschlichen Geschlechts gehaßt und die Namen derer, welche die Sachen in Frankreich in die neue Ordnung bringen, die da allein würdig ist, sich ewig zu erhalten, werden für den Tempel des Nachruhms aufgespart, um darin einst aufgestellt zu werden.“ (XIX, 605)

Es ist möglich, die Entwicklung des Kantischen Englandbilds zu rekonstruieren und dabei festzustellen, daß diese Entwicklung nicht innerhalb der Grenzen der Spekulation abläuft, sondern von den großen Ereignissen, die das Gesicht der Welt verändern, beeinflusst wird. Eine etwa um 1788 datierbare Anmerkung hebt hervor, daß das Menschengeschlecht jung ist und die Zukunft noch vor sich hat, und stellt zur Unterstützung dieser Auffassung fest: „Wir haben nur seit hundert Jahren das System der bürgerlichen Verfassung eines großen Staats an England.“ (XV, 634) Die „Glorious Revolution“, auf die hier offensichtlich Bezug genommen wird, wird als das erste Zerreißen der Ketten des Despotismus, als die Morgenröte einer neuen Epoche gesehen. Im übrigen zeugt von der Sympathie Kants schon für die erste Revolution seine Bewunderung für Milton und dessen „Verlorenes Paradies“.⁵⁹ Schließlich erfahren wir aus einem Brief von Markus Herz an Kant vom 9. Juli 1771 von dessen Bewunderung für den „Engländer Smith“. (B, X, 121)

Und doch war das Prestige Englands schon anläßlich einer anderen Revolution, der amerikanischen, gesunken: „In der Geschichte Englands jetziger Zeit bringt ihre Unterwerfung von Amerika das kosmopolitische Andenken derselben weit zurück. Sie wollen: jene sollen Untertanen von Untertanen werden und auf sich die Last der andern abwälzen lassen.“ (XV, 630) Aber erst mit dem Ausbruch der französischen Revolution und mit den konterrevolutionären Kriegen ändert sich das Bild der Welt radikal: die Demarkationslinie zwischen Fortschritt und Reaktion muß vollkommen neu definiert werden; ja, im Lichte der neuen Ereignisse muß sogar die politische und Verfassungsgeschichte des modernen Europas neu durchdacht werden.

[85:]

8. Die französische Revolution fordert eine Neubesinnung

Betrachten wir zunächst, wie sich das Bild der Weltlage ändert. Eine Anmerkung, die wohl kurz vor 1789 niedergeschrieben wurde, besagt: „Die Geschichte der Staaten muß so geschrieben werden, daß man sieht, was die Welt von einer Regierung vor Nutzen gehabt hat. Die Revolutionen der Schweiz, Hollands und Englands sind das wichtigste in der späteren Zeit.“ (XV, 628) über die Revolution in diesen drei Ländern wird erneut in der Abhandlung „Über den Gemeinspruch“ gesprochen, wo darauf hingewiesen wird, daß „ihre jetzige für so glücklich gepriesene Verfassung“ ebenfalls das Ergebnis eines gewalttätigen Umsturzes ist. (G, VIII, 301) Die Schweiz und England dem revolutionären Frankreich entgegensetzen, wie es die reaktionäre Publizistik tat, war also ein sinnloses Unterfangen. Aber Kant bleibt nicht bei dieser Feststellung stehen und nimmt – im Lichte der Entwicklungen des politischen Kampfes auf internationaler Ebene – eine Neuüberprüfung der inneren politischen Strukturen dieser Länder vor.

Was die Schweiz und Holland anbetrifft, so sind die Revolutionen, auf die Kant sich bezieht, diejenigen, die den beiden Ländern am Ende eines harten Kampfes gegen die Habsburger und gegen das Spanien Philip II. die Unabhängigkeit sichern. Die Schweiz und Holland genossen noch mit England das mit ihrem Kampf errungene Prestige; aber sicher konnten sie nach Ausbruch der französischen Revolution nicht weiterhin als Modell dienen, oder höchstens für diejenigen, die die Mäßigung, die in beiden Ländern die politisch-soziale Veränderung gekennzeichnet hatte, den gewaltsamen Umwälzungen und dem radikalen Bruch mit der Vergangenheit entgegenstellten, die die revolutionäre Aktion in Frankreich auszeichneten. Daher erklärt sich der ironische Hinweis auf die „glücklich gepriesene“

⁵⁹ Scheel ²1980, S. 378.

holländische Verfassung: zu diesem Zeitpunkt war Holland nicht nur in der Publizistik, sondern auch auf dem Schlachtfeld eine Stütze der Reaktion, ganz mit dem Krieg gegen Frankreich befaßt.

Die ironischen oder ausdrücklich verurteilenden Erklärungen, die Kant in Bezug auf die Lage in Holland oder in Belgien abgibt, unterstützen objektiv den Plan der „Grande Nation“, die Lage in diesen Ländern zu eigenen Gunsten zu ändern. Explizit kommt diese Unterstützung der „Grande Nation“ in der Haltung zum Ausdruck, die Kant der Schweiz gegenüber einnimmt. Wir haben ein Zeugnis, das dem Philosophen im [86:] Jahre 1798 folgende vielsagenden Worte in den Mund legt: „Die Schweizer wollen nichts geben; und doch soll ihre Republik durch französische Soldaten gegründet und erhalten werden. Sollen die Franzosen auch diese Truppen noch nähren?“⁶⁰ Um den Sinn dieser Erklärung zu verstehen, muß man sich die schweizerische revolutionäre Bewegung vor Augen halten, die im Jahre 1797 auch dank des Eingreifens der französischen Truppen den Sieg errungen hatte.

Kant nimmt also nicht nur Stellung zugunsten der neuen Lage der Dinge, sondern weist auch die Kritiken zurück, die von nicht übersehbaren Teilen der helvetischen demokratischen Kreise am chauvinistischen und hegemonischen Verhalten Frankreichs geübt wurde. Man muß sich dabei vergegenwärtigen, daß das Eingreifen der französischen Truppen eher darauf abzielte, die revolutionäre Bewegung im Zaum zu halten und zu kontrollieren, als ihr zum Sieg zu verhelfen, um so die Bildung eines wirklich unabhängigen Landes zu verhindern. Um die Worte eines zeitgenössischen Forschers zu gebrauchen: „So geriet die Schweiz, die ihre Revolution als ein unabhängiges Land begann, am Ende doch unter eine französische Fremdherrschaft, die wohl die sozialökonomische Umwälzung vollendete, aber gleichzeitig unverkennbar antidemokratische und räuberische Züge trug.“⁶¹

Hier kommt die geringe Aufmerksamkeit zum Vorschein, die Kant – es handelt sich freilich um einen durchgängigen Zug in der Kultur seiner Zeit – der nationalen Frage widmete: aber nicht dies ist es, was uns jetzt interessiert. Fest bleibt, daß das veränderte Urteil Kants über England, Holland und die Schweiz die Veränderungen der objektiven Lage auf internationaler Ebene und die Entwicklung der öffentlichen Meinung reflektiert. Vor 1789 beriefen sich die progressistischen Kreise häufig auf diese drei Länder, eine konstitutionelle Monarchie und zwei Republiken, die man dem tristen Bild des Europa des Despotismus entgegenstellte.⁶² Die schon zitierte „Reflexion“ zeigt, daß auch Kant für diese Bezugnahme empfänglich war, aber er ändert nach Ausbruch der französischen Revolution seine Haltung, als man beginnt, diese Länder gerade in antifranzösischer Absicht hochzuloben.

Im Licht der neuen geschichtlichen Situation und der politischen Entwicklungen auf internationaler Ebene erscheint das englische Parlament, das in der Reflexion vor 1789 das Instrument gewesen war, in besonders schwerwiegenden [87:] Fällen dem Souverän den Gehorsam aufzusagen, ohne damit in den Naturzustand zurückzufallen, und das in einer normalen Situation ein Gegengewicht zur herrschenden Macht bilden sollte, nach 1789 als ein widerwärtiges Instrument des Despotismus: „Also ist die sogenannte gemäßigte Staatsverfassung, als Konstitution des innern Rechts des Staats, ein Unding, und, anstatt zum Recht zu gehören, nur ein Klugheitsprinzip, um, so viel als möglich, dem mächtigen Übertreter der Volksrechte seine willkürlichen Einflüsse auf die Regierung nicht zu erschweren, sondern unter dem Schein einer dem Volk verstatteten Opposition zu bemänteln.“ (RL, VI, 320)

Aber nicht nur für England, auch für Frankreich bestanden die Theoretiker der Reaktion auf der Notwendigkeit eines Organs, das die Macht kontrollieren und einschränken sollte, – jetzt nicht mehr die des Monarchen, sondern die der Nationalversammlung. Gerade die Allgewalt dieses gesetzgebenden Organs „fanatischer“ Befürworter „abstrakter“ Theorien, verkörperte den schlimmsten Despotismus, und gerade ihm gegenüber war mehr denn je ein Kontrollorgan vonnöten. Burke verurteilte scharf

⁶⁰ S. dazu die in: Hermand 1975, S. 27-36, abgedruckten Texte. Man vergesse hier auch nicht die Verherrlichung des holländischen Kampfes und Volkes durch Schiller am Vorabend des Ausbruchs der französischen Revolution; s. dazu insbesondere die Einleitung (die im Januar 1788 getrennt in dem von Wieland geleiteten „Teutschen Merkur“ erschienen war) zur „Geschichte des Abfalls der Vereinigten Niederlande von der spanischen Regierung“. Natürlich spürt man das Echo dieser Bewunderung auch im „Don Carlos“.

⁶¹ Burke 1790, S. 336-7.

⁶² Ebd., S. 369.

die Abschaffung dieser Körperschaften in Frankreich, Institutionen, die den Ansprüchen der politischen Macht, jeden Aspekt des sozialen Lebens regeln zu wollen, Einhalt geboten. „Sie waren große permanente Körperschaften [permanent bodies politic; „Korporationen“ übersetzt bedeutsamerweise Gentz], gebildet, um gegen jegliche willkürliche Neuerung Widerstand zu leisten; und sie verliehen mit Hilfe ihrer körperschaftlichen Zusammensetzung (corporate constitution) und dem größten Teil ihrer Gestaltungen den Gesetzen Sicherheit und Stabilität. Sie boten in allen Revolutionen den Gesetzen immer eine sichere Zuflucht und bewahrten dieses ihnen vom Vaterland anvertraute heilige Depositum unter der Regierung despotischer Herrscher und während der Kämpfe willkürlicher Faktionen, wobei sie Aufzeichnungen und das Andenken der Konstitution lebendig erhielten. Sie waren zu allen Zeiten die große Gewähr für das Privateigentum, das in Frankreich ebenso gut wie in anderen Ländern aufbewahrt war, kann man sagen, bevor die individuelle Freiheit existierte.“⁶³

Waren diese Institutionen nützlich, um die monarchische Gewalt im Zaum zu halten, so waren sie noch unentbehrlicher für ein republikanisches und demokratisches Regime: sie sollten einen Damm gegen die „Übelstände einer leicht-[88:]sinnigen und ungerechten Demokratie“ errichten und daher nicht unterdrückt, sondern so organisiert werden, daß sie ein Gegengewicht gegen die „Obergewalt eines Staats“ bilden konnten, und sie sollten eine Unabhängigkeit haben, als stünden sie „außerhalb des Staats“.⁶⁴ Diese Institutionen, die – unter dem Vorwand, über den Machtmißbrauch der politischen Gewalt zu wachen – in Wirklichkeit die Hiebe der Spitzhacke auffangen sollten, die die gesetzgeberische Aktivität dem feudalen Gebäude versetzte, werden von Burke Tribunale oder „parliaments“ genannt.⁶⁵

Auch Gentz übernimmt die Verteidigung der „Parlamentar“ in Polemik gegen die revolutionäre Publizistik.⁶⁶ Diese „Parlamentar“, die mit der Registrierung der Gesetze beauftragt waren, hatten, wenn auch oft von korporativen Positionen und von der Verbundenheit mit der feudalen Tradition aus, ein Gegengewicht zum monarchischen Absolutismus Ludwig XVI. dargestellt, weil sie in der Zeit, die der Revolution unmittelbar vorausging, objektiv die Unzufriedenheit des Volks dem Hof gegenüber zum Ausdruck brachten; nach dem 14. Juli 1789 versuchten die Parlamente, die Nationalversammlung und die radikale antifeudale Gesetzgebung zu blockieren und wurden deshalb schon Ende 1789 aufgelöst.⁶⁷

Wurde die Auflösung der „Parlamentar“ auch in Deutschland von der demokratischen und jakobinischen Publizistik gefeiert⁶⁸, berief sich die konterrevolutionäre Propaganda auf eben diese Parlamente oder auf ähnliche Institutionen, um die in England bestehende „eingeschränkte Verfassung“ zu preisen, die der demokratische und jakobinische Radikalismus in Frankreich von Anfang an hatte ersticken wollen. So werden also jetzt diese Institutionen – die Kant vor 1789 auf der Grundlage der Erfahrung der englischen Revolution als ein mögliches Instrument des Ausdrucks des Volkswillens ansah, das mit eigener Gewalt und Befugnissen ausgestattet und vom Herrscher unabhängig war – von der konterrevolutionären Publizistik als notwendiges Gegengewicht gefeiert, das unglückseligerweise übereilt von der Nationalversammlung abgeschafft worden war.

Während die Theoretiker der Reaktion die Notwendigkeit von Widerstandsorganen gegen die gesetzgebende Gewalt und gegen die Volkssouveränität hervorhoben, Organe, deren Mitglieder auf Lebenszeit in ihrem Amt blieben und dieses erblich übertrugen, hegte Kant eine andere und entgegengesetzte Besorgnis: die Legitimität der in Frankreich [89:] von der Nationalversammlung in Angriff genommenen energischen Aktivität der Umformung der politisch-sozialen Wirklichkeit hervorzuheben und dem konterrevolutionären Aufruhr jeden Vorwand der Berechtigung zu nehmen. Die hier von Kant eingenommene Position hat so wenig mit konservativen politischen Besorgnissen zu tun, daß man unschwer eine gewisse Analogie zu den radikalen und jakobinischen Positionen feststellen

⁶³ Ebd., S. 367.

⁶⁴ „Versuch einer Widerlegung ...“, in: Gentz 1836-8, Band 2, S. 141-2.

⁶⁵ Wir haben hierfür Furet/Richet 1965, S. 51-2, und Michelet 1847-53, Band 1, (it. Üb. S. 262-9) herangezogen.

⁶⁶ S. dazu die Texte von W. L. Wekhrlin und K. Clauer in: Hermant 1975, S. 106, S. 123 und S. 126.

⁶⁷ Rede vom 10.V.1793, in: Robespierre 1956-58, Band 2, S. 147-149, passim.

⁶⁸ Saitta 1952, S. 66 und S. 121.

kann. Auch für Robespierre lassen in England „das Gold und die Macht des Monarchen die Waage immer nach derselben Seite hinneigen“; der Schein war trügerisch, weil „das Gespenst der Freiheit die Freiheit selbst auslöscht“ und „das Gesetz den Despotismus bestätigt.“

Welche Bedeutung können angesichts dieser Realität „die Kombinationen“ haben, „die die Autorität der Tyrannen ausgleichen“? Aus diesem Grund spricht Robespierre sich skeptisch über die Wirksamkeit des Tribunats als einer Institution aus, die „Dämme hätte errichten“ sollen, um die „öffentliche Freiheit gegen das Übermaß an Macht der Behörden zu verteidigen“; nicht dies war das geeignete Mittel, um „die Macht der Regierungen zugunsten der Freiheit und der Glückseligkeit des Volks“ zu verringern; jedenfalls kann man nie „verhindern, daß die Träger der Exekutivgewalt äußerst mächtige Behörden sind.“⁶⁹ Robespierre unterstreicht die Notwendigkeit, „Legislativ- und Exekutivgewalt streng getrennt zu lassen“; im übrigen jedoch ist er der Meinung, daß das für England charakteristische ganze komplexe System von Gewalten und Gegengewalten einerseits den monarchischen Despotismus nicht aus dem Wege schafft, sondern ihn bloß beschönigt, daß es andererseits jedoch seine Wirksamkeit erweist, das Werk einer radikalen Erneuerung der bestehenden politischen und sozialen Verhältnisse unmöglich zu machen und den Ausdruck der Volkssouveränität zu verhindern.

Abgesehen natürlich von allen anderen Unterschieden, die bestehen bleiben, denkt Kant auch über diesen Punkt nicht viel anders: den schon angeführten Erklärungen, die von einer wesentlichen Komplizenschaft zwischen dem englischen Parlament und dem Monarchen sprechen, kann man eine weitere hinzufügen: „In Großbritannien kann man nicht sagen, der König repräsentiere das Volk, sondern er mit den Ständen zusammen genommen macht allererst das Volk aus und ist in Ansehung jener *primus inter pares*“.^{*} Paradoxerweise war in Frankreich der Übergang [90:] von der absoluten Monarchie zur republikanischen Regierung viel leichter. Gerade weil der König das ganze Volk repräsentierte, hat er, als dieses einmal vereinigt war, alle Macht verloren; das ist „das Unglück des Königs“: „Weil er das Ganze vorstellt, so wird er nichts, wenn er dieses Ganze, von dem er kein Teil, sondern nur dessen Stellvertreter ist, sich selbst stellen läßt. Wäre er ein Teil, so könnte ohne seine Beistimmung das Ganze niemals stattfinden und ein gemeinschaftlicher Wille entspringen, welcher zuoberst gesetzgebend ist.“ (XIX, 596)

Aber letzteres ist gerade der Fall in England: hier ist die Volkssouveränität, der gemeine Wille, fraktioniert und wie gelähmt; was in den Augen der konterrevolutionären Publizistik als das größte Verdienst erschien, ist für Kant die schlimmste Einschränkung. Das Widerstandsrecht gegen den Despotismus war für bestimmte Ideologen der Reaktion gerade diese Fraktionierung der Volkssouveränität, die den gesetzgeberischen Eifer und die Machtvollkommenheit der Nationalversammlung zu einem Ding der Unmöglichkeit hätte machen sollen, einer Nationalversammlung, die vor keinem historischen Recht Halt machte und von keiner Institution und von keinem Gegengewicht im Zaum gehalten wurde.

Auch hier zeigt sich die Zweideutigkeit der Kantischen Verneinung des Widerstandsrecht. Angesichts der Unterscheidung zwischen legislativer, exekutiver und juridischer Gewalt können wir uns jetzt die Frage stellen: gegen welche Gewalt ist es in keinem Fall erlaubt, Widerstand zu leisten? Die Antwort Kants ist nicht eindeutig. Einerseits wird energisch hervorgehoben, daß die legislative Gewalt den Souverän bildet, während die exekutive Gewalt – mag es sich nun um den König, die Regierung oder das Direktorium handeln – nur Regent ist, der „unter dem Gesetz steht, und [er] wird durch dasselbe, folglich von einem *anderen*, dem Souverän verpflichtet.“ In der Tat kann der Souverän den Regenten absetzen oder „seine Verwaltung reformieren“, d. h. praktisch seine Stellung innerhalb der Verfassung neu definieren und damit seine Machtbefugnisse verringern. (RL, VI, 317) Gerade dies hatte sich in Frankreich ereignet: Kant hält die Neudefinition der Rolle Ludwigs XVI. als konstitutionellen Monarchen und die darauffolgende Absetzung durch die Nationalversammlung für völlig legitim.

In diesem Sinn unterscheidet sich die Kantische Verneinung des Widerstandsrechts im wesentlichen nicht von den revolu-[91:]tionären französischen Doktrinen, die, von der Behauptung der Volkssouveränität ausgehend, den König für den wahren Rebellen hielten, da er sich erlaubte, gegen den Willen

⁶⁹ Ebd., S. 131.

^{*} Erster unter Gleichen. *KWF*

der gesetzgebenden Gewalt und d. h. des Volks, des einzigen wahrhaften Souveräns, Widerstand zu leisten. „Eine *Regierung*, die zugleich gesetzgebend wäre, würde *despotisch* zu nennen sein, im Gegensatz mit der *patriotischen*“, sagt Kant (ebd., 316-7): wir haben es – mit anderen Worten – mit Despotismus zu tun, wenn der Monarch oder die Exekutivgewalt nicht der Autorität des Gesetzes und der gesetzgebenden Gewalt, letzten Endes des Volkes, unterstellt ist. Es stimmt zwar, daß der Souverän den Monarchen oder die Regierung nicht richten oder verurteilen kann, weshalb letztere in diesem Sinn also keinem Zwang unterworfen sind; sie sind dagegen in dem Maße Zwang unterworfen, in dem sie abgesetzt werden können. Selbst was die gerichtliche Ebene im engeren Sinne betrifft, können der Monarch oder die Regierung nicht für Aktivitäten in Ausübung ihrer Funktion gerichtet werden; wohl aber kann man über eventuelle Initiativen Gericht halten und sie verurteilen, die sie nach ihrer Absetzung, wieder zu einfachen Privatpersonen geworden, unternommen haben.

Mit Despotismus hat man es also zu tun, wenn das Volk (der Souverän) keine Möglichkeit hat, die Regierung oder den Monarchen abzusetzen und ihn zum privaten Bürger zu machen, der von diesem Augenblick an, wie jeder andere Bürger, der Kontrolle der Gerichtsautorität untersteht, ohne daß eine Verwirrung der Machtbefugnisse eintritt, die dann die republikanische Legalität und die Freiheit aller beeinträchtigen würde. Wenn Kant also bei seiner Skizzierung der Ordnung eines wahrhaft republikanischen Staats behauptet, daß die Exekutivgewalt in seinem Innern „unwiderstehlich“ ist, so gilt das nur in dem Maße, in dem die Regierung oder der Monarch, die sie innehaben, wirklich den Willen des Souveräns, der gesetzgebenden Gewalt erfüllen, denn nur diese ist „untadelig“. (ebd., 316)

Was soll man aber angesichts einer despotischen Regierung oder Ordnung tun? Auch in diesem Fall ist die Antwort Kants weitaus zweideutiger und unfaßbarer, als es auf den ersten Blick scheinen möchte: „Eine Veränderung der [fehlerhaften] Staatsverfassung, die wohl bisweilen nötig sein mag, kann also nur vom Souverän selbst durch Reform, aber nicht vom Volk, mithin durch Revolution verrichtet werden [...]“. Diese Erklärung wurde oft als Unterstützung [92:] für ein Reformprogramm von oben, durch den Monarchen, aufgefaßt; hier ist aber von Frankreich die Rede, und es darf nicht vergessen werden, daß kurz zuvor die gesetzgebende Gewalt als der wahre Souverän ermittelt wurde. Die fragliche Erklärung ist also, unter dem Vorzeichen der Reform, die Transcription des revolutionären Prozesses in Frankreich seit der Einberufung der Generalstände, fügt doch Kant sogleich hinzu: „und wenn sie [die Revolution] geschieht, so kann jene nur die *ausübende Gewalt*, nicht die gesetzgebende treffen“ (ebd., 321-2): was eben in Frankreich geschehen war, wo die vom Souverän (von der gesetzgebenden Gewalt) unternommene Reform-Revolution zuerst zur Umwandlung und dann zur Ablösung der Exekutivgewalt (des Monarchen) geführt hatte. Es handelt sich also um eine Erklärung, die nicht die Macht der Nationalversammlung in Frage stellt, Ludwig XVI. abzusetzen und die bestehenden politischen und sozialen Verhältnisse zu revolutionieren, sondern die bestenfalls als eine Kritik an den Straßendemonstrationen, an den Pressionen und an den außerparlamentarischen Gewaltstreichen zum Schaden der gesetzgebenden Gewalt, d. h. des Souveräns, gelesen werden kann.

9. Französische Revolution, Thermidor und Widerstandsrecht

Das Thema des Widerstandsrecht ist im Verlaufe der französischen Revolution Gegenstand scharfer und leidenschaftlicher Debatten gewesen. Die Verfassung von 1791 definiert „die Freiheit, das Eigentum, die Sicherheit und den Widerstand gegen die Unterdrückung“ als „natürliche und unverjährbare Rechte des Menschen“. Einen weitaus größeren Raum nimmt das Widerstandsrecht in der Verfassung von 1793 ein, die ihm gleich drei Artikel der „Erklärung der Menschenrechte“ widmet. Hier wird behauptet, daß „man von Unterdrückung des sozialen Gefüges sprechen muß, auch wenn nur eines seiner Teile unterdrückt wird“, und proklamiert, daß, „wenn die Regierung die Rechte des Volks verletzt, die Erhebung für das Volk und für jeden Teil des Volks das heiligste aller Rechte und die unvermeidbarste aller Pflichten“ ist.⁷⁰ Man darf aber nicht glauben, daß die Proklamation des Widerstandsrechts schon als solche Ausdruck von jakobinischem Radikalismus ist. Auch das Verfassungsprojekt der Girondisten und die „Erklärung [93:] der Menschenrechte“ widmen ihm zwei Artikel, die es feierlich bestätigen, wenngleich man die Bemühung heraushört, es gesetzlich einzudämmen: „Die

⁷⁰ Vgl. Aulard ⁶1926, S. 365.

in der Gesellschaft vereinigten Menschen müssen ein legales Mittel haben, um Widerstand gegen die Unterdrückung zu leisten“, ein Mittel, „das von der Verfassung geregelt werden muß.“⁷¹ Die Proklamation des Widerstandsrechts diente dazu, die Revolution gegen die alte Feudalmacht und die Monarchie gutzuheißen, und, was die Jakobiner anbetrifft, die Straßendemonstrationen und das außerparlamentarische Eingreifen der Massen, das die gemäßigten Strömungen hinweggefegt hatte, und die Exekution Ludwig XVI. zu rechtfertigen. Sie diente jedoch sicherlich nicht dazu, ein permanentes Recht auf Rebellion auf der Grundlage einer willkürlichen individuellen Beurteilung einzuräumen. Die Proklamation des Widerstandsrechts betraf mehr die Vergangenheit als die Zukunft; es war in Wirklichkeit ein Instrument der Legitimierung und damit der Konsolidierung der neuen revolutionären Gewalt und nicht etwa ein Instrument für ihren Umsturz. Darin lag sein Widerspruch.

Recht bald sollten dies die Jakobiner bemerken: an die Macht gelangt, erließen sie ein Gesetz – das Gesetz vom 23. Ventose des Jahres II (d. h. vom 13. März 1794) –, das „den Widerstand gegen die revolutionäre und republikanische Regierung“ mit dem Tode bestrafte⁷², wie immer er auch begründet sein sollte. Kurz zuvor hatte Robespierre die Gefahr angeprangert, die der Republik wohl seitens der „aristokratischen Haltung derjenigen, die regieren“ drohte, aber auch seitens der „Verachtung, die das Volk für die Autoritäten nährte, die es selbst aufgestellt hatte.“⁷³ Das Problem der Kontrolle der Macht durfte nicht das Problem in Vergessenheit geraten lassen, eine solide und stabile revolutionäre Macht zu begründen, die nicht der Unsicherheit fortwährender Handstreichs ausgesetzt war.

Vor allem hatte Robespierre, als der Kampf gegen die Reaktion besonders heftig aufloderte, darauf hingewiesen, daß das Hauptproblem nicht darin bestand, „die Individuen vor dem Mißbrauch der öffentlichen Gewalt zu schützen“, sondern umgekehrt darin, die öffentliche Gewalt „gegen alle Fraktionen, die sie angreifen“, zu verteidigen.⁷⁴

Bald wird die Losung vom Widerstandsrecht zu einer antijakobinischen Parole. Nach dem Gewaltstreich vom 2. Juni 1793, mit dem die Pariser Volksmassen und die Nationalgarde die Verhaftung der Girondistenführer durchsetzen, beruft [94:] sich Condorcet auf das Widerstandsrecht: „Wenn der Nationalkonvent nicht frei ist, dann sind seine Gesetze für die Bürger nicht bindend.“⁷⁵ Konnte die letzte, von den Jakobinern angestiftete Volkserhebung, zu ihrer Rechtfertigung in gewisser Weise noch das Widerstandsrecht anführen, so kennzeichnet sie auch die Wende: von da an wurde das Widerstandsrecht gegen die Jakobiner und praktisch gegen die neue revolutionäre Macht nicht nur von der feudalen und klerikalen Reaktion, der Vendée, sondern auch von der gemäßigten und girondistischen Opposition angerufen.

Schon vorher aber hatte es, abgesehen von der Vendée, im Verlauf der Parlamentsdebatte sogar Fälle gegeben, in denen sich Kräfte auf das Widerstandsrecht beriefen, die den revolutionären Prozeß nicht beschleunigen, sondern vielmehr bremsen oder zum Stillstand bringen wollten. Im Verlauf der Debatte, die der Verabschiedung der Verfassung von 1793 vorausging, hatte der Abgeordnete Isnard die Existenz eines „Sozialkontrakts“ behauptet, der vor jeder Art von Verfassungsgesetz existiere und nur diejenigen verpflichtet, die ihn geschlossen hatten: „Alle anderen haben das Recht, die Gesellschaft mit ihren Gütern zu verlassen, wenn das nur geschieht, ohne in Kriegszustand mit ihr zu treten; wenn man diesen Willen mit Gewalt verhindert, und sie gegen ihren Willen in die Gesellschaft eingliedern möchte, dann verletzt man ihnen gegenüber alle Naturrechte, man *unterdrückt* sie; der Mehrheitsbeschluß kann sie nämlich nur dann zwingen, wenn sie vorher und ein erstes Mal, dieser ersten Verpflichtung zugestimmt haben.“⁷⁶

⁷¹ Rede vom 18. Regenmonat des Jahres II (5. Februar 1794) in: Robespierre 1956-58, Band 3, S. 128.

⁷² Rede vom 25.XII.1793, ebd., S. 99.

⁷³ „Lettre de Condorcet a la Convention Nationale“, o. J. [1793], in: Condorcet 1847-49, Band 12, S. 682; s. a. Venditti 1980, S. 57-8.

⁷⁴ Zitiert bei Saitta 1952, S. 104.

⁷⁵ Ebd., S. 104-5.

⁷⁶ Ebd., S. 146.

Auffälligerweise wird dieser Einwand vom 10. Mai 1793 nur wenige Tage nach der Ansprache Robespierres vorgebracht, in der er gegen „das extreme Mißverhältnis der Vermögen“ wettete, wobei er die Notwendigkeit hervorhob, die Ausübung des Eigentumsrechts in gewisser Weise einzuschränken. Die Idee eines „Sozialkontrakts“, der nur diejenigen verpflichtete, die es freiwillig unterzeichnet hatten, diente dazu, die absolute Unantastbarkeit des Eigentumsrechts zu bekräftigen: wollte man keine Unterdrückungsmaßnahmen ergreifen, die den Widerstand rechtfertigten, war es notwendig, denjenigen, die das wünschten, zu gestatten, die Gesellschaft zu verlassen, aber nicht allein, sondern mit allen ihren Gütern. Nicht ohne Grund löst die Ansprache Isnards wütende Reaktionen der Jakobiner aus. Marat erklärt insbesondere: Der Begriff „Sozialkontrakt“ zielt nur darauf [95:] ab, „die Republik aufzulösen und uns zu Ideen einer föderativen Regierung hinzuführen.“⁷⁷

So wurde der Versuch entlarvt, im voraus die Aktivität der gesetzgebenden Gewalt zu bremsen, und sie nicht mehr vor der Unantastbarkeit des Feudalbesitzes, sondern vor der des bürgerlichen Privateigentums zum Stehen zu bringen.

Bereits aus diesen wenigen Hinweisen geht die Zweideutigkeit hervor, die die Geschichte des Widerstandsrechts auch in Frankreich kennzeichnet; dies gilt auch für den engeren Bereich der Geschichte der Verfassungsdebatte, die mit der Revolution eröffnet worden war. Wenn Kant das Widerstandsrecht über die Verneinung der Legitimität der Revolte in der Vendée hinaus (die nicht nur von den Theoretikern der Reaktion, sondern auch von den Emigranten gepriesen wurde, die inzwischen nach Deutschland übergesiedelt waren) ablehnte, dann gab er wohl der Hoffnung Ausdruck, die Situation und die neue revolutionäre Macht möge sich auf einer soliden bürgerlichen Grundlage konsolidieren und den verschiedenen einander entgegengesetzten Handstreichen ein Ende setzen.

Der als eine Folge des Widerstands und vor allem der Proklamation des Widerstandsrechts verabschiedete Naturzustand stellte sich – mit Blick auf Deutschland – als die Bestätigung der feudalen Machtvollkommenheit dar, es handelte sich um einen Adel, der sich gegen jegliche, selbst die von der absoluten Monarchie betriebene Reform von oben stemmte; bezogen auf Frankreich war er das ständige Aufeinanderfolgen von Handstreichen, die die endgültige Konsolidierung der neuen revolutionären Macht verhinderten und im Hintergrund das Gespenst der Sansculotten ahnen ließen. Eine Aufzeichnung lange vor dem Jahr 1789 sieht im Naturzustand eine Verletzung der Bürgerrechte, weil in ihm jede Sicherheit verloren geht „und das Eigentum immer in Gefahr ist“. (XIX, 476-7) Der Ausbruch und die Entwicklung der französischen Revolution haben Kant natürlich zu weiteren Überlegungen veranlaßt. Bei der Vorstellung des Projekts, aus dem die Verfassung von 1795 hervorgehen sollte, erklärte der Referent Boissy: „Ein von den Eigentümern regiertes Land ist in der sozialen Ordnung; dasjenige, in dem die Nicht-Eigentümer regieren, ist im Naturzustand.“⁷⁸ Eine Überlegung Kants, die um 1795 datierbar ist, lautet: „Die Realrechte sollen zum Sitz im Oberhause berechtigen, sonst würden die Armen die Reichen, die Nichteigentümer die Eigentümer plündern und totschiagen.“⁷⁹

[96:] In gleichem Sinne ist die Polemik gegen die Danton zugeschriebene Behauptung zu lesen, wonach vom Gesellschaftsvertrag an, der als eine geschichtliche Tatsache betrachtet wird, die juristische Organisation vollkommen außer Kraft zu setzen wäre, weil sie zu ihm im Widerspruch stünde, und „alle in der wirklich existierenden bürgerlichen Verfassung befindlichen Rechte und alles Eigentum für null und nichtig“ zu erklären wären. Dagegen muß der „Sozialkontrakt“ nur als eine „Idee“, als „Vernunftprinzip der Beurteilung aller öffentlichen rechtlichen Verfassung“ betrachtet werden (G, VIII, 302); zwar ein Instrument auch radikaler und tiefgreifender Umwandlung des Bestehenden, aber nicht so weit gehend, die bürgerlichen Eigentumsverhältnisse anzugreifen oder in Gefahr zu bringen.

Das, was Kant bei den Jakobinern mit Besorgnis erfüllt, ist nicht so sehr der Terror – so weit zumindest, wie er dazu dient, den feudalen Widerstand zu brechen –, es sind vielmehr die Anschläge auf

⁷⁷ XXI, 462; es handelt sich um ein loses Blatt, das irrtümlicherweise im IV. Faszikel des Manuskripts des Opus posthumum gelandet ist.

⁷⁸ Saitta 1952, S. 153.

⁷⁹ S. die Einleitung, S. XXVII-XXXV, in: Schottky 1973. Von „anarchistischem Individualismus“ spricht schon Guérault 1939, S. 219.

das Eigentum auch der Bourgeoisie, der Rückgriff auf die kleinbürgerliche und plebejische Diktatur. Im übrigen wird die Demokratie, als direkte Demokratie verstanden, von Kant gerade deshalb verurteilt, weil sie notwendigerweise auf die „Ochlokratie“^{*} hinauslaufe: um Freiheit und eine ordentliche Rechtsverfassung zu garantieren, muß das Volk sich darauf beschränken, die Repräsentanten zu wählen, die es regieren sollen. (XXIII, 161) Indem Kant das Widerstandsrecht verneinte und damit die Straßenunruhen und den außerparlamentarischen Druck der Pariser Massen kritisierte, bannte er gewissermaßen auch das Gespenst der direkten Demokratie und der „Ochlokratie“.

Wohl auch aus diesem Grund hat er die Thermidor-Wende mit Wohlwollen begrüßt; sie brachte die Behauptung des Liberalismus und die Rückkehr zu Wahlen auf der Grundlage des Zensus mit sich und klärte endgültig, daß „égalité“ nichts anderes sein wollte und konnte als Gleichheit vor dem Gesetz, ohne Anspruch auf Eingriff in die Verteilung des Reichtums. Die Aussage der Verfassung von 1795, daß „die Souveränität im wesentlichen in der Allgemeinheit der Bürger liegt“ und „kein Individuum, keine partiale Vereinigung von Bürgern sich die Souveränität zuerkennen kann“⁸⁰, scheint den Ideen Kants recht gut zu entsprechen: mit der Durchsetzung der reifen bürgerlichen Gesellschaft verschwindet das Widerstandsrecht, das als der Anspruch eines Teils auftritt, sich an Stelle des Ganzen zu setzen.

Hier fügt sich auch die Entwicklung Fichtes ein. Ist sein [97:] „Beitrag“ von einer „anarchistischen Radikalisierung des Liberalismus“ gekennzeichnet⁸¹, dann müssen die Revolte der Vendée und noch allgemeiner die Tatsache, daß er sich der Notwendigkeit einer Stabilisierung des revolutionären Prozesses bewußt wurde, eine Wende herbeigeführt haben. In demselben Brief, in dem er die Reserven Kants gegenüber dem „Beitrag“ feststellt, erklärt Fichte, dessen Inhalt nicht mehr zu teilen; dies nicht aus Gründen der Radikalität oder weil er „zu weit“ gegangen wäre, sondern aus dem gegenteiligen Grund.⁸² Die Verneinung der Art von Widerstandsrecht, wie sie im „Beitrag“ formuliert worden war (zu jeder Zeit konnte der Einzelne den Gesellschaftsvertrag aufkündigen), wird nicht als eine Wendung in gemäßigter Richtung aufgefaßt, und das ist sie auch nicht. Sicher ist, daß Fichte in der „Einleitung“ zur „Grundlage des Naturrechts“ sich nicht nur im wesentlichen mit Kant einverstanden erklärt, sondern ausdrücklich die im „Beitrag“ eingenommenen Positionen mit seiner Einverständnis-erklärung zurückweist: sobald das Individuum „den Willen äußert, in einen bestimmten Staat zu treten, und in demselben aufgenommen wird, so ist es, durch diese bloße gegenseitige Erklärung, allen Einschränkungen, die für diese Menschenmenge das Rechtsgesetz verlangt, ohne weiteres unterworfen.“⁸³ Das Widerstandsrecht wird praktisch abgelehnt; die Einführung des Ephorats ist eine Operation der Verfassungskonstruktion, die, indem sie die Entstehung der Gewalt verhindert, den Aufruf zum Aufstand überflüssig machen soll und damit den Rückfall aus der Legalität in den Naturzustand. Inzwischen sah die Verfassung des Jahres III (1795) in Frankreich einen „Hohen Gerichtshof“ vor, der auch die Aufgabe hatte, über die Mitglieder des Direktoriums und damit der Exekutive zu urteilen⁸⁴; das Ephorat der „Grundlage“ muß mit der neuen politischen Realität in Zusammenhang gebracht werden, die sich jenseits des Rheins abzuzeichnen begann. Den Zeitgenossen entging nicht, daß die Entwicklung des Philosophen stark von der verfassungsmäßigen Evolution in Frankreich

* Pöbelherrschaft. *KWF*

⁸⁰ Hinweis: In der Buchausgabe fehlt die Quellenangabe. Das Zitat stammt aus der *Französischen Verfassung von 1795*. Originale Texte und richtige Übersetzung: Article 17. La souveraineté réside essentiellement dans l'universalité des citoyens. = Art. 17. Die Souveränität liegt an und für sich in der Gesamtheit der Bürger. / Article 18. Nul individu, nulle réunion partielle de citoyens ne peut s'attribuer la souveraineté. = Art. 18. Kein Individuum und keine teilweise Vereinigung von Bürgern kann sich die Souveränität zueignen. *KWF*

⁸¹ „Grundlage des Naturrechts ...“, in: Fichte 1834-46, Band 3, S. 14.

⁸² Vgl. Saitta 1952, S. 176.

⁸³ Das Ephorat wird mit der „von Sieyès vorgeschlagenen „jurie constitutionnaire“ gleichgesetzt: s. dazu den Brief von G. A. v. Halem an J. F. Herbart (14.III.1797) und die Antwort Herbarts (28.I.1798) in: Fuchs 1978, Band 1, S. 412 und S. 479; in die gleiche Richtung geht die Interpretation Guéraults (s. Guérault 1939, S. 221). Unserer Meinung nach ist es vorzuziehen, das Fichtesche Ephorat in Zusammenhang mit der verfassungsmäßigen Evolution in Frankreich insgesamt zu bringen, statt in ihm nur den Abglanz eines bestimmten technischen Vorschlags zu sehen.

⁸⁴ Abegg 1976, S. 180.

beeinflusst wurde.⁸⁵ Auf diese Weise drückte Fichte seine Zustimmung zur Stabilisierung der aus der Revolution hervorgegangenen Errungenschaften nach der Wende des Thermidor aus.

Dies wiederum ist auch die Haltung Kants, der im Jahre 1798 ein positives Urteil über das Direktorium abgibt.⁸⁶ Implizit findet sich ein affirmatives Urteil auch in den „Reflexionen“ (XIX, 606-7) und – vorsichtig und unter An-[98:]spielungen – auch in einem Drucktext, der „Metaphysik der Sitten“, wo „Direktorium“ nicht zufällig als Synonym zu „Regierung“ innerhalb einer korrekten Machtaufteilung benützt wird, die die Freiheit gewährleisten soll. (RL, VI, 316)

In jenen Jahren verbreitet sich sogar die Meinung in Deutschland, Sieyès, Mitglied des Direktoriums, habe dem Autor der „Kritik der reinen Vernunft“ den Text der Verfassung (offensichtlich jener von 1795) zugehen lassen, um „das Unnütze wegzustreichen und das Bessere anzugeben.“ (B, XII, 64; so berichtet ein Briefpartner Kants in einem Brief vom 15.III.1796) Einem seiner Biographen zufolge hat Kant aus patriotischen Gründen und um sich nicht in die inneren Angelegenheiten eines anderen Landes einzumischen, abgelehnt.⁸⁷ Wenn es aber wirklich zu keinem Kontakt zwischen dem französischen Staatsmann und dem deutschen Philosophen gekommen ist, dann ist der entscheidende Grund dafür beim Druck der preußischen Autoritäten zu suchen: dies geht aus einem Brief hervor, den einer seiner Schüler an Kant schreibt; es handelt sich um Kiesewetter. Nachdem er seinen Lehrer über die Anstrengungen informiert hat, die gemacht wurden, um in Frankreich die kritische Philosophie in Umlauf zu bringen, fährt er fort: „Es gäbe freilich einen kürzeren Weg zum Ziel; ein Mann der sich jetzt bei uns in Berlin findet, würde gern die Hände darzubieten, allein die Regierung hat hier, eine für mich wenigstens unübersteigliche Barriere gezogen. Ich denke, Sie werden mich verstehen.“ (B, XII, 267; Brief vom 25.XI.1798) Der, dessen Namen aus Vorsichtsgründen nicht angegeben wird, kann niemand anderes als Sieyès sein, der gerade Gesandter der französischen Regierung in Berlin war.⁸⁸

Im nachthermidorianischen Frankreich, das – der vorausgegangenen Umwälzungen überdrüssig – eine Stabilisierung anstrebte und daher weit davon entfernt war, das Widerstandsrecht zu propagieren, können sich Kant und Fichte voll und ganz wiedererkennen. Auch Fichte setzt, zumindest in seiner Korrespondenz, die „Direktoren“ (die Mitglieder des Direktoriums) im wesentlichen mit der Regierung gleich, wobei er sich auf den Text der „Metaphysik der Sitten“ bezieht.⁸⁹ Damals spielte Fichte mit dem Gedanken, Bürger der „Grande Nation“ zu werden.⁹⁰

So weit sind wir von einer theoretischen Begründung des Widerstandsrecht entfernt, daß es sogar – was die interna-[99:]tionalen Beziehungen anbetrifft – bis zu einem gewissen Grad abgelehnt wird. Als die Politik Frankreichs nach der Wende des Thermidor immer mehr die Züge eines Expansions- und Raubzugs annahm, brachen hier die ersten Bauernrevolten aus, die sich oft in einen Guerilla-Krieg gegen das Heer verwandelten, das sich zunehmend wie eine Besatzungsarmee aufführte und als solche erlebt wurde. Vielleicht muß man die Erklärung Fichtes auch im Zusammenhang mit dieser Tatsache verstehen; Fichte nahm viele Jahre später eine bedeutende Stellung bei der Organisierung des Volkswiderstands gegen die napoleonische Besatzung ein. Aber in den Jahren 1795-1796 war er betroffen: „Die Scharfschützen, die im Dickicht auflauern, und kaltblütig, und selbst gesichert nach dem Menschen zielen, wie nach einer Scheibe. Bei ihnen ist der Mord Zweck und dies macht uns wenig Ehre.“ Es handelt sich um ein „schlechthin rechtswidriges Verhalten“.⁹¹ Etwa zur gleichen Zeit verurteilte auch Kant die „sogenannten Scharfschützen, welche einzelnen im Hinterhalte auflauern“. (RL, VI, 347) Wie Fichte unterstützt auch er auf internationaler Ebene die Politik des Direktoriums. Kurz zuvor hatte der Philosoph einen Brief erhalten, der dem Absender und dem Empfänger gemeinsa-

⁸⁵ Groß 1912, S. 175.

⁸⁶ Ober das Interesse Sieyès' für die Kantische Philosophie und über seine Abreise nach Berlin als Gesandter informiert ein Brief W. v. Humboldts an Schiller vom 23.VI.1798, zitiert in B, XIII, 490.

⁸⁷ Brief an J. J. Wagner vom 9.IX.1797, in: Fichte ²1930, Band 1, S. 570.

⁸⁸ S. dazu den Briefentwurf, wahrscheinlich vom April 1795, wahrscheinlich an J. I. Baggese gerichtet, in: Fichte ²1930, Band 1, S. 449-50.

⁸⁹ „Grundlage des Naturrechts ...“, in: Fichte 1834-46, Band 3, S. 376.

⁹⁰ Der Text des „Moniteur“ ist in: Fuchs 1978, Band 1, S. 262, abgedruckt; Goethe drückt seine Verblüffung in einem Brief an Schiller vom 16.V.1795 aus; vgl. Staiger 1977, Band 1, S. 106.

⁹¹ F. C. v. Moser, „Von dem göttlichen Recht der Könige ...“, in: Garber 1976, S. 169-183, passim.

me Ideen auszudrücken schien. Dieser Brief berichtete aus Würzburg von den „starken Requisitionen“ seitens der französischen Truppen, von ihrem Unterdrückerverhalten besonders auf dem Land, das die Bauern zu einem Massenaufstand getrieben hatte. Auf diese Weise setzten die Franzosen selbst „ihren Siegen Grenzen“, weil sie die Sympathien der öffentlichen Meinung verspielten. Aus dieser Anmerkung gehen die Reserven und die Kritiken des Briefpartners Kants hervor. Er fügt allerdings hinzu, daß die Deutschland aufgezwungenen Leiden dem Fortschritt der Menschheit gegenüber praktisch nicht zählten, analysiere man die Situation „von einem weltbürgerlichen Gesichtspunkt aus“: „der Gang, den die Natur nimmt, führt stetig zu ihrem weisen Zwecke und wenn itzt tausend unglücklich sind, so werden einst Millionen glücklich werden“, vor allem werde einmal der „ewige Friede“ Wirklichkeit sein (B, XII, 101-2); ein Ziel, dem trotz allem der Sieg der französischen Waffen nach Meinung des Briefschreibers aber wahrscheinlich auch des Empfängers die Menschheit näherbrachte.

Wie bei Fichte bildet auch bei Kant die Begeisterung für die französische Revolution zugleich ein Hindernis für das Verständnis des expansionistischen Charakters, den inzwi-[100:]schen die französische Politik annahm. Man versteht deshalb, warum der „Moniteur Universel“, das offizielle Organ der französischen Regierung, „Kant et son disciple Fichte“* damals mit großem Wohlwollen zitierte, und verständlich wird auch Goethes Verblüffung hierüber.⁹²

10. Christlicher Gehorsam und neue revolutionäre Macht

Geht man von Frankreich nach Deutschland über, dann findet man auch hier die Bestätigung dafür, daß die Parole des Widerstandsrechts keineswegs das Monopol revolutionärer Kreise war. Im Jahre 1792 – mitten in der französischen Revolution, als schon die Illusionen verfliegen waren, den Prozeß auf eine „wohlgeordnete“ Verfassungsreform von oben beschränken zu können, und Ludwig XVI. nach seinem ruhmlosen Fluchtversuch Gefangener der Nationalversammlung und der Pariser war – erschien in einer deutschen Zeitschrift ein Aufsatz von F. C. von Moser, der sich bezeichnenderweise schon im Titel die Frage nach den „Grenzen des Gehorsams“ stellte und den göttlichen Ursprung der Könige von neuem bestätigte: Alle Obrigkeit kommt von Gott; in diesem Zusammenhang wird der *Römerbrief* zitiert und von diesem Standpunkt aus wird die Idee eines Gesellschaftsvertrags als lächerlich zurückgewiesen, die sich dennoch leider ansteckend wie eine „Influenza“ verbreite. „Ein wahrer Christ ist gewiß und allemal, in jedem Sinn des Worts, auch der beste Untertan“; dies schließt aber die Klage über bestimmte Maßnahmen und den Rückgriff auf „Selbsthilfe“ gegen einen erbarungslosen und unverbesserlichen Unterdrücker nicht aus, freilich nur in Extremfällen: ein blinder und unbedingter Gehorsam, der vor einer Gewalt ohne Recht aufs Knie fiele, wäre nicht nur gegen die christliche Moral, sondern befände sich auch in Widerspruch zur Verfassung des Reichs und einiger deutscher Staaten.⁹³

Hier werden die „Grenzen des Gehorsams“ sogar unter Berufung auf das Heilige Römische Reich betont, und das in Verteidigung der feudalen Privilegien und „Freiheiten“ gegen die Reformtätigkeit selbst der absoluten Monarchie; aber sie erhalten im Zusammenhang mit den unerträglichen „Greueln“ der französischen Revolution, auf die Moser hinweist, erneute Aktualität. Moser bezieht sich auf einen anderen Text; der erschienen war, während sein Aufsatz [101:] schon im Druck war, und der ebenfalls die Grenzen des christlichen Grundsatzes des Gehorsams der Obrigkeit gegenüber unterstreicht: es handelt sich um einen von der Bibel festgelegten Grundsatz, der „Unruhen im Staate mit mehr Nachdruck verhindert, als alle anderen bekannten Mittel“, und dennoch kann seine Anwendung nicht im heiligen Text, sondern nur „durchs menschliche Nachdenken, mit Hilfe der Geschichte“ gesucht werden; die Religion fordert zwar zu Geduld und Opfergeist auf, „doch verlangt sie nirgends, daß wir alles geben, und alles nehmen lassen und bei so manchen himmelschreienden Unbilligkeiten ganz untätig sein sollen, wenn wir das Recht haben, so etwas zu verhindern.“⁹⁴

* „Kant und sein Schüler Fichte“. *KWF*

⁹² Ebd., S. 183. Moser verweist auf die Schrift eines Predigers, J. L. Callisen, „Über den Freiheitssinn unserer Zeit“, Altona 1791.

⁹³ Vgl. Rehberg 1793, I. Teil, S. 121.

⁹⁴ A. W. Rehberg, „Ueber das Verhältnis der Theorie zur Praxis“, in: Henrich 1967, S. 128-9, und S. 126-7.

Durchsichtig ist hier die Bezugnahme auf die Geschehnisse jenseits des Rheins, und nicht umsonst werden diese Überlegungen über die „Grenzen des Gehorsams“ zur gleichen Zeit angestellt, als von verschiedenen Seiten, besonders aus der Umgebung der französischen Emigranten in Deutschland, die Opfer der revolutionären „Unterdrückung“ dazu aufgerufen wurden, die himmelschreienden Ungerechtigkeiten nicht mehr zu erdulden. Tatsache ist, daß die Theoretiker der Reaktion in diesem Augenblick ein Problem in Angriff nehmen mußten, das dem Kants ähnlich war, nur spiegelbildlich seitenverkehrt. Während Kant den deutschen Höfen gegenüber Loyalität beweisen mußte, auch wenn er gleichzeitig, was Frankreich anbetraf, weiterhin die aus der Revolution hervorgegangene neue Ordnung verteidigte, ging es für die Theoretiker der Reaktion darum, das Widerstandsrecht gegen die jakobinische „Tyrannei“ zu rechtfertigen, auch wenn sie weiterhin die Gehorsamsverweigerung der legitimen Obrigkeit, dem von Gott geweihten Monarchen gegenüber, als Sakrileg betrachteten.

Auf der Grundlage der bisherigen allgemeinen Betrachtungen kann man die Entwicklung eines Autors wie Rehberg begreifen. Natürlich polemisieren seine „Untersuchungen über die französische Revolution“ scharf gegen das in Frankreich durch die Nationalversammlung proklamierte Recht der „résistance à l’oppression“*, das der Willkür und der Auflösung jeder Rechtspflicht Tür und Tor öffne.⁹⁵ Man muß sich hierbei jedoch vergegenwärtigen, daß es sich um Artikel handelt, die zwischen 1791 und 1792 veröffentlicht wurden; eindeutig liegt der Akzent auf der Verneinung des Rechts des französischen Volks auf Revolution: das Problem bestand noch nicht darin, die Gegenrevolution zu rechtfertigen, sondern darin, den revolutionären Prozeß aufzuhalten, indem man zum Gehorsam Ludwig XVI. und der legitimen Obrigkeit gegenüber aufrief.

Aber schon in der Stellungnahme zu Kants Abhandlung „Über den Gemeinspruch“ kann man eine Unsicherheit feststellen. Es scheint so, als wolle Rehberg einen Schatten auf die Aufrichtigkeit Kants werfen: die Wendungen, mit denen Kant „die bestehenden Verfassungen gegen den Fanatismus der Revolutionäre zu sichern sucht“, sind zweifellos lobenswert; bedauerlich nur, daß sie in völligem Widerspruch zu den vorher ausgesprochenen „Prämissen“ stehen. Bezeichnenderweise nimmt Rehberg bei dieser Gelegenheit – auch wenn er sie dazu benutzt, unter den „zahllosen Rasereien“ der Nationalversammlung die lange Debatte über das Widerstandsrecht anzuprangern – letzten Endes auch zu dieser Problematik eine Stellung ein, die der Kants entgegengesetzt ist: „Dieses Recht des Volks ist den Regenten so wenig gefährlich, daß ihr Ansehen erst vielmehr dadurch gesichert wird. Denn wenn es dem Volke abgesprochen würde, so dürfte dasselbe auch, im Falle der Rebellion eines vom Schicksale begünstigten Usurpators, nicht einmal die Partei seines rechtmäßigen Regenten ergreifen. Durch die behauptete Verbindlichkeit eines unbedingten Gehorsams (passive obedience**) wird die ganze Autorität des Staatsoberhauptes lediglich der gewaltsamen Besitzergreifung preisgegeben.“⁹⁶ Dies ist klar: Rehberg ist jetzt nicht mehr so sehr darum bemüht, den entfesselten revolutionären Prozeß aufzuhalten, der mit der Ermordung Ludwigs XVI. jede traditionelle Autorität hinweggefegt und durch eine neue ersetzt hatte; es geht jetzt darum, die Gegenrevolution zu rechtfertigen. Kant wird also auch dann revolutionärer Einstellungen verdächtigt, wenn er das Widerstandsrecht verneint. Folgende Betrachtung stellt Garve hinsichtlich der Kantschen Haltung an: „So ist ja alsdann die Usurpation ebenso gesichert als die königliche Würde; so hat ja die Empörung, wenn sie einmal durchgedrungen und einen Anführer bekommen hat, eben die Konsistenz und eben die Unverletzlichkeit wie die Majestät, gegen welche sie sich auflehnte“; dies ist besonders in Zeiten der Krise und der Umwälzungen gefährlich, da es letzten Endes darauf hinausläuft, die Grundfesten der rechtmäßigen Autorität zu untergraben, die mit der faktischen Autorität gleichgesetzt wird.⁹⁷

Tatsächlich verliert bei Kant das Problem der Ermittlung [103:] der rechtmäßigen Autorität jeden Sinn, und auf diese Weise zerbröckelt einer der Eckpfeiler der Ideologie der Gegenrevolution. Schon

* „Widerstand gegen Unterdrückung“. *KWF*

⁹⁵ Ch. Garve, „Ueber die Grenzen des bürgerlichen Gehorsams und den Unterschied von Theorie und Praxis, in Beziehung auf zwei Aufsätze in der „Berlinischen Monatsschrift“, in: Henrich 1967, S. 145-6.

** passiver Gehorsam. *KWF*

⁹⁶ Rehberg, 1793, Band I, S. 75-6.

⁹⁷ Burke 1790, S. 279, Fn; (zur Gentzschen Übersetzung verweisen wir auf Burke ²1794, S. 279 Fn.)

damit, daß sie die revolutionäre Macht in Frankreich befestigte, untergrub die Verneinung der Widerstandsrechts die rechtmäßige Gewalt und verwandelte sich paradoxerweise in die Anerkennung der Tatsache der Revolution; diese Anerkennung beschränkte sich nicht auf die Vergangenheit, sondern warf ihren beunruhigenden Schatten auch auf die Zukunft: dies ist das von der konservativen oder reaktionären Publizistik angeprangerte Resultat.

Bereits in Rehbergs „Untersuchungen“ werden Töne angeschlagen, die sich eindeutig von der Verneinung des Widerstandsrechts unterscheiden; konnte man die radikale Umwälzung der politisch-sozialen Ordnung rechtmäßig heißen, die sich gerade in Frankreich vollzog? Die neue Verfassung rechtfertigte sie auf der Grundlage des Prinzips der Souveränität der Nation: aber gehörten nicht etwa auch jene Schichten zur Nation, die ihres Eigentums und ihrer Rechte beraubt worden waren und sicherlich nicht mit den Unterdrückungsmaßnahmen einverstanden sein konnten, deren Opfer sie waren? Man konnte sich dann auf das Recht der Mehrheit berufen: aber auf Grund welcher Kriterien sollte man sie berechnen? War es überhaupt zulässig, die Nichteigentümer damit zu beauftragen, Gesetze für die Eigentümer zu erlassen? Dies zuzulassen bedeutete in Wirklichkeit nichts anderes, als alle Formen von Diebstahl und Raub zu rechtfertigen.⁹⁸ Auf die Vergangenheit blickend verurteilte Rehberg die Revolution und damit das Widerstandsrecht; mit Blick auf die Gegenwart und auf die Zukunft stritt er jedoch der Nationalversammlung das Recht ab, Gesetze in Bereichen zu erlassen, die vor der Willkür der gesetzgebenden Macht geschützt sein sollten: er war, zumindest der Tendenz nach, dazu verleitet, die Rebellion der Aristokratie gegen die Maßnahmen der Enteignung und die Unterdrückung durch die neue politische Autorität zu rechtfertigen.

Eine ähnliche Haltung kann man bei Burke beobachten, vor allem bei dem von Gentz übersetzten Burke. Wenn die „Reflections“ gegen die Verherrlichung des Patriotismus in einigen Presseorganen bestimmter französischer Bezirke polemisierte – es handelte sich um Bezirke, welche die von der Nationalversammlung entschiedenen Maßnahmen (Beschlagnahme der Kirchengüter usw.) loyal durchführten, auch wenn dies anfangs große Nachteile mit sich brachte –, verurteilten dieselben „Reflections“ die Ruhe als Ausdruck [104:] von „dire fanaticism“*, mit der die französische Bevölkerung „ohne den geringsten Widerstand“ – so präziserte Gentz recht frei übersetzend – „den totalen Ruin, die Verarmung und die schreiendsten Ungerechtigkeiten“ hinnahm.⁹⁹

Im übrigen finden sich bei Burke recht explizit theoretische Gründe für die Zulässigkeit der Erhebung gegen die bestehende Macht, in Ausnahmesituationen, versteht sich: die Grenzlinie zwischen „Gehorsam“ und „Widerstand“ ist ziemlich fließend, und die „Revolution“ muß als das „extreme Hilfsmittel des weisen und ehrlichen Mannes“ betrachtet werden.¹⁰⁰ Und im Falle Frankreichs, angesichts eines „unheard-of despotism“** oder, wie Gentz übersetzte, angesichts des „greulichsten Despotismus der je existiert hat“, scheint die Ausnahmesituation schon klar eingetreten zu sein.¹⁰¹ In den „Reflections“ von Burke kann man weiterhin lesen: „Es scheint, als habe sich die Bevölkerung von Lyon kürzlich geweigert, die Steuern zu bezahlen. Und warum sollten sie sich denn auch nicht weigern? Welche rechtmäßige Autorität gibt es wohl, die sie dazu zwingen könnte, zu zahlen? Einige dieser Steuern waren vom König auferlegt worden, oder die ältesten waren von den alten Ständen angeordnet worden. jetzt können sie zur Versammlung sagen: „Wer seid ihr, die ihr weder unser König noch die von uns gewählten Stände seid, und die ihr nicht einmal die Prinzipien respektiert, auf deren Grundlage wir euch gewählt haben? Und wer sind wir, daß wir nicht einmal beurteilen können, welche Steuern wir bezahlen müssen und welche nicht, daß wir nicht die gleichen Machtbefugnisse für uns in Anspruch nehmen könnten, deren Gültigkeit ihr bei anderen anerkannt habt [...]?“¹⁰²

⁹⁸ Ebd., S. 74.

* schrecklicher Fanatismus. *KWF*

⁹⁹ Ebd., S. 277 (Gentzsche Übersetzung, s. Burke ²1794, S. 235).

¹⁰⁰ Ebd., S. 400-1.

** „unerhörter Despotismus“ oder „nie dagewesene Gewaltherrschaft“. *KWF*

¹⁰¹ F. v. Gentz, „Über die Moralität in den Staatsrevolutionen“, 1793; der Text ist in: Garber 1976 mit dem Titel „Über die Moralität und Legitimität politischer Totalrevolutionen“, S. 55-59 abgedruckt.

¹⁰² „Eudaemonia“ 1796, Band 3, 2. Stck, IV, S. 70.

Das Problem, die Revolte gegen die französische revolutionäre Macht, die Revolte der Vendée zu unterstützen und zu rechtfertigen, wenn auch innerhalb einer allgemeinen konservativen Ideologie, für die Ruhe und Gehorsam die erste Bürger- oder Untertanenpflicht ist, taucht auch bei Gentz auf. Angesichts von „Totalrevolutionen“, angesichts des Wahnsinns von „Revolutionisten“ oder „Revolutionsstiftern von Profession“ – wie Gentz sie mit einer Ausdrucksweise, die sogleich an Lenin denken läßt, nennt –, die mit einem Streich die „alten Gerechtsame“ annullieren wollen, ist der Widerstand unvermeidlich, selbst wenn die neue revolutionäre Macht auf die Zustimmung der Mehrheit rechnen könnte: aus welchem Grund sollten sich diejenigen, die ungerechterweise von Enteignung und Zerstörung bedroht [105:] sind, an die Regel der Unterwerfung unter die Mehrheit halten? Die Gehorsamspflicht würde nur dann bestehen, wenn der Anspruch, vollkommen neue Institutionen auf den Ruinen des alten Staatsgebäudes zu verwirklichen – was eben die Charakteristik von „Totalrevolutionen“ ist –, einstimmig von allen Bürgern unterstützt würde. In wessen Namen kann man im übrigen an den Gehorsam appellieren, wenn die Kontinuität der Geschichte und der Tradition zerstört ist, wenn „kein Monument übrigbleibt, woran das betäubte Gemüt den alten Boden seines Vaterlandes erkennt“? Man scheint in Gentz' Stellungnahme eine direkte Polemik gegen Kant feststellen zu können. Letzterer hatte sich auf die lateinische Maxime „salus publica suprema civitatis lex est“* berufen, wenn er das Widerstandsrecht verneinte; alles andere muß der Notwendigkeit der „gesetzlichen Verfassung, die jedem seine Freiheit durch Gesetze sichert“, der „allgemeinen gesetzmäßigen Freiheit“, untergeordnet werden. (G, VIII, 298) Dieser energische Aufruf zur Rettung des Ganzen läßt, bedenkt man den Zeitpunkt (wir sind im Jahr 1793), unbedingt an den verzweiferten Oberlebenskampf denken, den das revolutionäre Frankreich führte, das damals, zumindest in den Augen Kants, als einziges Land eine Verfassung hatte, die in der Lage war, die Freiheit der Bürger zu garantieren. jedenfalls lassen daran die privaten Anmerkungen denken: von „salus publica“** kann man sprechen, wenn es darum geht, einen „Zustand der Freiheit“ zu verteidigen, „den ganzen *status* einer so geschützten Freiheit“ zu bewahren. (XXIII, 129) Man muß sich also fragen, ob die von Kant benutzten Ausdrücke „salus publica“ oder „öffentliches Heil“ nicht die Übersetzung von „salut public“*** sind, ob wir es hier nicht mit der kaum versteckten Verteidigung jenes „Comité de salut public“*** zu tun haben, gegen das sich der Widerstand und das Widerstandsrecht der Reaktion der Vendée vergebens schlug.

Sicher ist, daß auf der anderen Seite der Barrikade Gentz – nachdem er den völlig illegalen und ungesetzlichen Charakter der „Totalrevolutionen“ betont hatte – hinzufügt: der Versuch, dieser Grundfrage auszuweichen, sei nutzlos; nutzlos, sich „hinter gewisse allgemeine Maximen [zu] verstecken, mit denen man im gewöhnlichen Laufe der Dinge den Widerstand der Einzelnen gegen Operationen von großer und anerkannter Vortrefflichkeit vernichtet. „Das Wohl des Ganzen sei das höchste Gesetz“ – ist eine sehr brauchbare und sehr ehrwürdige Vorschrift, wenn es darauf ankommt, [106:] das mächtigste Privatinteresse vor der Stimme, die zur allgemeinen Glückseligkeit ruft, verstummen zu lassen. Aber diese Vorschrift verliert mit allen ihres Gleichen Sinn und Bedeutung, sobald es kein Ganzes mehr gibt.“¹⁰³ Ist erst einmal eine „Totalrevolution“ im Gang, die sich nicht auf Teilreformen beschränkt und dabei den Staats- und Verfassungsorganismus aufrecht erhält, sondern diesen Organismus in seiner Gesamtheit angreift, dann hat es keinen Sinn mehr, die Gehorsamspflicht hervorzuheben.

Einige Jahre später polemisierte „Eudaemonia“, eine Zeitschrift der Reaktion, gegen die Fichtesche Begründung des Rechts des Volks zum Ungehorsam wider die bestehende Ordnung und gegen das Recht zur Revolution: „Gute Nacht dann, deutsche Fürsten, – aber auch gute Nacht französischer Konvent, denn alle Revolutionen, also auch eine Contrerevolution in Frankreich, sind aus des Verfassers Grundsätzen, und nach seinem wörtlichen Bekenntnis, rechtmäßig.“ „Eudaemonia“ vermerkt mit Ironie, Fichte habe ein Resultat erreicht, das dem Ziel entgegengesetzt sei: angesichts der

* „Das öffentliche Wohl ist das oberste Gesetz des Staates.“ *KWF*

** öffentliches Wohl. *KWF*

** Staatswohl. *KWF*

*** Wohlfahrtsausschuss. *KWF*

¹⁰³ S. dazu den schon zitierten Brief von G. A. v. Halem an J. F. Herbart (14.III.1797) in: Fuchs 1978, Band 1, S. 412; was Halem anbetrifft, S. den in: Hermand 1975, S. 108-11, abgedruckten Text und Merker 1977, S. 49.

Fähigkeit und Geschicklichkeit, die man ihm zuerkennen müsse, könnte man sogar fast denken, dies alles sei nicht zufällig: „Indem er sein großes Revolutionsgebäude auführt, untergräbt er sogleich den Grund desselben. Indem er alle Revolutionen für rechtmäßig erklärt, santifiziert* er jede neue, und jede neue ist Dokument der Unrechtmäßigkeit der vorhergehenden. [...] So viel folgt immer doch gewiß aus des Verfassers Behauptungen, Grundsätzen und Darstellungen, daß die Sache des Konvents in keine schlimmeren, und die Sache der Contrerevolution und des Royalismus in keine besseren Hände kommen konnte, als in die dieses Verteidigers der Rechtmäßigkeit der französischen und aller Revolutionen.“¹⁰⁴ Wenn dies so ist, dann muß man sagen, daß bei Kant die Verteidigung der Revolution und der von ihr in Frankreich errungenen Resultate geschickter ist, auch wenn sie über die Verneinung des Widerstandsrechts geht. Ein der französischen Revolution wohlwollend gegenüberstehender Zeitgenosse drückt sich folgendermaßen über Kant aus: „Gesichert hinter der Aegide seines Systems über die Unrechtmäßigkeit jeder Insurrektion, sagt er die herrlichsten Wahrheiten, die nirgends so kurz und bündig zusammengestellt“ und die im ersten Buch des Fichteschen „Beitrags“ nur „beredter“ ausgeführt sind!¹⁰⁵

Der Appell an das Widerstandsrecht wird für lange Zeit [107:] eine ideologische Waffe in den Händen der feudalen Reaktion bleiben. Wenige Jahre später erinnert Hegel daran, wie in Deutschland die Bemühungen um die Schaffung eines nationalen Einheitsstaats mit einer modernen Zentralmacht durch die Berufung auf das „Insurrektionsrecht“ behindert würden, das in Frankreich anerkannt worden war oder zur Diskussion stand.¹⁰⁶ Noch mitten in der Restaurationszeit wird einer ihrer Ideologen das spanische Volk zum Widerstand und zur Revolte gegen die von der neuen spanischen Verfassung repräsentierte „Usurpation“ aufrufen, die doch zumindest dem Anschein nach vom Treueschwur sogar des Königs bestätigt worden war.¹⁰⁷

Appellierte auf der einen Seite die Reaktion an das Widerstandsrecht, fehlte es auf der anderen Seite in Deutschland nicht an erklärten, aktiv im revolutionären Prozeß engagierten Revolutionären, die das Widerstandsrecht verneinten, um dagegen die Gehorsamspflicht der bestehenden Autorität gegenüber hervorzuheben. Ein Beispiel ist der Fall des „Jakobiners Cotta“ (er selbst bezeichnet sich so), der sich bemühte, die Einwohner von Mainz zu überzeugen, der neugegründeten deutschen Rheinlandrepublik den Treueschwur zu leisten, und sich sogar auf den Apostel Paulus berief: „Jedermann sei untertan der Obrigkeit, welche – *Gewalt über ihn hat!*“ Und wir sollten uns weigern, derjenigen Obrigkeit, welche Gewalt über uns hat, untertan zu sein, es ihr durch den Huldigungseid feierlich zu versprechen?“¹⁰⁸ Auf Paulus, auf den sich auch Moser berufen hatte, berief sich schließlich also auch der Jakobiner Cotta: natürlich waren die politischen und sozialen Inhalte dieser Berufung einander entgegengesetzt, da der erstere so den Gehorsam dem legitimen Herrscher gegenüber verherrlichen wollte (was ihn nicht daran hinderte, dann nicht nur die Rebellion gegen die revolutionäre Macht, sondern auch gegen die übertriebenen Reform-Ambitionen des aufgeklärten Absolutismus zu rechtfertigen), während der letztere damit die Mainzer Republik vor dem Ansturm der Gegenrevolution retten wollte.

Auf Paulus beruft sich letzten Endes auch Kant, wenn auch nicht im Wortlaut, so doch in einem recht ähnlichen Sinne wie Cotta: die Behauptung, nach der „alle Obrigkeit von Gott“ ist, hat keine wirkliche geschichtliche Bedeutung, sondern soll die Heiligkeit und Unverletzlichkeit der Rechtsordnung so „vorstellen“, „als ob sie nicht von Menschen, aber doch von irgend einem höchst tadelfreien Gesetzgeber [108:] herkommen müsse“; was besagt: „der jetzt bestehenden gesetzgebenden Gewalt gehorchen zu sollen; ihr Ursprung mag sein, welcher er wolle.“ Man muß sich dabei vergegenwärtigen,

* heiligsprechen. *KWF*

¹⁰⁴ „Die Verfassung Deutschlands“, in: Hegel 1969-79, Band 1, S. 521.

¹⁰⁵ Haller 1820, S. 317-8.

¹⁰⁶ F. Cotta, „An die welche noch nicht geschworen haben“, in: Träger 1963, S. 474.

¹⁰⁷ „Über das göttliche Recht der Obrigkeit oder über den Lehrsatz: ‚daß höchste Gewalt in einem Staat durch das Volk geschaffen sei‘“, in: „Teutscher Merkur“, November 1777 erschienen, neuveröffentlicht in: Wieland, (o. J.), Band 33, S. 105.

¹⁰⁸ Ebd., S. 111; zu Wieland und seiner Einstellung dem aufgeklärten Absolutismus gegenüber s. Stell 1978.

daß Untersuchungen über ihren Ursprung nur die revolutionäre Macht anstellen konnte, die vom Standpunkt des damals in Europa vorherrschenden politischen Systems und seiner Ideologie aus keinerlei Legitimität besaß: die bestehende Macht in den verschiedenen Ländern mit Hilfe von anstrengenden Nachforschungen und „Vernünfteleien“ „ergrübeln“ zu wollen, ist einerseits sinnlos und richtet sich andererseits gegen die bestehende Rechtsordnung. (RL, VI, 318-9)

An diesem Punkt angelangt, können wir die Zweideutigkeit und die „Doppelzüngigkeit“, die der Kantischen Verneinung des Widerstandsrechts innewohnt, besser verstehen. Weitere Aufklärung kann der Präzedenzfall einer Debatte bringen, die Kant gewiß nicht ignorierte, da er ihre Protagonisten gut kannte: es handelt sich um eine Debatte, die dem Ausbruch der französischen Revolution etliche Jahre vorausgeht – sie hat allerdings die Erfahrung der englischen Revolution hinter sich – und in die zwei bedeutende Persönlichkeiten wie Wieland und Jacobi verwickelt sind. Der erste behauptet, daß man „nicht dem Könige oder Monarchen *ausschließlich*“ Gehorsam schulde, „sondern der Obrigkeit überhaupt oder denjenigen, die (nach St. Paul’s weisem Ausdruck) Gewalt über uns haben.“¹⁰⁹ Es ist dies eine Stellungnahme, die zunächst den aufgeklärten Absolutismus verteidigt: meistens sind es „die Mächtigsten unter dem Adel und der Klerisei“, die sich als Vertreter des Volks aufspielen.¹¹⁰ Andererseits macht diese Stellungnahme auch die Legitimierung der aus der Revolution hervorgegangenen Macht möglich, wenn sie die Auffassung der politischen Autorität weltlich werden läßt: auch Cromwell war man Gehorsam schuldig, „dem Zerstörer der Staatsverfassung seines Vaterlandes, dem Mörder seines Königs“, zugleich dem – man beachte die Zweideutigkeit der Aussage – „tapfersten, dem tugendhaftesten, devotesten Bösewicht, der vielleicht jemals gelebt hat“; es ist kein Zufall, daß er bewiesen hat, genügend Kraft zu besitzen, die Macht zu erlangen: wenn Cromwell seinerzeit von Königen und Monarchen, die vielleicht sogar mit Karl I. verwandt waren, anerkannt wurde, hätten ihn dann seine Untertanen nicht anerkennen sollen?¹¹¹ öffnet man nicht einer willkürlichen und tyrannischen Machtausübung Tür und Tor, [109:] wenn man die Legitimität der politischen Autorität auf die Macht des Stärkeren gründet? ja und nein, weil „die Natur auch dafür schon gesorgt hat, daß gemißbrauchte und tyrannische Gewalt sich selbst zerstören muß.“¹¹² Man spricht von Natur, aber es ist klar, daß es sich um Revolutionen oder gewalttätige Umwälzungen handelt, die „eine neue Macht hervorbringen, und diese Macht muß, auch wenn sie anfangs nur de facto besteht, weil sie der traditionellen dynastischen und religiösen Weihe entbehrt, angesichts der Prämissen Wielands auch *de jure* anerkannt werden, wenn sie sich erst einmal gefestigt hat. Paradoxerweise verwandelt sich die Behauptung des „göttlichen Rechts“ der Obrigkeit als solcher in eine mögliche Quelle der Legitimierung revolutionärer Macht.

Die Zweideutigkeit dieses Ansatzes entgeht Jacobi nicht, der sich auf Cromwell und auf Karl I. berufend, kommentiert: „Wohl ist demnach ein Königsmord ein großes Verbrechen - in der *Theorie*, wenn und so lange er noch nicht vollbracht ist“; wenn sie sich erst einmal durchgesetzt und konsolidiert hat, dann verfügt die Macht des Königsmörders über Legitimitätstitel wie die berühmtesten und ältesten Dynastien.¹¹³

Tatsächlich hinderte die Behauptung des göttlichen Rechts der Obrigkeit Wieland nicht daran, einige Jahre später voller Begeisterung die französische Revolution zu begrüßen. Kein Widerspruch wird zwischen den beiden Stellungnahmen wahrgenommen. Hatte er nicht schon im Jahre 1777 geschrieben, daß die Natur selbst für den Sturz der besonders hassenswerten Regime Sorge? Und die französische Revolution wird, wie wir im folgenden noch besser sehen werden, mit einer natürlichen Umwälzung gleichgestellt. Zunächst ist es interessant festzustellen, wie Wieland die Argumente der

¹⁰⁹ Wieland (o. J.), Band 33, S. 110-11.

¹¹⁰ Ebd., S. 109.

¹¹¹ „Über Recht und Gewalt, oder philosophische Erwägung eines Aufsatzes von dem Herrn Hofrath Wieland, über das göttliche Recht der Obrigkeit“, ursprünglich in: „Deutsches Museum“ 1781 erschienen, wiederveröffentlicht in: Jacobi 1815, Band 6, S. 427-8. Vielsagend ist, daß in den Kreisen der Berliner Aufklärung die Einstellung Jacobis und nicht etwa die Wielands mit Verdacht betrachtet wurde; vgl. Verra 1963, S. 27.

¹¹² „Sendschreiben an Herrn Professor Eggers in Kiel“, in: Wieland (o. J.), Band 34, S. 150.

¹¹³ „Zusatz Wieland“s zu der Antwort des Professor Eggers auf das vorstehende Sendschreiben“, 1792, in: Wieland (o. J.), Band 34, S. 180.

Verfechter der legitimistischen und bourbonischen Erhebung zurückweist: „Die französische Staatsrevolution ist – eine *geschehene* Sache. Die Frage, ob die Nation dazu berechtigt gewesen sei, scheint mir [...] überflüssig zu sein.“¹¹⁴

Als er von denjenigen bedrängt wurde, die die Illegalität der revolutionären Macht in Frankreich anprangerten und daher die Revolte in der Vendée rechtfertigten und priesen, berief sich Wieland von neuem auf Paulus' Ermahnung, sich der Obrigkeit als solcher zu unterwerfen.¹¹⁵ Man muß hinzufügen, daß Wieland sich auch noch nach seiner der radikalen und jakobinischen Wende folgenden Distanzierung [110:] von der französischen Revolution auf den schon angesprochenen „Grundsatz des Christentums“ stützte, von dem gesagt wird, er sei „vollkommen richtig“¹¹⁶, um den Standpunkt der Reaktion zurückzuweisen und die Notwendigkeit zu unterstreichen, die in Frankreich existierende Macht anzuerkennen.

Wir haben von der Zweideutigkeit gesprochen, die der Verneinung des Widerstandsrechts innewohnt; unübersehbar ist der instrumentelle Charakter der beständigen Bezugnahme auf Paulus bei einem Autor, der durch und durch antiklerikal, durch und durch von „Voltaireischem Geist“ durchdrungen war, wie J. Droz richtigerweise festgestellt hat¹¹⁷, und das in der Polemik gegen die Verfechter einer Konterrevolution, die die Symbole des Christentums auf ihre Fahnen schrieb! Bei dieser indirekten Rechtfertigung der französischen Revolution mit Hilfe von Argumenten, die der religiösen Tradition und dem ideologischen Arsenal der Reaktion entnommen waren, ist eindeutig Selbstzensur im Spiel.

Nicht weniger klar wird allerdings auch das Element des Kompromisses in dieser Haltung: es kann für alle gefährlich sein – erklärt Wieland –, die Bedingungen festsetzen zu wollen, unter denen es einem Volk erlaubt ist, sich gegen die bestehende Obrigkeit aufzulehnen; dies kann ganz einfach dazu dienen, das Volk in den verschiedenen europäischen Ländern zu entflammen.¹¹⁸ Der Sinn dieser Aussage ist klar: die Revolte der Vendée könnte auch in Deutschland gefährliche Folgen haben: die Kompromiß-Plattform wird also in der Akzeptierung des status quo auf der einen wie auf der anderen Seite des Rheins ermittelt, unter dem Zusatz, versteht sich, daß in Deutschland der Verzicht auf jedwede revolutionäre Aussicht nicht auch den Verzicht auf Reformen von oben bedeutet.

Ist dies nicht im wesentlichen auch die Haltung Kants? Der Unterschied liegt nur in der Entschlossenheit und Konsequenz; mit der dieser weiterhin die französische Revolution verteidigt, auch zu dem Zeitpunkt, zu dem die radikale und jakobinische Wende sie viele Sympathien, unter anderem die Wielands, gekostet hatte.

¹¹⁴ „Meine Erklärung über einen im ‚St. James Chronicle‘, January 1800 abgedruckten Artikel, der zur Überschrift hat: Prediction concerning Bonaparte“, in: Wieland (o. J.), Band 34, S. 371-2.

¹¹⁵ Droz 1949, S. 324.

¹¹⁶ „Zusatz Wieland's ...“, in: Wieland (o. J.), Band 34, S. 180-1.

¹¹⁷ Droz 1949, a. a. O.

¹¹⁸ „Zusatz Wieland's ...“, in: Wieland (o. J.), Band 34, a. a. O.

Naturkatastrophen, Kasuistik und Rechtfertigung der Revolution

1. Überschwemmungen, Erdbeben und Revolutionen

Für Robespierre bringt die Insurrektion, auch wenn sie offensichtlich ein natürliches Recht des Volks gegen die Tyrannei darstellt, eine Rückkehr zum Naturzustand mit sich, soweit es die Beziehungen zwischen dem Volk selbst und dem Souverän anbetrifft. Es handelt sich hier nicht um einen Konflikt, der vor „Tribunalen“ und durch „Rechtsverfahren“ beigelegt werden kann: „Es ist ein grober Widerspruch, wenn man meint, die Verfassung könne den Vorsitz über diese neue Ordnung der Dinge übernehmen: das wäre so, als möchte man den Fall setzen, sie selbst [d. h. die von der Revolution gestürzte Verfassung und Rechtsordnung] könne überleben.“¹ Diese Idee von der Insurrektion als Rückfall auf den „Naturzustand“ oder sogar auf den „Kriegszustand“ und damit als ein Tatbestand, der nicht durch Verfassungsnormen geregelt oder legitimiert werden kann, kommt der Kantischen These besonders nahe, wenn auch der gemeinsame Gedankengang hinsichtlich der tiefsten Bedeutung des Widerstands gegen den Souverän beim jakobinischen Politiker und beim idealistischen Philosophen eine entgegengesetzte Haltung hervorruft.

Übereinstimmend gilt jedoch für sie, daß die Revolution zwar eine Tatsache, aber kein Recht sein kann. Die „Natur“ selbst ist es, die nach Kant Revolutionen hervorbringt. Die politische Weisheit besteht darin, den „Ruf der Natur“ zu hören und dementsprechend die notwendigen, tiefgreifenden Reformen einzuleiten. Die Revolution ist also nicht nur kein Recht, sondern sie kann niemals wirklich als Recht bestätigt werden; als gewaltsame Umwälzung der bestehenden Ordnung ist sie immer illegal. Nur „was einer Regel gemäß ist“, kann als „recht“ betrachtet werden (XIX, 231); gerade weil die Revolution eine Antwort auf eine außergewöhnliche Situation bildet, ist sie per Definition illegal. Gleichzeitig aber ist sie eine Tatsache, die in dem Land, in dem sie stattgefunden hat, als eine solche anerkannt werden muß; jeder Anspruch, zur vorhergehenden Lage zurückzukehren, muß aufgegeben werden. In den anderen Ländern darf sie nicht zum Vorwand der „Beschönigung [112:] einer noch größeren Unterdrückung“ genommen werden, sondern sie soll dazu dienen, „eine auf Freiheitsprinzipien gegründete gesetzliche Verfassung“ zu verwirklichen, und dies nicht mehr durch Gewalt, sondern mit Hilfe einer „gründlichen Reform“: die wahre „Staatsweisheit“ wird es sich in der gegebenen Lage zur Pflicht machen, Reformen durchzuführen, die dem Ideal des öffentlichen Rechts angemessen sind. (EF, VIII, 373 Anm.)

Dieser „Ruf der Natur“, der die Revolution ist, darf keineswegs – wie es die konterrevolutionären Koalitionen versucht hatten – mit Waffengewalt erstickt werden; er muß vielmehr auch in den Ländern gehört werden, die vor einer gewaltsamen Umwälzung verschont geblieben sind. Man muß sich hier vergegenwärtigen, daß der Vergleich der französischen Revolution mit einer Naturkatastrophe – mit dem Ziel, sie zu rechtfertigen – in der damaligen Publizistik recht verbreitet war. Diejenigen, die sich nach der Legitimität der französischen Revolution fragen, müssen darauf hingewiesen werden – schrieb Wieland –, daß die politischen Revolutionen „Wirkungen natürlicher Ursachen sind und in den meisten Fällen nach einem *so notwendigen Naturgesetz* erfolgen, daß ein Kenner und scharfer Beobachter der menschlichen Dinge, beinahe mit Gewißheit vorhersagen könnte, *wo* und *wann* dergleichen sich ereignen müßten.“ Es genügt, die Bedingungen in Frankreich vor 1789 zu untersuchen, um sich darüber klar zu werden, daß die Umwälzung nichts weiter als die „*unaufhaltsame Wirkung vorhergehender Ursachen*“ ist. Sich die Frage nach der Legalität eines solchen Ereignisses stellen ist daher bedeutungslos mit der anderen, ob „ein Erdbeben in Calabrien oder ein Orkan in Jamaica“ dem Recht entspricht.²

Schon vor der französischen Revolution – freilich nach der Erfahrung der Revolutionen in England und Amerika hatte Herder geschrieben, daß das „Maschinenwerk der Revolutionen [...] unserm Geschlecht so nötig wie dem Strom seine Wogen [ist], damit er nicht ein stehender Sumpf werde.“ Deshalb ist es falsch „in den Revolutionen der Erde nur Trümmer auf Trümmer zu sehen, ewige Anfänge

¹ Rede vor dem Konvent am 3.XII.1792, in: Robespierre 1956-58, Band 2, S. 73.

² „Sendschreiben ...“, in: Wieland (o. J.), Band 34, S. 150-1.

ohne Ende, Umwälzungen des Schicksals ohne dauernde Absicht.“³ Seine größte Verbreitung findet der Vergleich zwischen politischer Revolution und natürlicher Umwälzung in der Zeit nach den Ereignissen jenseits des Rheins. Folgendermaßen drückt sich Einsiedel – ein Autor, der Herder [113:] teuer war – aus: „Es ist politisch wie physisch: Man kann eine Zeitlang die Natur aufhalten und stören, durch zurücktreibende Mittel: endlich bricht die Krankheit doch heraus, wenn man die Ursachen der Indisposition nicht zu heben weiß. So ist es auch mit religiösen und politischen Revolutionen.“⁴ Mit einigen Varianten findet sich dieses Thema auch bei Fichte wieder: „Hemmt man den Fortgang des menschlichen Geistes“ so ist es sehr wahrscheinlich, daß es zu einer Umwälzung kommt; „der zurückgehaltene Gang der Natur bricht gewaltsam durch und vernichtet alles, was ihm im Wege steht, die Menschheit rächt sich auf das grausamste an ihren Unterdrückern, Revolutionen werden notwendig.“ Man darf in diesen Naturkatastrophen auch nicht nur Negatives erblicken, d. h. allein das Element der Zerstörung; es gibt eine Ordnung der Vorsehung, die „aus den Trümmern der Verwüstung neue Welten, und aus dem Moder der Verwesung lebendige Körper baut, – die über eingestürzten Vulkanen blühende Rebenberge gedeihen, über Gräbern Menschen wohnen, leben und sich freuen läßt.“⁵

Das Thema findet sich dann ausführlich bei Forster. Dort taucht auch wieder das Einsiedel lieb gewordene Bild der Krankheit auf: „Der Staat, den Revolutionen erschüttern, gleicht dem Fieberkranken; eine rege Lebenskraft ringt den schweren Kampf gegen den fremdartigen Stoff, den sie austreiben oder dem sie unterliegen muß: heilsame Krisen und rasende Paroxysmen wechseln beständig miteinander ab, bis entweder der Sieg der stärkeren Natur entschieden ist, oder die aufgelöste Organisation eine Beute des Todes und der Verwesung wird.“⁶ Und weiter noch: „Die Revolution hat vollkommen alle Zeichen einer heftigen Krankheit, wodurch die Natur den Körper eines fremdartigen oder verdorbenen Stoffs entledigt, der, in zu großer Menge abgeschieden, erst allgemeines Stocken, und hernach eben so allgemeine Auflösung verursacht. Dies ist in der Tat mehr als ein Vergleich; es ist Ähnlichkeit, Verwandtschaft, Übereinstimmung der materiellen mit der moralischen Natur, und des einzelnen Menschen mit der Gesellschaft.“⁷ Auch das Fichte so teure Bild der Überschwemmung kann man wiederfinden: gewiß, „die Revolution hat alle Dämme gebrochen“, aber „eine Naturerscheinung, die zu selten ist, als daß wir ihre eigentümlichen Gesetze kennen sollten, läßt sich nicht nach Vernunftregeln einschränken, sondern muß ihren freien Lauf behalten.“⁸ Schließlich [114:] findet sich hier auch das Bild des „Vulkans“ und des „Erdbebens“ wieder, das wir schon bei Wieland vorgefunden haben.⁹ Aus allen diesen Gründen kann die Revolution nicht verurteilt werden; sie ist vielmehr „wirklich anzusehen als ein Werk der Gerechtigkeit der Natur“.¹⁰ Häufig wird schließlich die Revolution im Vergleich mit dem „Aufruhr dargestellt, der sich in einem kranken Organismus abspielt; das „Revolutionsfieber“ wird mit den „Blättern“ verglichen, so von Görres, zu dieser Zeit ein radikaler Demokrat.¹¹ Die Gleichstellung der französischen Revolution mit einer Naturkatastrophe ermöglichte es, die Anklage zurückzuweisen, diese Revolution sei das Ergebnis einer infamen Machenschaft oder der moralischen Verderbtheit; außerdem bot sie die Möglichkeit, die französische Revolution von einem objektiven Gesichtspunkt aus zu rechtfertigen, ohne daß diese Rechtfertigung eine subjektive Rechenschaftspflicht mit sich brachte, oder als die Ausarbeitung eines politischen Programms für Deutschland interpretiert werden konnte. Konnte zwar die Identifizierung der Ereignisse jenseits des Rheins mit einer Naturkatastrophe in bestimmten Fällen dazu dienen, die deutschen

³ Herder 1877-1913, Band 13, S. 352-3.

⁴ Einsiedel 1957, S. 190 (Fragment 268 von 1791).

⁵ „Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten“, in: Fichte 1834-46, Band 6, S. 6 und S. 27.

⁶ „Darstellung der Revolution in Mainz“, 1793, in: Forster 1970, Band 3, S. 658-9.

⁷ „Parisische Umriss“, in: Forster 1970, Bd. 3, S. 744, Fn.

⁸ Ebd., S. 730 und S. 731.

⁹ Brief an Voß vom 21.XII.1792, in: Forster 1970, Band 4, S. 809.

¹⁰ „Geschichte der englischen Literatur vom Jahre 1790“, 1791, in: Forster 1970, Band 3, S. 326. Zur Revolution als Naturphänomen bei Forster vgl. Griewank 1969, Kap. X.

¹¹ S. dazu auch seinen Artikel „Die Blättern und das Revolutionsfieber, eine medizinisch-politische Parallele“, in: „Das rothe Blatt“, 1798, I. Trim, Nr. 7-10. Die Zeitung ist dann in: Görres 1928 neugedruckt worden, woraus wir zitieren (Band 1, S. 164).

Höfe zu beruhigen, so gelang es ihr doch nicht, die Theoretiker der Reaktion irrezuführen, die ihre wahre Bedeutung erfaßten: die „Verteidiger“ der französischen Revolution sind es, die sie als ein „aus der Natur der Dinge entsprossenes“ Ereignis „von einer unbezwinglichen Notwendigkeit“ betrachten, wobei sie das Moment der subjektiven Verantwortlichkeit ihrer Urheber völlig verschweigen.¹² Auch Rehberg, gegen den Fichte polemisiert, erhebt Widerspruch dagegen, daß man „Revolutionen mit Naturerscheinungen vergleiche“.¹³

Der Rechtfertigungscharakter der oben beschriebenen Analogie war durchsichtig; manchmal kam er ausdrücklich zum Vorschein: „Die Bewegungen eines zur Verzweiflung gebrachten Volkes sind ihrer Natur nach stürmisch, und niemand kann für ihre Folgen verantwortlich gemacht werden als Der- oder Diejenigen, die das Volk durch unverständige und tyrannische Maßregeln zu dieser Verzweiflung getrieben haben.“ Wieland spricht mit einer solchen radikalen Offenheit in einem friedseligen und verschlafenen Weimar, das weniger als Berlin dem Bannstrahl der Zensur und der Reaktion ausgesetzt war; aber nicht umsonst gibt Wieland nicht selbst in der ersten Person diese Erklärung ab, sondern er legt sie einem der Protagonisten einer imaginären kontradiktorischen Unterredung in den Mund, [115:] die eben die französische Revolution zum Thema hat.¹⁴

Aus der Feststellung der politisch-natürlichen Umwälzung jenseits des Rheins ging für Deutschland im allgemeinen nicht ein Appell zur Revolution, sondern zur Reform hervor: den Lauf der Natur nicht aufzuhalten, sondern ihn zu begünstigen, weil das die einzige Möglichkeit war, ihn zu hemmen und damit zu verhindern, daß er sich wie in Frankreich mit unerhörter Gewalt seinen Weg bahnte. Dies geht aus der Stellungnahme Fichtes hervor: es ist an der Zeit, endlich „die Dämme, die man noch immer, jenes Schauspiel vor Augen, anderwärts dem Gange des menschlichen Geistes entgegensetzt, zu lüften, damit er sie nicht gewaltsam durchbreche, und die Fluren umher schrecklich verwüste.“¹⁵ Oder, wie Forster sich ausdrückt, „der Vulkan Frankreichs könnte Deutschland vor dem Erdbeben sichern.“¹⁶ Die französische Revolution als einen objektiv natürlichen Tatbestand rechtfertigen und an die deutsche Höfe appellieren, mit einem mutigen Reformprogramm zur Vermeidung einer neuen Naturkatastrophe in Deutschland beizutragen, – ist das etwa nicht auch die Absicht Kants, wenn er die französische Revolution als einen „Ruf der Natur“ definiert?

2. Kant, die Kasuistik und die Revolution

Im Zusammenhang mit Kant von Kasuistik sprechen ist kein Anlaß für Verwunderung oder für Skandal. Der Philosoph legt dem Ausdruck keinerlei negative Bedeutung bei: es handelt sich um „die Übung, wie die Wahrheit solle gesucht werden“; die Kasuistik gehört sogar mit vollem Recht zur Architektonik der „Tugendlehre“. Im übrigen widmet nicht nur die „Metaphysik der Sitten“ den „kasuistischen Fragen“ breiten Raum; ursprünglich war auch im „Streit der Fakultäten“ eine den „kasuistischen Fragen“ im Bereich der Bibelexegese gewidmete Abteilung vorgesehen, und der Titel dieser Abteilung wurde in einem Brief an den Herausgeber erst im letzten Augenblick abgeändert.¹⁷

Nach dieser Prämisse darf man sich fragen, ob bei Kant die Verneinung des Widerstandsrechts und des Rechts zur Revolte gegen die bestehende Macht durchgängig ist. In Wirklichkeit erfährt diese Regel zahlreiche Ausnahmen, die jeweils anders begründet werden. Die französische Revolution wird energisch, wenn auch mit Hilfe einer paradoxen Vorsichtsmaßregel, verteidigt, und zwar in dem Maße, in dem [116:] man negiert, daß es um eine Revolution gehe und sie folglich mit einer Reform von oben gleichstellt. Aber handelt es sich nicht um eine wenig glaubhafte Fiktion? Das Schöne daran ist, daß Kant selbst eine ähnliche in der „Bill of Rights“ zu findende Fiktion entlarvt, die das Ende der Dynastie der Stuarts mit „der Abdankung des Ex-Königs Jakob II.“ erklärt, der „den Thron unbesetzt“ gelassen

¹² „Versuch einer Widerlegung ...“, in: Gentz 1836-38, Band 2, S. 128-9.

¹³ „Zurückforderung ...“, in: Fichte 1834-46, Band 6, S. 27, Fn.

¹⁴ „Eine Unterredung über die Rechtmäßigkeit des Gebrauchs, den die französische Nation dermalen von ihrer Aufklärung und Stärke macht“, in: Wieland (o. J.), Band 34, S. 14.

¹⁵ „Zurückforderung ...“, in: Fichte 1834-46, Band 6, S. 6.

¹⁶ Brief an Voß (Mainz, 21.XII.1792), in: Forster 1970, Band 4, S. 809-10.

¹⁷ Zur „Metaphysik der Sitten“, s. VI, 411, 413 ff.; zum „Streit der Fakultäten“, s. VII, 68-9; der Brief an Nicolovius vom 8.V.1798, s. B, XII, 244.

habe.¹⁸ Um ihre Rebellion gegen die bestehende Autorität zu verbergen, hatten die Anführer der „Glorious Revolution“ „dem von ihnen weggeschreckten Monarchen lieber eine freiwillige Verlassung der Regierung angedichtet, als sich das Recht der Absetzung desselben angemäßt, wodurch sie die Verfassung in offenbaren Widerspruch mit sich selbst würde versetzt haben.“ (G, VIII, 303)

Dies ist der Beweis dafür, daß eine Verfassung das Widerstandsrecht nicht kodifizieren und zulassen kann. Ist aber die bei den Verfassern der „Bill of Rights“ entdeckte, durch die Notwendigkeit motivierte Fiktion, dem Widerspruch aus dem Weg zu gehen, eine, wenn auch neue Rechtsordnung auf der Grundlage der Proklamation der Legitimität des Ungehorsams einführen zu wollen, nicht etwa die gleiche, zu der Kant Zuflucht nimmt, um die Verteidigung der französischen Revolution mit der Verneinung des Widerstandsrechts in Einklang zu bringen, eines Rechts, das in der konkreten Lage Deutschlands nur schwer aussprechbar oder auch nur denkbar ist?

Es geht aber nicht nur um die französische Revolution. Nach dem maßgeblichen Zeugnis eines seiner Biographen unterstützte Kant voller Begeisterung die amerikanische Revolution, und zwar mit einer derartigen Begeisterung vor einem ihm unbekannten Engländer, daß dieser ihn zum Duell habe herausfordern wollen.¹⁹ Das hier angeführte Zeugnis gibt nicht die vom Philosophen vorgebrachte Begründung wieder; aber angesichts der amerikanischen Revolution als eines Krieges, der von einem Land geführt wurde, das um seine Unabhängigkeit von dem Unterdrücker-Land kämpfte, gab es für Kant sicher keine besonderen Schwierigkeiten für ihre Rechtfertigung.

Auch die Revolte Irlands gegen England wurde vom Philosophen mit Sympathie begrüßt, ja er war sogar darum besorgt, daß sie nicht isoliert bliebe, wobei er darauf hoffte, daß auch die Schotten sich erheben²⁰, in der Hoffnung natürlich, daß damit am Ende der Todfeind der französischen Revolution in die Knie gezwungen werde. Sich wünschen, [117:] daß die schottische Revolte zur irischen hinzukäme, damit einer dritten und wichtigeren Revolution der endgültige Sieg beschieden würde: schon eine eigenartige Haltung für den Theoretiker der Verneinung des Widerstandsrechts, die mit dem Bild eines Philosophen und Befürworters unbedingten Gehorsams der bestehenden Autorität gegenüber ganz und gar unvereinbar ist.

Noch wichtiger ist es, darauf hinzuweisen, daß es sich nicht um leere Phantastereien, sondern um das Echo wirklicher Ereignisse und wirklicher Projekte handelte. Für die Jahre 1796/97 und für 1798, das Jahr der zitierten Unterredung Kants also, war in Irland eine „Insurrektion“ vorbereitet worden, „die in Übereinstimmung mit einer französischen Truppenlandung und mit in England und in Schottland von revolutionären Vereinigungen geschürten Erhebungen nach dem Modell Irlands ausbrechen sollte: die Vereinigten Engländer und die Vereinigten Schotten.“²¹ Die Angelegenheit endete gewiß nicht so, wie Kant es vorausgesehen hatte, aber der Philosoph, der das Widerstandsrecht verneinte, stand jedenfalls auch in diesem Fall gewiß nicht auf der Seite der bestehenden Ordnung.

Mit Recht ist bemerkt worden, daß Kant – auch wenn er das Widerstandsrecht, weil innerlich widersprüchlich, für unhaltbar hielt – den Ereignissen gegenüber, die einen „wahrhaft revolutionären Charakter besaßen“, eine „kasuistische“ Haltung einnahm.²² Andererseits ist Kants Verurteilung Englands in der irischen Frage öffentlich und explizit: „Religion (in der Erscheinung) [...] auch wenn diese monarchisch (päpstlich) ist, kann von keiner staatsbürgerlichen Gewalt dem Volke weder aufgedrungen, noch genommen werden, noch auch (wie es wohl in Großbritannien mit der irländischen Nation gehalten wird) der Staatsbürger, wegen einer von des Hofes seiner unterschiedenen Religion, von den Staatsdiensten und den Vorteilen, die ihm dadurch erwachsen, ausgeschlossen werden.“ (RL, VI, 368)

Es ist wohl kein Zufall, daß diese Stellungnahmen gerade zur Zeit der Entwicklung der revolutionären Agitation in Irland erfolgen. Und noch bedeutsamer ist, daß Kant das Verhältnis zwischen Irland und England in den Bereich der Aussagen über den Krieg einreicht, um die irische Lage als die einer

¹⁸ S. dazu Romeo/Talamo, 1979, Band 2, S. 175.

¹⁹ Vgl. Groß 1912, S. 153-4.

²⁰ Vgl. Abegg 1976, S. 153-4.

²¹ Godechot 1956 (it. Üb. S. 179-80).

²² Henrich 1967, S. 32 (Einleitung).

besiegten und unterjochten Nation zu beschreiben. Das Verhältnis zwischen den beiden Ländern ist das zwischen Kolonie und „Mutterstaat“: „Eine Kolonie oder Provinz [hier im römischen Sinne des Wortes] ist ein Volk, das [118:] zwar seine eigene Verfassung, Gesetzgebung, Boden hat, auf welchem die zu einem anderen Staat Gehörige nur Fremdlinge sind, der dennoch über jenes die oberste *ausübende* Gewalt hat. Der letztere heißt der *Mutterstaat*. Der Tochterstaat wird von jenem beherrscht, aber doch von sich selbst (durch sein eigenes Parlament, allenfalls unter dem Vorsitz eines Vizekönigs) regiert (*civitas hybrida**). Dergleichen war Athen in Beziehung auf verschiedene Inseln, und ist jetzt Großbritannien in Ansehung Irlands.“ (RL, VI, 348) Der Sinn dieser Stellungnahme ist klar: obwohl Irland im Jahre 1782 gegen Ende einer anderen revolutionären Woge die legislative Selbständigkeit erhalten hatte und ihm im Jahre 1783 weitere Zugeständnisse gemacht worden waren, blieb es doch weiterhin eine Kolonie: die Ausdrücke „Tochterstaat“ und „Mutterstaat“ unterstreichen noch die Schärfe der Verurteilung der englischen Politik in der irischen Frage. Erklärt Kant etwa nicht, daß die „väterliche Regierung“, die die Untertanen wie „unmündige Kinder“ behandelt, der „größte denkbare Despotismus“ sei? (G, VIII, 290-1) In diesem Fall ist es eine ganze Nation, eine europäische Nation, die ihrer Rechte beraubt wird. Ein Tatbestand für den es keinerlei Rechtfertigung gibt. Auch nach einem verlorenen Krieg verlieren „der überwundene Staat, oder dessen Untertanen [...] durch die Eroberung des Landes nicht ihre staatsbürgerliche Freiheit, so, daß jener zur Kolonie, diese zu Leibeigenschaft abgewürdigt wird [...]“. (RL, VI, 348) Das von England besiegte und unterjochte Irland dagegen ist zur Kolonie geworden.

Wurde die französische Revolution als bloße Reform von oben gerechtfertigt, dann die irische Revolution als nationaler Befreiungskrieg. Gleiches sollte auch für die schottische Revolution gelten, die Kant nicht nur post-factum rechtfertigt, sondern die er bereits vor ihrem – freilich nie verwirklichten – Beginn herbeiwünscht. Für Irland könnte auch noch ein anderer Rechtfertigungsgrund gegolten haben: die Verteidigung der Religionsfreiheit.

Tatsächlich weist die Kasuistik Kants zahlreiche Ausnahmen von der Regel der Verneinung des Widerstandsrecht auf. Der Widerstand und die Rebellion gegen die bestehende Ordnung sind immer illegitim, außer in den Fällen, „welche gar nicht in die *unionem civilem*** kommen können, e. g. Religionszwang, Zwang zu unnatürlichen Sünden: Meuchelmord etc. etc.“ (XIX, 594) Auch abgesehen von diesem [119:] „etc. etc.“, das der Ermittlung von Ausnahmen von einer Regel – die doch weiterhin auf formaler Ebene für absolut gültig gehalten wird – ein unbegrenztes Feld eröffnet, bleibt die Tatsache, daß die von Kant ausdrücklich aufgeführten Fälle es ermöglichen, den größten Teil der Aggressionskriege und nicht wenige Verhaltensweisen und konkrete Handlungen der Souveräne und der Regierungen seiner Zeit (und über seine Zeit hinaus) nicht unter die Regel, sondern unter die Ausnahme zu subsumieren, womit also die Klausel des legitimen Widerstands in Kraft tritt.

Man muß sich sogar fragen, ob sich in den von Kant angeführten Ausnahmen nicht auch das Echo oder die Bezugnahme auf die dramatischen Ereignisse wiederfindet, die er selbst als Zuschauer miterlebte: gehörte nicht etwa der Aufruf des Herzogs von Braunschweig – der gegen das mit der Errichtung eines neuen Staats beschäftigte französische Volk nicht nur eine Intervention androhte, die gegen das internationale Recht verstieß, sondern auch die Zerstörung von Paris und die Erschießung der mit der Waffe in der Hand angetroffenen Nationalgardisten – zum „Meuchelmord“, der automatisch die Klausel der Auflösung der Gehorsamspflicht wirksam werden ließ? Auf die Androhung der „Ausrottung“, die der Herzog gegen die „Pariser“ ausgesprochen hatte, nimmt Fichte in seinem „Beitrag“ Bezug. Es ist kaum denkbar, daß Kant einen Aufruf ignorierte, der in der deutschen öffentlichen Meinung ein so großes Echo gefunden und soviel Entrüstung hervorgerufen hatte.²³

* „gemischte Staatlichkeit“. *KWF*

** „bürgerliche Vereinigung“ oder „zivilrechtliche Gemeinschaft“. *KWF*

²³ Vgl. „Beitrag ...“, in: Fichte 1834-46, Band 6, S. 56; hinsichtlich der demokratischen und jakobinischen Polemik gegen den zur Diskussion stehenden Aufruf s. a. „Briefe eines preußischen Augenzeugen über den Feldzug des Herzogs von Braunschweig gegen die Neufranken im Jahre 1792“, *Germanien* ²1794, S. 72-84. Die Briefe waren anonym erschienen, ihr Autor war jedoch Laukhard, vgl. Merker 1977, S. 165-9.

Andererseits wird in der Religionsschrift ausdrücklich für den Fall hervorgehoben, daß von den Autoritäten etwas befohlen werde, „was an sich böse (dem Sittengesetz unmittelbar zuwider) ist, ihnen nicht gehorcht werden darf und soll“; dies ist im übrigen der einzige Fall, in dem der Ungehorsam zugelassen ist, im Gegensatz zu dem, was die reaktionäre Propaganda verlangt, die unter dem Vorwand „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen“ die weltliche Autorität zugunsten der Ansprüche des Klerus untergräbt. Gerade gegen diese Ansprüche bekräftigt Kant die jedem Bürger, abgesehen von Ausnahmefällen, zukommende Pflicht, die Gesetze zu achten: „Wenn einem politisch-bürgerlichen, an sich nicht unmoralischen Gesetze ein dafür gehaltenes göttliches statuarisches entgegengesetzt wird, so ist Grund da, das letztere für unterschoben anzusehen, weil es einer klaren Pflicht widerstreitet, selbst [120:] aber, daß es wirklich auch göttliches Gebot sei, durch empirische Merkmale niemals hinreichend beglaubigt werden kann, um eine sonst bestehende Pflicht jenem zufolge übertreten zu dürfen. (R, VI, 99 Anm.) Dieser Text ist höchst interessant: die Verneinung des Widerstandsrechts wird durch ausdrückliche und relevante Ausnahmen abgeschwächt, und in dem Maße, in dem es bekräftigt wird, wendet es sich energisch gegen die klerikale Propaganda, gegen die Anfechtung der revolutionären Macht in Frankreich in der Vendée.

Von großer Bedeutung ist in diesem Kontext die Verteidigung des Christentums als „Revolution“, und das nicht in metaphorischem Sinne. Vom Standpunkt Kants aus stürzte Jesus wirklich die bestehende politische Ordnung um; deshalb „kann man auch nicht sagen, daß das Synedrium bürgerlich unrecht getan hat, denn die jüdische Verfassung war selber bürgerlich und er stiftete einen Aufruhr.“ (XXIII, 435) Aber das ist kein Grund, das Christentum auf moralischer Ebene zu verurteilen. Es wird vielmehr als eine wahrhaft politische Revolution, eine „*öffentliche* Revolution des Glaubens“ verteidigt – die Hervorhebung stammt von Kant: es handelt sich nicht um einen Prozeß „in interiore homine“*, der auf „Stürzung des alle moralische Gesinnung verdrängenden Cerimonialglaubens und des Ansehens der Priester desselben“ abzielt; ein solches Ziel hatte die „Bewerbung der jünger“. Aber leider bleibt die Tatsache zu beklagen, daß sie „nicht gelang“ und das Christentum nach dem Tode Christi „nur eine im Stillen wirkende und unter vielen Leiden sich nur nach und nach ausbreitende Revolution geworden ist.“ (XXIII, 105) Die Gradualität dieser Entwicklung wird hier negativ bewertet, als das Ergebnis eines Scheiterns und einer Involution. Wenn man aber einmal annimmt, der Widerstand sei in jedem Fall illegal, wer muß dann für den Ausbruch einer Revolution verantwortlich gemacht werden: das Volk, das sich erhebt, oder die herrschende Macht, die praktisch mit ihrem Despotismus diese Erhebung provoziert und unvermeidlich gemacht hat? Hält man sich die strenge Anklagerede Kants gegen die „Praktiker“ vor Augen, ist diese Frage vollkommen legitim, denn er verurteilt alle Verächter der Theorie und Apologeten der herrschenden Macht, die jede Art von Skrupel und moralischer Erwägung beiseite lassen. Einer der Grundsätze, die ihr Verhalten leiten, wird folgendermaßen beschrieben: „*Si fecisti, nega***“. Was du selbst verbrochen hast, [121:] z. B. um dein Volk zur Verzweiflung und so zum Aufruhr zu bringen, das leugne ab, daß es deine Schuld sei; sondern behaupte, daß es die der Widerspenstigkeit der Untertanen [...] sei.“ (EF, VIII, 374) Dies ist eine Frage, die sich jedenfalls die Schüler Kants stellten. So bemerkt etwa Jakob über den Ausbruch der Revolutionen, verbunden mit der Zurückweisung der These, sein Lehrer habe den Gehorsam um jeden Preis dem Souverän gegenüber theoretisch gefordert: „Mari soll nicht vergessen, daß nur eine große Reihe allgemeiner Bedrückungen und unkluger Grausamkeiten das Volk in der Verzweiflung vereinen kann, so daß am Ende die Frage entsteht, ob für die Grausamkeiten und Unmenschlichkeiten, die das Volk in diesen Tumulten verübt, nicht der Tyrann selbst verantwortlich ist, der das Volk erst in Verzweiflung und Wut gebracht hat.“²⁴

Eine weitere Besonderheit muß angemerkt werden. Wie wir schon gesehen haben, gibt es einen eifrigen Schüler Kants, Johann Benjamin Erhard, und dessen Schrift, die schon im Titel gewiß nicht auf

* „im Inneren des Menschen“. *KWF*

** „Wenn du es getan hast – leugne es.“ *KWF*

²⁴ L. H. Jakob, „Antimachiavell oder über die Grenzen des bürgerlichen Gehorsams. Auf Veranlassung zweyer Aufsätze in der Berliner Monatsschrift (Sept. und Dec. 1793) von den Herren Kant und Gentz“, 2. Aufl. Halle 1796, zitiert von A. Gurwitsch, „Immanuel Kant und die Aufklärung“, 1935, in: Batscha 1976, S. 340.

die Verneinung des Widerstandsrechts zielt. Wie verhält sich der Lehrer angesichts einer Stellungnahme, die anscheinend in scharfem Gegensatz zu seinen Thesen steht und von einem Autor stammt, der als sein Schüler bekannt ist und ihn deshalb hätte kompromittieren und miteinbeziehen können? Man hätte eine öffentliche Distanzierung erwarten können, eine Möglichkeit, auf die Kant bei anderer Gelegenheit schon zurückgegriffen hatte. Nichts derartiges geschieht. Wie aus der Korrespondenz hervorgeht, bleibt das Verhältnis zu Erhard weiterhin ausgezeichnet, der überzeugt davon ist, den Spuren des Lehrers auch in der politischen Philosophie gefolgt zu sein. (B, XII, 144) Kant seinerseits zitiert öffentlich voller Wohlwollen seinen Schüler, allerdings zur Unterstützung der These der Notwendigkeit, zu einer republikanischen Verfassung nicht durch „Revolution“, sondern durch „Evolution“ zu gelangen, eine Evolution allerdings vom Typus derjenigen, die sich in Frankreich mit – der Großen Revolution ereignet hatte. (SF, VII, 87-8)²⁵ In diesem Zusammenhang merkt Nicolai unter besonderer Bezugnahme gerade auf Erhard, implizit den Verdacht der Doppelzüngigkeit formulierend, an: „Daß mehrere Anhänger der kritischen Philosophie das Revolutionieren aus seinen Grundsätzen von vorn verteidigen, ist bekannt.“²⁶

²⁵ Erhard veröffentlicht im „Philosophischen Journal“ außerdem eine „Apologie des Teufels“ (s. dazu die einleitende Anmerkung B. Croces zur it. Üb., Sari 1943) und die schon zitierte Rezension des Fichteschen Beitrags; zu dieser Rezension möchte Erhard gern die Meinung Kants hören (Brief an Kant vom 15.XI.1795, B, XI, 52).

²⁶ Nicolai 1798, S. 46.

Revolution, Zensur und Kryptogramm

1. Die Andeutung als Merkmal der Kantischen Aussage

Was die französische Revolution anbetrifft, läßt sich eine eigenartige Diskrepanz – zwar nicht im Urteil, aber doch im Ton – zwischen dem Kantischen Text und den Zeugnissen der Zeitgenossen auffinden. Einem dieser Zeugnisse nach hätte der Philosoph, als er von der Proklamation der Republik in Frankreich erfuhr, ausgerufen: „Herr! Nun lasse Deinen Diener in Frieden fahren, denn ich habe das Heil der Welt gesehen!“¹

Auch wenn man, wie es verschiedentlich geschah, dieses Zeugnis bezweifelt (allerdings wurden dafür keine besonders überzeugenden Gründe angegeben), bleiben doch viele andere gleicher Richtung; sie sprechen von einer Haltung vorbehaltloser Begeisterung der französischen Revolution gegenüber, nicht nur in einer bestimmten Phase, sondern im gesamten Verlauf der Entwicklung des Philosophen. Kant liebte „mit ganzer Seele die Sache der Franzosen“, ohne daß er sich bei seinem Urteil von den „Ausbrüchen der Immoralität“ ablenken ließ; er war überzeugt davon, daß die Folgen der Revolution „unendlich groß und wohlthätig“ sein würden.²

Besonders seit der französischen Revolution bricht die Passion des Philosophen für die „Zeitungen“ aus, die voller Ungeduld erwartet und mit Spannung gelesen werden; seine Konversation wird monoton, ist immer auf das gleiche Argument konzentriert und wird sogar Meinungen gegenüber intolerant, die zu sehr im Gegensatz zu der seinen stehen.³

Auch der Terror scheint, anders als bei vielen seiner Zeitgenossen, keine Wende herbeigeführt zu haben: Kant habe vielmehr weiterhin wie ein „völliger Demokrat“ gesprochen und dabei sogar den Jakobinern recht gegeben, weil die von ihnen verursachten Leiden wenig im Vergleich zu denjenigen bedeuteten, die der Sieg des Despotismus mit sich gebracht hätte.⁴ Schließlich wird England in dem gigantischen Zusammenstoß mit Frankreich – wie schon erwähnt – als das Bollwerk der „Sklaverei und Barbarei“ betrachtet.⁵

Man kann versuchen, diese Zeugnisse auf ihr richtiges Maß zurückzuführen, aber es ist schwierig, sie in Bausch und [123:] Bogen abzustreiten, da sie zu zahlreich und übereinstimmend sind. Unleugbar ergibt sich daraus ein Bild des Philosophen, das weitaus radikaler ist als das, wie es sich aus seinen Schriften ergibt. Der Grund für diese Diskrepanz könnte in den folgenden, immer Kant zugeschriebenen Worten ermittelt werden: „Wenn man über die französische Revolution seine Ideen frei bekannte, so gilt man für einen Jakobiner [...]“⁶, – eine recht gefährliche Identifizierung zu einer Zeit, zu der Reaktion und Zensur wüten. Es geht also darum, festzustellen, in welchem Ausmaß die schwierige objektive Lage Einfluß auf die Formulierungen im geschriebenen Text ausgeübt hat.

Interessant ist, festzustellen, daß Kant in seinen Werken nie direkt zur französischen Revolution Stellung nimmt – etwa mit einem Aufsatz, der dieses Thema zum Inhalt hat –, sondern immer nur indirekt, wobei er von weit entfernten und scheinbar unverfänglichen Argumenten seinen Ausgang nimmt, so unauffällig wie möglich, und mit Stellungnahmen, die häufig in den Anmerkungen versteckt sind, so daß sie dem weniger aufmerksamen Leser leicht entgehen können, außerdem nur andeutungsweise und oft verschoben formuliert, selbst der Ausdruck „französische Revolution“ taucht nie im Kantischen Text auf.

¹ So berichtet Varnhagen von Ense in seinen Tagebüchern und erklärt, dies von Stägeman gehört zu haben; vgl. Vorländer ²1977, zweites Buch, S. 220.

² Abegg 1976, S. 147 und S. 249.

³ Groß 1912, S. 76, S. 179-80 und S. 59.

⁴ Vgl. Vorländer ²1977, zweites Buch, S. 221.

⁵ Vgl. oben, S. 82.

⁶ Abegg 1976, S. 179.

Die erste Stellungnahme findet sich, besonders vorsichtig, in einer Anmerkung der „Kritik der Urteilskraft“. Ausgangspunkt ist die Analyse des „organisierten Wesens“ in der Natur, das nicht „bloß Maschine“ mit einer einzigen Triebkraft sein kann, sondern ein andersartiges Verhältnis der Teile zum Ganzen voraussetzt, wobei keinem eine nur passive Rolle zukommt. Ist dies richtig – fügt die Anmerkung hinzu – „so hat man sich bei einer neuerlich unternommenen gänzlichen Umbildung eines großen Volks zu einem Staat des Worts *Organisation* häufig für Einrichtung der Magistraturen usw. und selbst des ganzen Staatskörpers sehr schicklich bedient. Denn jedes Glied soll freilich in einem solchen Ganzen nicht bloß Mittel, sondern zugleich auch Zweck und, indem es zu der Möglichkeit des Ganzen mitwirkt, durch die Idee des Ganzen wiederum seine Stelle und Funktion nach bestimmt sein.“⁷

Nur wenige Monate nach dem großen Ereignis, das das Antlitz Frankreichs und Europas verändern sollte, unterstrich Kant den Einklang der französischen Revolution und seiner praktischen Philosophie, die so in der „gänzlichen Umbildung“, die jenseits des Rheins vonstatten ging – der Aus-[124:]druck „Revolution“ fehlt hier –, die Verwirklichung der von ihr ausgesprochenen Prinzipien erleben konnte: mit der Abschaffung der feudalen Privilegien und mit der Verwirklichung einer auf der Freiheit und der Rechtsgleichheit beruhenden politischen Gemeinschaft wurde der Mensch konkret als Selbstzweck anerkannt; der Mensch als „Selbstzweck“ gewann im „citoyen“ Gestalt. Nur dann – erklärt später die „Metaphysik der Sitten“ – wird der Mensch als Selbstzweck und nicht als bloßes Mittel anerkannt, wenn er als Bürger „im Staat immer als mitgesetzgebendes Glied“ betrachtet wird. (RL, VI, 345) Die moralische Verwirklichung des Menschen setzte also eine radikale Veränderung der bestehenden sozialen und politischen Verhältnisse voraus, und eine scheinbar so formale Ethik lief schließlich darauf hinaus, sich in den aus der französischen Revolution hervorgegangenen Inhalten wiederzuerkennen.

Bezeichnenderweise kann in den Jahren, die zwischen der Veröffentlichung der „Metaphysik der Sitten“ und der „Kritik der Urteilskraft“ liegen, der Jakobiner Rebmann eine der reifsten Persönlichkeiten, die der deutsche Jakobinismus hervorgebracht hat, sein politisches Credo in einer ausgesprochen kantischen Sprache formulieren: „Ich glaube, daß der Mensch nie Mittel, sondern stets Zweck sein müsse, daß aber bei der gegenwärtigen Einrichtung unserer Staaten, mehr als zwei Dritteile ihrer Bewohner von dem einen, und zwar gerade von dem verächtlichsten und vornehmsten Drittel, als Mittel zu unmoralischen Zwecken gebraucht werden.“⁸

Die „Kritik der Urteilskraft“ 1 spricht sich mit Vorsicht aus, aber aus den privaten „Reflexionen“ wissen wir, welch vielsagende Bedeutung Kant dem Wort „Organisation“ beimißt: die „despotische Regierung“ ist es, die den staatlichen „Organismus“ abändert in den „Mechanismus, der immer von fremder Hand abhängt“. (XIX, 491) Und eine weitere Anmerkung, nach Ausbruch der französischen Revolution aufgezeichnet, erklärt, daß man von „Organisation“ im eigentlichen Sinn nur in einer „patriotischen Verfassung“ sprechen kann. (XIX, 595) Wir werden auf die Bedeutung dieses letzteren Ausdrucks zurückkommen; zunächst ist klar, daß die „Organisation“, von der die Anmerkung von 1790 spricht, kein technischer Tatbestand ist, sondern etwas ausgesprochen Politisches, das einen radikalen Bruch mit der bestehenden Ordnung voraussetzt, den radikalen Bruch, der gerade in Frankreich zustande kam.

[125:] Einige Jahre später wird Hölderlin, damals aufmerksamer und begeisterter Leser Kants, schreiben: „Die erste Bedingung alles Lebens und aller Organisation ist, daß keine Kraft monarchisch ist im Himmel und auf Erden.“⁹ Bezeichnenderweise trug eine Kolumne der erwähnten revolutionären Zeitung „Das rothe Blatt“ – unter Bezugnahme auf die Entwicklungen der politischen Situation in Frankreich – den Titel „Gang der neuen Organisation“.

Weitaus delikater ist die zweite Stellungnahme Kants zur französischen Revolution, und schwieriger präsentiert sich die politische Situation, in die sie fällt: der Schein der einstimmigen Übereinkunft

⁷ „Kritik der Urteilskraft“, V, 375: Anmerkung zum § 65.

⁸ Rebmann 1796, S. 162.

⁹ Brief an Isaak von Sinclair vom 24.XII.1798, in: Hölderlin 1970, Band 2, S. 793.

zwischen Ludwig XVI. und der Nationalversammlung, zwischen der Krone und dem Volk, und einer geordneten Reform von oben hat sich inzwischen endgültig aufgelöst, und auf internationaler Ebene hat schon die konterrevolutionäre Intervention begonnen, zuerst mit der Pillnitzer Konvention und darauf mit der Bildung der ersten antifranzösischen Koalition, zu der ganz wesentlich das Preußen Friedrich Wilhelm II. gehörte. Vor allem hatte sich nach Überwindung des ersten Augenblicks der Überraschung und der Verwirrung die Reaktion neu organisiert: sie ging auch auf ideologischer Ebene zum Gegenangriff über, wobei sie den gewaltigen Ausbruch der Widersprüche in Frankreich zum Ausgangspunkt nahm, um das Scheitern eines Versuchs anzuprangern, der ein Volk (und die Menschheit im allgemeinen) von den Fesseln des Despotismus befreien wolle, die alles andere als reif für die Freiheit seien.

Hier fügt sich die Stellungnahme Kants ein, nicht ausdrücklich zugunsten der französischen Revolution formuliert, sondern als vorsichtige aber eindeutige Distanzierung von einem der Themen, das der Reaktion besonders teuer war: „Ich gestehe“ – erklärt die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ – „daß ich mich in den Ausdruck, dessen sich wohl auch kluge Männer bedienen, nicht wohl finden kann: ein gewisses Volk (was in der Bearbeitung einer gesetzlichen Freiheit begriffen ist) ist zur Freiheit nicht reif; die Leibeigenen eines Gutseigentümers sind zur Freiheit nicht reif; und so auch, die Menschen überhaupt sind zur Glaubensfreiheit noch nicht reif. Nach einer solchen Voraussetzung aber wird die Freiheit nie eintreten; denn man kann zu dieser nicht reifen, wenn man nicht zuvor in Freiheit gesetzt worden ist (man muß frei sein, um sich seiner Kräfte in der Freiheit zweckmäßig bedienen zu [126:] können). Die ersten Versuche werden freilich roh, gemeinglich auch mit einem beschwerlicheren und gefährlicheren Zustande verbunden sein, als da man noch unter den Befehlen, aber auch der Vorsorge anderer stand; allein man reift für die Vernunft nie anders, als durch eigene Versuche (welche machen zu dürfen man frei sein muß).“

Trotz der Vorsichtsmaßregel, nur indirekt Stellung zu nehmen – das heißt durch Widerlegung der Argumente der konterrevolutionären Publizistik, war die Botschaft klar genug, ja sogar zu klar, wenn man bedenkt, daß in der letzten Klammer, wenn auch nur als Anregung formuliert, das Recht für das französische Volk gefordert wird, seinen Weg ohne jede äußere Einmischung fortzusetzen. Konnte diese Verteidigung der französischen Revolution als ein Aufruf zum Ungehorsam und zum Umsturz in Deutschland und in Preußen interpretiert werden? Ernste Gefahr bestand dafür, weil Friedrich Wilhelm II. am 5. März 1792 eine neue Zensurverordnung erlassen hatte, die harte Strafen denjenigen androhte, die an den vaterländischen Einrichtungen und an der vaterländischen verfassungsmäßigen Ordnung ungerechte und unangebrachte Kritik übten.

Der Zusatz zu Kants Grundsatzerklärung klingt so, als wolle er sich im voraus gegen eine eventuelle Anklage der Umsturztätigkeit verteidigen oder sie von sich weisen: „Ich habe nichts dawider, daß die, welche die Gewalt in Händen haben, durch Zeitumstände genötigt, die Entschlagung von diesen drei Fesseln noch weit, sehr weit aufschieben. Aber es zum Grundsatz machen, daß denen, die ihnen einmal unterworfen sind, überhaupt die Freiheit nicht taue, und man berechtigt sei, sie jederzeit davon zu entfernen, ist ein Eingriff in die Regalien der Gottheit selbst, der den Menschen zur Freiheit schuf. Bequemer ist es freilich, im Staat, Hause und Kirche zu herrschen, wenn man einen solchen Grundsatz durchzusetzen vermag. Aber auch gerechter?“ (R, VI, 188 Anm.)

Kant gedenkt also nicht, die Freiheitsinstitutionen, die in Frankreich durchgesetzt wurden, automatisch auf Deutschland auszudehnen: er ist kein Umstürzler; die herrschende Macht hat nichts zu befürchten. Dem Philosophen möge man aber wenigstens erlauben, eine Theorie der Freiheit auszusprechen, auch wenn er sich in dem Land, in dem er lebt, mit einer ganz anderen Situation abfinden muß. Aber was für „Zeitumstände“ sind es, die den Regenten in Preußen oder in Deutschland die Aufrechterhaltung des Despotismus, [127:] der Leibeigenschaft und der religiösen Zensur aufnötigen könnten? Vielleicht die besondere Unreife der Bewohner?

So liefe die vorweggenommene Selbstverteidigung Kants Gefahr, sich des gleichen Arguments zu bedienen, das er selbst widerlegt und bei den Kritikern der französischen Revolution zurückgewiesen hatte. Natürlich macht es einen Unterschied, ob man diese angebliche „Unreife“ als eine

vorübergehende Tatsache oder als eine durchgängige und unabänderliche Charakteristik des Menschen betrachtet: und dennoch scheint dieser Unterschied dahinzuschwinden, wenn man bedenkt, daß die Berufung auf die „Zeitumstände“ zum Vorwand genommen wird, um den Beginn der notwendigen Reformen „weit, sehr weit“, praktisch auf den Sankt Nimmerleinstag aufzuschieben. Kant ist sich dieser Gefahr bewußt, und die Selbstverteidigung, die mit einer unbedingten Loyalitätserklärung begonnen hatte, läßt sich im weiteren Verlauf mit Ironie auf, um schließlich auf eine Frage hinauszulaufen, die von neuem einen Schatten des Zweifels und des Verdachts auf das Verhalten der deutschen Höfe wirft. Die Bemühung, die öffentliche Ordnung nicht zu stören, die Verteidigung der Grundsätze der französischen Revolution nicht in revolutionäre Propaganda oder zumindest in aktive antifeudale Agitation auf deutschem Boden umzuwandeln – alles dies gilt, aber nicht so sehr auf der Grundlage der Anerkennung der Weisheit der deutschen Regenten als vielmehr der Feststellung der realen Kräfteverhältnisse.¹⁰

Trotzdem ist die Bedeutung der Stellungnahme Forster nicht entgangen, der – in einer Schrift zur Erklärung der Gründe des Kampfes, der sich in Mainz abgespielt hatte, das inzwischen wieder von den preußischen Truppen besetzt worden war – den ganzen Text der Anmerkung Kants wiedergibt und die „treffenden Aussprüche des deutschen Denkers“ der „Teilnahme“ der Leser empfiehlt und kommentiert: „An diesem Raisonement möge man die Kräfte der sophistischen Dialektik versuchen, so lange man will; es wird nie etwas Anderes dabei herauskommen, als die Schande derer, die mit Vernunft gegen die Vernunft selbst zu sprechen wagen.“¹¹

Wie aus dem hier vorgetragenen und noch vorzutragenden hervorgeht, sind die Positionen Kants und Forsters nicht so weit voneinander entfernt, wie man es auf den ersten Blick erwartete; verschiedene Fäden scheinen sogar die theoretischen Ausarbeitungen der beiden Persönlichkeiten [128:] miteinander zu verbinden. Wir haben gesehen, daß der revolutionäre Politiker die in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ enthaltene Stellungnahme wiedergegeben und positiv kommentiert hat. Doch zum gleichen Thema schreibt Forster: „Die ersten Versuche des Menschen, der jetzt eben den Fesseln der Sklaverei entrinnt, und für sich allein seinen Weg durchs Leben zu wandeln anfängt, mögen noch so tölpisch und unbeholfen scheinen, [] dennoch erwecken sie eine Hoffnung in der Brust des Menschenfreundes, die ihn an der weisen Lenkung der Schicksale seiner Gattung und an ihrer moralischen Kausalität nicht verzweifeln läßt.“¹² Wir haben die Erklärung Forsters durch das diakritische Zeichen in zwei Teile gegliedert, um die Aufmerksamkeit auf eine Besonderheit zu lenken: der erste Teil weist eindeutige Anklänge an die schon untersuchte Anmerkung der Kantischen Religionsschrift auf („die ersten Versuche werden freilich roh [...] sein“); erweckt aber der zweite Teil nicht den Anschein, als nähme er die darauffolgende Erklärung Kants vorweg, wonach die französische Revolution und das Gefühl der Begeisterung und der Teilnahme, das sie hervorgerufen hat, die „moralische Anlage im Menschengeschlecht“ und dessen Tendenz in Richtung Fortschritt beweisen? (SF, VII, 85) Die Beziehungen zwischen Kant und Forster werden auch von einem an den Philosophen gerichteten Brief bestätigt; der Briefschreiber berichtet, in Mainz Gast Forsters gewesen zu sein; dieser habe in seiner Bibliothek alle Werke Kants, dem er seine große „Hochachtung“ ausspreche. (B, XI, 220)¹³

Man muß hier hinzufügen, daß in jenen Jahren alle diejenigen, die die französische Revolution voller Begeisterung und Sympathie begrüßten, die Kantische Philosophie auf ihre Fahnen geschrieben hatten. Das ist etwa bei Hölderlin der Fall. Der Dichter, der die Franzosen als die „Verfechter der

¹⁰ Auf den „pragmatischen“ und Selbstverteidigungscharakter der Kantischen Erklärung und ihren ironischen Duktus ist schon hingewiesen worden: vgl. I. Fetscher, „Immanuel Kant und die französische Revolution“, 1974, jetzt in: Batscha 1976, S. 273.

¹¹ „Darstellung der Revolution in Mainz“, in: Forster 1970, Band 3, S. 690, Fn.

¹² Ebd., S. 689.

¹³ Auch andere, weniger wichtige Indizien bestätigen diese Beziehungen: wie wir noch sehen werden, ruft Kant in seiner Religionsschrift die Göttin Asträa an, die zum Symbol der Aufrichtigkeit wird und von der Erde in den Himmel entflohen ist; von der Göttin Asträa spricht ebenfalls Forster, wenn auch in einem anderen Zusammenhang: vgl. „Über die Beziehung der Staatskunst auf das Glück der Menschheit“, in: Forster 1970, Band 3, S. 718.

menschlichen Rechte“ feiert und für den die adeligen Emigranten von jenseits des Rheins die „Untiere, die noch die Erde verunreinigen“ sind, schreibt gleichzeitig im Jahre 1794, daß seine einzige Lektüre Kant, „dieser herrliche Geist“ sei.¹⁴ Auch die Jugendkorrespondenz zwischen Schelling und Hegel verbindet ständig die Bekräftigung der Notwendigkeit des Kampfes gegen den „Despotismus“ mit der Verherrlichung der von der Philosophie Kants (und Fichtes) bewirkten „Revolution“.¹⁵ Fichte hatte bei seiner Verteidigung und Würdigung der französischen Revolution auf die Kantische Philosophie als auf eine „andere un-[129:]gleich wichtigere“ angespielt.¹⁶

Bedeutsamer aber als die Stellungnahme einzelner wenn auch außergewöhnlicher Persönlichkeiten ist das Zeugnis, das uns von dem, was wir die „Studentenbewegung“ nennen könnten, berichtet; sie war politisiert und stark radikalisiert und hatte sich in der Folge der französischen Revolution entwickelt, wobei sie sich zugleich in der Kantischen Philosophie wiedererkannte.¹⁷

Aus den Archiven der österreichischen Polizei erfahren wir, daß in den geheimen Versammlungen eines jakobinischen Zirkels unter Beteiligung des Kantschülers Erhard und anderer Verschworener die Wertschätzung für die „Demokratie“ das Hauptmotiv bildete, und zwar in Verbindung mit den „Grundsätzen der kantischen reinen Vernunftlehre“. Von besonderem Interesse ist die Beschreibung, die einer der Verschwörer, wahrscheinlich durch Folter zum Sprechen gebracht, von diesen Versammlungen liefert: „[...] Endlich kam man wieder auf Philosophie zurück und zwar auf die *Grundsätze der kantischen reinen Vernunftlehre*. Erhard als ein tiefsinniger Kopf hatte hier Gelegenheit, alle seine reichhaltigen Kenntnisse auszubreiten, die er darüber in Kants Umgänge selbst geschöpft hatte.“¹⁸

Alle diese Stellungnahmen und Zeugnisse, die in die Zeit zwischen 1793 und dem Frühjahr 1795 fallen, gehen der Veröffentlichung der Abhandlung „Zum ewigen Frieden“ im Herbst 1795 und dem „Streit der Fakultäten“ voraus, den Abhandlungen also, in denen Kant – nach dem Tode Friedrich Wilhelm II. und nach dem Ende der Ära Wöllner – offene Sympathie für die französische Revolution ausdrücken kann, die als Beweis für die Tendenz der Menschheit zum Fortschritt genommen wird. Der damals bekannte politische Kant war eben der Philosoph, der das Widerstandsrecht entschieden verneint hatte; das hinderte jedoch seine Zeitgenossen nicht daran, auch in dem Autor der „Abhandlung über den Gemeinspruch“ den Vorkämpfer im Kampf gegen den Despotismus und den Verteidiger der französischen Revolution zu erblicken.

[130:]

2. Die Verteidigung der „christlichen Revolution“ als Verteidigung der französischen Revolution

Kehren wir zur „Religion in den Grenzen der bloßen Vernunft“ zurück. Die Bezugnahmen auf die französische Revolution beschränken sich nicht auf die oben erwähnte Anmerkung. Um sie zu ermitteln, muß man sich vor Augen halten, daß es sich um die Zeit des schärfsten Zusammenstoßes mit der politischen Gewalt handelt und daher die Sprache Kants noch vorsichtiger als üblich und voller Andeutungen ist. Ein Beispiel dafür kann die Polemik gegen den Zensur-Verantwortlichen Wöllner abgeben, der mit einem Erlaß vom 9. Juli 1788 dazu aufforderte, den „Irrtümern“ ein Ende zu setzen, die „mit vieler Dreistigkeit und Unverschämtheit durch den *äußerst gemißbrauchten Namen* „Aufklärung“ unter das Volk“ verbreitet werden. Kant antwortete ihm, indem er weit ausholte und mit einer Analyse der „Tugend“ begann, „einem herrlichen Namen, und es kann ihm nicht schaden, daß er oft prahlerisch mißbraucht, und (so wie neuerlich das Wort Aufklärung) bespöttelt worden.“ (R, VI, 57)¹⁹ „Aufklärung“ war ein edler Name, trotz der gegenteiligen Meinung der Zensurbehörden, die daher die Abhandlung, die eingangs diese Erklärung enthielt, ablehnten; sie konnte nicht mehr in

¹⁴ Brief an die Schwester vom 19. oder 20. VI. 1792, an den Bruder vom 6. VIII. 1796 und vom 21. V. 1794, in: Hölderlin 1970, Band 2, S. 554, 703 und 601.

¹⁵ Siehe den Brief Hegels an Schelling vom 16. IV. 1795, in: Hoffmeister/Nicolin 21969-81, Band 1, S. 23-5.

¹⁶ „Beitrag ...“, in: Fichte 1834-46, Band 6, S. 41.

¹⁷ Jung-Stilling 1976, S. 496-7. Der Autor bezieht sich auf die Situation an der Universität Marburg im Jahre 1794.

¹⁸ Das hier angeführte Verhörprotokoll ist im Anhang zu Erhard 1970, S. 189, veröffentlicht worden.

¹⁹ Zum Zensurerlaß s. Lehmann 1893, S. 253.

den Spalten einer Berliner Zeitschrift erscheinen, sondern mußte als zweites Kapitel in ein im Ausland veröffentlichtes Buch eingefügt werden, wobei in diesem Fall schon Jena Ausland bedeutete.

Doch als Kant die ursprünglich in der „Berlinischen Monatsschrift“ erschienene Abhandlung in der zweiten Auflage der Religionsschrift wiederveröffentlicht, fügt er eine Anmerkung hinzu, die eine Stellungnahme zwar nicht zur französischen Revolution, doch zu dem Krieg enthält, der sie ersticken sollte; hier wird die Zuflucht zum Krieg, das Gesetz des Stärkeren verurteilt, das die internationalen Beziehungen beherrscht, aber auch „ein Völkerbund, um die Despotie in keinem Staate abkommen zu lassen“ (R, VI, 34 Anm): eindeutig handelt es sich um die Verurteilung der ersten antifranzösischen Koalition.

Wenn wir uns den historischen Zeitpunkt vor Augen halten, in den die Veröffentlichung der Religionsschrift fällt, dann zeigt sich, daß die Hinweise auf die französische Revolution und vor allem ihr objektives Echo in Wirklichkeit weitaus zahlreicher sind. Als wir vom Widerstandsrecht sprachen, [131:] war schon von der Verurteilung der Revolte in der Vendée die Rede, die sich gerade in diesem Werk findet. Man muß jedoch hinzufügen, daß es kein Zufall ist, wenn zu dem Zeitpunkt, zu dem die Reaktion in der Vendée und auf internationaler Ebene zur Verteidigung der bestehenden Ordnung und des Christentums wütet, die Religionsschrift wiederholt darauf besteht, das Christentum als eine Revolution, ja sogar als eine „neue Revolution“ zu bezeichnen. (R, VI, 84)²⁰ Kann man es für ganz zufällig halten, daß die Kantische Definition des Christentums als „gänzliche Revolution“ (R, VI, 127) in die gleiche Zeit fällt, in der Gentz die französische Revolution als „Totalrevolution“ verurteilt? Objektiv bedeutete dies: während ein deutscher Monarch erklärte, der beste Weg, die Autorität der Höfe zu bestärken und jede Gefahr eines Umsturzes zu beseitigen, sei, den Glauben an Wunder wiederherzustellen²¹, ging Kant dazu über, diesen Glauben zu zerstören. Insgesamt fällt die theoretische Konzeption einer nicht auf Offenbarung, sondern auf Vernunft begründeten Religion in die gleiche Phase, in der die neue revolutionäre Macht in Frankreich – von der Notwendigkeit, die klerikale Erhebung zu bezwingen, getrieben – schließlich dazu aufrief, gegen den Katholizismus auch auf dogmatischer Ebene zu kämpfen. Handelt es sich hier um eine bloße zeitliche Obereinstimmung oder haben wir eine bewußte Stellungnahme vor uns? Kant polemisiert gegen den Anspruch, „die Einsetzung eines gewissen Tages zur periodischen öffentlichen Beförderung der Gottseligkeit, als ein von Gott unmittelbar verordnetes Religionsstück, anzuerkennen“ (R, VI, 187): muß man diese Erklärung nicht mit der Kalenderreform in Frankreich in Zusammenhang bringen, die mit der Einführung der Dekaden auch den Sonntag, den „gewissen Tag“, der Gott geweiht war, abschaffte?

Zwar war zu dem Zeitpunkt, zu dem Kant dies schrieb, die Kalenderreform noch nicht entschieden worden; man darf aber nicht vergessen, daß ihr eine lange und leidenschaftliche Debatte vorausgegangen war, die offensichtlich in Deutschland bekannt war; Campe konnte im Jahre 1790 seine gleich nach Ausbruch der Revolution unternommene Reise nach Frankreich mit dem Namen „Heumonat“ datieren.²² Wahrscheinlich spielt auch Fichte auf die Einführung des neuen republikanischen Kalenders an, wenn er bei der Veröffentlichung seiner „Zurückforderung der Denkfreiheit“ auf der Titelseite anmerkt: „Heliopolis, im letzten [132:] Jahr der alten Finsternis“; wir schreiben das Jahr 1793, das erste Jahr der französischen Republik, aber auch das Jahr der Veröffentlichung der Kantischen Religionsschrift.

Zu diesem Text zurückkehrend, halten wir ein weiteres Indiz fest: die zur Debatte stehende Stelle aus der Religionsschrift findet sich nur wenige Zeilen vor der anderen, schon angeführten, die einen weit- aus ausdrücklicheren Hinweis auf die französische Revolution enthält, indem sie in die Polemik über die mehr oder weniger erreichte Reife zur Freiheit eines Volks eingreift.

²⁰ Das Bestehen auf dem Ausdruck „Revolution“ in Bezug auf das Christentum hat E. Weil hervorgehoben: s. dazu Weil ²1970 (it. Üb. S. 180 Fn.).

²¹ Die 1792 im „Teutschen Merkur“ erschienene Erklärung wird von Weick 1887-90, Band 2, S. 182 wiederaufgenommen.

²² Vgl. „Briefe von einer Reise von Braunschweig im Heumonat“.

Tatsächlich bildet der ganze Aufsatz einen Kommentar zu den Umwälzungen jenseits des Rheins. Kant fährt fort: „Obzwar, wie oben angemerkt worden, Menschen, die nur den mindesten Anfang in der Freiheit zu denken gemacht haben, da sie vorher unter einem Sklavenjoch des Glaubens waren (z. B. die Protestanten), sich sofort gleichsam für veredelt halten, je weniger sie (Positives und zur Priestervorschrift Gehöriges) zu glauben nötig haben [...]“ (ebd., 188) Kant zitiert also die Reformation, aber es handelt sich, nach ausdrücklicher Erklärung des Philosophen, nur um ein Beispiel, und das zitierte Beispiel kann nicht das verschwiegene, die französische Revolution, verbergen, auf die sich der Text in erster Linie bezieht.

Nicht umsonst wird gleich nach dem Ausdruck „Freiheit zu denken“ auf die Anmerkung verwiesen, die wir schon kennen, in der Kant – wenn auch mit der von den Umständen erzwungenen sprachlichen Vorsicht den Anstrengungen „eines gewissen Volks (was in der Bearbeitung einer gesetzlichen Freiheit begriffen ist)“ Beifall zollt, und das heißt einer Freiheit, die nicht – wie bei Luther – auf das Gewissen beschränkt war, sondern die auch in ihrem äußeren Ausdruck von objektiven Normen und Institutionen gewährleistet war.

Zur endgültigen Bestätigung seiner ganz der französischen Revolution gewidmeten Aufmerksamkeit bemerkt Kant, daß sich ein dem oben beschriebenen entgegengesetztes Phänomen – die Einschränkung des dogmatischen und positiven Gehalts der Religion infolge der Erlangung der Freiheit durch ein Volk – „bei denen, die noch keinen Versuch dieser Art haben machen können“ einstellt; ihrer Meinung nach ist es „ratsam, lieber zuviel, als zu wenig zu glauben“, was aber ein „Wahn“ ist. (ebd.) Hatte die von der Revolution in Frankreich ausgelöste Angst nicht etwa in Deutschland eine Verschärfung der Zensurbestimmungen mit sich [133:] gebracht, eine aufmerksamere und hartnäckigere Polizeikontrolle über die dogmatische und positive Orthodoxie jeder Veröffentlichung? Kant selbst hatte dies zu spüren bekommen, als ihm für den zweiten Teil der Religionsschrift der Zensurstempel verweigert wurde.

Ein Ergebnis kann zunächst festgehalten werden. Kant setzt ausdrücklich die politische Revolution – die Erringung der „gesetzlichen Freiheit“ – zur religiösen Revolution – die Befreiung der Religion vom im eigentlichen Sinn dogmatischen und positiven Aspekt – in Beziehung. Der Blick ist dabei auf Frankreich gerichtet; dies wird durch die Analyse der entsprechenden zeitgenössischen Debatte bestätigt. Es war die von Nicolai geleitete „Allgemeine Deutsche Bibliothek“ gewesen, die mit kritischem Akzent ein Buch rezensiert hatte, das eine „Totalrevolution“ für jenseits des Rheins voraus-²³sagte.

Autor des Buchs ist eben der Campe, der Kant bekannt war und tatsächlich schon im Jahre 1790 aus Paris ankündigte, daß es zu einer weit radikaleren Reformation als der lutherischen kommen werde: das französische Volk war dabei, mit den politischen auch die „päpstlichen Geistesketten“ abzuschüt-
teln und – noch allgemeiner – jeden „Glaubens- und Gewissenszwang“. Die „Hierarchie“, besser: die hierarchische Macht des Klerus, lag in den letzten Zügen; was den theoretischen Gehalt der „Revolution“ in der „französischen Theologie“ anbetrifft, so verbreiteten sich das „Freidenken“ und der „Vernunftglaube“, während die abergläubische Gewohnheit des Betens und die Angst vor der Hölle im Verschwinden begriffen waren.²⁴

Dies sind großenteils die Themen, die die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ inspirieren. Auch wenn Kant Gott als „höchstes Wesen“ bezeichnet (R, VI, 177 und an anderer Stelle), geht dem die Lektüre Rousseaus voraus, – eines Rousseau, den inzwischen die revolutionäre Bewegung in Frankreich auf ihre Fahnen geschrieben hatte. Als Kant Gott als „höchstes Wesen“ bezeichnete, hatte Campe schon aus Frankreich berichtet, die „Deisten“ würden gerade im Gefolge der Revolution immer zahlreicher.²⁵

²³ Die Rezension, die sogleich im Jahre 1790 erschienen ist, wird im Anhang zum Neudruck von Campe 1790 auf den S. 42-45 des Dokumentationsanhangs wiederveröffentlicht.

²⁴ Campe 1790, S. 222-5, passim.

²⁵ Ebd., S. 223, Fn.

Andererseits kann man nicht ausschließen, daß Kant einige deutsche Revolutionäre direkt beeinflußt hat. Wahrscheinlich gilt dies für Forster, der die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ gelesen hat und einige Zeit später in einer Korrespondenz aus Paris schreibt: „Was die Reformation in Deutschland bisher nicht hatte bewirken können, [134.] das echte, anspruchslose *Christentum des Herzens und des Geistes*, ohne alle Ceremonie, ohne alle Meisterschaft, ohne Dogmen und Gedächtniskram, ohne Heilige und Legenden, ohne Schwärmerei und Intoleranz, als eine praktische Moralphilosophie [...] wird anfangen, aufzukeimen.“²⁶

Gewiß geht das Thema der Vernunftreligion bei Kant und in der deutschen Kultur auf Zeiten zurück, die weit vor der französischen Revolution liegen; man sollte sich jedoch vergegenwärtigen, daß die jenseits des Rheins vorgehenden Umwälzungen diesem Thema nicht nur Aktualität, sondern vor allem eine neue politische Bedeutung verliehen. Das Umsichgreifen der Revolte in der Vendée und des Phänomens der aufsässigen Priester führte die neue revolutionäre Macht zu einer Neuinterpretation des Christentums und des Religiösen, mit dem Ziel, die Kollaboration zu fördern, die der Staatstreue Klerus – sogar in Gegensatz zu den aus Rom kommenden Direktiven – anbot, und die Basis der Zustimmung unter den katholischen Massen zu bewahren. Das Echo auf diese neue Interpretation, die natürlich zugunsten des vernünftigen und des natürlichen Elements auf die Einschränkung des hierarchischen und damit historischen Elements abzielen mußte, war auch in Deutschland stark zu vernehmen.

Leicht kann man bei revolutionär gesinnten Autoren Behauptungen finden, wonach im religiösen Bereich „eine historische Wahrheit [...] Kränkung der natürlichen Denkfreiheit“ sei und die authentische religiöse Wahrheit „nicht mehr in dem antiken Gewande einer, nicht jedem bekannten Geschichte verhüllt“ sein dürfe.²⁷ Wie sollte man hier nicht an die Kantische Polemik gegen die „gelehrte Religion“ denken? (R, VI, 163-7) Zahlreiche Beispiele könnte man aus der revolutionären Publizistik der Zeit bringen, die Analogien und Assonanzen zu Kantischen Themen aufweisen. Gewiß tut man gut daran, die philosophische und kulturelle Geschichte im Auge zu behalten, die diese Themen hinter sich haben; in erster Linie geht es jedoch darum, der politischen Geschichte, in die sie sich einfügen, Rechnung zu tragen.

Auch was die Entwicklung Kants im engeren Sinn betrifft, kann der neue, militante Ton nicht entgehen, den bestimmte, ihm doch geläufige Themen annehmen. „Der Glaube einer gottesdienstlichen Religion ist [...] ein Fron- und Lohn Glaube (*fides mercenaria, servilis*).“ [135:] (R, VI, 115) Der klerikale Despotismus kann ein Niveau erreichen, das den schlimmsten staatlichen Despotismus in den Schatten stellt: letzterer kann den Ausdruck eines Gedankens verhindern, nicht aber den Gedanken selbst: „Was die weltliche oberste Macht nicht kann, das kann doch die geistliche: nämlich selbst das Denken zu verbieten“; nicht nur die Ausübung des Denkens kann der klerikale Fanatismus verhindern, sondern auch die des Willens. (ebd., 133, Anm.) Die Priester werden mit Verabreichen von „Opium fürs Gewissen“ verglichen. (ebd., 78, Anm.) Mit Recht ist auf den „jakobinischen Zug“ hingewiesen worden, den hier die antiklerikale Polemik annimmt.²⁸ Man muß jedoch hinzufügen, daß es die Anprangerung des „Pfaffentums“ insgesamt ist (ebd., 175 ff), die die Kantische Religionschrift mit der revolutionären Publizistik ihrer Epoche vereint, die ganz von Entrüstung über die „Pfaffenknechtheit“ durchdrungen ist.²⁹

Im übrigen mag es genügen, daran zu denken, daß die hier zur Debatte stehenden Kantischen Themen ein unmittelbares Echo beim jakobinischen Fichte finden: bis jetzt ist es euch nicht gelungen, uns die Denkfreiheit zu nehmen, sondern nur die, die Gedanken auszudrücken – erklärt die „Zurückforderung“, sich an die „Fürsten Europas“ wendend – und nun versucht ihr, mit Hilfe des „Beichtvaters“ sogar den Gedanken zu unterdrücken, sogar das „erste Prinzip der Selbsttätigkeit“.³⁰ Es handelt sich

²⁶ „Parisische Umriss“, in: Forster 1970, Band 3, S. 744-5.

²⁷ Frölich 1792, S. 75.

²⁸ Mancini 1975, S. 12.

²⁹ So drückt sich z.B. ein deutscher Jakobiner, M. Metternich, aus: „Der Aristokrat, auf Seichtheiten und Lügen ertappt“, in: Träger 1963, S. 15 und S. 22.

³⁰ „Zurückforderung der Denkfreiheit ...“, in: Fichte 1834-46, Band 6, S. 15 und S. 22.

um das Thema, das wir soeben bei Kant vorgefunden haben. Die von der französischen und auch deutschen revolutionären Publizistik entfesselte antiklerikale Kampagne erklärt sich mit der damaligen Ausweitung der Agitation der aufsässigen Priester und der Revolte in der Vendée. Lesen wir noch einmal die Polemik Kants gegen das „Pfaffentum“, so bemerken wir: Es handelt sich um eine Stellungnahme, die immer die politische Dimension des Problems im Auge behält. Dem klerikalen Despotismus gelingt es nicht nur, den einfachen Gläubigen, sondern auch den „Obern“, den Mächtigen dieser Erde das Denken zu verbieten (R, VI, 133, Anm.); es gelingt ihm, „Könige wie Kinder“ zu beherrschen und gefügig zu machen (ebd., 131); wenn das Christentum zur „gelehrten Religion“ herabsinkt, zwingt der Klerus den Laien seine Macht auf, „worunter selbst die weltbürgerlichen Regenten gehören“. (ebd., 164)

Ist das Beharren auf diesem Punkt zufällig oder denkt Kant daran, daß gerade die globale Verurteilung der französ[136:]ischen Revolution und ihrer Grundsätze und natürlich die der Zivilerfassung des Klerus durch den Heiligen Stuhl das katholische Gewissen Ludwig XVI. tief verstört und ihn zur Opposition gegen die Religionspolitik der Nationalversammlung und zu dem fatalen Schritt getrieben hatte, sein Veto gegen den Erlaß einzulegen, der die Deportation der aufsässigen Priester betraf? Sicher ist, daß Kant – nachdem er die Tatsache angeprangert hat, daß der klerikale Despotismus Könige wie Kinder beherrschen kann – hinzufügt, er wiegele „zur Empörung der Untertanen gegen die Obrigkeit“ auf. Das war ohne Zweifel die Situation, die in Frankreich eingetreten war, als Kant schrieb: Ludwig XVI. willenlos dem Heiligen Stuhl ergeben und die Vendée im Namen der Santa Fede im Aufruhr. In diesem Zusammenhang erscheinen der Hinweis auf den „blutdürstigen Haß“, der von der statutarischen Religion entfesselt worden war, und das Zitat aus Lukretius („Tantum religio potuit suadere malorum“*) als Momente einer dramatisch aktuellen Überlegung. (ebd., 131)

Eine klare Stellungnahme zeichnet sich ab. Einerseits unterstützt Kant die Zivilverfassung des Klerus: „Man hat also nicht Ursach, zur Gründung und Form irgend einer Kirche die Gesetze geradezu für göttliche *statutarische* zu halten, vielmehr ist es Vermessenheit, sie dafür auszugeben, um sich der Bemühung zu überheben, noch ferner an der Form der letztern zu bessern, oder wohl gar Usurpation höhern Ansehens, um mit Kirchensatzungen durch das Vorgeben göttlicher Autorität der Menge ein Joch aufzulegen.“ (ebd., 105) Die katholische Kirche war es damals, die ihren eigenen Aufbau für heilig und unantastbar hielt und die den staatstreuen Klerus mit „Kirchensatzungen“ heimsuchte; sie war es, die zur Revolte gegen die politische Macht aufrief und sich dadurch der „Usurpation“ schuldig machte.

Andererseits scheint Kant auch vor den Versuchen einer Entchristlichung zu warnen, die sich damals abzeichneten, und auch vor jeder Unterbewertung der Stärke des Katholizismus, die die Versuchung und die Illusion mit sich brachte, alles mit „starker Hand“ lösen zu können: „[...] die Geschichte beweist, daß kein auf Schrift gegründeter Glaube selbst durch die verwüstendsten Staatsrevolutionen hat vertilgt werden können.“ Es handelt sich keineswegs um ein positives Werturteil, denn Kant merkt ironisch an: „Ein heiliges Buch erwirbt sich selbst bei denen (und gerade bei [137:] diesen am meisten), die es nicht lesen [...] die größte Achtung.“ Fest steht jedoch, „daß der, so sich auf Tradition und alte öffentliche Observanzen gegründete Glaube, in der Zerrüttung des Staats sogleich seinen Untergang fand“, wie es – fügen wir hinzu – mit dem Heldentum geschehen war; dem Katholizismus gelingt es dagegen mit seiner Berufung auf den heiligen Text, einen Einfluß auf die Gewissen auszuüben, der sogar dem Ansturm der Revolution standhält. „Glücklich“ – so der Zusatz und die Schlußfolgerungen Kants – „wenn ein solches den Menschen zu Händen gekommenes Buch, neben seinen Statuten als Glaubensgesetzen, zugleich die reinste moralische Religionslehre mit Vollständigkeit enthält, die mit jenen (als Vehikeln ihrer Introdution) in die beste Harmonie gebracht werden kann“. (R, VI, 107)

Kant riet praktisch der neuen revolutionären Macht an, der Versuchung eines frontalen Kampfes zu widerstehen und sich dagegen mit dem Christentum und dem Katholizismus auf Unterhandlungen einzulassen. Es stimmt zwar, daß eine „gelehrte Religion“, die der kirchlichen Hierarchie eine so

* „So viel Übles konnte der Glaube empfehlen.“ *KWF*

große Macht über die Gewissen einräumt, eine tödliche Gefahr für die neuen Institutionen darstellen kann; aber in diesem Fall handelte es sich um eine „gelehrte Religion“, die sich auf die Lehre Jesu und der Evangelien berief, eine Lehre und ein Text, die für eine Neuinterpretation unter rationalem und moralischem Vorzeichen geeignet waren, bei der das statuarische und historische Moment zur „Introduktion“ eines vernünftigen moralischen Glaubens dienen konnte. Die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ nahm einerseits die Anregungen zur Reinterpretation des Christentums auf, die objektiv von der französischen Revolution und ihrer Religionspolitik herrührten; andererseits formalisierte sie auf theoretischer Ebene die der neuen revolutionären Macht angeratene Plattform, was den Kompromiß mit dem religiösen und katholischen Bewußtsein anbetraf. Auf diese Weise distanzierte sich Kant von den auch in Deutschland und unter den deutschen Emigranten in Frankreich gegenwärtigen radikalsten Strömungen, die – davon ausgehend, daß „die einzige wahre Religion die natürliche ist“ – zu dem Schluß kamen, daß „jede Bemühung, die Menschheit zu verbessern“, die Zerstörung oder jedenfalls den rücksichtslosen Kampf gegen die „Wahnreligion“ voraussetzte³¹; in Frankreich und mehr noch natürlich für Deutschland hält die Religionschrift eine Art von Kompro-[138:]miß für angebracht.

Andererseits ist es Kant selbst, der das Verhältnis zwischen der politischen und der religiösen Reflexion erklärt, wie es sich nach Ausbruch der französischen Revolution darbietet. Eine die Religionschrift vorbereitende Anmerkung präzisiert das Programm des Philosophen folgendermaßen: „Die Prinzipien der Organisation eines ethischen Volks Gottes mit den Prinzipien der Constitution vereinigen. Die ersten sind nur das Mittel zur Exekution der letzteren und haben empirische Prinzipien.“ (XXIII, 119) Die Religion muß dazu dienen, die neue Verfassungsordnung zu konsolidieren, die allein die Freiheit gewährleisten kann.

Das Verhältnis zwischen religiöser Reflexion und politischer Reflexion ist bei Kant so eng, daß er die Attribute Gottes definiert, indem er von der aus der französischen Revolution hervorgegangenen verfassungsmäßigen Ordnung seinen Ausgang nimmt. Gott vereinigt in sich die gesetzgebende Gewalt (er ist der „heilige Gesetzgeber“), die Exekutivgewalt (er ist der „gütige Regierer“) und die Gerichtsgewalt (er ist der „gerechte Richter“). Eine Religion dieser Art ist ohne Geheimnis, denn sie geht aus der Auffassung einer gut organisierten politischen Gemeinschaft selbst hervor. „Es liegt in dem Begriffe eines Volks, als eines gemeinen Wesens, worin eine solche dreifache obere Gewalt (*pouvoir*^{*}) jederzeit gedacht werden muß.“ Sollte es noch Zweifel gegeben haben, dann klärt der hier benutzte französische Ausdruck endgültig, daß das Augenmerk auf die politische Ordnung des revolutionären Frankreichs gerichtet ist; nur muß man – fügt Kant hinzu – dazu anmerken, daß „diese dreifache Qualität des moralischen Oberhauptes des menschlichen Geschlechts in einem und demselben Wesen vereinigt gedacht werden kann, die in einem juridisch-bürgerlichen Staate notwendig unter drei verschiedenen Subjekten verteilt sein müßte.“ (R, VI, 139-40)

Die Analogie setzt sich weiter durch: wie der menschliche Gesetzgeber nicht gleichzeitig der „Urheber“ des Gesetzes ist (es gibt vor jeder positiven Gesetzgebung die Naturrechte), so ist auch der göttliche Gesetzgeber nicht zugleich der „Urheber“ des Moralgesetzes, das vielmehr als ewig und objektiv angesehen werden muß.³² In diesem Sinne löst sich zwar die Religion in der Moral auf, aber nicht in der Moral des Privatmenschen, sondern in der des citoyen: die „Religion ist (subjektiv betrachtet) das Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote“, aber die Pflichten, [139:] um die es hier geht, sind die „ethisch-bürgerlichen“, die „von Menschen gegen Menschen“; von diesen abgesehen gibt es „keine besondere Pflicht gegen Gott in einer allgemeinen Religion“. Die Religion hat sich so weit in der Anerkennung der politischen Gemeinschaft und der Pflichten (und Rechte) des citoyen aufgelöst, daß sie „kein assertorisches Wissen (selbst des Daseins Gottes nicht)“ erfordert. (R, VI, 153-4 u. Anm.)

³¹ So etwa Rebmann 1796, S. 164-6.

^{*} Gewalt [im Sinne von moralischer Autorität]. *KWF*

³² „Über Pädagogik“, IX, 494-5.

Kant geht so weit, die Einführung eines „Katechismus des Rechts“ in den Schulen vorzuschlagen, der schon den Kindern „das Recht der Menschen, diesen Augapfel Gottes auf Erden, kennen und zu Herzen nehmen“ lehrt. Der Katechismus, dessen Einführung hier vorgeschlagen wird, ist eher politisch als moralisch und hat die Illustration der „droits de l’homme et du citoyen“^{*} zum Mittelpunkt. Kant bringt ein vielsagendes Beispiel: ein reiches, wahrscheinlich adeliges Kind begegnet auf der Straße einem armen Kind und zwingt es mit überheblichen und groben Manieren, aus dem Weg zu gehen, wobei es vielleicht so weit geht, es zu schlagen. Was soll man dem anmaßenden Sproß einer reichen und adeligen Familie sagen? Soll man an sein Mitleid oder Ähnliches appellieren? Nichts dergleichen: man muß ihm „ebenso stolz und fühlbar“ begegnen, weil „sein Benehmen dem Rechte der Menschheit zuwider war.“³³ Die Religion und der Katechismus sollen also die Rechtsgleichheit der citoyens lehren und bestätigen, unabhängig von Standesunterschieden.

Ist Kants Auffassung der Religion nicht auch die Robespierres? Dieser beruft sich ebenfalls auf Rousseau und fordert die Religion auf, dem Menschen „mehr Respekt für seinesgleichen und für sich selbst, mehr Hingabe an das Vaterland, größere Kühnheit bei der Herausforderung des Tyrannen, mehr Verachtung vor dem Tod und der Wollust“ einzuflößen.³⁴ Offensichtlich ist der citoyen, den die Religion bei Kant zu bestätigen aufgerufen ist, nicht so militant wie derjenige, den sie nach dem Wunsch des führenden Jakobiners bestätigen soll; dennoch wird sowohl im einen als auch im anderen Fall die Religion dazu aufgerufen, der politischen Moral göttlichen Wert zu verleihen. Damit eine „bürgerliche Verfassung“ dauerhaft sei – erklärt die „Anthropologie“ –, bedarf sie auch einer „Disziplin durch Religion“, so daß jeder Bürger seine Pflichten für heilig hält; aber nur die aus der Moral hervorgehende Religion kann die für ein Volk geeignete „Disziplin“ bilden; sonst [140:] wird die Religion ein Instrument in den Händen der Despoten. (A, VII, 332-3, Anm.) Dies ist eine ausdrückliche Stellungnahme: die moralische und rationale, von Kant theoretisch begründete Religion soll dazu dienen, die neue, aus der französischen Revolution hervorgegangene politische Ordnung zu konsolidieren.

3. Liberté, Egalité ... und „Selbständigkeit“

Auch in der Abhandlung „Über den Gemeinspruch“ muß man zwischen den Zeilen lesen. Der Text wurde im September 1793 in der „Berlinischen Monatsschrift“ veröffentlicht, deren Kant sich, auch vom Herausgeber dazu aufgefordert, von Mal zu Mal bediente, um zu aktuellen Problemen Stellung zu nehmen. Die Zensur hat die Veröffentlichung des zweiten Teils der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ verhindert.³⁵ Es war also nicht mehr möglich, in dieser Zeitschrift mit der Veröffentlichung des genannten Werks zur französischen Revolution Stellung zu nehmen. Kant fand dennoch eine Möglichkeit, das Hindernis durch einen anscheinend viel harmloseren Text zu umgehen, der jedoch eine unmißverständliche Stellungnahme enthält.

Es geht um eine energische Verteidigung des Rechts der Theorie, der Politik ihre Richtlinien aufzuprägen, eine Verteidigung eben der Theorie, die von Burke und der ganzen konterrevolutionären Publizistik unter Anklage gestellt worden war: sie galt wegen ihrer „Abstraktheit“ und ihrer „abstrakten“ Strenge für die gewaltsame Infragestellung der bestehenden Ordnung als verantwortlich; auch die Hingabe Frankreichs an revolutionäre Experimente ohne jeglichen Respekt vor den geschichtlichen Tatbeständen und vor der bis dahin geltenden politischen und verfassungsmäßigen „Praxis“ hielt man ihr vor.

Aus den vorbereitenden Anmerkungen geht das Ziel der Abhandlung klar hervor: gegen die „Metaphysik“ wird die „unerhörte Anklage“ erhoben, „von Staatsrevolutionen Ursache“ zu sein; dennoch scheint sich Kant nicht erschrocken vor der Schwere der Anklage zurückzuziehen, denn er fragt sich, ob es sich um eine „böse Nachrede“ oder um „zu viel unverdiente Ehre“ handele. (XXIII, 127) Gewiß

* „Menschen- und Bürgerrechte“

³³ Ebd., S. 489-90.

³⁴ Rede vom 7.V.1794, in: Robespierre 1956-58, Band 3, S. 166-7.

³⁵ Über den Zusammenhang der Veröffentlichung der Abhandlung „Über den Gemeinspruch“ vgl. Henrich 1967, S. 10-11 (Einleitung).

– geben später die vorbereitenden Anmerkungen zur Abhandlung „Über den ewigen Frieden“ zu – sind die „Metaphysiker“ in ihrer „sanguinischen Hoffnung, die Welt zu bessern“ dazu [141:] bereit, das „Unmögliche“ zu tun; gerade deshalb werden sie von den an der Erfahrung, d. h. am Bestehenden hängenden Praktikern verlacht und gehaßt. (XXIII, 155) Nun zeichnet sich das sanguinische Temperament nicht nur durch ein herzliches Verhältnis zu den Mitmenschen aus, sondern auch durch die „gute Hoffnung“. Die sanguinischen Hoffnungen der Metaphysik gehen auf Umsetzung in die Praxis; das sanguinische -Temperament ist auf der Gefühlsebene, was das cholerische auf der Tätigkeits-ebene ist: letzteres ist „hitzig“ oder geschäftig und steht im Gegensatz zum phlegmatischen Temperament, das sich selbst zur Passivität verurteilt. (A, VII, 288-289) Die Erklärung, wonach „Cholerische [...] eine Revolution, Phlegmatische eine Reformation in Religion, Staat und Wissenschaft“ machen (XV, 510), hat einerseits die Franzosen und andererseits die Deutschen im Blick.

Die Charakterisierung, die Kant den beiden Völkern zuschreibt, unterscheidet sich nicht sehr von der Forsters, für den ganz „anders alles in französischen Köpfen sich zusammenstellt, gärt und sprudelt als in deutschen.“³⁶ Und weiter: „Frankreichs Einwohner geraten in eine Aktivität, die ganz außer dem gemeinen Gange der Dinge liegt [...]“.³⁷ Die Sympathie des Philosophen scheint sich eher den Cholerikern als den Phlegmatikern zuzuwenden, denn von den phlegmatischen Deutschen sagt man, daß sie zum Servilismus tendieren und dazu, den Grundsatz der Gleichheit der pedantischen Verteidigung des Ranges und der Hierarchie unterzuordnen. (A, VII, 319)

Bedenkt man dies alles, so muß man daraus den Schluß ziehen: Kant scheint, zumindest in seinen privaten Aufzeichnungen, nicht besonders daran interessiert zu sein, die gegen die Philosophie gerichtete Anschuldigung zurückzuweisen, sie habe die Revolution vorbereitet und hervorgerufen.

Kehren wir zur Abhandlung „Über den Gemeinspruch“ zurück. Zumindest in einem Punkt scheint die Polemik gegen Burke explizit zu werden, der – wenn er voller Verachtung den Anspruch der „metaphysischen Spitzfindigkeit“ zurückweist, Anwendung in der politischen Welt zu finden – erklärt hatte: „Sollen sich unsere Philosophen nur in ihren Schulen vergnügen: Illa se jactat in aula – Aeolus, et clauso ventorum carcere regnet.“^{*} Aber daß sie ja nicht aus dem Gefängnis ausbrechen, um in der Welt wie ein Ostwind zu explodieren, um die Erde mit der Wut eines Orkans zu fegen, und die Adern der tiefsten Quellen aufzureißen und uns [142:] schließlich zu überfluten.“³⁸ Die Kantische Abhandlung möchte denjenigen eine Antwort erteilen, die „dem Schulmann zu Leibe [...] gehen“, der die Theorien ausarbeitet, um „ihn in seine Schule zu weisen [illa se jactet in aula!]^{**}“, als einen Pedanten, der, für die Praxis verdorben, ihrer erfahrenen Weisheit nur im Wege steht.“ (G, VIII, 277) Hatte für Burke die „abstrakte Theorie ihre Verderblichkeit mit den in Frankreich hervorgerufenen Zerstörungen bewiesen“, dann ist bei Kant die Verteidigung der Theorie die Verteidigung der Revolution.

Der Philosoph selber gibt uns die Möglichkeit zur Entschlüsselung seiner Abhandlung, freilich nicht sofort – das wäre zu gefährlich gewesen, die Zensur hätte die chiffrierte Botschaft, die Kant zu verbreiten gedachte, leicht entschlüsseln können –, sondern Jahre später zu einem Zeitpunkt, zu dem der Druck der politischen Macht etwas nachgelassen zu haben schien. Der „Konvent“, das „gesetzgebende Glied“ ist es – erklärt der „Streit der Fakultäten“ im Jahre 1798 –, der die „Vernunft“ repräsentiert, und er stellt damit der Exekutivgewalt, dem Direktorium, die Theorie zur Verfügung, welches sich dann um die praktische Anwendung kümmert (vielsagend ist, daß Kant noch von „Konvent“ spricht, obwohl mit der thermidorianischen Wende der Konvent durch die Kammern ersetzt worden war). (SF, VII, 97) War nicht zunächst die Nationalversammlung und später der Konvent Hauptziel-scheibe der konterrevolutionären Publizistik, die die aus der Revolution hervorgegangene gesetzgebende Gewalt der „Abstraktheit“ bezichtigte, weil sie die „Praxis“ der Monarchie und tausendjährige Institutionen und Sitten leeren und fanatisch konsequenten allgemeinen Theorien geopfert hatte? Die

³⁶ Brief an Heyne (Mainz, 5.VI.1792) in: Forster 1970, Band 4, S. 721.

³⁷ Brief an Therese Forster (Paris 11.V.1793), ebd., S. 855.

^{*} Jene brüstet sich in der Halle – Aeolus aber herrscht und läßt es regnen, obwohl das Gefängnis der Winde verschlossen ist.“ *KWF*

³⁸ Burke 1790, S. 120. Der Vergil-Vers (Aeneis, I, 140) ist von Burke leicht modifiziert worden.

^{**} Jene brüstet sich in der Halle. *KWF*

gesetzgebende Gewalt, die aus der Revolution hervorgegangen war, hatte gerade alle Feudalrechte aufgehoben, den Weg der Republik eingeschlagen, die Menschen- und Bürgerrechte proklamiert.

Gerade wenn er gegen die Kantische Abhandlung polemisiert, prangert Rehberg die „Theorienwut“ der französischen Nationalversammlung an.³⁹ Zuerst die Nationalversammlung und später der Konvent waren die Verkörperung der „abstrakten“ und „fanatischen“ revolutionären Theorie. Der Angriff der konterrevolutionären Publizistik spielte sich nicht so sehr auf theoretischer Ebene ab, indem er allgemeine Prinzipien gegen allgemeine Prinzipien stellte – auf diesem Gebiet befand sich die Reaktion eindeutig im Nachteil angesichts der reichen Denkertradition, die die Revolu-[143:]tionäre auf ihrer Seite hatten –, sondern indem er die Möglichkeit und Nützlichkeit als solche in Frage stellte, solche „abstrakten“ allgemeinen Prinzipien in die Praxis umzusetzen; mit anderen Worten, indem er „den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis“ auf seine Fahnen schrieb.

Gegen diesen Spruch richtet sich die Polemik Kants. Es ist ein „Skandal“ für die Philosophie, behaupten zu hören – eine Behauptung, die sich großer Beliebtheit erfreut –, „daß, was in ihr richtig sein mag, doch für die Praxis ungültig sei“; „und zwar in einem vornehmen, wegwerfenden Ton, voll Anmaßung, die Vernunft selbst in dem, worin sie ihre höchste Ehre setzt, durch Erfahrung reformieren zu wollen; und in einem Weisheitsdünkel mit Maulwurfsaugen, die auf die letztere geheftet sind, weiter und sicherer gehen zu können, als mit Augen, welche einem Wesen zuteil geworden, das aufrecht zu stehen und den Himmel anzuschauen gemacht war.“ Die Schärfe der Polemik zeigt uns, daß wir es nicht mit einer rein philosophischen Debatte zu tun haben.

Auch wenn die eingangs von Kant angeführten Beispiele die Mechanik und die Ballistik betreffen, so ist die Erfahrung, auf die hier Bezug genommen wird, die Erfahrung der geschichtlichen und politischen Welt. Die Theoretiker der Reaktion sind es, die den Menschen dazu zwingen möchten, auf das Licht der Vernunft zu verzichten und wie ein Maulwurf im Dunkeln zu tappen, indem sie einen Zustand des kulturellen Obskurantismus über sich ergehen lassen und sich vor der „bisherigen Erfahrung“ verneigen, d. h. vor den bestehenden Rechtseinrichtungen und vor den faktischen sozialen Verhältnissen. Es ist nicht wahr, daß die Theorie sich im Kontakt mit der Welt als eine Mischung aus „leeren Idealen und philosophischen Träumen“ erweist. (G, VIII, 276-7)

Die Theorie ist vielmehr in der Lage, das Wirkliche zu gestalten und die Welt umzuformen: dies bewies gerade die aus der französischen Revolution hervorgegangene Macht, gegen die sich in Wirklichkeit die Theoretiker der Gegenrevolution ereiferten, wenn sie die angebliche „Abstraktheit“ der Theorie anprangerten. Die Verfassung von 1791 proklamiert: „Die *Nationalversammlung*, die die französische Verfassung auf die von ihr anerkannten und erklärten *Grundsätze* gründen will, schafft Unwiderruflich die Einrichtungen ab, die die Freiheit und die Gleichheit [144:] der Rechte verletzen.“⁴⁰ Die radikale Abschaffung der feudalen Bande, Privilegien und Partikularismen wird hier als die direkte und unumgängliche Konsequenz der „Grundsätze“ der Vernunft angesehen, und man versteht daher die Schärfe der Debatte über die Theorie besser: eine Theorie, die sich in der aus der Revolution hervorgegangenen gesetzgebenden Gewalt verdichtet zu haben scheint.

Die „Prinzipien *a priori*“, auf die sich nach Kant der Staat gründen sollte, sind nichts anderes als die „Menschen- und Bürgerrechte“, auf die sich die Nationalversammlung berief. „Die Menschen“ – proklamierte die „Erklärung“ von 1791 – „werden frei geboren und bleiben frei“; Kant fordert „die *Freiheit* jedes Gliedes der Sozietät als *Menschen*“ (das sind die Menschenrechte) und die „*Gleichheit* desselben mit jedem anderen, als *Untertan*“ und „die *Selbständigkeit* jedes Gliedes eines gemeinen Wesens, als *Bürger*“ (ebd., 290). Die revolutionären Losungen *Liberté*, *Egalité*, *Fraternité* werden hier von Kant verteidigt, und die Tatsache, daß das letzte Wort des Trinoms mit Blick auf die Zensur mit „Selbständigkeit“ übersetzt wird, kann den aufmerksamen Leser nicht irreführen.⁴¹

³⁹ A. W. Rehberg, „Über das · Verhältnis der Theorie zur Praxis“, in: Henrich 1967, S. 126.

⁴⁰ Saitta 1952, S. 68.

⁴¹ Darauf hat Vorländer 21977, Band 2, S. 225, Fn., aufmerksam gemacht.

Die vorbereitenden Aufzeichnungen zur hier untersuchten Abhandlung propagieren noch viel ausdrücklicher die Losungen von „Freiheit, Gleichheit und welt-bürgerliche Einheit (Verbrüderung)“, wobei letztere zuinnerst die „Selbständigkeit“ voraussetzt. (XXIII, 139) Im offiziellen Text der Abhandlung steht „Selbständigkeit“ also für „Verbrüderung“. Mehr noch: den vorbereitenden Aufzeichnungen nach zu schließen, sind „Freiheit, Gleichheit und Vereinigung (*unio*) [...] die dynamischen Kategorien der Politik“, wo unter „Vereinigung“ „die Gemeinschaft des Willens aller in einem Ganzen des Staats“ zu verstehen ist. (XXIII, 143)

Der offizielle Text der Abhandlung unterstreicht dagegen die Begriffe „der äußeren Freiheit, Gleichheit und *Einheit* des Willens *aller*“, wobei letztere die „Selbständigkeit“ jedes Mitglieds der Gesellschaft voraussetzt. Zur Entwicklung des Gefühls der Zugehörigkeit zu ein und derselben Gemeinschaft, die in erster Linie das eigene Land anbetrifft, die aber indirekt eine kosmopolitische Dimension annimmt, ist es nötig, jedem Menschen den Rang des *citoyen* zuzuerkennen – Kant selbst benützt hier das französische Wort –, der in der Lage ist, mit der „Stimmgebung“ an der Bildung des allgemeinen Willens teilzunehmen. (G, [145:] VIII, 295) „Verbrüderung“ kann nur entstehen, wo es „Selbständigkeit“ gibt. Auch wenn das Recht, im Gefolge der Verfassung von 1791, auf der Grundlage des Wahlzensus eingeschränkt wird, so bleibt doch das entschiedene Eingreifen Kants zugunsten der Losung „Liberté, Egalité, Fraternité“ eine Tatsache.“

Das Echo auf die revolutionären Ereignisse jenseits des Rheins läßt sich im Kantischen Text noch viel weiter verfolgen. Die von der „Erklärung“ von 1791 proklamierten Rechte sind „natürlich“, gehen jeder Gesetzgebung voraus, so daß sogar „das Ziel jeder politischen Vereinigung die Bewahrung“ eben dieser Rechte ist. Kant seinerseits erklärt: „Diese Prinzipien sind nicht sowohl Gesetze, die der schon errichtete Staat gibt, sondern nach denen allein eine Staatseinrichtung reinen Vernunftprinzipien des äußeren Menschenrechtes überhaupt gemäß möglich ist“ (ebd., 290)

In dem hier untersuchten Aufsatz wird der Ausdruck „Menschen- und Bürgerrechte“ nie gebraucht; wenn dies die Zensur, die ohne Zweifel aufmerksam, aber nicht genügend mit der philosophischen Sprache vertraut war, irreführen konnte, so sicher nicht die aufmerksamsten unter den zeitgenössischen Lesern. jedenfalls ließ sich Gentz davon nicht irreführen, der anmerkte: die drei von Kant proklamierten Prinzipien „enthalten die vollständige Theorie der so häufig gerühmten und so wenig verstandenen *Rechte des Menschen*, wovon die großsprecherischen Gesetzgeber Frankreichs, welche die leidende Menschheit mit einem Traume von Genesung öffneten, um sie gleich darauf verdoppeltem Elende zu überantworten, so manche hochtönende und nichtsbedeutende Deklaration aufgestellt haben, und welche aus dem stillen und bescheidenen Raisonement des deutschen Philosophen, ohne alles Geräusch, prunkloser, aber durchaus vollendeter Gestalt hervorgehen.“⁴² Diese Entgegensetzung zwischen der prunkvollen und glühenden Redeweise der französischen Revolutionäre und der gelassenen Argumentation Kants drückt sicherlich eine Huldigung dem Philosophen gegenüber aus, als dessen Schüler sich Gentz zu diesem Zeitpunkt noch betrachtet⁴³, sie enthält aber auch die Erkenntnis, daß Kant, ohne aufzufallen, in aller Stille auf deutschem Boden die „Erklärung der Menschenrechte“ verherrlichen konnte, die aus der französischen Revolution hervorgegangen war und die konterrevolutionäre Publizistik ebenso wie die Höfe mit Schrecken erfüllte.

Die Rezension Rehbergs geht dagegen mehr in Richtung [146:] Denunziantentum: es setzt die „Theorienwut“, an der die französische Nationalversammlung leide, ausdrücklich in Zusammenhang mit der leidenschaftlichen Verteidigung der Theorie durch Kant, wobei er darauf hinweist, daß letzterer ganz mit Rousseau einverstanden sei: um dessen gewahr zu werden, braucht „man nur die Terminologie aus dem *Contrat social* an gehörigen Orten einzuschieben.“⁴⁴ Der Sinn dieser Rede – man sollte lieber sagen, dieser Anklage – ist klar: Kant wollte in seiner Abhandlung eine zu offene und gefährliche Terminologie vermeiden, aber seine Theorie stellt, trotz seines Verstellungsversuchs, nichts

⁴² F. Gentz, „Nachtrag zu dem Raisonement ...“, in: Henrich 1967, S. 100-101; (die letzte Hervorhebung ist von uns).

⁴³ Haym 1854, S. 127.

⁴⁴ A. W. Rehberg, „Über das Verhältnis der Theorie zur Praxis“, in: Henrich 1967, S. 127.

anderes dar als die deutsche Übersetzung jener Theorie, aus der sich der revolutionäre Fanatismus der Nationalversammlung gespeist hatte.

Tatsächlich scheint die „Erklärung der Menschenrechte“ in allen ihren grundlegenden Punkten eine Entsprechung in der Kantischen Abhandlung zu finden. „Das Prinzip jeder Souveränität liegt im wesentlichen in der Nation“ – proklamierte die Nationalversammlung im Jahre 1791; Kant spricht sich für eine „vaterländische Regierung“ aus, nachdem er die „väterliche Regierung“ als den „größten denkbaren Despotismus“ abgestempelt hatte; denn es handelt sich hier um eine Regierung, unter der die Untertanen auf das Wohlwollen des Fürsten angewiesen sind, statt sich auf die Objektivität des Gesetzes stützen zu können. „*Patriotisch* ist nämlich. die Denkungsart, da ein jeder im Staat (das Oberhaupt desselben nicht ausgenommen) das gemeine Wesen als den mütterlichen Schoß, oder das Land als den väterlichen Boden, aus und auf dem er selbst entsprungen und welchen er auch so als ein teures Unterpfand hinterlassen muß, betrachtet.“ (G, VIII, 291) Eine Regierung für die „*enfants de la patrie*“* also: nicht Untertanen in einem Vater-Sohn-Verhältnis dem Fürsten gegenüber, sondern alle Staatsbürger, der Souverän eingeschlossen, in einem Vater-Sohn-Verhältnis ihrem Land als ihrem Vaterland gegenüber. Im übrigen muß hier festgehalten werden, um die Kantische Forderung adequat zu verstehen, daß in jenen Jahren „patriotisch“ im wesentlichen synonym für revolutionär gebraucht wird, oder jedenfalls gleichbedeutend mit Freund oder Sympathisant der aus der französischen Revolution hervorgegangenen Ideen und Institutionen.

Die Entgegensetzung von Patrioten und Despoten, ein ständig wiederkehrendes Motiv der revolutionären Propaganda, wird hier wiederaufgenommen und theoretisch gefaßt. Die „Erklä-[147:]rung der Menschenrechte“ von 1791 proklamierte, daß alle Bürger „zu allen Würden, öffentlichen Ämtern und Posten ihrer Fähigkeit entsprechend und ohne andere Unterscheidungen zugelassen werden müßten, als die, die ihre Tugend und Talente anbetreffen.“ Und Kant: „Jedes Glied des [Staats] muß zu jeder Stufe eines Standes in demselben (die einem Untertan zukommen kann) gelangen dürfen, wozu ihn sein Talent, sein Fleiß und sein Glück hinbringen können.“ „Da nun Geburt keine Tat desjenigen ist, der geboren wird, mithin diesem dadurch keine Ungleichheit des rechtlichen Zustandes [...] zugezogen wird.“ (G, VIII, 292-3) Das ist die radikale Anfechtung eben des Erbadels, der in Frankreich erst mit der Revolution aufgehoben worden war. Auch in diesem Fall folgt Kant „der französischen neuen Theorie“, wie die Beschuldigung Rehbergs lautet, für den aus der Behauptung der Rechtsgleichheit keineswegs die Aufhebung der erblichen Privilegien hervorgeht, sondern vielmehr der gleiche Einsatz seitens des Staats, die besonderen und unterschiedlichen Rechte der Untertanen und der Korporationen als „heilig“ zu verteidigen.⁴⁵

Die Gegenwärtigkeit der „Erklärung der Menschenrechte“ und der französischen Verfassungstexte geht auch aus anderen Einzelheiten hervor. Die Verfassung von 1791, aus der die hier untersuchte Abhandlung in erster Linie ihre Ideen zu finden scheint, sieht vor, daß „alle Steuern gleichmäßig auf alle Bürger und proportional zu ihrem Vermögen verteilt werden“ und auch Kant spricht von einer „proportionierten“ Steuer. (ebd., 297, Anm.) Die Verfassung von 1791 erklärt, daß „das Gesetz weder religiöse Gelübde, noch irgendwelche anderen Bande mehr anerkennt, die gegen die Naturrechte oder gegen die Verfassung sind“; Kant fordert das Recht für den Gesetzgeber, im Namen des Fortschritts „ein Gesetz, das eine gewisse einmal angeordnete kirchliche Verfassung für beständig fortdauernd anbeföhle“ zu modifizieren. (ebd., 304-5) Auch die Begeisterung für die „Freiheit der Feder“ als „des einzigen Palladium der Volksrechte“ gewinnt, wenn auch in einem Kontinuitätsverhältnis zur vorhergehenden Ausarbeitung stehend, neuen Schwung durch die Revolution. Ebenfalls an der Verfassung von 1791 scheint sich die Beschränkung des Wahlrechts auf diejenigen, die „irgendein Eigentum haben (wozu auch jede Kunst, Handwerk oder schöne Kunst oder Wissenschaft gezählt werden kann) welches ihn ernährt“ zu inspirieren. (ebd., 295)

Die gleiche politische Bedeutung hat die Polemik Kants in [148:] der Abhandlung „Über den Gemeinspruch“ gegen den Anspruch, im Vergleich zur Theorie nicht die Praxis, sondern die Forderung

* „Kinder des Vaterlandes“. *KWF*
⁴⁵ Ebd., S. 124.

nach Glückseligkeit in den Vordergrund zu stellen. Es handelt sich um eine Kategorie, die – auf Grund ihres empirischen Charakters und weil sie dazu neigt, die verschiedensten und einander entgegengesetztesten Inhalte unter sich zu vereinen – „keinen allgemeingültigen Grundsatz für Gesetze“ abgeben kann. (G, VIII, 298)

Mehr noch als die philosophische sollte man freilich die politische Bedeutung dieser Debatte untersuchen: der Berufung auf die Glückseligkeit stellt Kant die „*Prinzipien a priori*“ „Freiheit, Gleichheit, Selbständigkeit“ entgegen (G, VIII, 290), also die Übersetzung (wenn auch der von der Zensur aufgezwungenen Vorsichtsmaßregeln eingedenk) für „Liberté, Egalité, Fraternité“. Bei anderer Gelegenheit stellt Kant der Berufung auf die Glückseligkeit die Organisation des Staats „nach Freiheitsgesetzen“ entgegen, d. h. die Verfassung, die die „größte Übereinstimmung [...] mit Rechtsprinzipien“ aufweist. Sie anzustreben ist der von der „Vernunft“ diktierte „kategorische Imperativ“, und angesichts dieses Imperativs hat es keinen Sinn, sich auf das Bedürfnis nach Glückseligkeit zu berufen, welches auch eine „despotische Regierung“ rechtfertigen oder zumindest ertragen kann. (RL, VI, 318) Die Suche nach Glückseligkeit kann auch die Akkommodation an eine ungerechte und unterdrückerische politischen Ordnung anempfehlen, deren Überwindung die Vernunft hingegen vorschreibt. Die Vernunft hat das letzte Wort.

In einer stark „moralistischen“ Sprache, die ganz vom Pathos einer Vernunft durchdrungen ist, die die „universalen“ Anforderungen jenes historischen Zeitpunkts als metahistorische Prinzipien vorstellt, entlarvt Kant die Berufung auf die „Praxis“ oder auf die „Glückseligkeit“ als die Berufung auf den status quo; dieser wird zum einen als die Gesamtheit der schon von der geschichtlichen Erfahrung bestätigten Institutionen (die also höchstens einer oberflächlichen Anpassung, aber sicher keiner radikalen Umwandlung bedürfen) angesehen, zum andern wird er als eine Situation betrachtet, die Sicherheit und Gelassenheit vermittelt und daher in jedem Fall den Zerrüttungen und den „Unglückseligkeiten“ vorzuziehen ist, die der revolutionäre Prozeß unvermeidlich mit sich bringt. Sowohl im einen als auch im anderen Fall bedeutet die Ablehnung der Theorie die Ablehnung einer jeglichen radikalen Umwandlung, eines Projekts, das zum [149:] einen auf Grund seiner Transzendenz im Vergleich zur bestehenden politisch-sozialen Ordnung als leer und abstrakt abgeurteilt und zum anderen auf Grund seines Anspruchs, konkret durch auch scharfe Kämpfe eine neue politisch-soziale Ordnung herstellen zu wollen, für ruinös und unheilvoll erachtet wird.

Nicht viel anders drückt Fichte sich aus, der zunächst den Anspruch der Fürsten zurückweist, sich als „*beglückende* Schutzgeister der Menschheit“ aufzuspielen, wobei sie diese natürlich vor allen Umwälzungen und vor Theorien, die die öffentliche Ordnung stören könnten, bewahren möchten, und dann erklärt, daß der „reine Moralismus“ unauflöslich mit dem „System des transzendentalen Idealismus“ verbunden ist.⁴⁶ Ähnliche Formulierungen finden wir auch bei anderen außergewöhnlichen Schülern Kants. So etwa bei Schelling: „Glückseligkeit ist ein Zustand der Passivität, je glückseliger wir sind, desto passiver verhalten wir uns gegen die objektive Welt. je freier wir werden, je mehr wir uns der Vernunftmäßigkeit annähern, desto weniger bedürfen wir der Glückseligkeit [...]“.⁴⁷ Und bei Hölderlin: „Glücklich sein, heißt schläfrig sein im Munde der Knechte. Glücklich sein! mir ist, als hätt ich Brei und laues Wasser auf der Zunge [...]“.⁴⁸ Gerade weil nur „unter Schmerzen gedeiht“, was die „Menschlichkeit“ wirklich lebenswert macht, kann sich der Dichter nur wünschen – dies scheint das Schicksal aller Revolutionäre zu sein –, dem Triumph des Neuen, wenn auch nur „bei kargem Glück“, was seine Person betrifft, beizuwohnen und an ihm teilzuhaben.⁴⁹

Die Kantische Polemik gegen das Prinzip der Glückseligkeit ist auch bei Forst er, wenn auch in einer explizit politischen Sprache und mit militanterem Ton, aufzufinden: „So mag es denn auch mit dem Begriffe von Volksglückseligkeit beschaffen sein, den man zuweilen so fest an die Erhaltung einer

⁴⁶ „Zurückforderung ...“, in: Fichte 1834-46, Band 6, S. 29 und „Rückerinnerungen, Antworten, Fragen“, 1799, in: Fichte 1834-46, Band 5, S. 337.

⁴⁷ „Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus“, in: Schelling 1856-61, Band 1, S. 322.

⁴⁸ „Hyperion“, in: Hölderlin 1970, Band 1, S. 604.

⁴⁹ S. das Gedicht „Das Schicksal“, ebd., S. 167-9.

ruhigen Existenz zu knüpfen pflegt. Kein Bewegungsgrund – so will man behaupten – soll stark genug sein, den Vorteil zu überwiegen, der aus dem ungestörten Genuß der physischen Befriedigung entspringt. Auf die Gefahr, den Menschen in einer einförmigen Lebensweise zu stören, soll es nicht erlaubt sein, ihn in neue Verhältnisse zu versetzen, die er bloß der Neuheit wegen haßt.“⁵⁰ Deshalb führen „jetzt“ „unsere Führer“ beständig die Losung „Glück, Wahrheit, Tugend“ im Munde. „Ohne sie würde das Recht des Stärkeren gar bald eine viel zu wankende Stütze [150:] ihrer Herrschaft werden. Auch des Räubers letzte Zwecke sind ruhiger Besitz und Genuß.“⁵¹

Vielsagend ist, daß die ideologische Funktion dieser Parole in einer Sprache entlarvt wird, die eindeutig die Lektüre Kants durchhören läßt. Der Despotismus, der die Völker wie „ewige Kinder“ behandeln möchte, nennt „Glück“, was in Wirklichkeit die „*moralische Nullität* der Menschheit“ ist; der Despotismus hat nur „das Glück des *zahmen Sklaven*“ im Sinn.⁵² Nicht anders drückt sich auch Kant aus: eine „*väterliche Regierung*“, die sich das Recht anmaßt, zu beurteilen „wie sie glücklich sein sollen“, indem sie die Untertanen wie „unmündige Kinder“ behandelt, ist in Wirklichkeit „der größte denkbare Despotismus“. (G, VIII, 290-1) Aus allen diesen Gründen – erklärt Forster – „scheint die Zeit gekommen zu sein, wo jenes lügenhafte Bild des *Glücks*, das so lange am Ziele der menschlichen Laufbahn stand, von seinem Fußgestelle gestürzt, und der echte Wegweiser des Lebens, *Menschenwürde*, an seine Stelle gesetzt werden soll.“⁵³ Die menschliche Würde ist, kantisch gesehen, nichts anderes als die Beachtung der allgemeinen Prinzipien des Rechts, d.h. der von der Vernunft und damit von der „Theorie“ vorgegebenen Menschenrechte, also der Theorie, gegen die sich die reaktionäre Propaganda erboste. „Freilich bleibt es bei meiner Behauptung“ – schließt Forster ab –, „daß man die Revolution ja nicht in Beziehung auf Menschenglück und Unglück betrachten müsse, sondern als eins der großen Mittel des Schicksals, Veränderungen im Menschengeschlecht hervorzu- bringen.“⁵⁴

Ist [;]las etwa nicht auch der Standpunkt Kants, wenn er sich weigert, die französische Revolution auf Grund der Leiden zu verurteilen und zu richten, die der Umsturz der alten Feudalordnung mit sich gebracht hatte? Diese Polemik ist um so bedeutsamer, wenn man sich vergegenwärtigt, daß auch Persönlichkeiten, die anfangs Sympathie für die Revolution empfanden, späterhin den unvermeidlich mit den politischen Umwälzungen, die gewaltsam oder zumindest radikal vorgehen, verbundenen Leiden und Trauern die „häusliche Glückseligkeit“ entgegengesetzt hatten. Sie hatten entgegnet, daß ein Volk die „Glückseligkeit“ unabhängig von seiner politischen „Constitution“, gleich ob „Monarchie“ oder „Demokratie“, erlangen könne.⁵⁵ Dies ist ein Thema, das sich auch bei Humboldt findet, wenn er – unter Zurückweisung jeglichen staatlichen Eingriffs, der [151:] die „Selbsttätigkeit“ des Individuums behindern könnte – erklärt, daß das „Glück“ des Einzelnen von nichts anderem als von seiner Kraft abhängt⁵⁶; wahrscheinlich auch eine polemische Spitze gegen den monarchischen Despotismus, aber in erster Linie gegen den revolutionären Anspruch, den Fortschritt und das Glück von politischer Veränderung ihren Ausgang nehmen zu lassen.

Wir haben dagegen gesehen, daß der Gesichtspunkt Kants im wesentlichen mit dem Forsters übereinstimmt; allerdings muß hinzugefügt werden, daß es hierin auch eine wesentliche Kontinuität bis zu Hegel gibt. Nachdem er die aktivistische Energie hervorgehoben hatte, die die Franzosen im Gefolge der Revolution gewonnen hatten, fuhr Forster fort: „Ob sie glücklicher im gewöhnlichen Sinn des Wortes geworden sind, können nur diejenigen fragen, die über menschliche Angelegenheiten nie nachgedacht und keine Erfahrung gesammelt haben. Die Natur oder das Schicksal fragt nicht nach

⁵⁰ „Ansichten vom Niederrhein ...“, in: Forster 1970, Band 2, S. 575.

⁵¹ „Über die Beziehung der Staatskunst ...“, in: Forster 1970, Band 3, S. 698.

⁵² Ebd., S. 700-1 und S. 705.

⁵³ Ebd., S. 724-5.

⁵⁴ Brief an seine Frau Therese (Paris, 5.IV.1793), in: Forster 1970, Band 4, S. 841.

⁵⁵ Ch. W. Wieland, „Über die Robespierreische Constitution von 1793 und über Constitutionen überhaupt. Fragment aus Briefen“, Wieland (o. J.), Band 34, S. 347-8.

⁵⁶ „Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen“, in: Humboldt 1903-36, Band 1, S. 117.

dieser besondern Art von Glück.“⁵⁷ Die „Natur“ oder das „Schicksal“ von denen hier gesprochen wird, werden bei Hegel zur „Weltgeschichte“: „Die Geschichte ist nicht der Boden für das Glück. Die Zeiten des Glückes sind in ihr leere Blätter [...]“.⁵⁸ Gewiß besteht das Problem der Befriedigung der Individuen, aber es ist illusorisch, sie – zumindest was die Völker anbetrifft – diesseits oder jenseits der Veränderungen oder Umwälzungen zu suchen, die notwendigerweise den geschichtlichen Prozeß begleiten.

4. Zum ewigen Frieden: Utopie oder revolutionäre Propaganda?

Auf der Grundlage der gegebenen methodologischen Kriterien lohnt es sich, eine Abhandlung noch einmal zu lesen, die meist als das Resultat einer Hingebung an eine wenn auch noch so edle ideale, doch Utopistische und träumerische Vision gelesen und interpretiert worden ist. In Wirklichkeit ist die ganze Abhandlung „Zum ewigen Frieden“ eine Stellungnahme zugunsten des revolutionären Frankreich. Während in Europa nach jedem Waffenstillstand der Krieg mit erneuter Gewalt noch stärker entbrannte und auch auf schriftstellerischer Ebene der Kampf eifrig geführt wurde, um der einen oder der anderen Seite die Verantwortung für diese Situation in die Schuhe zu schieben, läßt die Position Kants keinen Raum für Mißverständnisse. Der „erste Definitivartikel zum ewigen Frieden“ lautet: „Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein.“ Trotz aller nachfolgenden Abschwächungen darf man hier nicht die Tatsache aus den Augen verlieren, daß zum damaligen Zeitpunkt das wichtigste Land republikanischer Ordnung Frankreich war. Dieses Land stellte sich auf der Woge der von der siegreichen Revolution hervorgerufenen Hoffnungen und Begeisterung auch als der Garant des Frieden vor: „Die französische Nation“ – erklärt die Verfassung von 1791 – „verzichtet darauf, Kriege zu beginnen, die Eroberungen zum Ziel haben und sie wird ihre Kräfte niemals gegen die Freiheit irgendeines Volks einsetzen.“⁵⁹

Die ganze revolutionäre Propaganda ermittelte und verurteilte im Feudalregime die Wurzel der Geißel des Krieges: die Erfahrung der Kabinettskriege hatte das Gewicht der dynastischen Ambitionen in den ständigen Endessellungen bewaffneter Konflikte zwischen den verschiedenen Staaten offenbart. Auf dieses Element stützten sich die aufrichtigen Illusionen, aber später auch die alles andere als desinteressierte Propaganda des neuen Frankreich. Dies ist ein auch bei Kant auffindbares Thema: „Dahingegen in einer Verfassung, wo der Untertan nicht Staatsbürger, diese also nicht republikanisch ist, es die unbedenklichste Sache von der Welt ist, weil das Oberhaupt nicht Staatsgenosse, sondern Staatseigentümer ist, an seinen Tafeln, Jagden, Lustschlössern, Hoffesten u.dgl. durch den Krieg nicht das Mindeste einbüßt, diesen also wie eine Art von Lustpartie aus unbedeutenden Ursachen beschließen [...] kann.“

Die feudale Konzeption des Staats als Eigentum ist die Ursache des Krieges. Die hier von Kant vorgenommene scharfe Anprangerung der für den Krieg Verantwortlichen bezieht ausdrücklich die feudalen Höfe mit ein, deren korrupte und dekadente Lebensweise er minutiös beschreibt und verurteilt.

⁵⁷ Brief an seine Frau Therese (Paris, 11.V.1793), in: Forster 1970, Band 4, S. 855. Dieser Überlegung liegt auch eine schmerzliche persönliche Erfahrung zugrunde. Die Tatsache, den revolutionären Weg eingeschlagen zu haben, hatte schließlich Forster seinem alten Freundeskreis gegenüber isoliert und ihm auch zahlreiche Familienprobleme geschaffen: der Vater seiner Frau warf ihm vor, auf das „Glück“ verzichtet zu haben – das ihm seine Position und seine Karriere gewiß beschieden hätten –, nur, um verrückten Träumen der Palingenesie der Menschheit nachzuhängen; aber Forster erklärte, er wolle nichts von einem „Glück“ wissen, das nur „Liebe zu einem mechanischen Leben“ bedeutete und Indifferenz gegen alles, was edel und gut im Menschen sei (Brief an seine Frau Therese vom 28.I.1793, ebd. S. 822-3). Die Erklärung, wonach es „eine so unendliche Torheit [sei], zu glauben, daß Glück die Bestimmung des Menschen sei“, klingt wie ein bitteres Geständnis (Brief an seine Frau Therese vom 30.IX.1793, ebd. S. 913). Und bezeichnenderweise war es die Kantische Moral, die dem Revolutionär Kraft verlieh, in seinem Kreis gegen den Strom zu schwimmen: „Es kommt mir vor, daß ich älter werde, ohne eben glücklicher zu werden, außer etwa, nach Kants Definition, in der inneren Würdigkeit [...]“ (Brief an Jacobi vom 9.VIII.1791, ebd., S. 672); das Glück ist also nur das Bewußtsein, nach den Vorschriften des eigenen Gewissens, der Moralität, gehandelt zu haben (Brief an Voß vom 8.XI.1793, ebd. S. 925).

⁵⁸ Hegel 1919-20, S. 71.

⁵⁹ Saitta 1952, S. 93.

Gerade die Auffassung, die den Staat wie ein beliebiges „patrimonium“^{*} betrachtet, stachelt den Ehrgeiz an, ihn immer weiter auszudehnen, so z.B. durch „Familienbündnisse“. Es ist klar, daß die Anprangerung das revolutionäre Frankreich nicht einbezieht, sondern nur die Feudalmächte, die hofften, auf der Grundlage opportuner Heiratsverbindungen das eine oder andere Gebiet zu annektieren, und dies auch direkt forderten.

· Auch die weiteren Bedingungen, die Kant zur Erreichung eines wahrhaften Friedens aufzählt, sind weniger allgemein gehalten, als es auf den ersten Blick erscheinen mag. Man [153:] denke etwa an die Verurteilung der „stehenden Heere“. Im Vergleich zu diesen – unterstreicht Kant – ist es „ganz anders [...] mit der freiwilligen periodisch vorgenommenen Übung der Staatsbürger in Waffen bewandt, sich und ihr Vaterland dadurch gegen Angriffe von außen zu sichern.“ Ursache des Krieges sind Berufs- und stehende Heere, nicht die Nation in Waffen: wiederum tritt die Entgegensetzung von Feudalmächten und revolutionärem Frankreich klar hervor; die von der Revolution auch auf militärischer Ebene eingeführten Neuerungen werden richtig aufgenommen, wenn auch Momente der Überakzentuierung und idealistischer Verklärung nicht fehlen.

Ferner: „Kein Staat soll sich in die Verfassung und Regierung eines andern Staats gewalttätig einmischen.“ Der fünfte „Präliminärartikel“ der Kantischen Abhandlung gibt im wesentlichen einen Artikel der Verfassung von 1793 wieder, der versicherte: das französische Volk „mischt sich nicht in die Regierung der anderen Nationen ein; und erträgt nicht, daß andere Nationen sich in die seine einmischen.“⁶⁰ Kants „Zum ewigen Frieden“ will das Recht Frankreichs auf revolutionäre Umwandlungen verteidigen; dies wird aus dem Kontext klar: Mit welchem Vorwand könnte man eine Politik des Eingriffs in die inneren Angelegenheiten eines anderen Landes zu rechtfertigen versuchen? „Etwa das Skandal, was er den Untertanen eines andern Staats gibt?“ Der Skandal, von dem hier gesprochen wird, ist der von der konterrevolutionären Publizistik angeprangerte der in den andauernden Erniedrigungen bestünde, die dem König von seiten des französischen Volks zugefügt würden und die bis zu seiner Gefangennahme und seiner Hinrichtung führten, ein Skandal, der also darin bestand, daß die heiligsten Normen des zivilen Zusammenlebens und der Moralität mit Füßen getreten würden.

in einem Artikel, der der Kantischen Abhandlung nur wenig vorausgeht, sehen wir auch Wieland darum bemüht, das Argument zu widerlegen, wonach das „abscheuliche Beispiel“, das die „jakobinische Faktion“ den „übrigen Völkern“ gegeben hatte, nicht „ungestraft“ bleiben sollte.⁶¹ Einige Jahre später schreibt Gentz in einer Stellungnahme zu einer Debatte, die schon seit einiger Zeit im Gange war, es sei nicht zulässig, „den Grundsatz, daß kein Staat die Befugnis habe, sich in die innern Angelegenheiten anderer Staaten zu mischen“ zu verabsolutieren. Die französische Revolution war ein Ereignis, dessen Interesse über die [154:] Grenzen des Lands hinausging, in dem es sich abspielte; ein Ereignis, das allen Ländern das Recht erteilte, „Rechenschaft zu fordern“ über das, was dort vorgeing. „Sobald aber in einem Staat die Umkehrung aller rechtlichen Verhältnisse zur Maxime wird“, hört die Verpflichtung, die Unabhängigkeit eines Landes zu respektieren, auf. Könnte man wohl die Passivität der anderen Staaten auch angesichts einer Gesetzgebung fordern, die die Zulässigkeit des „Mords“ und des „Straßenraubs“ proklamiert?⁶² Letzten Endes war das Verhalten Frankreichs, oder besser das der revolutionären Partei zu skandalös, als daß es ohne eine adäquate Reaktion auf internationaler Ebene bleiben konnte.

Man kann jetzt die Antwort Kants auf diese Art von Argumentation besser verstehen. „Überhaupt ist das böse Beispiel, was eine freie Person der andern gibt (als *scandalum acceptum*^{**}) keine Läsion derselben“ und kann daher keine Repressalie und keine bewaffnete Intervention rechtfertigen. Es kann – fügt der Philosoph ironisch hinzu – „dieser [Skandal] vielmehr durch das Beispiel der großen Übel, die sich ein Volk durch seine Gesetzlosigkeit zugezogen hat, zur Warnung dienen.“ Bestand nicht die reaktionäre Publizistik darauf, das Bild der Verheerungen und der göttlichen Strafen finster

^{*} Privatvermögen des Herrschers (im Gegensatz zum Staatsvermögen). *KWF*

⁶⁰ Ebd., S. 129.

⁶¹ „Über Krieg und Frieden“, in: Wieland (o. J.), Band 34, S. 360.

⁶² „Über den Ursprung ...“, in: Gentz. 1836-38, Band 2, S. 195-8.

^{**} „empfangenes Ärgernis“ oder „angenommenes Ärgernis“. *KWF*

auszumalen, die das französische Volk wegen seines gotteslästerlichen und rebellischen Verhaltens unvermeidlich erwarteten? Dann handelte es sich also nicht um ein skandalöses Schauspiel, sondern um ein äußerst lehrreiches und erbauliches Schauspiel, das die Feudalmächte und die Monarchen nicht ersticken sollten, denn sie hatten ein Interesse daran, seinen Ablauf ungestört zu lassen, damit es als Warnung für ihre braven Untertanen dienen konnte.

Auch der zweite Teil des fünften „Präliminarartikels“ ist von höchstem Interesse. Ganz anders liegt der Fall, „wenn ein Staat sich durch innere Veruneinigung in zwei Teile spaltete, deren jeder für sich einen besonderen Staat vorstellt, der auf das Ganze Anspruch macht; wo einem derselben Beistand zu leisten einem äußern Staat nicht für Einmischung in die Verfassung des andern (denn es ist alsdann Anarchie) angerechnet werden könnte.“ An welches Ereignis und an welches konkrete Beispiel denkt Kant hier? Aus den schon angeführten Gründen kann es sich gewiß nicht um Frankreich handeln: in diesem Land gab es, trotz der Revolte in der Vendée, nur eine einzige von der gesetzgebenden Körperschaft repräsentierte Macht; so sehr ist der [155:] Philosoph davon überzeugt, daß er manchmal die französische Revolution wie einen geordneten Prozeß von Reformen von oben beschreibt.

Im übrigen wäre es absurd gewesen, wenn Kant nach seiner mutigen Verurteilung der konterrevolutionären Intervention in Frankreich – während sie im vollen Gang war – sie dann gerechtfertigt hätte, nachdem Preußen gezwungen war, sich zurückzuziehen und den Basler Frieden zu unterzeichnen; dieser Friede war nicht nur vom Autor der Abhandlung „Zum ewigen Frieden“, sondern auch von einer breiten öffentlichen Meinung mit Begeisterung begrüßt worden, wie etwa die in der „Berlinischen Monatsschrift“ veröffentlichte „Hymne“ beweist. (bm, 1795, XXV, 377-9)

Es geht vielmehr um die französische Intervention in Belgien. Dies wird von einer parallelen Aussage bestätigt, die sich in der „Grundlage des Naturrechts“ findet, knapp ein Jahr später veröffentlicht. In diesem Werk formuliert Fichte, nachdem er den Grundsatz der Nichteinmischung in die Angelegenheit eines anderen Landes ausgesprochen hatte, eine wichtige Ausnahme für den Fall eines Landes, besser eines Gebiets, das nicht nur dem Bürgerkrieg, sondern auch der vollkommenen Anarchie preisgegeben ist, ohne Autorität, die in der Lage wäre, effektiv die Macht auszuüben. In diesem Fall hat der Nachbarstaat das Recht, einzugreifen, um jenes Land oder jenes Gebiet zu zwingen, sich eine Verfassung zu geben. „Der Grund davon ist der: wer dem anderen nicht Garantie für die Sicherheit seiner Rechte leisten kann, der hat selbst keine.“ Auch in diesem Fall wird Belgien nicht ausdrücklich erwähnt, aber um jedes Mißverständnis zu vermeiden, fügt Fichte hinzu, daß die Ausnahme sicherlich nicht auf den Fall der Intervention der Feudalmächte im revolutionären Frankreich angewandt werden könne, wo gewiß eine Autorität existiere, die die Macht ausübe, wie die Invasionsheere um einen hohen Preis hatten feststellen können.⁶³ Wenn man sich vergegenwärtigt, daß sich die „Grundlage des Naturrechts“ schon in der Einleitung auf „Zum ewigen Frieden“ bezieht, dann müssen wir daraus schließen, daß wir hier eine identische Stellungnahme bei beiden Philosophen, beim Lehrer und bei seinem Schüler, vor uns haben.

Wir haben Kant die Revolte verurteilen sehen, die sich in Belgien einige Jahre zuvor abgespielt hatte, und zwar auf Grund der reaktionären Parolen, die sie sich zu eigen machte, und wir haben auch in der Abhandlung „Über den Ge-[156:]meinspruch“ das Echo auf die Abrechnung zwischen den beiden rivalisierenden Gruppen vorgefunden. Man muß hier hinzufügen, daß die demokratische Partei nach ihrer Niederlage alle Hoffnungen auf die Hilfe der „Grande Nation“ gesetzt hatte; dies war die Voraussetzung und die Rechtfertigung für die Annexion Belgiens durch Frankreich. An diesem Punkt angelangt, können wir die Verfassung von 1793 erneut ins Gedächtnis rufen, die zwar verlangte, jede Einmischung in die inneren Angelegenheiten eines anderen Landes zurückzuweisen, die aber auch, im unmittelbar vorausgehenden Artikel, proklamierte: „Das französische Volk ist der Freund und natürliche Bündnispartner der freien Völker.“⁶⁴ Die Abhandlung „Zum ewigen Frieden“ scheint sich vollkommen die französische revolutionäre Propaganda zu eigen zu machen.

⁶³ „Grundlage des Naturrechts ...“, in: Fichte 1834-46, Band 3, S. 370.

⁶⁴ Saitta 1952, S. 128.

Zur weiteren Bestätigung dieser Einschätzung brauchen wir nur den vierten „Präliminarartikel“ zu untersuchen, in dem nicht die Feudalmächte, sondern England zur Vervollständigung der Verurteilung der antifranzösischen Koalitionen aufs Korn genommen wird. „Es sollen keine Staatsschulden in Beziehung auf äußere Staatshandel gemacht werden.“ Die polemische Zielscheibe ist eindeutig: unter Anklage steht „die sinnreiche Erfindung eines handeltreibenden Volks in diesem Jahrhundert“. Aus der „Anthropologie“ wissen wir, es sei das englische Volk, das schlechthin vom „Handelsgeist“ gekennzeichnet sei. Gerade indem es auf Staatsschulden zurückgreift – es handelte sich für damalige Zeiten um ein neues, eben von England erfundenes System – ist dieses Volk „eine gefährliche Geldmacht“, es hat „nämlich einen Schatz zum Kriegführen, der die Schätze aller andern Staaten zusammen genommen übertrifft.“ England – scheint Kant sagen zu wollen – ist das Land, das mehr als alle anderen zur Unterordnung der Wirtschaft und des öffentlichen Budgets unter die Kriegsanforderungen übergegangen ist, wobei es das geschaffen hat, was man heute Kriegswirtschaft nennen könnte. Dies ist ein System, das seinen Erfinder zum „unvermeidlichen Staatsbankerott“ führen wird. Auch hier nimmt „Zum ewigen Frieden“ die französische und revolutionäre Propaganda wieder auf; man denke, um nur ein Beispiel zu geben, etwa an Görres, für den England „unter der Masse seiner Nationalschuld erliegt“. ⁶⁵ Aber inzwischen kann dieses „Handelsvolk“ mit Hilfe der angehäuften enormen Geldmittel ein Heer nach dem anderen anwerben und ununterbrochen die antifranzösischen [157:] Koalitionen finanzieren.

Die Anklagerede gegen England geht noch weiter. „Zum ewigen Frieden“ verurteilt mit glühenden Worten „das *inhospitale** Betragen der gesitteten, vornehmlich handeltreibenden Staaten unseres Weltteils [...]; die Ungerechtigkeit, die sie in dem Besuche fremder Länder und Völker (welches ihnen mit dem Erobern derselben für einerlei gilt) beweisen [geht] bis zum Erschrecken weit.“ Die Anprangerung des Kolonialismus trifft, auch wenn sie allgemein gilt, in besonderem Maße England, das sich gerade durch den siegreichen Abschluß seines Konflikts mit Frankreich und mit Spanien im Jahre 1763 eine kolossale koloniale Ausbeute zugesichert hatte. Ist im übrigen die Verurteilung der Sklaverei in den Kolonien – „die Zuckerinseln“ werden als „Sitz der allergrausamsten und ausgedachtsten Sklaverei“ beschrieben – nicht zur gleichen Zeit eine indirekte Würdigung Frankreichs, das die Sklaverei mit einem Dekret des Konvents, also knapp zwei Jahre vor der Veröffentlichung der Abhandlung „Zum ewigen Frieden“, abgeschafft hatte? Die Verurteilung Englands, das sich geweigert hatte, die Sklaverei in den Kolonien abzuschaffen, war ein beliebtes Thema der revolutionären Propaganda. ⁶⁶

Auch Kant kann hier eingereiht werden, wenn er zum Abschluß seiner Anklagerede ausruft: und dieses tun „Mächte, die von der Frömmigkeit viel Werks machen“! Sicher konnte dessen nicht Frankreich bezichtigt werden, das gerade den jakobinischen Terror und die Entchristlichungskampagne hinter sich gelassen hatte, die – trotz des Thermidors – noch deutliche Spuren im öffentlichen und kulturellen Leben zeigte, nicht zuletzt mit dem republikanischen Kalender ... Nein, es handelt sich um England und um seine Verbündeten und Komplizen. Und gerade die wollen – fährt Kant unerbittlich fort – „indem sie Unrecht wie Wasser trinken, sich in der Rechtgläubigkeit für Auserwählte gehalten wissen.“ Die despotisch regierten Staaten sind es, die Kriege vom Zaun brechen und in Europa und in den Kolonien immer auf der Jagd nach neuen Eroberungen sind: wir haben gesehen, daß Kant im wesentlichen England mit einer absoluten Monarchie gleichsetzt; gerade weil nicht dem Volk, dem gesetzgebenden Organ, wie in Frankreich die Macht übertragen ist, Krieg zu erklären, sondern ausschließlich dem König.

Welches Interesse hätte dagegen ein wahrhaft republikanischer Staat, in dem es die Staatsbürger sind, die über [158:] Krieg und Frieden entscheiden? Welches Interesse könnten diese haben, alle Plagen

⁶⁵ Vgl. „Historische Übersicht der neuesten politischen Ereignisse“, in: „Das rothe Blatt“, Floréal 1798, jetzt in: Görres 1928, S. 157.

* „unwirtlich“, „unfreundlich gegenüber Fremden“ oder „nicht gastlich“. *KWF*

⁶⁶ Zur Haltung des Konvents, Napoleon (der die Abschaffung wieder zurücknimmt) und Englands gegenüber dem Problem der Sklaverei und des Negerhandels, s. C. Robertazzi-Amodio, „La tratta dei negri e la schiavitù moderna. Aspetti della storiografia contemporanea“, in: Sichirollo 1979, S. 290, und Tarlé 1942, it. Üb. s. 143.

des Krieges auf sich zu ziehen, „als da sind: selbst zu fechten; die Kosten des Krieges aus ihrer eigenen Habe herzugeben; die Verwüstung, die er hinter sich läßt, kümmerlich zu verbessern [...]“⁶⁷ Der Krieg ist unauflöslich mit einer politischen Ordnung verbunden, in der nur einer allein und ohne eigenes Risiko über ihn entscheidet, während die ganze Bevölkerung die Folgen zu tragen hat, mit einer politischen Ordnung also, der die französische Revolution gerade die Totenglocke läutete.

Die Themen, die die Kantische Abhandlung charakterisieren, sind wirklich in der revolutionären Publizistik der Zeit weit verbreitet. So drückt sich der Mainzer Jakobiner Wedekind aus: „Die Göttin des Friedens liebt vorzüglich die demokratischen Staaten. Ihr werdet leicht einsehen warum. Der Krieg ist an sich immer ein großes Übel, wovon der Soldat, der Bürgers- und Bauersmann die Lasten tragen müssen, indessen dem Regenten und dem Adel darum nichts abgeht [...] Auch werden die mehresten Kriege aus Hochmut von den Regenten angefangen; denn diese Leute meinen, daß es ihnen Ehre machte, wenn sie viele Schlachten gewönnen und ihr Land vergrößerten.“⁶⁸

Campe, der, wie wir wissen, eine Korrespondenz mit Kant unterhielt, berichtet voller Begeisterung aus Frankreich, daß „die militärische Allgewalt [...] hier ein Ende“ habe und der „Soldat“ seit der Revolution der „Stimme des Bürgers“ gehorche.⁶⁹ Und der Jakobiner Cotta bestätigt, in Frankreich sei das Heer zur Verteidigung des Landes und nicht für die Aggression organisiert: „Die Anwerbungen zum Soldatenstande geschehen freiwillig und der Soldat muß, wenn seine Kapitulationszeit aus ist, unentgeltlich entlassen werden“⁷⁰ und kann zu seiner normalen Beschäftigung zurückkehren. In der neuen Gesellschaft scheint es keinen Platz mehr für ein Heer zu geben, das sich als autonome Korporation versteht und – der Analyse der Abhandlung „Zum ewigen Frieden“ zufolge – eine der Hauptursachen der Kriege ist. Es ist Campe, der, wenn er voller Begeisterung die neue Welt begrüßt, die gerade in Frankreich errichtet wird, die Warnung Voltaires in Erinnerung ruft: um die immer wiederkehrenden Massaker unter den Menschen zu verhindern, müßte man „die Bestrafung solcher Despoten“ fordern, „die aus dem Innersten ihres Cabinets und in den Stunden der Verdauung eine Million Menschen zu ermorden gebieten, und dann hinterher dem Höchsten [159:] feierlich dafür danken lassen.“⁷¹

Unter Anklage stehen die Kabinettskriege, die unauflöslich mit dem Feudalregime verbunden waren und in Deutschland mit den kleinen Höfen einen besonders abstoßenden Charakter angenommen hatten, die ihre Verschwendung damit finanzierten, daß sie an die eine oder andere im Krieg befindliche Macht eine mehr oder weniger umfangreiche Gruppe zwangsausgehobener Soldaten verkauften. Schon zu Zeiten der amerikanischen Revolution, als zahlreiche Deutsche gezwungen waren, auf der Seite der englischen Truppen zu kämpfen, hatte Schiller einen Herzog auf die Bühne gebracht, der das Juwel für seine Geliebte mit der Einschiffung von 7.000 Soldaten nach Amerika bezahlt.⁷² Die Anprangerung des infamen Handels dieser nicht einmal in den Kabinettsitzungen, sondern im Alkoven der Favoritin oder der Maitresse entschiedenen Kriege hatte in der revolutionären Publizistik weite Verbreitung gefunden.⁷³

In der von der französischen Revolution hervorgerufenen Begeisterung gab man sich der Täuschung hin, daß mit den vom Kabinett oder im Bett entschiedenen Kriegen – mit den Kriegen als „Lustpartie“, so der von Kant gebrauchte Ausdruck – der Krieg insgesamt verschwinden werde. Lassen wir für einen Augenblick die deutschsprachigen Autoren beiseite und beziehen uns auf Paine: „Alle

⁶⁷ Die in diesem Kapitel zitierten Stellen aus der Abhandlung „Zum ewigen Frieden“, finden sich im 2., 3., 4. und 5. „Präliminarartikel“ und im 1. und 3. „Definitivartikel“.

⁶⁸ G. Ch. Wedekind, „Über die Regierungsverfassungen. Eine Volksrede in der Gesellschaft der Freunde der Freiheit und der Gleichheit, gehalten zu Mainz am 5. November im ersten Jahr der Republik“, Mainz 1792, in: Träger 1963, S. 202.

⁶⁹ Campe 1790, S. 13.

⁷⁰ „Von der Staatsverfassung in Frankreich“, 1792, in: Träger 1963, S. 247.

⁷¹ Campe 1790, S. 147; zum Zitat aus Voltaire s. „Micromegas de Voltaire“ 1748.

⁷² „Kabale und Liebe“, zweiter Akt, zweite Szene.

⁷³ S. dazu insbesondere W. F. v. Schmettau, „Patriotische Gedanken eines Dänen über stehende Heere, politisches Gleichgewicht und Staatsrevolutionen“, in: Hermand 1975, S. 169.

monarchischen Regierungen sind Militärregierungen. Krieg ist ihr Geschäft, Raub und Einkünfte ihr Ziel. Solange solche Regierungen bestehen, ist der Friede nicht einen Tag gesichert. Was ist die Geschichte aller monarchischen Regierungen anders als ein abscheuliches Bild menschlichen Elends mit der gelegentlichen Unterbrechung weniger Ruhejahre. Vom Krieg erschöpft und ermüdet vom Menschenschlachten, setzen sie sich, um auszuruhen, und nannten es Frieden.“⁷⁴

Ein deutscher Jakobiner – Schüler Kants, zumindest stark von dessen Philosophie beeinflusst – appelliert an die Entfesselung der Revolution in Deutschland u. a. „in Erwägung, daß die Greuel und der Jammer der unbesonnensten Kriege nie ein Ende nehmen werden, solange Aristokraten sind, welche Menschen finden, die für sie [...] zu Felde ziehen.“⁷⁵ Wie er mit der revolutionären Publizistik die Anprangerung der Verantwortung für die Kabinettskriege seitens des Feudalregimes teilt, so teilt er mit der revolutionären Publizistik auch die Illusion, daß sich im Gefolge der französischen Revolution für die Menschheit eine konkrete Aussicht auf die Abschaffung des Krieges eröffnet habe. Drei [160:] Jahre nach der Abhandlung „Zum ewigen Frieden“ veröffentlicht der damals revolutionäre Görres „Der allgemeine Frieden, ein Ideal“. Die Abhandlung, die mit ihren „Definitivartikeln“ die Struktur des Kantischen Werks nachahmt, auf das sie sich ausdrücklich beruft, enthält folgende Widmung: „Der fränkischen Nation, ein deutscher Republikaner“. Da er in Koblenz, einem Frankreich angeschlossenen Gebiet schreibt, braucht der Autor keineswegs zu verbalen Vorsichtsmaßnahmen Zuflucht zu nehmen: der „Ruhm“, für immer Frieden zu gebieten oder ihm den Weg zu bereiten, gebührt der „Großen Nation“.⁷⁶

Vor allem drei andere von der Abhandlung Kants provozierte Beiträge sind hier bedeutsam. Gleich nach der Veröffentlichung schreibt Erhard seinem Lehrmeister: „Ihr ewiger Friede hat mir unendlich Freude gemacht, als ich ihn las, aber manchen Verdruß, als ich ihn von andern beurteilen hörte, denn es gab Menschen, die ihn mit dem Friedensprojekt des S.-Pierre ins Gleiche setzen konnten.“ (B, XII, 51) Dies ist auch der Gesichtspunkt eines anderen Kantschülers. Es wäre ein schwerer Irrtum, „Zum ewigen Frieden“ als Ausdruck eines „frommen Wunsches“ oder eines „schönen Traums“ zu interpretieren; es handelt sich nicht um ein Werk – erklärt Fichte unter eindeutiger kritischer Anspielung auf die vorausgehende utopistische Tradition à la Bernardin de Saint-Pierre – das dazu bestimmt ist, „menschenfreundliche Gemüther einige Augenblicke angenehm zu unterhalten.“ Nein, man hat es hier mit einer Idee zu tun, die ihre „Realisation“ fordert. Man kann aber nur deshalb von der Ebene der Utopie zur Ebene der konkreten politischen Programme gelangen, weil die objektiven geschichtlichen Bedingungen sich geändert haben. „jede rechtswidrige Constitution“ führt zu „allgemeiner Unsicherheit“; jetzt aber ist es möglich, eine „rechtmäßige Staatsverfassung“, eine „gute Staatsverfassung“ zu verwirklichen. Wenn dieses Ziel erst erreicht ist, folgt der „ewige Friede“ ganz von „selbst. In der Tat ist es so, daß „ein Staat, der in seinem Innern ungerecht ist, nothwendig auf Beraubung der Nachbarn ausgehen muß“; angesichts einer republikanischen Verfassung ist es dagegen nicht denkbar – unterstreicht Fichte, Kant paraphrasierend –, „daß die Bürger über sich selbst die Drangsale des Krieges beschließen werden, die ein Monarch, ohne für sich das geringste dabei zu verlieren, so leicht über sie beschließt.“

Deshalb ist „vor Erreichung des ersten Zweckes an die Er-[161:]reichung des zweiten nicht zu denken“, vor der Einführung der republikanischen Verfassung also nur von einer Utopie vom ewigen Frieden zu sprechen. Die Kantische Abhandlung geht über die Utopie hinaus, gerade weil sie die

⁷⁴ Paine ²1983, S. 264.

⁷⁵ A. Riedel, „Aufruf an alle Deutschen zu einem antiaristokratischen Gleichheitsbund“, 1792, in: Batscha/Garber 1981, S. 395.

⁷⁶ „Der allgemeine Frieden, ein Ideal“, Koblenz im VI. Jahre der fränkischen Republik (1·98), in: Görres 1928, S. 45. Richtigerweise ist diese Abhandlung, zusammen mit „Zum ewigen Frieden“ und den beiden sie betreffenden Rezensionen von Fichte und von F. Schlegel, in die Anthologie von Batscha/Saage 1979 mit einbezogen worden, die hinsichtlich des ewigen Friedens die Utopien nicht als solche berücksichtigt, sondern nur diejenigen, die sich in Deutschland im Gefolge der französischen Revolution entwickelt hatten. Daß die allgemeine Verbreitung des Republikanismus (und damit der Sieg der Ideen und Institutionen, die aus der französischen Revolution hervorgegangen waren) bei Kant eine notwendige Voraussetzung zur Erlangung des ewigen Friedens darstellt, ist mit Recht von I. Jaurès 1891, dtsh. Üb. S. 55, hervorgehoben worden.

bedingende zentrale Rolle der politischen Umwandlung hervorhebt. Im Gegensatz dazu stellt sich die traditionelle utopistische Literatur als eine der Weltflucht dar, weil sie sich nicht auf eine politische Ebene begibt. Für Fichte ist damit als Schlußfolgerung klar: „Zum ewigen Frieden“ enthält die „Resultate der Kantischen Rechtsphilosophie vollständig“.⁷⁷

Nicht viel anders drückt sich der junge F. Schlegel, damals Republikaner, aus: Kant habe brillant die friedliche Tendenz erläutert, die den republikanischen Staaten innewohnt; jetzt ist klar, welcher Weg zur Errichtung des ewigen Friedens führt, er geht über die allgemeine Verbreitung des „Republikanismus“ und die „Fraternität aller Republikaner“. Es handelt sich nicht um ein „Hirngespinnst träumender Schwärmer“, sondern um ein konkret verfolgbares Ziel.⁷⁸

Tatsächlich fügt sich „Zum ewigen Frieden“ in einen besonderen Augenblick der Geschichte der Menschheit und auch der Geschichte des Krieges ein: „Nie hat ein Krieg“ schreibt zur gleichen Zeit Wieland – „ein allgemeineres Interesse gehabt; nie ist ein Krieg so sehr Sache eines jeden, so sehr allgemeine Sache der Menschheit gewesen als der gegenwärtige.“ Und das wird von beiden „Hauptparteien“, wenn auch von einander entgegengesetzten Gesichtspunkten aus, anerkannt.⁷⁹ Zum ersten Mal in der Geschichte hatte man es – im Verlauf eines harten und langandauernden Zusammenstoßes – mit einem ideologischen Krieg zu tun, der ganz andere Merkmale aufwies als das militärisch-diplomatische Ballett der traditionellen Kabinettskriege und in dem es darum ging, eine politische Ordnung zu verteidigen oder zu zerstören: jene republikanische Ordnung, deren Beibehaltung und Verbreitung für Kant die Hauptgarantie für die Errichtung des ewigen Friedens darstellte.

Man versteht daher Gentz' Ironie fünf Jahre nach der Kantischen Abhandlung, als der expansionistische Charakter bereits offensichtlich war, den die französische Außenpolitik angenommen hatte, und mit Napoleon und dem anmaßenden Hervortreten der wirtschaftlichen Ziele der französischen Bourgeoisie der versprochene „ewige Friede“ sich in einen „endlosen Eroberungskrieg“ verwandelt hatte.⁸⁰ „Die [162:] Autorität eines großen Mannes“ – erklärt Gentz unter Bezugnahme auf Kant – habe in Deutschland erheblich dazu beigetragen, den Glauben zu verbreiten, wonach „der Krieg ein Ende haben würde, wenn alle Staaten eine republikanische Verfassung besäßen.“ „Ich hatte mir vorgenommen, dieses System [...] ausführlich zu erörtern“, „beim weiteren Nachdenken aber“ – fügt der brillante Publizist der Reaktion triumphierend hinzu – „überzeugte ich mich, daß dies in der Tat verlorene Mühe gewesen sein würde.“ Die Fakten sprachen für sich selbst.⁸¹

Ebenso versteht man den vom „Moniteur“ gleich nach der Veröffentlichung der Abhandlung „Zum ewigen Frieden“ bezeugten Enthusiasmus: man sehe „sechshundert Kilometer von Paris entfernt einen Philosophen großzügig sich zum Republikanismus nicht Frankreichs, sondern der ganzen Welt bekennen.“⁸² Zweifellos handelte es sich um eine interessierte Interpretation, sie war aber keineswegs unkorrekt. Andererseits finden wir die im wesentlichen gleiche Lesart auch bei Humboldt, der, ungünstig beeindruckt, besser, entschieden irritiert war von dem „Demokratismus“ dieser Abhandlung, – trotz seiner vorhergehenden Sympathien für die kritische Philosophie.⁸³ Diese Erklärung ist auch

⁷⁷ Die Rezension zu I. Kant, „Zum ewigen Frieden“, in: Fichte 1834-46, Band 8, S. 428-436, passim.

⁷⁸ „Versuch über den Begriff des Republikanismus, veranlaßt durch die Kantische Schrift zum ewigen Frieden“, 1796, in: Baxa 1924, S. 44. Nicht umsonst wurde diese Abhandlung ursprünglich in der Zeitschrift „Deutschland“ veröffentlicht, die später von der Zensur verboten wurde; vgl. Hocks/Schmidt 1975, S. 91.

⁷⁹ „Über Krieg und Frieden ...“, in: Wieland (o. J.), Band 34, S. 354.

⁸⁰ So charakterisiert Engels das Aufkommen des napoleonischen Zeitalters: vgl. „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft“, in: MEW, Band 20, S. 239.

⁸¹ „Über den ewigen Frieden“, 1800, ursprünglich im „Historischen Journal“ veröffentlicht, jetzt in: Raumer 1953, wir zitieren aus dieser Anthologie (S. 495, Fn.).

⁸² Der Text aus dem „Moniteur“ vom 3.1.1796 ist in: Philonenko ²1975-81, Band 2, S. 264-5, abgedruckt; Philonenko berichtet auch von der Verbreitung Kants in Frankreich, gerade im Gefolge der Abhandlung „Zum ewigen Frieden“.

⁸³ Brief Humboldts an Schiller vom 30.X.1795, in der Einleitung K. Vorländers zu I. Kant, „Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik“, Hamburg 1959, S. XL, abgedruckt. Goethe beurteilt wohl aus ähnlichen Gründen die Charakterisierung der Nationen, die die „Anthropologie“ enthält, (wo – wie wir schon gesehen haben – der „ansteckende Freiheitsgeist“ der Franzosen verherrlicht und der „Handelsgeist“ und die „Ungeelligkeit“ der

unter einem anderen Gesichtspunkt bedeutsam. Bekanntlich unterscheidet Kant in seiner Schrift peinlich genau zwischen „Republik“ und „Demokratie“. Humboldt aber scheint nicht an diese Unterscheidung zu glauben oder mißt ihr jedenfalls eine geringfügige Bedeutung bei: die Zustimmung zu den aus Frankreich stammenden Ideen über die Frage des Krieges und des Friedens ist schon als solche mit einem „Demokratismus“ gleichzusetzen, der „manchmal wirklich zu grell durchblickt“ und den Kant – so scheint sein Kritiker sagen zu wollen – vergeblich zu maskieren sucht.

[163:]

5. Der Prozeß gegen die Königsmörder: Kant als Ankläger oder Verteidiger?

Das aufsehenerregendste Beispiel Kantischen Kryptogramms ist wohl sein Urteil zur Hinrichtung Ludwig XVI. Auch wenn die Verurteilung voller moralischer Entrüstung ist, weist sie doch so etwas wie Breschen auf, die, wenn nicht die Rechtfertigung, so doch dem angemessenen Verständnis der mildernden Umstände den Weg offenlassen. Bei aufmerksamer Lektüre scheint die Verurteilung der „Ermordung“ (RL, VI, 320-4 und 341-2)⁸⁴ mehr dazu geeignet, Verständnis für die Verantwortlichen des Verbrechens zu wecken, als eine unanfechtbare und definitive Verdammung in juridischer, moralischer und historischer Hinsicht zu unterstützen. Zunächst einmal spricht man von der „förmlichen Hinrichtung eines Monarchen *durch sein Volk*“: die Hervorhebung stammt von Kant und ist bedeutungsvoll. Es war keine Bande von blutdürstigen und illegitimen Mördern, die Ludwig XVI. unter die Guillotine brachte – wie etwa die konterrevolutionäre Propaganda behauptete und die Feudalmächte wirklich glaubten, die sich der Illusion hingeben, daß eine einfache militärische, demonstrative Aktion ausreichen würde, um ein Regime ohne wirkliche Anhängerschaft zu stürzen sondern das französische Volk.

War die Macht, die dieses Volk ausübte, eine illegale Macht? Man könnte eindeutig eine bejahende Antwort auf diese Frage erwarten, wenn man an die Festigkeit und Unzweideutigkeit denkt, mit der die moralische und juridische Unzulässigkeit jeder Art von Rebellion und Gewalt gegen die bestehende Autorität behauptet wird, auch wenn es sich um ein ganzes Volk handelt, das für das Verbrechen verantwortlich ist. Unvorhersehbar jedoch tauchen in der Urteilsbegründung des Richters Argumente und Fragestellungen auf, die eher mit dem Plädoyer eines Verteidigers in Einklang stehen. Stimmt es wirklich, daß das französische Volk gewaltsam die Macht an sich gerissen hat? Wenn vielmehr der Übergang der Macht vom König auf die Nationalversammlung vollkommen legal vor sich gegangen wäre? Eine paradoxe Frage, die provokatorisch klingen könnte, da sie die Hypothese aufstellt, es habe sich um eine Revolution, oder vielmehr um eine friedliche Verfassungsreform gehandelt, die mit der Zustimmung eben des Monarchen bewerkstelligt worden wäre, der dann ihr Opfer wurde. [164:] Und doch geht Kant noch weiter: „Weil die *Entthronung* eines Monarchen doch auch als *freiwillige* Ablegung der Krone und Niederlegung seiner Gewalt, mit Zurückgebung derselben an das Volk, gedacht werden kann, oder auch als eine, ohne Vergreifung an der höchsten Person, vorgenommene Verlassung derselben, wodurch „Sie in den Privatstand versetzt werden würde“; in diesem zweiten Fall handelt es sich, da die Macht mit Gewalt übernommen wurde, zwar um ein Vergehen, zu dessen Rechtfertigung der Verantwortliche jedoch den „Vorwand des Notrechts (*casus necessitatis*)“ anrufen kann.

Welchen der beiden Fälle kann man auf die französische Revolution anwenden? Gibt es in der hier untersuchten „Anmerkung“ zur „Sittenlehre“ scheinbar noch ein Zögern, so wird wenig später eine weitaus klarere Antwort gegeben: „Sobald aber ein Staatsoberhaupt, der Person nach (es mag sein König, Adelstand, oder die ganze Volkszahl, der demokratische Verein) sich auch repräsentieren läßt,

Engländer kritisiert werden) als „seicht“ und wenig „liberal“: s. dazu den Brief Goethes an C. G. Voigt (Weimar 19.XII.1798) in: Goethe ²1968, Band 2, S. 363. Ähnliche politische Bedenken, wenn auch weniger klar ausgedrückt, scheinen die Verblüffung neuerer Interpreten hervorgerufen, wie etwa bei F. Medicus, der von Kant, dem Autor der Abhandlung „Zum ewigen Frieden“, als von einem Menschen spricht, der „alt, sehr alt“ ist; vgl. dazu Philonenko ²1975-81, Band 2, S. 267 und vom gleichen Autor „Kant et le problème de la paix“, jetzt in: Philonenko 1976, S. 31.

so repräsentiert das vereinigte Volk nicht bloß den Souverän, sondern es ist dieser selbst; denn in ihm (dem Volk) befindet sich ursprünglich die oberste Gewalt, von der alle Rechte der einzelnen, als bloßer Untertanen (allenfalls als Staatsbeamten), abgeleitet werden müssen, und die nunmehr errichtete Republik hat nun nicht mehr nötig, die Zügel der Regierung aus den Händen zu lassen, und sie denen wieder zu übergeben, die sie vorher geführt hatten, und die nun alle neue Anordnungen durch absolute Willkür wieder vernichten könnten.“

Ist das Volk einmal in der Person seiner Repräsentanten vereinigt, dann ist die Republik schon errichtet und es kommt ihr die Aufgabe zu, die so geschaffenen neuen Institutionen gegen den Angriff der Ex-Regierenden zu verteidigen; ist das Volk einmal vereint, stellt es selbst die neue republikanische Gesetzmäßigkeit dar, während die Subversion oder die Gefahr der Subversion, der Erhebung gegen die legitime Autorität, vom Monarchen, genauer: vom Ex-Monarchen ausgeht. Die Dinge sind klar: „Es war also ein großer Fehltritt der Urteilskraft eines mächtigen Beherrschers zu unserer Zeit, sich .aus der Verlegenheit wegen großer Staatsschulden dadurch helfen zu wollen, daß er es dem Volk übertrug, diese Last nach dessen eigenem Gutbefinden selbst zu übernehmen und zu verteilen; da es denn natürlicherweise nicht allein die gesetzgebende Gewalt in Ansehung der Besteuerung der Untertanen, sondern auch in [165:] Ansehung der Regierung in die Hände bekam; nämlich zu verhindern, daß diese nicht durch Verschwendung oder Krieg neue Schulden machte, mithin die Herrschergewalt des Monarchen gänzlich verschwand (nicht bloß suspendiert wurde) und aufs Volk überging, dessen gesetzgebenden Willen das Mein und Dein jedes Untertans unterworfen wurde.“ Die Errichtung der Republik in Frankreich datiert viel früher als die Hinrichtung Ludwig Capets, der zum Zeitpunkt des Prozesses und der darauf folgenden Verurteilung ein einfacher Bürger war. (Man vergegenwärtige sich, daß für Kant ein König sogar dann in den „Privatstand“ versetzt wird, wenn seine Absetzung durch Gewalt erfolgte; um so mehr also, wenn sie mehr oder weniger mit der Übereinstimmung des Interessierten erfolgt.) Das Todesurteil hat also nicht nur das Volk ausgesprochen und ausgeführt, sondern ein zu jenem Zeitpunkt mit voller Souveränität und mit allen Zeichen der Legalität ausgestattetes Volk. Worin besteht dann die Illegalität? Im Anspruch, den entthronten Monarchen „wegen der vorigen Verwaltung“ zu bestrafen; dies ist absurd, weil „alles, was er vorher in der Qualität eines Oberhaupts tat, als äußerlich rechtmäßig geschehen angesehen werden muß, und er selbst, als Quell der Gesetze betrachtet, nicht unrecht tun kann.“ Unabhängig vom politischen Werturteil über die Aktivität Ludwig XVI. ist der Anspruch, seine Tätigkeit als Souverän zu beurteilen, ein Akt offensichtlicher Illegalität. Aber auch in diesem Fall verwandelt sich der scheinbar strenge entrüstete Richter der Jakobiner und des französischen Volk plötzlich hier und da in einen Verteidiger: man frage sich – unabhängig von den öffentlichen feierlichen Erklärungen der französischen Revolutionäre –, ob Ludwig XVI. oder Ludwig Capet aufs Schafott gestiegen ist, ein König, der wegen seiner angeblichen „Verbrechen“ in Ausübung seiner Funktionen verurteilt worden .ist, oder ein entthronter Monarch und einfacher Bürger wegen seiner Konspiration gegen die eben entstandene Republik.

Dies ist kein konstruiertes Problem, sondern Kant selbst stellt es sich, allerdings – um die Zensur zu umgehen – nur zwischen den Zeilen eines Textes, der trotz allem nicht so unklar ist, daß er nicht zumindest Zweifel beim Leser hinterlasse. Nachdem sie die Notwendigkeit hervorgehoben hat, die bestehende Ordnung auch dann anzuerkennen, wenn sie aus einer illegalen Revolution hervorgegangen ist, fährt Kants „Rechtslehre“ folgendermaßen fort: „Der [166:] entthronte Monarch, (der jene Umwälzung überlebt) kann wegen seiner vorigen Geschäftsführung nicht in Anspruch genommen, noch weniger aber gestraft werden, wenn er, in den Stand eines Staatsbürgers zurückgetreten, seine und des Staats Ruhe dem Wagstück vorzieht, sich von diesem zu entfernen, um als Prätendent das Abenteuer der Wiedererlangung desselben, es sei durch insgeheim angestiftete Gegenrevolution, oder durch Beistand anderer Mächte, zu bestehen.“ Eine Regel allgemeinen Charakters wird hier ausgesprochen, aber die Bezugnahme auf das Geschehen in Frankreich ist transparent: die in Varennes beendete Flucht, die Komplotte der Krone, die Entfesselung des Bürgerkrieges, die konterrevolutionäre Intervention: nein, Ludwig XVI. hatte sich sicher nicht mit der Existenz eines privaten Bürgers abgefunden ...

War der Prozeß also gerechtfertigt? In dem Maße, in dem der Machtübergang friedlich vonstatten gegangen war, müßte man mit ja antworten; aber in dem Maße, in dem der König von einer gewaltsamen und damit illegalen Revolution entthront wurde (das ist die Interpretation der Ereignisse, die hier von Kant vorgelegt zu werden scheint), hatte er das Recht auf den Versuch, die Macht wieder zurückzugewinnen. Wäre also der Prozeß im zweiten Fall als illegal zu betrachten? Die Antwort ist nicht ganz einfach. Wir würden uns in diesem Fall in der komplexen Situation einer doppelten Macht wiederfinden, auf der einen Seite eine legitime Macht, die aber praktisch schon ihrer Amtsgewalt beraubt ist, und auf der anderen Seite eine, die aus einer illegalen Initiative hervorgegangen ist, aber – weil sie effektiv ist – in jedem Fall ein Recht auf den Gehorsam der Bürger hat. Wie soll man die subversive und konterrevolutionäre Aktivität gegen die wirkliche Macht seitens der legitimen Macht beurteilen? Die Schwierigkeit einer Antwort kann Kant nur in der These der Unannehmbarkeit jeglicher Revolution bestätigen, die mit ihrer Gewaltanwendung gegen die bestehende Autorität letzten Endes eine Situation von Rechtsunsicherheit schafft, in der man nicht einmal genau die Quelle des Rechts ermitteln kann, eine anarchistische Situation also.

Bleibt noch die besondere Feierlichkeit einzuschätzen, mit der man die öffentliche Hinrichtung Ludwig XVI. hatte begehen wollen: etwas Ungeheuerliches, denn auf diese Weise proklamiert man lautstark das Recht des Volkes, den Souverän zu verurteilen, und damit das Recht des Volkes auf [167:] Verbrechen und Revolution. Hier scheint die Verurteilung Kants eindeutiger zu sein und ist es auch wohl; und dennoch wirft der Philosoph auch in diesem Fall Fragen auf, die dazu geeignet sind, die erste kategorische Sicherheit ins Wanken zu bringen, wenn schon nicht in Frage zu stellen. Vielleicht sind die Dinge anders verlaufen; vielleicht war die Hinrichtung von der „Furcht vor Rache des vielleicht dereinst wiederauflebenden Staats am Volk“ diktiert, und in diesem Fall hätte die „Förmlichkeit der Hinrichtung“ nur dazu gedient, „um jener Tat den Anstrich von Bestrafung, mithin eines rechtlichen Verfahrens“ zu geben und nicht den eines Mordes außerhalb jeglicher Legalität. Dies ist mehr als nur eine Hypothese: man „hat also Ursache anzunehmen“, daß darin der Grund für die „Zustimmung zu solchen Hinrichtungen“ liegt; es hätte sich also nicht um eine „Verfügung der Strafgerechtigkeit“, sondern ganz einfach um „Selbsterhaltung“ gehandelt.

Hier müssen wir uns aber eine Frage stellen: wenn wir einmal von den wiederholten Ausdrücken moralischer Entrüstung absehen, hat dann diese Bewertung nicht etwas mit der Bewertung gemein, die Robespierre über diesen Prozeß abgibt, wenn er, vor dem Konvent die Notwendigkeit der Verurteilung und der Hinrichtung Ludwig XVI. hervorhebend, erklärt: „Ihr sollt keinen Spruch für oder gegen einen Menschen fällen, sondern nur eine Maßnahme des Gemeinwohls treffen, in Ausübung der nationalen Vorsorge“?⁸⁵ Die „Selbsterhaltung“, von der der Philosoph spricht, erscheint fast als die Übersetzung des „salut public“ und der „providence nationale“^{*} in der Rede des jakobinischen Revolutionärs.⁸⁶

Doch kehren wir zum Kantischen Gedankengang zurück. Hatte man bei der Hinrichtung Ludwig XVI. einen Notfall vor sich? In der Anmerkung der „Metaphysik der Sitten“, die wir hier untersuchen, scheint Kant dies zu leugnen, denn er spricht von „Vorwand“. Liest man aber die einige Jahre vorher geschriebene Abhandlung über das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis, dann findet man – zur Erklärung des Notfalls, „wo Pflichten, nämlich *unbedingte* und (zwar vielleicht große, aber doch) *bedingte Pflicht* gegeneinander streiten“ – ein Beispiel, wieder in eine Anmerkung verbannt, das aufhorchen läßt: Wie soll sich ein Sohn verhalten angesichts eines Vaters, der das Vaterland verrät? Hier scheint Kant keine Zweifel zu haben: die Anzeige vor Gericht, so abscheulich sie auch [168:] sein mag, wird dennoch von moralischer Not erzwungen, denn die Gutwilligkeit des Sohnes dem Vater gegenüber ist wohl eine Pflicht und sogar eine wichtige Pflicht, aber eine nur „bedingte Pflicht (nämlich sofern er sich nicht eines Verbrechens wider den Staat schuldig gemacht hat)“. (G, VIII, 300) Ist dies nur ein abstraktes Beispiel, oder gibt es eine Bezugnahme auf etwas Konkretes? Wenn man

⁸⁵ Rede vom 3.XII.1792, in: Robespierre 1956-58, Band 2, S. 71.

^{*} „staatliche Fürsorge“. *KWF*

⁸⁶ Eine ähnliche Ausdrucksweise findet sich bei Forster, der von „Sicherheitsmaßregel“ spricht: s. den Brief an seine Frau Therese (Mainz, 28.1.1793) in: Forster 1970, Band 4, S. 828.

sich vergegenwärtigt, daß derjenige, der sich gegen das Oberhaupt des Staats erhebt und sich „unter dem Vorwande des Mißbrauchs seiner Gewalt“ sogar an seiner Person vergreift und sein Leben bedroht, mit einem „Verräter [...] der sein *Vaterland umzubringen* versucht“ verglichen wird, und in diesem Sinne also mit einem „*parricida*“*, dann liegt die Vermutung nahe: der Vater, der das eigene Land verrät, ist niemand anderes als Ludwig XVI. Wenn Kant im übrigen unterstreicht, daß der gewaltsam und illegal entthronte König das Recht hat, die Macht zurückzuerobern, dann fragt er sich jedoch, ob es für fremde Staaten zulässig sei, ihm dabei zu helfen: die Antwort wird dem „Völkerrecht“ überlassen; wir wissen aber, daß sie für Kant nicht anders als negativ ausfallen kann, da jedes Volk das Recht hat, sich seine Verfassungsordnung frei zu wählen. Wir haben also gerade den Pflichtenkonflikt vor uns, der den Notfall darstellt: auf der einen Seite die Loyalitätspflicht einem seinen Abschied nehmenden oder schon entthronten Souverän gegenüber, auf der anderen Seite die Pflicht zur Verteidigung der Selbständigkeit des eigenen Landes, mehr noch, die Pflicht zur Respektierung des Völkerrechts.

Was bleibt dann aber von der moralischen Entrüstung in Kants Aussagen? Offensichtlich ist die Verurteilung des Widerstandsrechts des Volkes gegenüber der souveränen Macht, das in einigen französischen Verfassungstexten kodifiziert ist und das objektiv aus der Förmlichkeit der Hinrichtung Ludwig XVI. resultiert; sie ist klar und unmißverständlich. Es mag sein, daß die Förmlichkeit dazu dienen sollte, einem einfachen Akt der Selbsterhaltung eine juristische Form zu verleihen; doch statt einen einzelnen und bestimmten Notfall zu betreffen, enthält sie letzten Endes einen „Grundsatz [...] der selbst die Wiedererzeugung eines umgestürzten Staats unmöglich machen müßte“; wenn das Widerstandsrecht einmal proklamiert ist, verhindert es auch die Konsolidierung der revolutionären Macht, indem es die Beachtung der Gesetze von der subjektiven Beurteilung des [169:] Bürgers abhängig macht und damit der Anarchie praktisch Tür und Tor öffnet. Das ist ein „Selbstmord“ des Staats: die Verurteilung der öffentlichen Hinrichtung scheint hier gerade im Interesse der neuen Staatsmacht ausgesprochen zu werden. Abgesehen von diesem Resultat scheinen aus der Kantischen Überlegung keine weiteren Gewißheiten hervorzugehen.

Außerdem ist festzustellen, daß eine völlige Identifizierung mit den zeitgenössisch gängigen Ausdrücken des Abscheus fehlt; manchmal scheint der Philosoph sich darauf beschränken zu wollen, zu berichten und zu erklären. Was die von der Hinrichtung Ludwig XVI. (oder Ludwig Capets) heraufbeschworene Entrüstungswelle betrifft, erklärt Kant, „die Erklärung dieses Phänomens im menschlichen Geist“ suchen zu wollen – fast so, als wäre er nur der außenstehende Beobachter einer starken kollektiven Gefühlsaufwallung. Weiter noch: das Verbrechen, das Ludwig XVI. das Leben gekostet hat, „*wird* als Verbrechen, was ewig bleibt, und nie ausgetilgt werden kann (*crimen immortale, expiabile***) *angesehen*, und *scheint* demjenigen ähnlich zu sein, was die Theologen Sünde *nennen*, welche weder in dieser noch in jener Welt vergeben werden kann.“ Unsere Hervorhebungen möchten auf die Anhäufung von Ausdrücken hinweisen, die eher geeignet sind, eine Distanzierung anzuzeigen als eine Identifizierung mit dem vorherrschenden Urteil. Gibt es nicht einen Schatten von Ironie in der Bezugnahme auf die Theologen?

Anläßlich der Hinrichtung Ludwig XVI. hatte die „Berlinische Monatsschrift“ ausführliche Auszüge aus der Predigt eines Pastors veröffentlicht, die ganz vom „Schaudern“ über die Untat erfüllt ist. (bm, 1793, XXI, 203) Vom „Schaudern“ spricht auch die Anmerkung der „Metaphysik der Sitten“, um sich aber gleich darauf die Frage nach dem Ursprung dieses „Gefühls“ zu stellen, das von einem Verbrechen verursacht wurde, das die Theologen für unaustilgbar halten. Die von der „Berlinischen Monatsschrift“ abgedruckte Predigt sprach „von einem richtenden Gotte, der nur eine Zeitlang zum Frevel der Ruchlosen schweigt, aber unausbleiblich einem jeglichen vergilt, wie er es verdient hat.“ Spielte Kant auf diesen Theologen an? War es so, dann konnte der Philosoph gewiß nicht die Ansicht eines Pastors teilen, der die Verantwortung für alles Geschehene „wenigen Bösewichtern“ zuschrieb. (ebd., 202-3)

* „Vatermörder“. *KWF*

** „unsterbliches Verbrechen“, „nicht zu sühnen“ oder „unentsühnbar“. *KWF*

Die Berliner Zeitschrift hatte, wie schon eingangs unserer [170:] Arbeit angedeutet, zwei Beiträge gegen die These veröffentlicht, die auch in einer Rede enthalten war, die keinem Geringeren als Pius VI. zugeschrieben wurde, die These einer kontinuierlichen Linie, die von der Reformation bis hin zur Hinrichtung Ludwig XVI. führe. In Wirklichkeit, merkte die „Berlinische Monatsschrift“ an, nutzten das Papsttum und die katholische Kirche die tragischen Ereignisse in Frankreich aus, den Haß und die Intoleranz gegen die Protestanten erneut zu schüren, da vom Standpunkt des Papsttums und der katholischen Kirche aus „die Ketzerei, das heißt der Unkatholizismus die einzige nicht zu vergebende Sünde“ ist. (bm, 1794, XXIII, 597) Auch das ist ein Ausdruck, der aufhorchen läßt, weil er die Anmerkung der „Metaphysik der Sitten“ ins Gedächtnis ruft. Es ist schwer denkbar, daß die Meinung Kants mit der des klerikalen Radikalismus – von Pius VI. zu schweigen – übereinstimmte; es ist schwer denkbar, daß der Autor der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ sich ganz und gar mit „Theologen“ identifizierte, die nur daran interessiert waren, die Protagonisten der französischen Revolution – manchmal im wörtlichen Sinne – zu dämonisieren. Fest steht jedenfalls, daß Kant für diese Welt und soweit in seiner Macht stehend, das fragliche Verbrechen gründlich verziehen hatte, da er sich weigerte, die neue revolutionäre Macht zur Diskussion zu stellen, und energisch die aufrührerische Agitation der Emigranten und Adeligen verurteilte, von der Verurteilung der konterrevolutionären Intervention der Feudalmächte ganz zu schweigen.

Eine letzte Anmerkung: die Hinrichtung Ludwig XVI. wird mit der Karl I. in Zusammenhang gebracht. Ein unbedeutendes Detail oder vielmehr ein arglistiger Hinweis, daß auch das Land, das die antifranzösischen Koalitionen anführte und auf dessen Geschichte und Verfassung sich die Theoretiker der Reaktion beriefen, sich das Verbrechen hatte zuschulden kommen lassen, das die „Theologen“, genauer: die Höfe und die Feudalwelt insgesamt beharrlich nur für Frankreich für „nie austilgbar“ hielten? Tatsache ist, daß Kant ein in der revolutionären Propaganda verbreitetes Argument aufnimmt: „Seit Karl dem Ersten von England“ – schreibt Forster im Frühjahr des Jahres 1792, lange vor der Hinrichtung Ludwig XVI. – „sind so viele Könige teils umgebracht, teils angefallen worden [...] und dennoch schreien die elenden Kriecher gegen das Volk“, das französische, und gegen die Revolutionäre im allgemeinen.⁸⁷

[171:] Und was Karl I. anbetrifft: ist Kant nicht Bewunderer eben jenes Milton, der nicht nur die Revolution in England feiert, sondern sich auch auf eine spitzfindige Rechtfertigung der Hinrichtung Karl I. eingelassen hatte?⁸⁸

Es ist sinnvoll, die Stellungnahme eines deutschen Demokraten zu lesen, um sie mit derjenigen Kants zu vergleichen. Hier die wichtigsten Punkte der Argumentation von F. Ch. Laukhard bezüglich des Prozesses und der Verurteilung Ludwig XVI.: 1) „Der Nationalkonvent vertrat wirklich die ganze Nation, und hatte folglich das Recht, Gesetze zu machen, ohne jemanden, selbst den König nicht ausgenommen, um Rat zu fragen. Dieses Gesetz, daß das Volk durch die Nationalversammlung repräsentiert, eine Änderung in der Regierungsform machen könnte, hatte selbst der König angenommen und sanktioniert. *Von nun an war also die Souveränität des Königs aufgehoben.*“ Mit unserer Hervorhebung des letzten Satzes unterstreichen wir die totale Übereinstimmung, die mit Kants Einstellung besteht. 2) „Besoldete er [Ludwig XVI.] nach der Zivilliste, wie man ihn beschuldigt, die rebellischen Emigranten, und war er mit den Feinden der Nation sogar einverstanden, so war er der erste, der den Nationalkontrakt brach, der sich selbst seiner Vorzüge nach demselben verlustig machte, der als der ärgste Meineidige und Hochverräter an der Nation dieser für seine gesetzwidrigen Handlungen verantwortlich blieb. Hieraus ergibt es sich nun von selbst, daß Ludwig XVI. vor das Gericht der Nationalversammlung gehörte [...].“ Daß es ganz legitim sei, einen privaten Bürger – der Ludwig Capet inzwischen war – für seine Aktionen zur Verantwortung zu ziehen, war auch die Meinung Kants. 3) „Überhaupt ob ein Volk seinen Souverän richten könne, scheint sogar zu den despotischen Zeiten der römischen Kaiser kein Problem gewesen zu sein [...] Kurz, die Geschichte wie der gesunde Menschenverstand lehrt, daß bei jeder wohl und rechtmäßig eingerichteten

⁸⁷ Brief an Heyne (Mainz, 14.IV.1792), ebd. S. 702.

⁸⁸ Vgl. Praz 1960, S. 275-6.

Menschenregierung der Regent seinen Untertanen verantwortlich bleiben muß.“⁸⁹ Dies ist der einzige Punkt wirklicher Divergenz zwischen dem demokratischen Autor und Kant, für den es, wie wir gesehen haben, eine Sache ist, gegen Ludwig Capet zu prozessieren und ihn zu verurteilen für die Verbrechen, die er als privater Bürger begangen hat, eine ganz andere hingegen, Ludwig XVI. oder irgend einen anderen Souverän für die Verbrechen und Fehler zu belangen und zu verurteilen, die in Ausübung einer bis zur Errichtung einer neuen Ordnung [172:] legitimen Macht begangen worden sind.

6. Reform von oben und Verantwortung der Macht

Es ist möglich und notwendig, alle weiteren Mißverständnisse aus dem Weg zu räumen, die auf dem Verständnis des Philosophen lasten. „In welcher Ordnung“ kann man sich den „Fortschritt zum Besseren“ erwarten? – fragt sich Kant. Und „die Antwort ist: nicht durch den Gang der Dinge *von unten hinauf*, sondern den *von oben herab*.“ (SF, VII, 92)

Im allgemeinen hat man bei dieser Antwort den Aspekt der Distanzierung von jeglicher revolutionärer Entwicklung in Deutschland hervorgehoben. In Wirklichkeit zielt sie jedoch in erster Linie darauf ab, die der Reaktion teure Ideologie zu entlarven, die die Veränderung der objektiven Situation von der Veränderung des Bewußtseins des Einzelnen abhängig machen wollte und die Bedeutung der Umwandlung der politischen Institutionen unterbewertete.

Bei Kant entspricht die Entgegensetzung „von unten“ oder „von oben“ nicht mechanisch der Entgegensetzung von „Revolution“ und „Reform“. Wir haben schon von der Interpretation der französischen Revolution als einer Reform von oben gesprochen; die Abhandlung „Zum ewigen Frieden“ erklärt, es sei besser, einige Zeit lang eine fehlerhafte oder ungerechte Verfassung zu tolerieren als auf Grund einer „übereilten Reform“ in den Zustand der Anarchie zu stürzen (EF, VIII, 373, Anm.); „übereilte Reform“ steht offensichtlich für „Revolution“. Auf jeden Fall meint Kant mit „Reform“ keineswegs eine oberflächliche Ausbesserung altersschwacher Institutionen; er denkt an eine radikale und tiefgreifende Veränderung. Ja man findet eine deutliche Polemik gegen den beschränkten „Reformismus“: „Nach Prinzipien reformieren ist nicht am Staat flicken“. (XXIII, 162)

Um den Sinn der Kantischen Position besser zu verstehen, tut man gut daran, sie mit derjenigen von Theoretikern der Reaktion zu konfrontieren. „Das Wohl der Völker“ – erklärt Gentz – ist „an keine Regierungsform ausschließend gebunden“, an keine „Staatsverfassung“.⁹⁰ Gegen den „*politischen Fanatismus*, diese fürchterliche Krankheit der Völker“, der letzten Endes in der Verabsolutierung der politischen Sphäre liegt, empfiehlt Gentz [173:] den „Indifferentismus der Vernunft im Felde der Politik“ als Heilmittel.⁹¹ Kant dagegen erklärt ausdrücklich: „Es kommt nicht auf gute Regierung, sondern Regierungsart an.“ (XV, 630) Eine Anmerkung in der Abhandlung „Zum ewigen Frieden“ gibt genaueren Aufschluß über diese Erklärung; sie richtet sich ausdrücklich gegen die Theoretiker der Reaktion, besonders gegen Mallet du Pan: die Aufmerksamkeit – unterstreicht Kant – soll nicht auf die Qualität der Individuen, die regieren, gerichtet werden – die Geschichte beweist, daß sogar ausgezeichnete Monarchen blutdürstige Tyrannen zum Nachfolger haben –, sondern auf die „Regierungsart“, auf die „Staatsverfassung“. (EF, VIII, 353, Anm.) Das Problem ist politisch und betrifft die Institutionen, nicht in erster Linie individuelle private Moralität. Empfahl Gentz den „Indifferentismus“, betonte Kant die Notwendigkeit einer aktiven und bewußten Teilnahme an der politischen Debatte.

Sogar Persönlichkeiten, die anfangs voller Sympathie die französische Revolution begrüßt hatten, redeten am Ende einer Ideologie der Innerlichkeit das Wort, wenn sie sich schauernd vor ihren Exzessen zurückzogen. So muß man etwa nach Wieland damit aufhören, der „Constitution eines Staats“ „eine so große Wichtigkeit“ einzuräumen, denn die „Bedingung der Glückseligkeit ist in *unserer Macht*“, d.h. in der intellektuellen und moralischen Verbesserung des Individuums, „da es also nicht

⁸⁹ Laukhard ²1908, S. 95-7, passim.

⁹⁰ S. die Einleitung zur deutschen Übersetzung der „Reflections on the Revolution in France“, in: Gentz 1836-8, Band 1, S. 9.

⁹¹ „Über die politische Freiheit“, in: Gentz 1836-38, Band 2, S. 27-9.

auf die Konstitution, nicht auf monarchische oder populäre Regierungsform, sondern auf die Beschaffenheit des Kopfes und Herzens, auf die Denkart, Gesinnungen und Sitten der Einwohner eines Staats ankommt.“ Will man daher die Menschheit wirklich fortschreiten lassen, „so muß die Reform nicht bei den Regierungsformen und Constitutionen, sondern bei den einzelnen Menschen anfangen.“⁹² Unter dieser Voraussetzung kann jegliche Verbesserung der Geschicke der Kollektivität – um so mehr des Einzelnen – letzten Endes nur dem Individuum selbst anvertraut werden.

Gegen diese Ideologie geht Kant zu ausdrücklicher Polemik über: „Soll das Gute in der Welt (das kosmopolitische) von der Erziehung der Subjekte, d. i. vom Volk oder von der Regierung anfangen, die zuerst sich selbst bessert?“ Die Antwort ist klar: man muß von oben her beginnen. (XXIII, 140) In diesem Zusammenhang wird die Ohnmacht der Moral angeprangert; mit der Moral „ist nichts auszurichten“. (XXIII, 135) Gegen den Glauben, der Mensch sei zu böse, [174:] um sich an eine auf die Freiheit gegründete Verfassung anpassen zu können, schreibt er: „Das Problem der Staatserrichtung ist, so hart wie es auch klingt, selbst für ein Volk von Teufeln (wenn sie nur Verstand haben) auflösbar“; das fragliche Problem darf allerdings nicht mit dem der „moralischen Besserung der Menschen“ verwechselt werden. (EF, VIII, 366)

Innere moralische Perfektionierung ist nicht die Voraussetzung für den Fortschritt der politischen Institutionen; die Umkehrung gilt: „wie denn auch nicht von dieser [der inneren Moralität] die gute Staatsverfassung, sondern vielmehr umgekehrt von der letzteren allererst die gute moralische Bildung eines Volks zu erwarten ist.“ (EF, VIII, 366) „Man muß aber die Ungerechtigkeit aufheben, ehe man tugendhaft sein kann“, und „alle Tugend ist unmöglich ohne diese Entschliebung“. (XX, 151)

Jahre zuvor schon hatte Kant erklärt: „Es ist aber vergeblich, dieses Heil des menschlichen Geschlechts von einer allgemeinen Schulverbesserung zu erwarten. Sie müssen umgeschaffen werden, wenn etwas Gutes aus ihnen entstehen soll: weil sie in ihrer ursprünglichen Einrichtung fehlerhaft sind, und selbst die Lehrer derselben eine neue Bildung annehmen müssen. Nicht eine langsame *Reform* sondern eine schnelle *Revolution* kann dieses bewirken.“⁹³ Hier müssen zwei Punkte von erheblicher Bedeutung hervorgehoben werden. Zunächst muß festgestellt werden, daß die moralische Strenge Kants nicht die Verherrlichung einer abstrakten privaten Tugend bedeutet und keine Angelegenheit bloßer Innerlichkeit ist. Außerdem läuft das Bestehen auf der Notwendigkeit, bei der Umwandlung der politischen Institutionen von oben her zu beginnen – zumindest an einigen Stellen – nicht auf die Unterstützung des „Schritt für Schritt“, sondern der Revolution hinaus. Zu sagen, daß man von oben her vorgehen muß, bedeutet also, das politische Moment dem moralischen gegenüber zu privilegieren, die Objektivität der Institutionen gegenüber der Innerlichkeit des privaten Bewußtseins.

In diesem Zusammenhang ist auch die Polemik gegen Schiller zu sehen. Vom Horror vor der „wilden Ochlokratie“, vor dem „brutaleren Despotismus der untersten Klasse“ ausgehend, den er sich in Frankreich entfesseln sieht, erwartet Schiller die Befreiung des Menschen nicht mehr von der Umwandlung der politischen Institutionen, sondern von der Kunst, von der ästhetischen Erziehung; und von daher kritisiert er Kant, dem er eine unzulässige Abwertung der Sensibilität und damit des ästhetischen Moments im Vergleich zur Vernunft vorwirft. Über die politische Motivierung dieser Hervorhebung der Kunst, die schon auf die Abhandlung „Über Anmut und Würde“ zurückgeht, klärt ein Brief auf, der in die gleiche Zeit fällt: gerade weil der Versuch als fehlgeschlagen zu betrachten ist, eine „Monarchie der Vernunft“ zu errichten, die „politische Gesetzgebung der Vernunft zu übertragen“, gerade weil es nicht mehr zulässig ist, sich eine „Regeneration im Politischen“ zu erwarten, ist es notwendig, den „Musen“ neue Aufmerksamkeit zu widmen; nachdem die Hoffnung, „bürgerliche Freiheit“ durch die Umwandlung des sozialen Lebens zu verwirklichen, gescheitert ist, muß man jetzt an die „menschliche“ Freiheit denken; man muß sich also im klaren darüber sein, daß „alle

⁹² „Über die Robespierische Constitution ...“, in: Wieland (o. J.), Band 34, S. 348-351, passim.

⁹³ „Aufsätze des Philanthropin betreffend“, 1776-1777, II, 449. Mit Recht ist darauf hingewiesen worden, daß Kant „das Primat der Politik“ theoretisch begründet; vgl. Salvucci ²1975, S. 495-6.

Reform, die Bestand haben soll [...] von der Denkungsart ausgehen“ muß und das Wesentliche nicht der äußerliche Zustand der „Verfassung“ ist, sondern die Denkungsart und Gefühle des Menschen.⁹⁴

Statt auf die Umformung der politischen Institutionen durch furchtbare Umwälzungen abzu zielen, ist es vorzuziehen, eine friedliche Umformung des Menschen mit Hilfe der Kunst anzustreben. Gegen diese Argumentation richtet sich die Erklärung Kants in seiner Polemik gegen Schiller, wonach die „Tugend“ in Wirklichkeit „*wohlthätig*, mehr wie alles, was Natur oder Kunst in der Welt leisten mag“ ist. Die Tugend, von der hier gesprochen wird, war nicht bloß privater Natur; sie ist die Vernunft, die die Wirklichkeit, die politische Welt, gestalten will, indem sie ihren allgemeinen Grundsätzen folgt; man darf nicht vergessen, daß damals in Frankreich „Tugend“ eine revolutionäre Parole war und den Kampf gegen die Korruption des *ancien régime* und den Luxus und die Schaffheit der Großbourgeoisie begleitete und anregte, gegen eine Bourgeoisie, die bereit war, einen Kompromiß mit den alten herrschenden Klassen zu schließen.

Daß Kant nicht private Moralität vor Augen hat, wird auch von der gleich darauffolgenden Würdigung des „herrlichen Bilds der Menschheit, in dieser ihrer Gestalt“, d. h. in der Gestalt der Tugend, bewiesen. Im gleichen Zeitraum sah Hölderlin in der „Hymne an die Freiheit“ im Kampf gegen die Tyrannen und deren Diener „zahllos wehn der Tugend stolze Fahnen“, und er wünschte sich, „der Tugend Siegeslust“ zu verspüren.⁹⁵

[176:] Während Schiller der Zerstörung, die er aus der politischen Revolution hervorgehen sieht, das wahrhaft erneuernde Werk der Kunst entgegensetzt, bemerkt Kant, daß „nur nach bezwungenen Ungeheuern [...] Herkules *Musaget*“ wird, „vor welcher Arbeit jene gute Schwestern“ – man beachte die Ironie, die die Stelle durchdringt – „zurückbeben“. ⁹⁶ Schillers Verherrlichung der Schönheit und der Kunst war nur eine Flucht aus der ästhetisch alles andere als faszinierenden Mühsal, doch nur sie war wirklich produktiv und fähig zur Umformung der politischen Wirklichkeit. Zur gleichen Zeit etwa schrieb der Jakobiner Forster, der höchstwahrscheinlich den Schillersehen Text, aber noch nicht die Kantische Erwiderung hatte lesen können, man müsse über die Charakterstärke verfügen, die es einem erlaube, niemals aus den Augen zu verlieren, was die Revolution vom Gesichtspunkt des Fortschritts der Menschheit aus Gutes hervorgebracht habe – auch dann noch, wenn der „inkalkulable“ ^{**} Revolutionsstrom „das Liebliche, Schöne“ hinwegschwemme.⁹⁷ Während Schiller angesichts des Terrors jenes Primat der Politik in Frage stellt, das bei den deutschen Intellektuellen zum Zeitpunkt der glühendsten Begeisterung für die französische Revolution die dominierende Tendenz gewesen war, weigert sich nicht nur der Jakobiner Forster, sondern auch Kant, ihm auf diesem Weg zu folgen.

Wir können jetzt zum „Streit der Fakultäten“ zurückkehren und uns klar darüber werden, daß das Bestehen auf der Notwendigkeit, von oben her bei der Erneuerung der politischen Institutionen voranzugehen, nicht nur die Ideologie der feudalen Reaktion zur Zielscheibe hat, sondern auch schwere Zweifel an der Fähigkeit der deutschen Höfe, ein Reformprogramm in Angriff zu nehmen, enthält. Man besteht hier darauf, daß die Erneuerung mit der „Bildung der Jugend“, zunächst in der Familie und dann in der Schule, beginnen müsse. Aber abgesehen davon, daß die Verwirklichung einer

⁹⁴ „Über Anmut und Würde“, 1793, in: Schiller (o. J.), S. 410-1; s.a. den Brief an den Herzog F. Ch. Augustenburg vom 13.VII.1793, in: Hass 1966, S. 1539-41; diese Themen werden dann bei der Präsentation der Zeitschrift „Die Horen“ ausgiebiger erörtert, wo Schiller sich darüber beklagt, daß die „Musen und die Grazien“ von dem „allverfolgenden Dämon der Staatskritik“, vom „Kampf politischer Meinungen und Interessen“, vom „Parteigeist“ in die Flucht geschlagen worden seien (vgl. Schiller 1795, S. III-IV); noch ausführlicher in: „Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen“, in denen Schiller noch deutlicher abstreitet, daß „das große Schicksal der Menschheit“ sich auf dem „politischen Schauplatz“ abspiele (s. den zweiten Brief). Die Gegenwärtigkeit dieses Themas erklärt den sogleich von Gentz ausgedrückten Enthusiasmus, von dem der Brief Schillers an Goethe vom 16.IX.1795 berichtet, in: Staiger 1977, Band 1, S. 139.

⁹⁵ „Hymne an die Freiheit“ und „Das Schicksal“, in: Hölderlin 1970, Band 1, S. 145 und S. 169.

* Führer der Musen. *KWF*

⁹⁶ Bekanntlich findet sich die Polemik gegen Schiller in einer Anmerkung, die der 2. Auflage der Religionsschrift hinzugefügt worden ist (R, VI, 23-4 Fn.).

** nicht berechenbar, nicht vorhersehbar, nicht kontrollierbar. *KWF*

⁹⁷ S. dazu den Brief an L. F. Huber vom 15.XI.1793, in: Forster 1970, Band 4, S. 933.

Schulbildung auf breiter Ebene Schwierigkeiten mit sich bringt, weil die Kosten eines ungerechten Krieges den Staatshaushalt belasten, wäre in jedem Fall ein „überlegter Plan der obersten Staatsmacht und nach dieser ihrer Absicht entworfen“ vonnöten. Mit anderen Worten: der erste, vom dem eine angemessene Erziehung auszugehen hätte, ist der Souverän. Aber sogleich stellt sich ein Problem: Wer erzieht die Erzieher? Um so dramatischer stellt sich dieses Problem, als auch auf den Erziehern, wie auf [177:] allen Menschen, „die Gebrechlichkeit der menschlichen Natur“ lastet. Es bleibt also nichts weiter übrig, als „die Hoffnung ihres Fortschreitens nur in eine Weisheit von oben herab (welche, wenn sie uns unsichtbar ist, Vorsehung heißt)“ zu legen. Die Revolution ist damit, zumindest was Deutschland anbetrifft, auszuschließen; aber die Möglichkeit eines auf friedlicher Evolution begründeten Fortschritts, d. h. also durch Reformen von oben, bleibt letzten Endes der – Vorsehung anvertraut! (SF, VII, 92-3)

Dieses Thema taucht – wiederum zweideutig – auch in der „Pädagogik“ auf. „Wo soll der bessere Zustand der Welt nun aber herkommen? Von den Fürsten oder von den Untertanen? Daß diese nämlich sich erst selbst bessern, und einer guten Regierung auf dem halben Wege entgegen kommen?“ Nein, die Antwort ist klar: die Verantwortung liegt bei denen, die die politische Macht in Händen haben, und es hat keinen Sinn, sie auf diejenigen auch nur teilweise abwälzen zu wollen, die nur die Last dieser Situation ertragen. Die Reform muß also von oben her beginnen; hier fangen aber die Schwierigkeiten (und auch die Zweideutigkeiten bei Kant) an. Man muß zunächst diejenigen erziehen, die dazu bestimmt sind, später den Thron zu besteigen; damit es aber irgendeine Aussicht auf Erfolg geben kann, muß man endlich der Gewohnheit ein Ende setzen, nach der den Fürsten, von Jugend an, niemand „widersteht“. Die Prinzen müssen erzogen werden, aber nicht „von ihresgleichen“, sondern von einem ihrer Untertanen.

Drückt diese Erklärung nur die Forderung aus, der Hauslehrer solle nicht adeliger Herkunft sein? Angesichts der objektiven Bedingungen wäre sogar dieses Ziel nur schwer zu verwirklichen. Auf das „Zutun“ der Fürsten kann man nicht rechnen, da sie nicht am „Weltbesten“ interessiert sind; im Gegenteil: „Siehet hin und wieder doch noch mancher Große sein Volk gleichsam nur für einen Teil des Naturreichs an, und richtet also auch nur darauf sein Augenmerk, daß es fortgepflanzt werde. Höchstens verlangt man dann auch noch Geschicklichkeit, aber bloß um die Untertanen desto besser als Werkzeug zu seinen Absichten gebrauchen zu können.“

Was also tun? Bleibt die Möglichkeit, zu versuchen, das genannte Ziel mit Hilfe der Bemühungen von „Privatmännern“ zu erreichen. Aber Kant muß wohl ernsthafte Zweifel an der Gangbarkeit dieses Weges hegen, wenn er sich genötigt fühlt, zu erklären: „Das Gute dürfen wir also von oben [178:] her nur in dem Falle erwarten, daß die Erziehung dort die vorzüglichere ist.“ Ein Schleier von Zweideutigkeit und Retizenz* scheint diese Ausführungen zu umhüllen. Was bedeutet wohl die Behauptung, nach der der „Erziehungsplan“ „kosmopolitisch“ angelegt werden soll?⁹⁸ Über Deutschland hinaus nach Frankreich und dessen Revolution zu blicken?

Um diese Frage zum Abschluß zu bringen, kann es interessant sein, einmal zu betrachten, wie ein Kantschüler wie J. H. Tieftrunk den Prozeß der „Reform von oben“ interpretiert: unabhängig von der tatsächlich existierenden Staatsform bringt der Souverän das „Prinzip des Republikanismus“ zur Geltung; dies tritt ein, wenn „die Gesetze nichts als mögliche Beschlüsse des allgemeinen Volkswillens“ sind. So ist die Republik faktisch verwirklicht, wenn nicht dem „Buchstaben“, so doch dem „Geist“ nach. Und doch ist der Prozeß noch nicht abgeschlossen, denn wenn der Mechanismus der „Reform“ in Gang gebracht wird, lösen sich die „alten empirischen und statutarischen Formen“ „allmählich“ in der „einzig-vollkommen-rechtlichen Verfassung“ auf.⁹⁹ Ist aber der so gepriesene Prozeß der „Reformen von oben“ in Wirklichkeit nicht der revolutionäre Prozeß, der sich in Frankreich vollzogen hatte,

* Verschweigen (Das absichtliche Verschweigen oder Abbrechen eines Gedankens in der Rede). *KWF*

⁹⁸ „Über Pädagogik“, IX, 447-9, passim.

⁹⁹ J. H. Tieftrunk, „Philosophische Untersuchungen über das privat- und öffentliche Recht zur Erläuterung und Beurteilung der metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre vom Herrn Prof. Imm. Kant“, Halle 1798, in: Batscha/Garber 1981, S. 371-3.

zumindest wie er in den Augen Kants abgelaufen war? Ludwig XVI. beruft die Generalstände ein; von diesem Augenblick an übt die gesetzgebende Körperschaft die Macht aus, und zwar irreversibel; die Republik ist schon „im Geist“ verwirklicht; wenig später – der Reformprozeß ist unaufhaltbar – wird sie es auch „im Buchstaben“ sein; und dies alles auf legale Weise.

Gewiß sind aus diesem Bild die Demonstrationen der „Straße“ verdrängt, das „demokratische“ Element, das von Kant wie von seinem Schüler verurteilt wird. Dennoch ist klar: die hier herbeigewünschte „Reform von oben“ ist etwas viel Radikaleres, als es die vorsichtige sprachliche Formulierung vermuten läßt.

Kant geheim?

1. Zensur, Selbstzensur, verdeckte Sprache

Im Jahre 1796 schrieb Kant an Mendelssohn: „Zwar denke ich vieles mit der allerklarsten Überzeugung und zu meiner großen Zufriedenheit, was ich niemals den Mut haben werde zu sagen; niemals aber werde ich etwas sagen, was ich nicht denke.“ (B, X, 69) Es ist nicht nur Kant, der so denkt. Viele Jahre später wird die Verhaltensregel, nach der es besser ist, „eine Wahrheit [...], die leicht mißbraucht werden“ kann, nicht laut auszusprechen und der zufolge „der Weise nicht sagen *kann*, was er besser verschweigt“, von einem der beiden Protagonisten der Lessingschen „Gespräche für Freimaurer“ in Erinnerung gerufen; die Rede ist von dem Lessing, über dessen angeblichen und bis zuletzt heimlichen Atheismus oder Pantheismus nach seinem Tode eine Polemik entfesselt wird.¹ Schweigen oder seine Gedanken nur in verdeckter Sprache äußern war eine von den Umständen erzwungene und verbreitete Regel. Ein solches Verhalten gehört gar zum guten Ton. Ein 1788 veröffentlichtes Anstandsbuch, das rasch zum Bestseller wurde, enthielt auch zwei Abschnitte mit den vielsagenden Überschriften: „Nicht gar zu offenherzig [...] sein“ und „Hüte dich, aus einem Hause in das andere Nachrichten zu tragen“.²

Bei Goethe finden wir Fausts Antwort an seinen Schüler, der das Wissen preist: „ja, was man so erkennen heißt! Wer darf das Kind beim rechten Namen nennen? Die wenigen, die was davon erkannt, die töricht genug ihr volles Herz nicht wahrten, dem Pöbel ihr Gefühl, ihr Schauen offenbarten, hat man von je gekreuzigt und verbrannt.“³ Dieses Thema kehrt wiederholt auch in der Korrespondenz des Dichters wieder, der sich selbst einen „ehernen Schweiger“ nennt. Die Regel „des Schweigens [...] gegen alle Welt“ wurde schon von den „alten Weisen“ angeraten und sie ist aktuell in einer Situation, in der die Obrigkeit mißtrauisch „gegen ihre Schriftsteller“ auftritt. Aus dieser Situation kann man folgende Ausdrucksweisen verstehen: „Soll ich aufrichtig sein, so muß ich bekennen“, oder: „Leider muß man nur meistens verstummen.“⁴

Im letzten von uns herangezogenen Brief – wir sind im Sommer 1794 – fühlt Goethe sich genötigt, die Versicherung [180:] hinzuzufügen, daß sich in seinen „Meinungen“ und „Absichten“ nichts finde, „dessen sich ein biederer Deutscher schämen dürfe“. Die französische Revolution nahm ihren Lauf, und die bewaffnete Intervention der Feudalmächte war im Rahmen eines Krieges in vollem Gange, der die Deutschen in den ersten Reihen sah. Die Versicherung wurde zu einem ausgesprochen opportunen Zeitpunkt abgegeben; inzwischen hatte sich die Lage der deutschen Intellektuellen merklich verschlechtert. Was in Paris geschah, war für die deutschen Höfe der Beweis dafür, wie gefährlich es sein könne, einer subversiven oder jedenfalls Thron und Altar gegenüber wenig respektvollen intellektuellen Kultur freies Spiel zu lassen. Von diesem Augenblick an waren die deutschen Intellektuellen gezwungen, sich in Verhältnissen zu bewegen, die ganz anders waren als die der französischen Aufklärer, nicht nur, weil sie keine genügend breite soziale Basis, keine solide soziale Schicht hinter sich hatten, sondern auch, weil die Ereignisse jenseits des Rheins bei der herrschenden Klasse in Deutschland Alarm ausgelöst hatte – und was für einen Alarm! Es sind die Jahre, in denen Kant bitter feststellt, es sei nicht möglich, laut zu denken, zumindest, was gewisse Argumente, die tabu waren, anbetraf (B, XI, 327; Brief vom 24.11.1792); Kant gesteht, daß er weiterhin mit dem Ziel nachdenke, sich selbst sein Denken zu erklären, sich aber gleichzeitig vor jeder „Mitteilung außer mir“ hüte. (B, XII, 37; Brief vom 14.VIII.1795)

¹ „Ernst und Falk. Gespräche für Freimaurer“, in: Lessing 1856, S. 345-356; zur hier zur Debatte stehenden Polemik und über die gegen Lessing vorgebrachte Anklage der Verstellung und Simulation s. Verra 1963, S. 69-101.

² Knigge 1788, S. 9, S. 46-7 und S. 50. Nach dem Ausbruch der französischen Revolution nahm Knigge eine demokratische Position ein und wurde zu einem der beliebtesten Angriffsziele der konterrevolutionären Publizistik: vgl. Merker 1977, S. 144 ff.

³ Faust, S. 588-593. Die Stelle findet sich schon im Urfaust.

⁴ Briefe an J. C. Lavater (Ende Dezember 1783), an J. Ch. Kestner (28.IX.1777) und an H. Ch. Gagern (August-September 1794) in: Goethe ²1968, Band 1, S. 433 und S. 238 und Band 2, S. 184. Das Thema scheint praktisch die ganze Korrespondenz Goethes zu durchlaufen.

„Laut denken“: die gleiche Besorgnis und Kants Ausdruck finden wir im Jahre 1792 bei Wieland wieder⁵, der fortfährt: „Die kosmopolitischen Schriftsteller“ – es handelt sich um die mit dem revolutionären Prozeß jenseits des Rheins sympathisierenden Intellektuellen – „sollten meiner Überzeugung nach, so gut *ihr Geheimnis* haben, als die Regierungen und Staatscabinette von je her das ihrige hatten.“⁶

Nach dem dringenden Appell der preußischen Autoritäten (1. Oktober 1794), der Kant davor warnte, weiterhin „die Einstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der heiligen Schrift und des Christentums“ voranzutreiben, zog der Philosoph die Schlußfolgerung: „Widerruf und Verleugnung seiner inneren Überzeugung ist *niederträchtig* [...], aber Schweigen in einem Fall wie der gegenwärtige ist Untertanenpflicht; und wenn alles, was man sagt, wahr sein muß, so ist darum nicht auch Pflicht, alle Wahrheit öffentlich zu sagen.“ (XII, 380)⁷ Schon als [181:] sich der Sturm über seinem Kopf zusammenbraute, hatte Kant geschrieben, daß er sich keine Sorgen machen werde, falls die Obrigkeit ihm verböte, „seine Grundsätze ganz, wie ich bisher getan habe, (und welches mir keineswegs leid tut), bekannt werden zu lassen.“ (B, XI, 501; Brief an Biester vom 18.V.1794) Weniger als zehn Jahre vor seinem Tod gestand er, er habe seine Gedanken noch nicht bis ins Letzte ausdrücken können. Eine Zensur, die ihre Augen überall hatte und die gleichzeitig stur und stumpfsinnig war, zwang zu einer Art Verstellung auch den Philosophen des kategorischen Imperativs, eines Moralgesetzes, das nach gängiger Interpretation auf Grund seiner Reinheit und Unbedingtheit von jeder Überlegung oder jedem Zugeständnis empirischer Art abschrecken sollte.

Bedeutsam ist, daß Kant sich noch in der Bekräftigung der Unbedingtheit des Imperativs der Wahrhaftigkeit einen Ausweg offenhält. Zwar gibt es keine Gelegenheit, die die Zuflucht zur Lüge rechtfertigen kann und doch muß eine Wahrheit, die Gefahr läuft, gefährlich zu sein, obligatorisch nur dann gesagt werden, wenn man „deren Geständnis nicht umgehen kann“ und wenn es sich um „Aus-sagen“ handelt, denen man sich nicht entziehen kann: auch ein absolutes Prinzip eröffnet ein „politisches“ Problem in dem Augenblick, in dem man zu seiner Anwendung auf konkrete Fälle übergeht.⁸ Moralische Strenge schließt politische Umsicht nicht aus. Das moralische Gebot: Seid „ohne Falsch wie die Tauben“ kann ohne weiteres im Einvernehmen stehen mit dem politischen Gebot „Seid klug wie die Schlangen“. (EF, VIII, 370) Gerade aus diesem Grund erklärt Kant, daß es eine Form von „*tortura spiritualis*“^{*} sei, auf den Schwur zurückzugreifen und sich seiner als „Erpressungsmittel der Wahrhaftigkeit“ zu bedienen.⁹

Bezeichnend sind die Worte, die Nicolai einem Kantianer in den Mund legt, der in ein imaginäres Streitgespräch mit dem auferstandenen Christian Wolff verwickelt ist, und die Antwort auf dessen Frage über die wahren Motive, die Kant den Rückgriff auf den Schwur zurückweisen ließen: „Sie wollen mit ihren ewigen Fragen nach Gründen, die man zu verschweigen für gut findet, einen Geisteszwang (*tortura spiritualis*) einführen, dem sich heutzutage kein philosophischer Schriftsteller, besonders wenn er über Religion und Staatsrecht schreibt, unterwerfen wird.“¹⁰ Im Bewußtsein der Zeit war die ausweichende Haltung der Intellektuellen und vor allem der Anhänger der kriti-[182:]schen Philosophie angesichts der aufdringlichen Inquisition der Machthaber zu einer Art Gemeinplatz geworden.

Kants Überzeugung von der Heiligkeit des moralischen Gesetzes verlangt noch nicht, daß man sich Gefahren aussetzen müsse, ohne die wirklich bestehenden Kräfteverhältnisse abzuwägen; sie verbietet in keiner Weise, Techniken zu entwickeln, die es ermöglichen, die Zensur zu umgehen und weiterhin die Machthaber zu kritisieren, ohne von ihrem Bannstrahl getroffen zu werden. Es fehlte nicht einmal an Schülern, die sich moralisch ermächtigt fühlten, eine elastische Haltung einzunehmen, die

⁵ „Sendschreiben ...“, in: Wieland (o. J.), Band 34, S. 149.

⁶ „Zusatz Wieland's ...“, ebd. S. 190-1.

⁷ Über die ganze Angelegenheit s. Vorländer 1911, S. 183 ff.

⁸ „Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen“, 1797, VIII, 428.

^{*} „geistige Folter“ oder „seelische Qual“. *KWF*

⁹ „Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee“, 1791, VIII, 268, Fn.

¹⁰ Nicolai 1798, S. 123.

auch „Doppelzüngigkeit“ der Autorität gegenüber nicht ausschloß. Das ist etwa der Fall Kiese wetters. Gut eingeführt bei Hofe dank des Unterrichts, den er Prinzen und Prinzessinnen erteilte, informierte er den Lehrmeister nicht nur über die Gefahren, die ihn bedrohten, sondern auch darüber, was hinter den Kulissen vor sich ging, wobei er delikate und indiskrete Einzelheiten enthüllte. Die „Doppelzüngigkeit“ Kiese wetters beschränkte sich nicht hierauf: darüber informiert, während seines Unterrichts von jemandem ausspioniert zu werden, den der unerbittliche Wöllner ihm auf die Fersen geheftet hatte, ging er dazu über, die vollkommene Konkordanz zwischen der Kantischen Morallehre und dem Christentum hervorzuheben; er ging so weit, diese Obereinstimmung energisch in einer regulär gedruckten und dem König gewidmeten Abhandlung zu bekräftigen! Gleichzeitig rechtfertigte er sich vor seinem Lehrmeister mit folgenden Worten: „Heucheln kann und werde ich nicht: aber ich will für die gute Sache tun, was ich kann.“ (B, XI, 137; Brief vom 3.III.1790)¹¹

So viel man weiß, hat Kant das Verhalten Kiese wetters nicht kritisiert; es scheint vielmehr, nach dem zitierten Brief zu schließen, als habe er – obwohl im voraus über das Tun und Lassen seines Schülers informiert – nicht versucht, ihn davon abzubringen: „Sie werden sich vielleicht noch erinnern,“ – schreibt Kiese wetter – „daß ich Ihnen während meines Aufenthalts in Königsberg einmal sagte, ich fürchtete, man würde in mich dringen, etwas drucken zu lassen, und was ich fürchtete, ist wirklich geschehen.“ Man muß hinzufügen, daß die öffentlichen Versicherungen der Orthodoxie in einem so schwierigen Moment dem einen nicht weniger als dem anderen nützlich waren; auch die Gewissensprobleme, die der Lehrer und der Schüler bewältigen mußten, waren vergleichbar, ohne daß deshalb die Antwort oder die Art der Antwort identisch gewesen wäre: [183:] „Ich versichre Sie, teuerster Herr Professor,“ – schrieb Kiese wetter – „daß ich zuweilen in Lagen gesetzt worden bin, wo ich alle mögliche Aufmerksamkeit nötig hatte, um weder auf der einen Seite der Wahrheit etwas zu vergeben, noch auf der andern meine Gesinnungen zu entdecken und mir zu schaden.“ (ebd., 136-7) jedenfalls entwickelt sich weiterhin eine enge Zusammenarbeit zwischen Kant und Kiese wetter. Der Schüler teilt dem Lehrer mit, es sei „dem Könige der Herr Jesus schon einigemal erschienen“ (B, XI, 265; Brief vom 14.VI.1791); kurz darauf erklärte die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“: „himmlische Einflüsse in sich wahrnehmen zu wollen, ist eine Art Wahnsinn.“ (R, VI, 174)

In jenen Jahren versäumte es die konterrevolutionäre Publizistik nicht, die Intellektuellen unter Anklage zu stellen, und zwar nicht nur wegen des subversiven Charakters ihrer Spekulation, sondern auch wegen der Doppelzüngigkeit, mit der sie versuchen, die Ideologie und das herrschende politische System zu untergraben: In ihr Studierzimmer zurückgezogen denken die Intellektuellen, kaum haben sie Schwachstellen aufgedeckt, daran, die Institutionen zu zerstören; „die Schriftsteller [haben] hauptsächlich nur mit der Vollkommenheit zu thun, die die Vernunft erfordert.“ Es kommt hinzu, daß sie „eitel“ sind, und dies erklärt ihren Haß auf den Adel: unzufrieden mit der Anonymität, in der sie leben, zielen sie darauf ab, in „republikanischen Verfassungen“ eine weitaus aktivere und glänzendere Rolle zu spielen; außerdem sind sie „einseitig“, „voreilig“ und „leidenschaftlich“.

Aber dieselben abstrakten Intellektuellen ohne praktischen Sinn werden bezichtigt, ein auffallend umsichtiges politisches Verhalten an den Tag zu legen: sie bilden den Kern der „geheimen Verbindungen“, in denen sie die „positive Religion“ und die „etablierten Verfassungen“ in Mißkredit zu bringen suchen, allerdings nicht immer unumwunden, um nicht sofort die Naivsten zurückzustoßen, sondern mit einer heimtückischen Propaganda und durch Einweisungen ins progressive Denken. Brandes betreibt im Jahre 1792 diese rüde Anklage und deutet sogleich Abhilfe an: die Intellektuellen sollten „sich entfernt von allen Einmischungen halten, zu denen sie ihr Beruf nicht auffordert“; ein leicht zu erreichendes Ziel, denn „über die Bedeutsamkeit der Schriftsteller, in politischer Rücksicht, sind freilich itzt in den meisten Staaten den Gewaltigen die Augen geöffnet.“¹²

[184:] Dies ist die Aufforderung an die Machthaber, ihren Blick zu schärfen und auch Texte und Erklärungen, die scheinbar unpolitisch gehalten sind, gegen das Licht zu lesen. Wirklich konnte

¹¹ S. dazu Vorländer 1911, S. 159-60.

¹² Vgl. E. Brandes, „Die Entstehung republikanisch-demokratischer Literaturströmungen in Deutschland“, 1792, in: Garber 1976, S. 1-27, passim.

einige Jahre später selbst im vergleichsweise toleranten und „liberalen“ Weimar ein Geheimrat schreiben: „In den Cabinetten geht es überhaupt mehr über die Schriftsteller her als man von außen glauben kann.“¹³

Die Aufmerksamkeit der Machthaber und der Zensur führte zur Verfeinerung der intellektuellen Techniken der Selbstzensur und der Verfremdung an. Dies ist eine Tatsache, die man sich unbedingt vor Augen halten muß; leider behindern noch heute Klischees das Verständnis des Kantischen Denkens. Vorländer hält das überlieferte Zeugnis Varnhagens, das die Begeisterung des Philosophen angesichts der Nachricht von der Proklamation der Republik in Frankreich dokumentiert, für völlig unglaublich; der sonst so scharfsinnige Interpret begründet seine Stellungnahme wie folgt: „Eine so theatralische Gebärde entspricht Kants solider Sachlichkeit wenig.“ Hinsichtlich der Haltung des Philosophen gegenüber der Zensur – besonders dessen Antwort auf die Aufforderung betreffend, nicht weiterhin das Christentum zu diffamieren – schreibt der Interpret, man könne absolut nicht von „persönlicher Unlauterkeit“ im Fall Kants sprechen, und dies u. a. wiederum auf Grund seines „Charakters“.¹⁴ So schließt sich der Kreis: ein Philosoph, der ohnehin unüberlegter Begeisterung abgeneigt war, hatte es nicht nötig, vor der Zensur zu lügen.

Aber dieser Kreis schließt sich nicht harmonisch. Denn wenn wir es vermeiden, voreilig und unmotiviert die zahlreichen Zeugnisse abzuwerten, wenn wir von der Unvereinbarkeit des Kantischen Denkens mit der herrschenden Ideologie ausgehen, dann besteht das wirkliche Problem nicht darin, eine psychologisierende Untersuchung über die Aufrichtigkeit des Philosophen vorzunehmen – um so jeden Verdacht als unvereinbar mit dem „Charakter“ und als, gemessen am gängigen Kantbild, entehrend zurückzuweisen, sondern darin, zu verstehen, mit welchen Techniken ein Philosoph, der nicht zum Schweigen verurteilt werden wollte und – bester aufklärerischer Tradition treu – nicht auf den „öffentlichen Gebrauch“ der Vernunft verzichten wollte, um am Fortschritt mitzuarbeiten, sich bemühte, die Wachsamkeit der Zensur zu umgehen. Die Probleme, die Kants Gewissen betreffen, sind zweitrangig; sie sind jedenfalls eine Bestätigung dafür, wie er selbst die Grenze zwischen [185:] Zurückhaltung und verdeckter Sprache für objektiv labil und ungewiß und für subjektiv schwer einhaltbar ansah.

Von der „Zurückhaltung“ als „Mangel der Offenherzigkeit“ muß man zwar den „Mangel der Aufrichtigkeit“ unterscheiden, die eine wirkliche „Unwahrhaftigkeit“ bei der Kommunikation des eigenen Gedankens mit sich bringt; aber diese klare Unterscheidung scheint sich in eben dem Brief, den wir hier heranziehen, zu verwischen: Kant erklärt, daß das Fehlen an „Offenherzigkeit“ in der dem Menschen innewohnenden „Unlauterkeit“ wurzelt. (B, XI, 332) Will man nach dem schon zitierten Brief an Mendelssohn urteilen, so gibt der Philosoph – auch wenn er erklärt, daß seine Zurückhaltung nie bis zur Unaufrichtigkeit führe – zu, daß seine Aufrichtigkeit sich „zweideutig“ ausdrückt oder ausdrücken kann und erkennt sogar die Stichhaltigkeit der Anmerkung an, die Mendelssohn hierzu gemacht hatte. (B, X, 69)

Die „Zweideutigkeit“, von der hier die Rede ist, verweist unmittelbar auf die „Obskürität“, von der Fichte spricht. Wie Aufrichtigkeit „Zweideutigkeit“ nicht ausschließt, schließt sie auch „Undurchdringlichkeit“ nicht aus. In dieser Hinsicht sind die Anregungen sehr erhellend, die Kant zur notwendigen Erziehung des Kindes zur „Weltklugheit“, zur Vorsicht, zur Umsicht beim Verhalten gibt: das Kind muß „sich verhehlen und undurchdringlich machen“; deshalb ist das „Dissimulieren“ notwendig.

Von den Erziehungsratschlägen her können wir gut verstehen, welche Haltung der Philosoph einzunehmen gezwungen war; er liefert uns selbst den Schlüssel zu einer angemesseneren Lektüre seiner Texte. Während das Kind versuchen muß, selber „undurchdringlich“ zu bleiben, muß es gleichzeitig versuchen, die anderen zu „durchforschen“, die natürlich ihrerseits ebenfalls das „Dissimulieren“ gewohnt sind. Der hier benutzte Ausdruck legt die Notwendigkeit nahe, zwischen den Zeilen der Texte

¹³ S. dazu den Brief C. G. Voigts an G. Hufeland (20.X.1794), in: Fuchs 1978, Band 1, S. 158.

¹⁴ Vorländer ²1977, Band 2, S. 220 und S. 202.

zu lesen, um den Schleier der „Zweideutigkeit“ und der „Undurchdringlichkeit“ zu lüften, zu der die objektiven Umstände jeden Menschen zwingen. Dies ist keine leichte Operation: „Andere zu durchforschen ist schwer, aber man muß diese Kunst notwendig verstehen“, wenn man sich nicht mit dem Anschein zufrieden geben will. Die „Zweideutigkeit“ auflösen, in der Lage sein, einen Blick jenseits der „Undurchdringlichkeit“ zu werfen, das ist das wirkliche Problem für den Interpreten, nicht aber, sich nach dem Grad der subjektiven Aufrichtigkeit des Philosophen zu fragen, um entrüstet den Verdacht der Versün-[186:]digung gegen die Pflicht zur Wahrhaftigkeit zurückzuweisen, die er selbst formuliert hatte. Dies gilt um so mehr, als Kant selbst erklärt hatte, daß die „Verhehlung“, dieses „trostlose Mittel“, das „Dissimulieren [...] nahe an Unlauterkeit“ grenze.¹⁵

Kant war weniger naiv, als manche seiner Interpreten behaupten. Wir haben das aufsehenerregende Beispiel der „Vorrede“ zum „Streit der Fakultäten“: nachdem der Philosoph seinen Antwortbrief auf die scharfe Warnung seitens der preußischen Autoritäten wiedergegeben hatte, in dem er sich an den König gewandt „als *Ew. Königl. Maj. getreuester Untertan*“, verpflichtete, sich nie mehr mit Religion zu beschäftigen, deckte er in einer Anmerkung auf, diesen Ausdruck nach guter Überlegung gewählt zu haben, damit seine Verpflichtung nur so lange dauere, wie Friedrich Wilhelm II. lebe. (SF, VII, 10) Unter den zahlreichen „kasuistischen Fragen“, denen der zweite Teil der „Metaphysik der Sitten“ breiten Raum widmet, wird auch die folgende in Angriff genommen: „Kann eine Unwahrheit aus bloßer Höflichkeit (z. B. das *ganz gehorsamster Diener* am Ende eines Briefes) für Lüge gehalten werden?“ Die Antwort fällt negativ aus: „Niemand wird ja dadurch betrogen.“ In diesen Zusammenhang konnten bis zu einem gewissen Grad die Huldigungs- und Loyalitätsbezeugungen gegenüber den Machthabern eingereiht werden; Kant selbst ist es, der bei der Behandlung einer anderen seiner „kasuistischen Fragen“ vor der Gefahr des „Purism (einer Pedanterie in Ansehung der Pflichtbeobachtung, was die Weite derselben betrifft“¹⁶ warnt.

Wenn man so sehr darauf bedacht ist, die völlige subjektive Aufrichtigkeit des Philosophen zu bekräftigen und vom Theoretiker des kategorischen Imperativs jeden Verdacht der Doppelzüngigkeit fernzuhalten, dann muß man eine andere Betrachtung anstellen. Vom Standpunkt Kants aus besteht Unaufrichtigkeit in erster Linie darin, auf dem Gebiet der Religion Sicherheiten vorgeben zu wollen, die man nicht hat, die eigenen Zweifel sogar vor sich selbst zu verbergen und auch von anderen eine entsprechende Simulation von Sicherheit zu verlangen. Aus diesem Grund wird solcher Heuchelei die Haltung Hiobs entgegengesetzt, der seine Zweifel weder vor sich selbst noch vor Gott verbirgt und der es sogar für „ein Verbrechen hält“, Gott mit Glaubensbekenntnissen anzubeten, denen keine völlige [187:] und wirkliche innerliche Überzeugung entspricht.¹⁷

Das polemische Pendant zur Figur Hiobs scheint Pascal zu bilden, dessen Name nicht ausdrücklich zitiert, auf dessen „Wette“ aber indirekt angespielt wird. Sich an das, was Kant die „Sicherheitsmaxime in Glaubenssachen“ nennt, mit dem Argument halten, es könne auf keinen Fall schaden, und feierliche Glaubensbekenntnisse ablegen, um nicht erhoffte überirdische und vor allem irdische Vorteile aufs Spiel zu setzen, – dies bedeutet, die „Unredlichkeit [...] zum Grundsatz“ zu machen. (R, VI, 188) Indem sie Glaubensbekenntnisse erpreßt, will die politische und religiöse Macht zur Unredlichkeit zwingen; daher ist der Kampf mit dem Ziel, diesem Zwang zu entfliehen – auch wenn er zu Selbstzensur und zum „Dissimulieren“ Zuflucht nimmt – letzten Endes ein Kampf in Verteidigung der eigenen Aufrichtigkeit, dafür, das eigene Recht auf Zweifel zu bekräftigen; Ziel ist, zu vermeiden, eine Sicherheit vorgeben zu müssen, die man nicht besitzt und über die in Wirklichkeit nicht einmal diejenigen verfügen, die sie so gebieterisch fordern.

jedenfalls hat Kant wohl schmerzlich das Problem verspürt, wie die Pflicht zur Wahrhaftigkeit mit den Vorsichtsmaßregeln in Einklang gebracht werden sollte, die eine komplexe und gefährliche politische Situation erzwangen. Von diesem innerlichen Zwist legen seine Schriften Zeugnis ab. Besonders

¹⁵ „Über Pädagogik“, IX, 486-7.

¹⁶ „Metaphysik der Sitten (Tugendlehre)“, VI, 431 und 426.

¹⁷ „Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee“, 1791, S. 267-271; vgl. B, X, 176. Zur Interpretation Hiobs bei Kant s. L. Sichirrollo, „Fede e sapere. Giobbe e gli amici. Riflessioni in tema di filosofia, religione e filosofia della religione in Kant e in Hegel“, in: Verra 1981, S. 219-266.

vielsagend ist der umsichtige Ausruf, der in die zweite Ausgabe der Religionsschrift eingefügt wurde, als sich schon die Wolken zusammenbrauten, die den Zusammenstoß mit der Zensurbehörde ankündigten: „*O Aufrichtigkeit!* du Asträa*, die du von der Erde zum Himmel entflohen bist, wie zieht man dich (die Grundlage des Gewissens, mithin aller inneren Religion) von da zu uns wieder herab? Ich kann es einräumen, wiewohl es sehr zu bedauern ist, daß Offenherzigkeit (die ganze Wahrheit, die man weiß, zu sagen) in der menschlichen Natur nicht angetroffen wird. Aber *Aufrichtigkeit* (daß alles, was man sagt, mit Wahrhaftigkeit gesagt sei) muß man von jedem Menschen fordern können, und, wenn auch selbst dazu keine Anlage in unserer Natur wäre, deren Kultur nur vernachlässigt wird, so würde die Menschenrasse in ihren eigenen Augen ein Gegenstand der tiefsten Verachtung sein müssen.“

Auf jeden Fall die Wahrheit zu sagen, wenn auch nur zur Hälfte, ist die Mindestbedingung, unentbehrlich, um weiterhin dem Menschen vertrauen zu können. Doch ist dies wirk-[188:]lich möglich? Kant scheint selbst daran zu zweifeln. Und wenn es möglich ist, dann nur durch einen harten inneren Kampf, der nie an Wachsamkeit nachlassen darf. In der Tat ist die Wahrhaftigkeit, „jene verlangte Gemütseigenschaft [...] eine solche, die vielen Versuchungen ausgesetzt ist, und manche Aufopferung kostet, daher auch moralische Stärke, d. i. Tugend (die erworben werden muß) fordert, die aber früher als jede andere bewachtet und kultiviert werden muß, weil der entgegengesetzte Hang, wenn man ihn hat einwurzeln lassen, am schwersten auszurotten ist. (R, VI, 190)

Man muß sich fragen, ob die in der Religionsschrift auftauchenden rauhen und ungewöhnlich pessimistischen Töne nicht von einer objektiven Situation bestimmt oder jedenfalls weitgehend bedingt sind, von der Situation, die einerseits auf internationaler Ebene Preußen in der ersten Frontlinie des konterrevolutionären Kreuzzugs kämpfen sah und im Innern – gerade im Zusammenhang mit den Umwälzungen jenseits des Rheins – die Verschärfung der Zensurbestimmungen mit sich brachte, die schließlich den „öffentlichen Gebrauch der Vernunft“, die Bedingung allen Denkens, unmöglich machten.

Kant führt zum Beweis des radikalen Bösen im Menschen vor allem zwei Beispiele an: in erster Linie die anscheinende Unüberwindbarkeit des Krieges, „dieser Geißel der Menschheit“, die zum damaligen Zeitpunkt das revolutionäre Frankreich und indirekt den Versuch jeden Volkes, sich vom Despotismus zu befreien, bedrohte; das andere Beispiel betrifft das Umsichgreifen der Lüge in den sozialen Beziehungen: „Unsere Erziehungsart, vornehmlich im Punkte der Religion, oder, besser, der Glaubenslehren“ – in Wirklichkeit der Zwang, auf den die Machthaber in diesem Bereich zurückgreifen – bringt „lauter innere Heuchler“ hervor. (ebd.) In den „Reflexionen“ ist ausdrücklich von der „Unredlichkeit des Menschen“ als dem „radikalen Übel“ die Rede. (XIX, 646) Kant spricht „von geheimer Falschheit, selbst bei der innigsten Freundschaft, so daß die Mäßigung des Vertrauens in wechselseitiger Eröffnung auch der besten Freunde zur allgemeinen Maxime der Klugheit im Umgange gezählt wird.“ (R, VI, 33) Wahrhaftigkeit ist weiterhin eine moralische Pflicht, aber die Gesellschaft zwingt mit ihren Zwangssystemen praktisch zur Heuchelei. Andererseits stellt Kant selbst eine eindeutige Verbindung zwischen den Geißeln des Krieges und der so unterdrückenden wie heuchlerischen [189:] Zensur her, wenn er erklärt, sich vom Friedensschluß zwischen Frankreich und Preußen auch einen größeren Freiheitsspielraum zu erwarten.¹⁸

Im „Streit der Fakultäten“ ist zu einem Zeitpunkt, zu dem die neue republikanische Macht sich konsolidiert hat und es ihr gelungen ist, Preußen den Basler Frieden abzurufen, und zu dem in diesem Land der Druck der Zensur und der Reaktion nachgelassen hat, die sympathetische Teilnahme an der französischen Revolution der Beweis für den Fortschritt der Menschheit. in der Religionsschrift wirft die große Unsicherheit über den Ausgang des Kampfes, die scheinbare Zerbrechlichkeit der neuen republikanischen Macht, die von inneren Widersprüchen erschüttert und von einer starken Koalition von Ländern eingekreist wird, die ihrerseits in ihrem Innern jede Sympathieäußerung für die radikalen Umwandlungen in Frankreich ersticken, einen Schatten auf die Aussichten auf Fortschritt für die gesamte Menschheit.

* griechische Göttin: Personifikation der Gerechtigkeit. *KWF*
¹⁸ Vgl. hierzu B, XI, 533-4; Brief vom 4.XII.1794.

Man muß die reale Lage mit den bestehenden Kräfteverhältnissen ins Kalkül ziehen und bereit sein, was gefährlich an der Wahrheit ist, zu verbergen, ohne deshalb zur Lüge Zuflucht zu nehmen. Es handelt sich um eine mühsame Kompromißsuche, zu der nicht nur Kant gezwungen ist, sondern zu der, eine geschichtliche Epoche lang, die Intellektuellen im allgemeinen und vor allem diejenigen mit fortschrittlicheren Einstellungen genötigt sind.

Im Interesse einer angemessenen Textlektüre muß es darum gehen, den zweifellos quälenden Gewissensproblemen Kants Rechnung zu tragen. Um nur ein Beispiel zu geben: spricht die „Vorrede“ zum „Streit der Fakultäten“ von dem inzwischen verstorbenen Friedrich Wilhelm II. als von einer „vortrefflichen“ Persönlichkeit „abgesehen“, versteht sich, „von gewissen Temperamenteigenschaften“ – (SF, VII, 5), dann erinnert uns dieser Zusatz an Kants Technik der Zurückhaltung als eines Mittels, die Zensur zu umgehen, ohne deshalb die Pflicht zur Wahrhaftigkeit vernachlässigen zu müssen; vom Gesichtspunkt des heutigen Interpreten aus ist jedoch zu betonen: in diesem vielleicht ironisch gemeinten „abgesehen“ verbirgt sich ein wesentliches, vielleicht sogar das vorrangige Element des Urteils über Friedrich Wilhelm II., der in den Augen des Philosophen für die freiheitszerstörenden Maßnahmen der Ära Wöllner verantwortlich, zumindest stark mitverantwortlich und zudem von jener Schwärmerei beseelt war, die Kant ständig unerbittlich angeprangert [190:] hatte.

Die Technik der Zurückhaltung, von Kant ausdrücklich reflektiert, stellt schließlich auch schwierige Interpretationsprobleme für den Teil der Wahrheit, den auszudrücken man gewagt hatte. Ein wichtiges Beispiel hat der Kant-Schüler Erhard geliefert. Um Verfolgungen aus dem Weg zu gehen und Verdachtsmomente aufzuheben, leugnete er, je das Recht auf Revolution theoretisch begründet zu haben; er sagt auf seine Weise die Wahrheit, denn er schloß seine Rechtfertigung folgendermaßen ab: „Das Recht, eine Revolution zu machen, kann niemanden positiv weder gegeben noch genommen werden.“¹⁹ Nur hütete sich der deutsche Jakobiner bei seiner Selbstverteidigung peinlich, hinzuzufügen (hier die Technik des Kantschülers), daß er im fraglichen Buch – nachdem er die Existenz eines positiven Rechts auf Revolution verneint hatte dem Volk ein moralisches Recht auf Revolution zuerkannte. Die Erklärung geht nämlich folgendermaßen weiter: „Die Frage gehört also einzig und allein vor den Gerichtshof der Moral [...] Die Frage betrifft daher nicht das *Recht*, sondern nur die *Rechtmäßigkeit*.“²⁰

Erhard konnte wahrscheinlich auf den Spuren seines Lehrers sich und anderen versichern, immer die Wahrheit zu sagen: das Problem ist nur, sie erfassen zu können; für denjenigen, der sie aussprach, bestand allerdings das Problem, sie in einer Art und Weise auszudrücken, daß sie von den aufmerksamsten Lesern, denen die Botschaft zugeordnet war, verstanden wurde, – dies aber bei gleichzeitiger Umgehung der Überwachung durch die Zensoren und die Autorität. Nur so kann man die kuriose „Vorrede“ verstehen, die der genannten Schrift vorausgeht, und die in ihrer Kürze ein unauflösbares Gewirr von „distinguo“* und Gedankenvorbehalten darstellt: „Was ich gesagt habe, halte ich für wahr“; es handelt sich um die Versicherung der Beachtung der Pflicht zur Wahrhaftigkeit, die wir von Kant kennen; Erhard fügt jedoch hinzu: „aber nicht mehr und nicht weniger, als ich mit dürren Worten sage“; es gibt also eine Möglichkeit der Entschlüsselung; der geschriebene Text ist nicht unmittelbar transparent, denn die Pflicht zur Wahrhaftigkeit schließt verdeckte Sprache nicht aus. Soll dies heißen, das Buch wolle mysteriöse und subversive Inhalte durchschmuggeln? Nichts von alledem – beteuert Erhard, der – einen Verdacht von sich fernhaltend, der ihm gefährlich werden könnte – nicht zögert, für sich nicht ohne einen Hauch von Ironie Unschuld [191:] zu reklamieren: „Sollte daher jemand irgendwo eine Anspielung oder eine versteckte Meinung ausspüren, so hätte er es einzig und allein seinem Witze und meinem ungeschickten Ausdruck zu danken, und mir würde es wie einem unschuldigen Mädchen gehen, das über die Zweideutigkeit errötet, die ein Witzling in ihren arglosen Worten findet.“ Bedeuten nun möglicher Doppelsinn und die Warnung, achtzugeben, im Text nicht mehr, aber auch nicht weniger als das zu lesen, was er effektiv enthält, die Formulierung

¹⁹ Erhard 1970, S. 42.

²⁰ Ebd.; dem Rezensenten des Erhardschen Buches im „Philosophischen Journal“ entgeht nicht, daß dies der zentrale Punkt ist: 1795, Nr. I, 4, S. 379. Zur Selbstverteidigung Erhards und zum Verschweigen, das sie charakterisiert, verweisen wir auf das Nachwort von H. G. Haasis zu: Erhard 1970.

* „Ich unterscheide.“ *KWF*

seiner Schriften sei unverständlich und unklar? Auf diese fiktive Entgegnung antwortend, schließt Erhard spöttisch: „Ich wünsche nur, daß sie der, der sie unverständlich findet, nicht widerlegen, und der sie widerlegt, verstehen möge!“²¹

Ein anderes Beispiel bietet ein Brief Fichtes; er schrieb an seine Frau: „In dem Briefe, den Du über die Post erhältst, schreibe ich Dir nur, was alle Welt wissen kann, *weil ich sicher weiß, daß er geöffnet werden wird*. Doch werde ich Dir oft unter Deiner Adresse über die Post schreiben, u. bitte auch Dich, daß Du mir auf diesselbe Weise über die Post antwortest, versteht sich, was alle Welt wissen darf; auch andere unbedeutende z. B. Gelehrtenbriefe, mir auf diesem Wege zukommen läßt [...] Eine geheime Adresse werde ich Dir tiefer unten angeben.“²² Wir halten hier ein, auch wenn es in dem Brief weitere interessante Hinweise auf von Fichte getroffene Vorsichtsmaßnahmen gibt, um der Zensur und dem Druck der herrschenden Gewalt zu entgehen. Fichte ließ diesen Brief mit seinen kompromittierenden Ratschlägen nicht per Post, sondern durch eine dritte Person (es handelt sich in diesem Fall um Tieck) zustellen.

Auch Kant scheint zu einem solchen Ausweg Zuflucht genommen zu haben; ein an ihn gerichteter Brief deutet darauf hin: Der Briefpartner war gerade aus Paris zurückgekehrt, das er in der „Hauptepoche seiner Geschichte“, d. h. in der mit dem 14. Juli 1789 beginnenden Epoche, besucht hatte; er forderte den Philosophen nochmals auf, ihm immer durch „Ihre Freunde in Berlin“ zu schreiben, und beklagte sich darüber, keine Briefe von Kant in Frankreich erhalten zu haben; waren sie verloren gegangen, oder hatte der Philosoph es versäumt, sie ihm durch seine „Freunde in Deutschland“ zukommen zu lassen? (B, XI, 216 und 227) Es scheint, als hätte auch Kant gewisse Briefe lieber nicht mit der Post, sondern durch Vertrauenspersonen [192:] zustellen lassen. Und nicht zufällig fordert gerade einer seiner Schüler, wenn auch in vorsichtigen Worten, das Recht auf „freie Korrespondenz“.²³ War schon die Schreibweise der Privatkorrespondenz so wachsam und aufmerksamer Selbstzensur unterworfen, was mußte dann erst für die Schreibweise in den für das Publikum bestimmten Werken gelten!

Erinnern wir an Wieland, der das Recht der „kosmopolitischen Schriftsteller“ auf eine Zone des Geheimnisses betont und sich bereit erklärt, „etwas auszuschwatzen“ über das, was er von der französischen Revolution denkt und weiß.²⁴ Wir wissen von seiner Distanzierung nach der Pariser radikalen Wende. Aber das Bild seiner politischen Meinungen, wie es aus der Privatkorrespondenz hervorgeht, zeigt zumindest zu diesem Zeitpunkt nicht wenige Unterschiede im Vergleich zu den für die Öffentlichkeit bestimmten Schriften. Noch im Jahre 1794 erklärt Wieland sich „gänzlich erobert“ von Fichte, d. h. – man beachte dies gut – vom Autor des „Beitrags“, der als „einer der ersten Menschen, die izt in der Welt leben“ und als „einer der scharfsinnigsten und hellsten Köpfe unsrer Zeit“ gepriesen wird. Wieland registriert auch – scheinbar ohne Skandal zu wittern – den „allgemeinen Revolutionsgeist“, der sich auch dank Fichtes unter der studierenden Jugend ausbreitet; von ihm erwartet er sogar weitere Anregungen für die – versteht sich – nur „in den Köpfen unsrer Zeitgenossen“ „angefangene Revolution“.²⁵

Wieland, der in Weimar lebte und großes Prestige genoß, hatte es nicht nötig, in seiner Privatkorrespondenz so vorsichtig zu sein wie Kant oder Fichte. Gewiß mangelt es aber in den für die Öffentlichkeit bestimmten Schriften nicht an Selbstzensur. Nicht umsonst beklagt sich ein Briefpartner²⁶ darüber, daß die deutsche Zensur die Konfrontation der Ideen schwierig erscheinen lasse, wenn er gegen

²¹ Erhard 1970, S. 8.

²² Brief vom 6.VII.1799, in: Fichte 21930, Band 2, S. 132.

²³ Erhard 1970, S. 23; ein Hinweis auf dieses Problem findet sich auch in der Korrespondenz zwischen Hegel und Schelling: s. dazu den Brief Hegels an Schelling vom 24.XII.1794, in: Hoffmeister/Nicolin ²1969-81, Band 1, S. 13.

²⁴ „Zusatz Wieland's“, in: Wieland (o. J.), Band 34, S. 191.

²⁵ Brief Wielands an Reinhold vom 19.V. und vom 27.VI.1794, in: Fuchs 1978, Band 1, S. 98 und S. 126; die Distanzierung von Fichte erfolgt erst später, von der „alkoholisierten und egoistischen Mystik“ an, die die „Wissenschaftslehre“ angeblich kennzeichnete: s. dazu den Brief Wielands an Reinhold vom 5./6.IV.1798, in: Fuchs 1978, Band 1, S. 497-8.

²⁶ Der Briefpartner ist Ehlers (oder Eggers, wie es in der von uns benutzten Ausgabe der Werke heißt). Mit den Stellungnahmen Wielands im Verlauf der Polemik gegen den Kieler Professor haben wir uns schon beschäftigt; es ist jedoch bedeutsam, daß Wieland auch den polemischen Brief Ehlers' in der von ihm geleiteten Zeitschrift abdruckt: s. dazu Rambaldi 1966, S. 315.

den Direktor des „Teutscher Merkur“ wegen dessen Verurteilung des Jakobinismus polemisiert. Da er aus Kiel in Schleswig-Holstein schreibt, das damals unter dänischer Verwaltung stand und eine Freiheit, zumindest eine Toleranz genoß, die in Deutschland unbekannt waren²⁷, scheint sich der Briefschreiber der Zweideutigkeit bewußt zu werden, die die schwierige objektive Situation unvermeidlich den Erklärungen Wielands aufzwingt. Dessen Distanzierung von der jakobinischen Wende ist unleugbar, und dennoch muß man, will man sie in ihrer ganzen Tragweite erfassen, berücksichtigen, daß er, genau wie Kant, ausdrücklich zugibt, nicht alles zu sagen, was er denkt, sondern in der Öffentlichkeit nur einen Teil seiner Gedanken „auszuschwatzen“ bereit ist. Dies gilt, bei aller Unterschiedlichkeit der politischen Positionen, für Kant und für Wieland wie für ihre Zeitgenossen.

2. Drei Arten von Kompromiß mit der Zensur und der Macht

Nach dem harten Eingreifen der preußischen Obrigkeit rechtfertigt sich Kant in erster Linie mit dem Argument, seine Lehre sei für das große Publikum unverständlich, da sie nur für „Fakultätsgelehrte“ bestimmt und in einer Sprache geschrieben sei, die nur diesen zugänglich war; in den Fakultäten der Universität sollte die Forschungsfreiheit zugestanden werden, die „in Schulen oder auf Kanzeln, oder in Volksschriften“ gewiß unzulässig wäre.²⁸ Ohne Zweifel handelt es sich um eine Betrachtung, die in die Unterscheidung zwischen „öffentlichem Gebrauch“ und „privatem Gebrauch“ der Vernunft einzuordnen ist; aber gerade deshalb ist sie auch die Anregung zu einem Kompromiß, bei dem die Intellektuellen es im Tausch gegen Forschungsfreiheit akzeptierten, eine Selbstkontrolle über ihre Werke auszuüben, indem sie ihre Sprache weniger transparent hielten und somit ihre Einflußnahme einschränkten. Im Rahmen dieses Kompromisses finden wir selbst einen Journalisten und Schriftsteller wie E. L. Posselt, Direktor der „Europäischen Annalen“, der Sympathien für das revolutionäre Frankreich und für die Jakobiner hegt, aber mit dem erklärten Zweck lateinisch schreibt, von der Debatte diejenigen fernzuhalten, die er selbst „profanum vulgus“* nennt, weil sie Gefahr laufen könnten, alles „mißzuverstehen“²⁹ (oder: es gut zu verstehen und daher die Versuchung zu verspüren, in Deutschland nachzuahmen, was in Frankreich stattgefunden hatte).

Gelegentlich scheint der Kompromiß in eine Krise zu geraten. Einen Augenblick lang scheint der junge Schelling in einem ganz vom Pathos der Freiheit durchdrungenen Werk die Spielregeln ablehnen zu wollen: „Nimmer wird künftighin der Weise zu Mysterien seine Zuflucht nehmen, um seine Grundsätze vor profanen Augen zu verbergen. Es ist ein Verbrechen an der Menschheit, Grundsätze zu verbergen, die allgemein mitteilbar sind.“ Seine „Philosophischen Briefe“ [194:] fahren fort: „Aber die Natur selbst hat dieser Mitteilbarkeit Grenzen gesetzt; sie hat – für die Würdigen – eine Philosophie aufbewahrt, die durch *sich selbst* zur *esotherischen* wird, weil sie nicht gelernt, nicht nachgebetet, nicht nachgeheuchelt, nicht auch von geheimen Feinden und Ausspähern nachgesprochen werden kann“, für die sie ein „ewiges Rätsel“ bleiben wird.³⁰ Hier wird Esoterik ausdrücklich als ein Mittel thematisiert, die Wachsamkeit der Machthaber zu umgehen; aber unvermeidlich bleibt die philosophische Sprache am Ende in den Augen eines breiten Publikums unverständlich, für die Autorität ein beruhigendes Element.

Wenn der des Atheismus bezichtigte Fichte sich in seiner „Appellation“ direkt an das große Publikum wendet, stellt er zumindest scheinbar die Grundlagen des Kompromisses zwischen Intellektuellen und herrschender Macht wieder in Frage und ist gezwungen, die Folgen zu tragen. Gerade der agitatorische Ton ist es, der Goethes Einspruch provoziert; er wirft Fichte vor, sich bei der Darlegung seines Denkens zu sehr von den „hergebrachten Ausdrücken“, vom „gewöhnlichen Sprachgebrauch“

²⁷ Über die Bedingungen der Toleranz in Schleswig-Holstein (wo nicht zufällig Rebmann und andere Jakobiner ihre Werke veröffentlichen) bis zum Edikt von 1799 vgl. Thalheim 1978, S. 51.

²⁸ Dieser Brief wurde von Kant vier Jahre später in der Vorrede zum „Streit der Fakultäten“ wiederveröffentlicht: SF, VII, 8.

* „das profane Volk“ oder „die gewöhnliche Masse“. *KWF*

²⁹ Es handelt sich um E. L. Posselt, Direktor der „Europäischen Annalen“ und Autor eines „Bell um populi gallici“, in dem er den Aggressionskrieg der Feudalmächte verurteilte; vgl. Hocks/Schmidt 1975, S. 66.

³⁰ „Philosophische Briefe ...“, in: Schelling 1856-61, Band I, S. 341.

entfernt zu haben.³¹ Der Dichter, der einige Jahre zuvor in seiner Korrespondenz das „entschiedene Heidentum“ für sich in Anspruch genommen hatte und der die Kantische Theorie vom radikalen Bösen als ein nicht opportunes Zugeständnis an die herrschende Ideologie kritisiert hatte³², steht nicht in Widerspruch zu sich selbst, wenn er jetzt zu Mäßigung und in gewisser Hinsicht zur Selbstzensur aufruft: bestimmte Wahrheiten kann man „nur den Weisen“ enthüllen, nicht der „Menge“, die nicht in der Lage ist, sie zu verstehen und zu schätzen.³³ Später wird Heine feststellen, daß Goethe Fichte „im Grunde“ nur vorwirft, er habe „das gesprochen, was er dachte und daß er es nicht in den hergebrachten verhüllenden Ausdrücken gesprochen.“³⁴

Die agitatorische Sprache ist es, die Persönlichkeiten, die dem orthodoxen Eifer durchaus fern stehen, abstößt; so Schiller, der zunächst Fichte zu einer gemäßigteren Sprache aufruft und hinzufügt, er könne sich kaum vorstellen, daß in Deutschland eine „theoretische Meinung, welche in einem gelehrten Werke für Gelehrte dargelegt wird“ verfolgt werden könne.³⁵ Schon früher drückt Wieland, der doch den Autor des „Beitrags“ bewunderte, starke Zweifel hinsichtlich der Sprache aus, die diesen Text charakterisiert: „Die *Gewalthaber* und *Begünstigten*“ können [195:] es nicht ertragen, daß man ihnen die Wahrheit dermaßen offen ins Gesicht sagt; bringt solche Gewaltsamkeit der Sprache nicht die Gefahr mit sich, anderen Intellektuellen „das Spiel zu verderben“?³⁶ Die Grenzen der Forschungsfreiheit sind mit so großer Klarheit festgelegt, aber der Ausbruch der französischen Revolution hat Fichte dazu geführt, gerade diese Grenze zu überschreiten. Sich darauf beschränken, „gelehrte Werke“ zu schreiben? Fichte spricht sich im Jahre 1793 gerade über die „gelehrten Herren“ ironisch aus, die „alles, was mit einiger Lebhaftigkeit geschrieben ist, mit dem Prädikate einer Declamation kurz abfertigen.“ Sich selbst im voraus darauf beschränken, nur von den „Gelehrten“ gehört zu werden? Fichte hatte im gleichen Jahr erklärt, er wolle seine Ideen einem „ununterrichteteren Publikum“ „mit einiger Wärme ans Herz legen“.³⁷ Es genügt ihm nicht, daß „einige wenige Auserwählte das Wissenswürdige wissen, und wenige unter diesen wenigen darnach tun“; solange man sich darauf beschränkt, über gewisse Argumente nur „mit Leuten vom Handwerke nach der vorgeschriebenen Form“ zu sprechen, hat man keinen großen Schritt vorwärts getan, denn man muß in die politische Debatte „die durch Kindergebären und Kindererziehen bewährte Mutter, den unter Gefahren grau gewordenen Krieger, den würdigen Landmann“ mit einbeziehen.³⁸

Als die Polemik über den Atheismus ausbricht, ist sich Fichte ganz klar darüber, was wirklich auf dem Spiel steht: Die Verfolgung gegen ihn war nicht durch die Verteidigung der religiösen Orthodoxie motiviert, sondern durch die Notwendigkeit, „einen Freidenker, der anfängt, sich *verständlich* zu machen (Kant's Glück war seine Obskurität)“ zum Schweigen zu bringen.³⁹ Als Preis für ein Minimum an akademischer und wissenschaftlicher Freiheit fordert die Macht den Preis der Obskurität, und sollte diese nicht gelingen, werden die Kosten noch höher und bedeuten das Schweigen über alles, was in irgend einer Weise die öffentliche Ordnung stören könnte: „Also“ fährt Fichte mit Klarheit fort – „ich müßte über dergleichen Gegenstände in offenem Drucke ganz schweigen, wenn ich vor ihnen Frieden haben sollte.“⁴⁰

Zu diesem Zeitpunkt scheint der Philosoph, der seine Mission in erster Linie darin erblickt, für die Umwandlung der Wirklichkeit zu handeln, den Kompromiß in Frage zu stellen, den die Intellektuellen

³¹ S. dazu die Tagebucheintragung und den Brief an W. v. Humboldt vom 16.IX.1799, in: Fuchs 1978, Band 2, S. 156 und S. 229.

³² S. den Brief an F. H. Jacobi (7.VII.1793) und an das Ehepaar Herder (7.VI.1793), in: Goethe ²1968, Band 2, S. 170 und S. 166.

³³ „Sagt es niemand, nur den Weisen / weil die Menge gleich verhöhnt“: das ist der Anfang von „Selige Sehnsucht“ in „West-östlicher Divan“.

³⁴ „Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland“, in: Heine 1971-76, Band 3, S. 617.

³⁵ Brief Schillers an Fichte (Jena 26.I.1799) in: Fichte ²1930, Band 2, S. 2.

³⁶ Brief Wielands an Reinhold vom 25.I.1794, in: Fuchs 1978, Band 1, S. 82.

³⁷ „Zurückforderung der Denkfreiheit ...“, in: Fichte 1834-46, Band 6, S. 3.

³⁸ „Beitrag ...“, in: Fichte 1834-46, Band 6, S. 40.

³⁹ „Briefwechsel“, in: Fichte ²1930, Band 2, S. 105; Hervorhebung von Fichte.

⁴⁰ „Appellation an das Publikum“, 1799, in: Fichte 1834-46, Band 5, S. 200.

seiner Zeit, auch die fortschrittlichsten, einzugehen gezwungen waren. Es handelt sich jedoch [196:] nur um einen Augenblick, denn Fichte selbst erklärt: „In einem jeden Zeitalter ist die größere Menge unwissend, verblendet und gegen neue Belehrungen verstockt.“ Auf diese Weise wird der herrschenden Macht indirekt die Garantie übermittelt, daß die Philosophie die akademischen Grenzen nicht überschreiten wird. Der Text, der doch den kämpferischen und unerhörten Titel „Appellation an das Publikum“ trägt, schlägt am Ende erneut ausdrücklich den Kompromiß der verdunkelnden Sprache vor, der bei Kant gerade kritisiert worden war. Indem er sich an die „Staatsmänner“ wendet, die offensichtlich „weder um Religion noch Wissenschaft sich kümmern, sondern die lediglich die Erhaltung der bürgerlichen Ruhe und Ordnung beabsichtigen“, hält Fichte eine Ansprache, die man folgendermaßen zusammenfassen kann: Ihr fürchtet, die neue Philosophie könne gefährlich sein; lassen wir einmal jede Diskussion über den Inhalt beiseite: wie kann wohl eine Philosophie wirklich gefährlich sein, die, zumindest in diesem Augenblick, nicht in der Lage ist, auf „die Denkart des großen Haufens“ Einfluß zu nehmen und deren Sprache sogar denjenigen „unverständlich“ ist, die sie unter Anklage stellen, eine Sprache, die jemandem „weder schaden noch helfen“ kann?⁴¹

Fichtes Verteidigung in diesem Text plädiert nicht viel anders als die Kants, als er seitens Friedrich Wilhelm II. und seines Ministers die harte Abmahnung erhalten hatte. Auch Fichte beschränkt schließlich den Einflußbereich seiner Lehre auf die „Fakultätsgelehrten“; nachdem er in der „Obskurität“ das ermittelt hat, was Kant vor dem Bann der herrschenden Macht schützt, verfißt er seinerseits den „unverständlichen“ Charakter der neuen Philosophie und präsentiert ihn als Garantie, mit der sich die herrschende Macht ruhig begnügen könne.

Diese Garantie ist gleichzeitig ein Mittel der Verteidigung: Der Philosoph spricht nicht zu den Massen, aber gerade deshalb kann er nicht von Uneingeweihten beurteilt werden. Man beschuldigt Fichte des Atheismus? Aber offensichtlich ist der Kläger keineswegs mit dem philosophischen Sprachgebrauch vertraut. Es scheint, als könne man eine Polemik gegen Goethe entdecken, der Fichte in dem schon zitierten Brief an Humboldt beschuldigt hatte, sich vom „gewöhnlichen Sprachgebrauch“ entfernt zu haben. Die Aufforderung „Ihr sollt bei dem gewöhnlichen Sprachgebrauch bleiben“ – erklärt Fichte – ist im wesentlichen mit der anderen gleichzusetzen: „Ihr sollt bei der gewöhnlichen *Denkart* blei-[197-]ben, und keine Neuerungen auf die Bahn bringen.“⁴²

Trotz dieser polemischen Spitze beweist der Philosoph, der wie ein Jakobiner spricht, die Lehre des Dichters und Mannes von Welt beherzigt zu haben: Indem er für die Philosophie eine streng spezialistische, ja sogar im wesentlichen esoterische Sprache für richtig hält, stellt er auch auf sprachlicher Ebene jene Barriere zwischen Intellektuellen und Massen wieder auf, auf deren Beibehaltung der Kompromiß zwischen Intellektuellen und Machthabern sich stützte und die gerade auch von Goethe und Schiller nahegelegt worden war.

Mit der Rückkehr zur Regel sprachlicher Verdunklung greift Fichte auch auf eine andere, Kant liebgewordene Methode zurück, und zwar auf die des Verschweigens. Nehmen wir noch einmal die „Appellation an das Publikum“ und Fichtes Ansprache an die „Staatsmänner“ auf: „Ihr malt unsere Zeit in düsteren Farben und wälzt auf die Philosophen die Verantwortung für diese Situation ab“. Bevor Fichte diese Anklage mit dem Argument zurückweist, wonach es unmöglich sei, daß eine „unverständliche“ Philosophie Folgen dieses Ausmaßes haben könne, schickt er folgende bemerkenswerte Prämisse voraus: Das Urteil über unsere Zeit will ich „weder behaupten noch leugnen“.⁴³ Ein trockenes „no comment!“ Schwerlich, wenn nicht unmöglich, konnte eine Philosophie ein solches Urteil unterschreiben, das mit seinen Litaneien über den Verfall und die Verderbnis der Sitten in Bausch und Bogen die aus der französischen Revolution hervorgegangene Welt verurteilte, hatte doch diese

⁴¹ Ebd., S. 197 und S. 226.

⁴² „Aus einem Privatschreiben (im Jänner 1800)“ in: Fichte 1834-46, Band 5, S. 381-5. Im übrigen veröffentlichte die nicht nur von Niethammer, sondern auch von Fichte geleitete Zeitschrift, mitten in der Polemik über den Atheismus einen Artikel, der sich gelegentlich der Forderung nach Redefreiheit für die Intellektuellen folgendermaßen rechtfertigte: „Der Gelehrte schwebt also, wie die Götter, in einer höheren Religion, ohne den Boden des Bürgertums und Kirchentums tätig zu berühren“; vgl. „Über Bücherzensur“, in: „Philosophisches Journal“, 1800, X, S. 183.

⁴³ „Appellation ...“, in: Fichte 1834-46, Band 5, S. 226.

Philosophie wenige Jahre zuvor das Ende des „alten Obskurantismus“ mit der Revolution oder sogar mit dem Entstehen der Republik zusammenfallen lassen.

In diesem Fall ist das ausdrücklich erklärte Verschweigen naiver; es hat nicht das Niveau der Raffiniertheit erreicht, zu der Kant es nach mehreren Jahrzehnten des Vertrautwerdens mit den Problemen und Vorsichtsmaßregeln, die es mit sich brachte, erhoben hatte. Und doch mußte auch Fichte in gewisser Weise mit dieser Technik vertraut gewesen sein, wenn er schon im Jahre 1793, an die Fürsten gewandt, hatte erklären können: Es ist sinnlos, daß ihr euch abmüht, unser Gewissen zu erforschen, denn wir werden „uns sorgfältig genug hüten, unsern Unglauben nicht zu verraten“.⁴⁴ Wir haben jedenfalls gesehen, daß auch der Philosoph, der den Kompromiß der Obskurität anprangert, gezwungen ist, solche Regeln zu respektieren. Ja, [198:] Fichte hat sogar ein besonderes Schicksal. Nachdem er auf die entscheidende Hilfe Frankreichs gehofft hat, die Situation in Deutschland tiefgreifend zu verändern und wirkliche Redefreiheit einzuführen⁴⁵, wird er gerade während der napoleonischen Okkupation dazu gezwungen, die Technik der verdunkelnden und andeutenden Redeweise zu perfektionieren, um die Überwachung durch die Zensur zu umgehen, wie die „Reden an die deutsche Nation“ beweisen, in denen in erster Linie die Römer und die Legionen des Varus auf den Plan gerufen werden, um die nationale Unterdrückung Deutschlands durch die Franzosen anzuprangern! Eine gewiß notwendige sprachliche Vorsichtsmaßregel, von der jedoch der Philosoph selbst glaubte, sie sei ungenügend.⁴⁶

Über lange Zeit werden die deutschen Intellektuellen zwischen „Dissimulieren“ und Selbstzensur hin- und herschwanken. Das Problem findet sich bei Herder wieder, der es nicht umsonst vorzieht, zur französischen Revolution in einer nicht zu engagierten Form Stellung zu nehmen, indem er anscheinend neutral die unterschiedlichen Stellungnahmen der verschiedenen Gesprächspartner wiedergibt, die die Seiten der „Briefe zu Beförderung der Humanität“ beleben; der Herausgeber unterstreicht in der „Vorrede“, für keine der Meinungen seiner Freunde zu haften.⁴⁷ Und wahrscheinlich wurde die Vorrede fallengelassen, weil sie eher dazu geeignet war, den Verdacht auf sich zu ziehen, als ihn von sich abzuhalten, wenn sie so ausdrücklich jede Verantwortung zurückwies, weil sie damit die politische Bedeutung der ganzen Operation eher aufdeckte als maskierte. Jeder Zweifel hinsichtlich dieser Bedeutung wird von einem Brief behoben, der in die gleiche Zeit fällt und in dem Herder privat ausdrücklich das erklärt, was er in der Öffentlichkeit lieber übergehen wollte: daß er mit Hilfe der von ihm für seine Schrift gewählten Briefform nicht wirklich „für seine geäußerte Meinung responsabel sei“. Das Problem wird in seiner ganz allgemeinen Form in einem anderen Brief desselben Jahres formuliert: „Es ist das eine sonderbare Zeit, man weiß nicht, was man schreiben darf, und doch wird schwerlich ein Rechtschaffender so ganz platt und grob schreiben, was er schreiben soll.“⁴⁸

Auf der Woge der französischen Revolution taucht das Problem auch beim jungen F. Schlegel auf, der an seinen Bruder im Januar 1796 schreibt: „Bei der griechischen Politik ist dem Himmel sei Dank keine Gefahr [...] Die Obskurität der abstrakten Metaphysik wird mich schützen, [199:] und wenn man nur für Philosophen schreibt, so kann man unglaublich kühn sein, ehe daß jemand von der Polizei Notiz davon nimmt, oder die Kühnheit auch nur versteht.“⁴⁹ Und auf diese Weise verdeckte die Verherrlichung des klassischen Griechenland kaum die Huldigung an das aus der Revolution hervorgegangene Frankreich.

⁴⁴ „Beitrag ...“, in: Fichte 1834-46, Band 6, S. 404.

⁴⁵ S. den Brief an Reinhold vom 22.V.1799, in: Fichte ²1930, Band 2, S. 104.

⁴⁶ In einem Brief an K. F. v. Beyme vom 2.I.1808 schreibt Fichte: „Ich weiß recht gut, was ich wage; ich weiß, daß ebenso wie Palm ein Blei mich töten kann“; s. Fichte 21930, Band 2, S. 500.

⁴⁷ Herder 1877-1913, Band 18, S. 305.

⁴⁸ Brief Herders an Heyne vom 7.VIII. und vom März 1793, in: Haym 1954, Band 2, S. 519 abgedruckt; zur Selbstzensur bei Herder s.a. V. Verra, Herders Revolutionsbegriff, in: Chiarini/Dietze 1981, S. 117-20. Wieland nimmt zu einem ähnlichen Ausweg Zuflucht wie Herder, und er zögert nicht, wie wir schon gesehen haben, in der von ihm geleiteten Zeitschrift Beiträge zu veröffentlichen, die die französische Revolution bedingungslos unterstützen, und die dann mit einem Kommentar oder einer Antwort versehen sind, die eine Distanzierung von ihrem Inhalt zum Ausdruck bringen.

⁴⁹ In: Weiland 1968, S. 20.

Die erste Art von Kompromiß – können wir zusammenfassen – zwischen Intellektuellen und herrschender Macht ist die Obskürität; die herrschende Macht gewährt ein Minimum an „öffentlichem Gebrauch“ der Vernunft, und die Intellektuellen umgehen durch eine aufmerksame Selbstzensur, welche die Verständlichkeit ihrer Aussagen mindert, einerseits die Wachsamkeit der herrschenden Macht, andererseits machen sie ihr ein wirkliches Zugeständnis in dem Sinne, daß sie von Anfang an den Einflußbereich ihrer Theorien einschränken. Dies ist ein Kompromiß, der vom Standpunkt Kants (und Fichtes) den Imperativ der Aufrichtigkeit nicht verletzt, der die Lüge verbietet, der aber nicht dazu zwingt, die Gesamtheit der eigenen Gedanken zu offenbaren. Es ist eine Art von Kompromiß, der sich in der Praxis durchgesetzt hat, nicht aber regulär ausgehandelt worden ist, auch wenn er manchmal recht ausdrücklich zum Gegenstand der Reflexion wird.

Er verliert jedoch nie die Zweideutigkeit, die ihm zugrunde liegt: Gelegentlich dient er in erster Linie dazu, den Bereich der Debatte einzuschränken, andere Male dazu, die Überwachung durch die Autoritäten zu umgehen, und dann ist er eine Art von Schmuggel subversiver und gefährlicher Ideen. Wenn es uns gelingt, eine gewisse Redefreiheit zu genießen – erklärt Fichte 1793 in herausforderndem Ton, an die deutschen Höfe gerichtet –, dann nur „weil weder ihr, noch eure Besucher etwas merken“.⁵⁰

Ein preußischer Erlaß von 1788 drohte Sanktionen gegen diejenigen Schriftsteller an, die sich eine Druckgenehmigung durch Erschleichung verschafften.⁵¹ Ein 1798 im „Philosophischen Journal“ – der von Fichte geleiteten Zeitschrift – veröffentlichter Artikel bestand auf der Notwendigkeit, die Zensur abzuschaffen, u. a. mit dem Argument, sie sei ohnehin unwirksam, da sie vom „Schleichhandel“ umgangen werde, also von einer ganzen Reihe sorgfältiger Techniken, die es ermöglichten, die Wachsamkeit der „Ideenvisitatoren“ zu umgehen. Zu dieser von den deutschen Intellektuellen betriebenen „Schleichpolitik“⁵² gehört zweifellos auch die „Obskürität“ Kants und der deutschen klassischen Philosophie. [200:] Um Mehrings Worte zu gebrauchen: „In einer weltgeschichtlichen Komödie trieb der preußische Koporalstock die deutsche Philosophie in immer höhere Höhen, bis er, was eine gewitterschwangere Wolke war, für ein harmloses Kamel oder Wiesel ansah.“⁵³

Bei anderen Gelegenheiten nimmt die Suche nach dem Kompromiß die Form der Anpassung an. Zur Verbreitung der Lehre Christi, der doch zum Modell moralischen Verhaltens erhoben wird, merkt Kant folgendes an: es ist „ja auch wohl so, daß, um die Anhänger der ersteren [Religion] für die neue Religion zu gewinnen, sie als jetzt in Erfüllung gegangenes älteres Vorbild dessen, was in der letztern der Endzweck der Vorsehung war, ausgelegt wird.“ (R, VI, 84) Die Behauptung der Kontinuität zwischen altem und neuem Testament ist also mehr oder weniger ein taktischer Kunstgriff.

Ist das Christus zugeschriebene Verhalten nicht etwa das Kants? Eine andere Passage aus der Religionsschrift legt diesen Gedanken nahe, hinsichtlich des notwendigen Rückgriffs auf die moralische Interpretation der Bibel wird behauptet: „Diese Auslegung mag uns selbst in Ansehung des Texts [der Offenbarung] oft gezwungen scheinen, *oft es auch wirklich sein*, und doch muß sie, wenn es nur möglich ist, daß dieser sie annimmt, einer solchen buchstäblichen vorgezogen werden.“ (R, VI, 110; Hervorh. D. L.) Hier besteht die Selbstzensur darin, keine Erklärung zu liefern und den Bruch oder jedenfalls die radikale Neuheit der neuen religiösen Anschauung im Vergleich zur traditionell vorherrschenden im Dunkeln zu lassen. Auch in diesem Fall würde es sich in Kants Sichtweise nur um ein moralisch zulässiges Schweigen handeln; jedoch auch in diesem Fall stellt die Selbstzensur ein reales Zugeständnis an die herrschende Macht dar, denn sie verzichtet darauf – zumindest gegenüber dem breiten Publikum – die herrschende Ideologie in Abrede zu stellen und zu ihrer Zerstörung beizutragen.

Nachdem die Religionsschrift behauptet hatte, daß das Christentum im Vergleich zum Judentum eine „gänzliche Revolution [...] bewirkte“, fährt sie fort: „Die Mühe, welche sich die Lehrer des erstem geben, oder gleich zu Anfang gegeben haben mögen, aus beiden einen zusammenhängenden Leitfaden

⁵⁰ „Beitrag ...“, in: Fichte 1834-46, Band 6, S. 100.

⁵¹ Dilthey 1890, S. 290.

⁵² „Über Bücherzensur“, in: „Philosophisches Journal“, 1798, X, S. 4.

⁵³ „Die Lessinglegende“, in: Mehring 1961 ff., Band 10, S. 361.

zu knüpfen, indem sie den neuen Glauben nur für eine Fortsetzung des alten, der alle Ereignisse desselben in Vorbildern enthalten habe, gehalten wissen wollen, zeigen [201:] gar zu deutlich, daß es ihnen hierbei nur um die schicklichsten Mittel zu tun sei, oder war, eine reine moralische Religion statt eines alten Kultus, woran das Volk gar zu stark gewöhnt war, zu *introduzieren*^{*}, ohne doch wider seine Vorurteile gerade zu verstoßen.“ (R, VI, 127) Wenn wir dies lesen, fällt es schwer, nicht die Beschreibung der Methoden vor Augen zu haben, mit denen Kant die moralische Interpretation der Bibel an Stelle der buchstäblichen, traditionellen, einzuführen sucht, sicherlich ohne Anstoß für das Volk, aber auch und vor allem ohne Provokation der herrschenden Macht.

Sogleich kommt einem hier die Antwort in den Sinn, die der Philosoph auf die strenge Ermahnung seitens der preußischen Autoritäten gibt. Stellt die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ eine Verunglimpfung des Christentums und der „öffentlichen Landesreligion“ dar? Ganz im Gegenteil, das Buch enthält die „beste und dauerhafteste Lobrede“ des Christentums, indem es sich mit dem „reinsten moralischen Vernunftglauben“ einverstanden erklärt. (SF, VII, 8-9) Aber wie der Kontrast zwischen Judentum und Christentum – der Analyse Kants zufolge – verborgen wurde, indem man im ersteren „Vorbilder“ für den zentralen Inhalt des letzteren sah, so wird auch der Kontrast zwischen „moralischem Vernunftglauben“ und herrschender Religion durch die moralische Interpretation verborgen, die die Inhalte des „moralischen Vernunftglaubens“ in das Christentum einführt, auf das sich die Hüter der offiziellen Orthodoxie berufen.

Diesbezüglich ist ein Briefwechsel zwischen Kant und Fichte von besonderem Interesse. Fichte teilt Kant mit, er finde sich in die Maschen der Zensur verstrickt, weil er verneint habe, daß sich der religiöse Glaube vernunftmäßig auf Wunder gründen könne, die als solche nicht beweisbar sind; das Wunder kann höchstens als ein Hilfsmittel dienen, um schwache Menschen zum Glauben hinzuführen, der jedoch nur insofern als gültig angesehen werden kann, als er sich auf die Vernunft gründet. Diese letzte Betrachtung – präzisiert Fichte – habe er in einer Anmerkung hinzugefügt, und dies sei die einzige „Milderung“, die seines Erachtens dem oben aufgeführten „Satz“ beigegeben werden können. Wichtig ist, über die Bedeutung dieser Unterscheidung/Entgegensetzung nachzudenken: Es scheint so, als gäbe es auf der einen Seite eine theoretische Proposition im eigentlichen Sinne (die Vernunft als einziges „criterium [202:] veritatis“^{**}), auf der anderen ein Zugeständnis, das im wesentlichen praktischer Natur ist (der Wert, den das Wunder subjektiv haben kann) und das darauf abzielt, die Zensurbehörde zu beruhigen und zu besänftigen. Die allerdings ist keineswegs zufrieden: Gibt es eine Möglichkeit, fragt Fichte seinen Briefpartner und Lehrer, sie zu größerer Milde zu verleiten?

Die Antwort folgt überraschend schnell. Daß die Vernunft das Kriterium der Wahrheit sei, folglich die „Religion überhaupt keine andern Glaubensartikel enthalten könne, als die es auch für die bloße reine Vernunft sind“, ist eine „ganz unschuldige“ Behauptung. Kant erklärt, den „Hauptsatz“ in Fichtes Brief zu teilen. Hier muß man einen Augenblick einhalten. Wie Fichte zwischen „Satz“ und „Milderung“ unterschied, so dachte auch Kant keineswegs daran, die beiden Teile der Argumentation seines Schülers auf gleiche Ebene zu stellen; er unterscheidet vielmehr einen Hauptsatz von einem anderen, der als sekundär zu betrachten und wiederum von dem eminent praktischen Ziel diktiert ist, die Zensur zu umgehen oder ihre Gunst zu erwerben.

Beides verträgt sich nicht und erfordert die „Anerkennung der objektiven Wahrheit“, der geschichtlichen Wahrheit der in der Heiligen Schrift aufgezählten Wunder, die auf einer Interpretation „nach dem Buchstaben“ – nicht auf einer moralischen also – der fraglichen Stellen besteht. Was also tun? „Ein Weg bliebe Ihnen aber doch noch übrig“ – schreibt Kant an Fichte – „Ihre Schrift mit den (doch nicht völlig bekannten) Ideen des Censors in Übereinstimmung zu bringen.“ Hier wird eindeutig eine „Milderung“ in der Milderung, ein Zugeständnis im Zugeständnis nahegelegt, wieder mit dem Ziel, die Zensur zu umgehen: nicht umsonst bittet Kant darum, daß auf seinen Namen weder offen noch „verdeckt Anspielung“ gemacht werde.

* „einführen“; „vorstellen“. *KWF*

** „Kriterium der Wahrheit“. *KWF*

Der behutsame, vorsichtige, ja geheimnisvolle Ton, der die ganze Stelle umgibt, kann nicht entgehen. jedenfalls ist der anempfohlene „Weg“ folgender: Man könnte zwischen einem „*dogmatischen*, über allen Zweifel erhabenen Glauben“ (mit einer Ausdrucksweise – fügen wir hinzu – die für die Zensur beruhigend und positiv klingen sollte, die aber einen ironischen Grundton haben sollte, der den aufmerksamsten Lesern nicht entgehen könnte) und einem „*bloß moralischen*“ Glauben unterscheiden. Letzterer akzeptiert ohne Schwierigkeiten all das aus den in der Heiligen [203:] Schrift enthaltenen Wundergeschichten, was zur „inneren Besserung“ beitragen kann; er möchte sich auch von der Wahrschaffigkeit des historischen Gehalts überzeugen, „sofern dieser gleichfalls dazu beitragen könnte“, aber es gelingt ihm nicht. Vielleicht könnte sich der Zensor mit alledem zufrieden geben. In der Tat darf der „unvorsätzliche *Nichtglaube*“ nicht mit dem „vorsätzlichen Unglauben“ verwechselt werden.⁵⁴ Um einen „Hauptsatz“ durch die Maschen der Zensur schlüpfen zu lassen (in diesem Fall die Bezweiflung des historischen Wertes der biblischen Wundergeschichten), nahm man „Milderungen“ nicht nur sprachlicher, sondern auch theoretischer Art vor (es ist schwer zu unterscheiden, wie weit es sich um bloß instrumentelle Milderungen handelt oder ob sie in gewisser Weise zum Denken des Philosophen gehören); auf jeden Fall trägt dies alles dazu bei, die Härte, die mögliche revolutionäre Aufladung bestimmter Propositionen abzumildern, und schon dies stellt ein wichtiges Zugeständnis an die herrschende Macht dar.

In demselben Brief drückt Kant in einer synthetischen Formel die Haltung aus, die man einer Zensur gegenüber einnehmen soll, die auf keinen Fall dazu bereit ist, eine Interpretation des Christentums durchgehen zu lassen, die die historische Wirklichkeit der Wunder bezweifelt oder, schlimmer noch, in Abrede stellt. Hier die Formel: „Ich glaube, lieber Herr! (d. i. ich nehme es gerne an, ob ich es gleich weder mir noch andern hinreichend beweisen kann); hilf meinem Unglauben!“ Den gleichen Ausruf finden wir kurz darauf in einem Drucktext, und zwar in der Schrift über die Religion. Die Formel wird wortwörtlich wiederholt: „Ich glaube, lieber Herr, hilf meinem Unglauben!“ (R, VI, 190) Nur die Klammer ist verschwunden, die offensichtlich erklärende Bedeutung hatte und die, mit einer Art von geistigem Vorbehalt, drastisch den Sinn jenes Glaubens einschränkte, der doch behauptet wurde; es ist klar, daß ein derartiger Einschub aus einem für die Öffentlichkeit bestimmten Text eliminiert werden mußte. Dafür erscheint hier aber etwas Neues, denn gleich nach dem zitierten Ausruf verweist Kant auf eine Anmerkung, die wir bereits kennen und die mit schmerzvollen Worten die Flucht Asträas, der Aufrichtigkeit, von der Erde in den Himmel beklagt! Ist das nicht ein Tatbestand, der heutige Interpreten dazu anregen sollte, gründlicher in dem Gewirr von Verschweigen, halben Zugeständnissen und Kompromissen nachzuforschen, [204:] aus dem unvermeidbar die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ besteht?

Was wir hier betrachtet haben, ist nur ein Beispiel. Wenn Kant Fichte seine Anregungen gibt, fügt er hinzu, es handele sich um „in der Eile hingelegte, ob zwar nicht unüberlegte Ideen“. Offensichtlich Zeiten, in denen das Nachdenken über die Methoden zur Umgehung der Zensur zwangsläufig zum Philosophen-„Beruf“ gehört.

Aber auch bei Fichte fehlt nicht, was wir den Kompromiß der Anpassung genannt haben. Kehren wir zu der Stelle aus der „Appellation an das Publikum“ zurück, an der der des Atheismus bezichtigte Philosoph mit einer von Verschweigen bestimmten Haltung erklärt, er wolle die Verurteilung des neuen Zeitalters weder unterschreiben noch zurückweisen. Sich weiterhin an die deutschen Höfe wendend, fährt er in seinem Gedankengang fort: Ihr gebt der neuen Philosophie die Schuld für alle Übel und betrachtet sie als eine mögliche Bedrohung für Euren Thron; wer hat aber die Lehre vom Glück verbreitet, wenn nicht Ihr selbst? Ihr könnt Euch nicht darüber wundern, wenn daraus Egoismus entstanden ist und eine derbe Genußsucht. Dagegen ist – fährt Fichte fort – der „Grundgedanke des Christentums“ sowie „meiner Philosophie“: „diese Welt ist nicht meine Heimat, und nichts, was sie zu geben vermag, kann mich befriedigen; mein wahres Sein hängt nicht von der Rolle ab, die ich unter den Erscheinungen spiele, sondern von der Art, wie ich sie spiele. Da ich an diesem Platze

⁵⁴ Brief Fichtes an Kant vom 23.1.1792 und Brief Kants an Fichte vom 2.11.1792, in: Fichte 21930, Band 1, S. 217-220.

stehe, so ist es der Wille Gottes, und freudig und mutig vollbringe, was an diesem Platze sich gehört [...]. Nachzusehen, ob auch andere auf ihren Plätzen tun, was dort sich gehört, ist nicht meine Sache [...]", denn über alles wacht Gott, der „ohne Zweifel alle Unordnungen, die daraus entstehen zu seiner Zeit in die schönste Harmonie auflösen“ wird. Fichte schließt, an die Fürsten gewandt: Wenn Ihr diesen Grundgedanken des Christentums und meiner Philosophie propagiert hättet, die „unaussprechliche Ruhe“, die er im alltäglichen Leben verbreitet, dann hättet Ihr jeden Menschen in einen „nützlichen und ruhigen Bürger“ verwandelt.⁵⁵

Es ist derselbe Philosoph, der nur wenige Jahre vorher gegen die Mächtigen Europas andere Töne angeschlagen hatte: „Ihr pflegt uns ja auch auf eine andere Welt zu verweisen, deren Preise ihr aber meist auf die leidenden Tugenden des Menschen, auf passives Dulden und Tragen aussetzt“⁵⁶ [205:]; derselbe, der in einem Brief an Reinhold die Ursache der Verfolgungen, denen er ausgesetzt war, in den demokratischen Ideen erkannte, die er propagierte, und der, nachdem er die Situation in Deutschland in finsternen Farben dargestellt hatte, eine radikale „Veränderung“ – wie aus dem ganzen Zusammenhang eindeutig hervorgeht „wenigstens einem beträchtlichen Teil desselben“ wünscht, und dies durch die französischen Truppen⁵⁷; eben dieser Fichte stellte in seiner „Appellation an das Publikum“ seine Philosophie als den besten Garanten der bestehenden Ordnung vor und reduzierte das Christentum (und seine eigene Philosophie) auf die Ideologie der Weltflucht: gerade darauf – so hatte er vorher die Fürsten Europas angeklagt – wollten sie die Religion als solche beschränken. Der Brief an Reinhold und die „Appellation“ stammen aus der gleichen Zeit. Haben wir es hier mit einem Fall von „Doppelzüngigkeit“ zu tun? Sicher fehlt dieser Aspekt hier nicht; wir befinden uns inmitten des vom Atheismusstreit ausgelösten Sturms; und dennoch dürfen wir hier nicht die Gegenwärtigkeit von Motiven vernachlässigen, die dem Jakobiner Fichte teuer waren, wie etwa die Polemik gegen die Berufung auf die „Glückseligkeit“, die als ein ideologisches Instrument angeprangert wurde, die auf die Vernunft begründeten Rechte des Menschen und des Staatsbürgers in Vergessenheit geraten zu lassen und den Despotismus zu stärken. Aber diese Polemik scheint jetzt harmlos geworden zu sein: Der Kompromiß der Anpassung hat ihren revolutionären Impetus zur gleichen Zeit verborgen und abgestumpft.

Der Kompromiß – oder die Suche nach einem Kompromiß – kann auch noch eine andere Form annehmen: Was theoretisch behauptet wird, wird in der Praxis und für die unmittelbare Gegenwart Deutschlands negiert. Kehren wir zu Kant zurück. Die Teilnahme, mit der der Verlauf der französischen Revolution verfolgt wird und Sympathie und Enthusiasmus bedeutete, auch wenn der Ausdruck dieser Gefühle „mit Gefahr verbunden war“, beweist bekanntlich für den Philosophen, daß es eine „moralische Anlage“ im Menschen gibt; es handelt sich aber – beeilt Kant sich, hinzuzufügen – um eine Teilnahme, mit der das „äußere, zuschauende Publikum dann ohne die mindeste Absicht der Mitwirkung sympathisierte“. Mehr noch: „Diejenige Verfassung eines Volks allein [ist] an sich *rechtlich* und gut [...], welche ihrer Natur nach so beschaffen ist, den Angriffskrieg nach Grundsätzen zu meiden, welche keine andere als die [206:] republikanische Verfassung, wenigstens der Idee nach sein kann.“ Es scheint so, als habe man die Formulierung eines Prinzips uneingeschränkt allgemeinen Charakters vor sich, das für Ausnahmen und Zugeständnisse keinen Raum läßt, ein Prinzip, das logischerweise die Pflicht, oder besser: den kategorischen Imperativ nach sich zieht, die politische Realität in Deutschland – wenn auch mit friedlichen Mitteln – umzuformen. Jedoch – fügt sofort die Anmerkung hinzu – „ist [...] hiermit nicht gemeint, daß ein Volk, welches eine monarchische Konstitution hat, sich damit das Recht anmaße, ja auch nur in sich geheim den Wunsch hege, sie abgeändert zu wissen.“

Schließlich darf das Volk nicht daran gehindert werden, „sich eine bürgerliche Verfassung zu geben, wie sie ihm selbst gut zu sein dünkt“, und deshalb ist das „Murren der Untertanen“ der Regierung gegenüber wegen „des Benehmens derselben gegen das Auswärtige“ verständlich, „wenn sie diese etwa am Republikanisieren hinderte [...]“. Unmißverständlich geht hieraus die Verurteilung der konterrevolutionären Intervention in Frankreich hervor; aber auch in diesem Fall gibt es einen Zusatz, der den harmlosen Charakter dieses „Murrens“ unterstreicht und alle diejenigen hart angreift, die das

⁵⁵ „Appellation ...“, in: Fichte 1834-46, Band 5, S. 227-8.

⁵⁶ „Zurückforderung der Denkfreiheit ...“, in: Fichte 1834-46, Band 6, S. 29.

⁵⁷ S. den Brief an Reinhold vom 22.V.1799, in: Fichte ²1930, Band 2, S. 104-5.

Gegenteil glauben lassen wollen: „Dennoch haben verleumderische Sykophanten, um sich wichtig zu machen, diese unschuldige Kannegießerei für Neuerungssucht, Jakobinerei und Rottierung, die dem Staat Gefahr drohe, auszugeben gesucht: indessen daß auch nicht der mindeste Grund zu diesem Vorgeben da war, vornehmlich nicht in einem Lande, was vom Schauplatz der Revolution mehr als hundert Meilen entfernt war.“

Was theoretisch behauptet wird (und die Theorie fällt in diesem Fall mit Frankreich zusammen), wird sogleich für die Praxis negiert (und die Praxis fällt mit Preußen und Deutschland zusammen), – ohne Zweifel eine eigenartige Haltung bei dem Autor einer Abhandlung, die diejenigen scharf kritisiert, die eine solche „Doppelzüngigkeit“ zulassen. Es gibt jedoch weiteren Anlaß, zu staunen, wenn man die Begründungen für die Präzisierungen und die Distinktionen Kants liest. Kritisiert man die Länder, die einen Aggressionskrieg gegen Frankreich führen, bedeutet das allein noch nicht, daß man auch die Verfassung dieser Länder ändern will. Zweifellos; aber hat nicht Kant selbst kurz zuvor den Zusammenhang zwischen Friedenswunsch und republikanischer Verfassung und damit implizit zwischen [207:] Aggressionskrieg und monarchischer Verfassung erläutert?

Dieser Zusammenhang, der einen Augenblick lang im Schatten zu bleiben scheint, wird von Kant gleich darauf bei der Bemühung, den harmlosen Charakter des „Murrens“ zu beweisen, von neuem bekräftigt: die kontenrevolutionäre Intervention jenseits des Rheins verurteilen heißt für die Verstärkung der Sicherheit Preußens und Deutschlands arbeiten, denn die Konsolidierung des republikanischen Regimes in Frankreich würde die Gefahr von Aggressionen aus dieser Richtung dahinschwinden lassen; wäre es dann nicht logisch, sich auch für Preußen und für Deutschland eine Verfassungsänderung herbeizuwünschen, um einem Volk Sicherheit zu gewährleisten, das offensichtlich die Sympathie des „Publikums“ auf seiner Seite hat?

Schließlich: wäre die Beibehaltung der Monarchie in einem Staat wünschenswert, dessen „sehr verbreitete Lage in Europa [...] ihm jene Verfassung als die einzige anempfehlen [kann], bei der er sich zwischen mächtigen Nachbarn erhalten kann“, zwischen Nachbarn – ist anzunehmen – die zum großen Teil noch Monarchien sind? Ist es aber nicht Kant selbst, der im gleichen Text die Tatsache hervorhebt, daß der Enthusiasmus des republikanischen Frankreich die Oberhand über die koalierenden Mächte des monarchischen Europa gewinnt? (SF, VII, 85-7)

Fehlt es hier an logischer Strenge? Darum geht es nicht. Die Aufmerksamkeit muß auf die Widersprüche der objektiven Lage gerichtet werden. Kant steht im übrigen nicht allein da, geht es um den scheinbaren Mangel an Strenge. November 1792: in einem Brief an Jacobi spricht Caroline Herder mit Begeisterung von der „großen gewaltigen Wendung der Dinge“; „Die Sonne, der Freiheit geht auf, das ist gewiß, und daß dies nicht allein das Geschäft der Franken, sondern der Zeit ist [...]“; „in Deutschland werden wir noch eine Weile im Finstern sitzen, doch erhebt sich der Morgenwind hie und da in Stimmen.“ Ihr Mann fügt diesem Brief eine Randbemerkung hinzu. Es handelt sich nicht um eine Distanzierung von der Begeisterung für die französische Revolution, sondern um eine Präzisierung ganz praktischen Charakters. Herder bittet Jacobi, den Sinn der Rede nicht falsch zu verstehen: die Ereignisse, denen man beiwohne, seien zweifellos faszinierend, und dennoch „laboriere“ Caroline „nicht an Freiheitsschwindel, sondern ist in terra obedientiae* eine gute Deutsche“.⁵⁸ Der schon angesprochene Gegensatz taucht hier in noch drastischerer Form [208:] auf: Begeisterung für die Revolution in Frankreich, Ohnmacht und Gehorsam in Deutschland. Ganz ähnlich drückt sich der junge Schleiermacher aus, der sich, nachdem er erklärt hatte, daß er die französische Revolution im Ganzen betrachtet „sehr liebe“ – es macht sich zu diesem Zeitpunkt der Einfluß Kants auf ihn stark geltend –, sogleich beeilt, hinzuzufügen, daß er weit von dem „unseligen Schwindel“ entfernt sei, zu einer „Nachahmung“ der Revolution in Deutschland übergehen zu wollen.⁵⁹

* „Land des Gehorsams“ oder „Gehorsamsgebiet“. *KWF*

⁵⁸ Zitiert bei Haym 1954, Band 2, S. 518.

⁵⁹ S. dazu den Brief an den Vater vom 14.11.1793, in: Jonas/Dilthey 1860-3, S. 107-8; zu Kants Einfluß s. den Brief an K. G. v. Brinkmann vom 3.11.1790, in dem der junge Schleiermacher erklärt, sein „Glaube“ an die Kantische Philosophie wachse von Tag zu Tag an. (ebd., S. 45)

Von besonderem Interesse ist in diesem Zusammenhang die Haltung Wielands, der sich bei seiner Stellungnahme zur französischen Revolution – zu einem Zeitpunkt übrigens, als deren radikale Wende noch nicht eingetreten war – Formulierungen bedient, die sofort an die denken lassen, die wir schon im „Streit der Fakultäten“ vorgefunden haben: „Je weniger aber unser eigenes Vaterland bei den damaligen Nationalbegebenheiten unsrer westlichen Nachbarn *politisch* interessiert ist, desto größer ist das *moralische* Interesse, welches wir bloß als *Menschen* dabei haben, bloß als unbefangene Zuschauer eines vor unsern Augen vorgehenden Dramas, mit welchem keine andere ähnliche Weltbegebenheit an Größe und Wichtigkeit zu vergleichen ist.“ Auch in diesem Fall hat die Unterscheidung pragmatischen Charakter: Bei dem Versuch, die Machthaber zu beruhigen, geht Wieland bis zur Behauptung, die einzigen möglichen Folgen der Revolution jenseits des Rheins auf deutschem Boden – „falls sie noch glücklich zu Stande kommen sollte“, versteht sich, und wenn es ihr gelinge, Frankreich größeren Wohlstand und größere Leistungsfähigkeit und Autorität seines Staatsapparats zu gewährleisten – wären die Abnahme des Imports und des Schmuggels aus Deutschland!⁶⁰ Man wird sich natürlich fragen, wie weit diese Erklärung aufrichtig ist, die die internationale Bedeutung der französischen Revolution karikaturenhaft verringert, aber gewiß ist die Verpflichtung aufrichtig, sie in Deutschland nicht nachahmen zu wollen.

Dies ist ein Zwist, den nicht einmal Fichte mit seiner leidenschaftlichen Redegewandtheit jakobinischen Zuschnitts überwinden konnte. Es stimmt zwar, daß einen Augenblick lang der Enthusiasmus für die Revolution, für diesen „gewaltsamen Sprung“ und dieses „kühne Wagestück“, das wegen der objektiven Situation unvermeidbar war, nicht am Rhein stehenbleiben zu müssen schien, und tatsächlich trägt Fichte eine unerbittliche Anklage der politischen [209:] Situation in Deutschland vor. Ein Land, in dem die Untertanen gezwungen sind, ihre „Söhne in die wilde Schlacht“ zu schicken, „um sich mit Menschen zu würgen, die sie nie beleidigten, oder von Seuchen entweder aufgezehrt zu werden, oder sie in eure friedlichen Wohnungen als eine Beute mit zurückzubringen“; auch sind sie gezwungen, das „letzte Stückchen Brot“ ihren hungernden Kindern zu entreißen, um es dem „Hund des Günstlings“ zu geben; ein Land, das von Fürsten regiert wird, die unter der Last der religiösen Erbaulichkeit und der Ausschweifung schwächlich und kindisch geworden sind, da sie „frühen Wollüsten“, oder hierfür „verstimmt“, „spätem Aberglauben“ ausgeliefert sind; Fürsten, die vorgeben, ihren Völkern die Glückseligkeit zu verschaffen, die aber in Wirklichkeit „der Menschheit den Strick um den Hals“ legen und dabei ausrufen: „Stille, stille, es geschieht alles zu deinem Besten.“

Trotz dieser drastischen Anklage mit ihrer so düsteren Beschreibung der deutschen Lage, die mehr als eine Revolution rechtfertigen würde, fügt Fichte eine Präzisierung hinzu, die geradezu unglaublich klingt: „Der Verfasser dieser Blätter glaubt weder durch seine Behauptungen noch durch seinen Ton irgend einen Fürsten der Erde zu beleidigen, sondern sie vielmehr alle zu verbinden!“ Im übrigen scheint sich Fichte für diese Hilfeleistung keine besondere Dankbarkeit zu erwarten; er zieht es vor, für seine Schrift die Anonymität zu bewahren, wenn auch nicht aus „politischen“, sondern vielmehr aus „schriftstellerischen“ Gründen, wie er selbst ohne nähere Angabe erklärt.⁶¹

Die Begeisterung für die Ideen und Ereignisse jenseits des Rheins hat eine erbarmungslose Anprangerung der Lage diesseits des Rheins ausgelöst, aber auf der Ebene der konkreten politischen Vorschläge im wesentlichen keinen Schritt vorangebracht. Fichte warnt sogar ausdrücklich den Leser vor falschen und übereilten Schlußfolgerungen: „Am gröblichsten aber würde sich derselbe irren, wenn er eilen wollte, diese Grundsätze“ – die Grundsätze, die in Frankreich zum Sturz des Feudalsystems geführt hatten – „auf sein Betragen gegen die jetzt bestehenden Staaten anzuwenden“; niemand lasse also den Philosophen „mehr sagen [...] als ich wirklich sage“. Fichte fährt fort: „Daß die Verfassung der meisten nicht nur höchst fehlerhaft, sondern auch höchst ungerecht sei, und daß unveräußerliche Menschenrechte in ihnen gekränkt werden, die sich der Mensch gar nicht nehmen lassen darf, davon bin ich freilich innigst [210:] überzeugt, und habe gearbeitet, und werde arbeiten, den Leser

⁶⁰ „Ausführliche Darstellung der in der französischen Nationalversammlung am 26. und 27. Novbr. 1790 vorgefallenen Debatte“, 1791, in: Wieland (o. J.), Band 34, S. 113-4.

⁶¹ „Zurückforderung der Denkfreiheit ...“, in: Fichte 1834-46, Band 6, S. 4-9, passim.

gleichfalls davon zu überzeugen“; ja, dies alles ist wahr, aber dennoch ist „vor der Hand“ nichts weiter zu tun, als diese Situation zu akzeptieren oder zu ertragen. Es gibt nichts weiter zu tun, als im eigenen Bewußtsein den Sinn für Gerechtigkeit zu erreichen oder zu verstärken: „Seid gerecht, ihr Völker, und eure Fürsten werden es nicht aushalten können, allein ungerecht zu sein.“ Nachdem er mit feurigen Worten diejenigen abgestempelt hatte, die für sich in Anspruch nahmen, „dem verwilderten Sklaven Vorlesungen über die Gerechtigkeit“ zu halten, beschränkte Fichte sich letzten Endes selbst darauf, den deutschen „Sklaven“, die allerdings keineswegs „verwildert“, sondern allem Anschein nach bereit waren, geduldig ihr Joch zu tragen, eine moralistische Predigt zu halten.⁶²

Die Bedeutung des vom „Beitrag“ der herrschenden Macht eingeräumten Zugeständnisses entgeht einem Leser nicht, der sich auf der anderen Seite der Barrikade befindet und dem gerade deshalb das Problem der Verteidigung der bestehenden Ordnung besonders am Herzen liegt: Friedrich Gentz hält nicht umsonst innerhalb eines Urteils, das alles andere als günstig ausfällt, die „Regeln zum *Gebrauch* des Buches“ für „vortrefflich“, die in der „Vorrede“ enthalten sind und vor voreiligen Nachahmungen dessen, was jenseits des Rheins geschah, warnten.⁶³

Es muß darauf hingewiesen werden, daß es sich nicht um ein Zugeständnis nur für äußeren Gebrauch handelte. Auch privat drückt Fichte seine Besorgnis darüber aus, daß sein „Beitrag“ in Deutschland „Unordnung“ auslösen könnte; er nimmt sogar selbst eine Position der Mitte, gegen die Extreme, ein, d. h. er weist sowohl die Haltung der „furchtsamen Anhänger des Alten“ als auch die „hitzigen Feinde desselben, bloß *weil* es alt ist“ zurück.⁶⁴ Auch bei anderer Gelegenheit warnt Fichte vor der Versuchung, zu glauben, daß „unsere fehlerhaften Verfassungen auf einmal durch einen Sprung verbessert werden sollen“, denn „dies muß allmählich geschehen“.⁶⁵ Fichte denkt hier kaum anders als Kant: die Revolution in Frankreich findet begeisterte Zustimmung, für Deutschland dagegen besteht der einzige gangbare Weg in Reformen von oben; im einen wie im anderen Fall prägt die Suche nach einem Kompromiß nicht nur das praktische Verhalten, sondern sie durchdringt auch tiefgreifend die theoretische Arbeit selbst.

Diese dritte Art von Kompromiß ist in der fortschrittlich-[211:]sten deutschen Kultur weit verbreitet. Campe, Bewunderer der französischen Revolution ohne Vorbehalte, warnt gleichwohl davor, sie nicht „übereilt“ nachzuahmen; zuerst solle man sich fragen, ob Deutschland wirklich auf eine „so gänzliche Umwälzung seiner Verfassung“ vorbereitet sei.⁶⁶ Sogar der Jakobiner Forster schreibt in einem Brief: „Ich bleibe dabei, daß Deutschland zu keiner Revolution reif ist und daß es schrecklich, gräßlich sein wird, sie [...] vor der Zeit herbeizuführen.“⁶⁷ Übereilte Versuche, „auf deutschem Boden die fränkischen Grundsätze der Volksregierungen fortzupflanzen“, könnten die gegenteilige Wirkung haben und letzten Endes den Fortschritt verlangsamen, statt ihn zu beschleunigen.⁶⁸

Diese Kompromißform tritt in Ausdrucksweisen hervor, die an die Kantischen denken lassen. Festzustellen ist: warnt Forster vor der „Übereilung der Reformatoren“, dann die Abhandlung „Zum ewigen Frieden“ vor der Versuchung einer „übereilten Reform“. Auch Rebmann läßt an Kant denken, wenn er nach seiner Erklärung der Notwendigkeit, jede Regierung an die „republikanische oder repräsentative Form“ anzunähern, unter offensichtlicher Bezugnahme auf Deutschland so fortfährt: Es ist dies selbst bei der monarchischen Verfassung möglich, und es kann selbst notwendig werden, da

⁶² „Beitrag ...“, in: Fichte 1834-46, Band 6, S. 39-46, passim.

⁶³ Die Gentzsche Rezension, ursprünglich in der „Allgemeinen Literaturzeitung“ vom 7.V.1794 veröffentlicht, findet sich im Anhang zu Schottky 1973 (das Zitat auf S. 324). Wegen der Schroffheit seiner Rezension wurde Gentz von Theodor von Schön, damals Student und später Politiker liberaler Tendenz in Preußen, kritisiert (s. dazu die Tagebucheintragung Schöns vom November 1795 in: Fuchs 1978, Band 1, S. 311); privat fällt allerdings das Urteil Gentz“ über Fichte, den Autor des „Beitrags“, noch viel schärfer aus, denn er wird als „erbärmlicher Kerl“ bezeichnet: s. den Brief vom 18.XI.1793 an C. G. v. Brinkmann, in: Fuchs 1978, Band 1, S. 62.

⁶⁴ Brief an Kant vom 20.IX.1793, in: Fichte ²1930, Band 1, S. 299.

⁶⁵ Brief an Reinhold vom 4.VII.1797, in: Fichte ²1930, Band 1, S. 565.

⁶⁶ Campe 1790, S. 35, Fn.

⁶⁷ Brief an Voß vom 21.XII.1792, in: Forster 1970, Band 4, S. 809.

⁶⁸ „Darstellung der Revolution in Mainz“, in: Forster 1970, Band 3, S. 685.

die monarchische Form zu erhalten, wo das Volk noch nicht aufgeklärt genug ist.“⁶⁹ Erklärt nicht auch Kant, mit Bezug auf Deutschland, es genüge, daß der „Geist des Republikanismus“ in die monarchischen Institutionen eindringe und daß die Republik wenn schon nicht in der „Staatsform“ sich wenigstens in der „Regierungsart“ verwirkliche? (SF, VII, 86 Anm., 87)

Der Abstand, der Kant – um von Fichte zu schweigen – von den radikalsten politischen Strömungen in Deutschland trennt, ist geringer als man bisher gemeinhin angenommen hat. Zunächst ist es alles andere als leicht, die Merkmale des deutschen „Jakobinismus“ präzise zu definieren: wenn man, wie geschehen, im Vergleich zur liberalen Strömung das unterscheidende Element in der konkreten Aktion⁷⁰ für eine „bürgerliche Revolution“ auch in Deutschland erblickt, dann läuft man Gefahr, in die letztere Strömung auch Persönlichkeiten einzureihen, die bisher für die wichtigsten Repräsentanten des deutschen Jakobinismus gehalten wurden und die in Deutschland die Möglichkeit und sogar die Zweckdienlichkeit einer Revolution auszuschließen schienen, zumindest dann, wenn man unter Deutschland den nicht von französischen Truppen besetzten Gebietsteil ver-[212:]stand.

Besonders symptomatisch ist der Fehler, der sich in ein Buch eingeschlichen hat, das ansonsten ausgezeichnet informiert ist, aber bei der Beschreibung der Entwicklung Georg Forsters zunächst den Brief mit der Erklärung wiedergibt, wonach das deutsche Volk nicht reif für die Revolution sei, und erst dann zum Beweis für den Reifungs- und Radikalisierungsprozeß Forsters die Anmerkung, die in dessen „Darstellung der Revolution in Mainz“ enthalten ist: diese Anmerkung gibt allerdings nur – das entgeht J. Stephan – die in der Kantischen „Religionsschrift“ enthaltene Anmerkung wortwörtlich wieder!⁷¹ Wenn dagegen, wie mit Recht hervorgehoben wurde, das Hauptkriterium zur Ermittlung der politisch fortschrittlichsten Persönlichkeiten in Deutschland nicht die Behauptung der Notwendigkeit und die Vorbereitung der Revolution in diesem Land bildet (die Kräfteverhältnisse ließen nur abenteuerliche Fluchtversuche nach vorn, nicht aber eine wirkliche Aktion zu), sondern die Erkenntnis des „welthistorischen Ranges der französischen Ereignisse“⁷², dann nimmt Kant zweifellos eine erstrangige Stellung unter diesen Persönlichkeiten ein.

3. Intellektuelle, herrschende Macht und „Akkommodation“

Die große Bedeutung der für die deutsche klassische Philosophie bestehenden Notwendigkeit, die Zensur zu besänftigen oder zu umgehen und damit nach einem Kompromiß mit der herrschenden Macht zu suchen, wie auch immer er aussehen mochte, wird durch die weite Verbreitung des Begriffs „Akkommodation“ bestätigt. Ein eifriger Pietist behauptete, daß, auf der Grundlage der „Accommodation“, auf die die „Gelehrten“ und vor allem die „Theologen“ seiner Zeit abzielten, Christus und Belial „Frieden stiften“ sollten: „jeder sollte etwas nachgeben, Christus sollte die Dogmen der Glaubenslehre aufheben, und Belial die groben Laster verbieten und beide sollten nun weiter nichts zum Religions-Grundgesetz anerkennen, als die Moral.“⁷³ Aber die hier angeprangerte Akkommodation zwischen zwei heterogenen und unvereinbaren Prinzipien geschieht in Absicht subjektiver Anpassung, ist von pragmatischen Betrachtungen motiviert, nicht ohne Reserven und – zumindest in gewissem Maße – nicht ohne Doppeltzüngigkeit des antikonformistischen Intellektuellen gegenüber der

⁶⁹ Rebmann 1796, S. 172.

⁷⁰ Nachwort von H. G. Haasis zu: Erhard 1970, S. 206.

⁷¹ Stephan 1976, S. 82; auch der Herausgeber der Werke in vier Bänden, G. Steiner, und der Herausgeber der Forster-Anthologie, N. Merker, erwähnen das wichtige wörtliche Zitat aus Kant nicht, das der deutsche Jakobiner wiedergibt; vermutlich ist die Angelegenheit auch den früheren Herausgebern Forsters entgangen; auf die „schöne Erklärung“ Kants weist Forster auch in einem Brief an seine Frau Therese, vom 10.IX.1793 hin (vgl. Forster 1970, Band 4, S. 903).

⁷² Thalheim 1978, S. 44. Die Autoren dieses Buches fügen ein weiteres Kriterium an, und zwar das richtige Verständnis des „Verhältnisses von Welt- und Nationalgeschichte“, praktisch also die Disponibilität, die französische Hilfe anzunehmen, auch wenn diese keinesfalls desinteressiert war und die Aufopferung der nationalen Interessen Deutschlands bedeutete. Dieses zweite Kriterium ist zweifellos weitaus diskutierbarer; im übrigen stellt sich das Problem gar nicht, soweit es den Autor, der Gegenstand unserer Untersuchung ist, betrifft: da seine Bildung die des 18. Jahrhunderts war, scheint Kant sich keine Sorgen um die nationale Integrität Deutschlands zu machen; außerdem hatte sich für Preußen nie das Problem eines „Exports der Revolution“ von Paris aus gestellt.

⁷³ Jung-Stilling 1976, S. 480.

herrschenden Macht. Vor allem in [213:] diesem zweiten Sinn wird der Ausdruck (oder der Begriff), um den es hier geht, benutzt, und zwar nicht nur von zweitrangigen Autoren, sondern auch von den Protagonisten der deutschen klassischen Philosophie und Dichtung. Fichte erklärt die Tatsache, daß Kant mit seinem „Beitrag“ nicht einig ist, damit, daß er „alt und bedenklich“ geworden sei⁷⁴, im wesentlichen auf der Grundlage der Erfordernisse der Akkommodation – das ist der Sinn der Aussage, auch wenn der präzise Ausdruck fehlt – des Philosophen von Königsberg, dessen Ängstlichkeit nicht nur von der in Preußen (das gerade aus der bleiernen Schwere der Wöllner-Zeit erwachte) vorherrschenden objektiven Lage, sondern auch von seinem vorgerückten Alter bestimmt war. Wahrscheinlich hatte Fichte die Anregungen zur Umgehung der Zensur vor Augen und auch die dringende Bitte, den Autor dieser Anregungen nicht zu verraten, die sich in dem zitierten Brief Kants finden. Fichte seinerseits wird vom jungen Schelling wegen seiner „Kritik aller Offenbarung“ der „Akkommodation“ verdächtigt, nicht ganz zu unrecht, wenn man an die „Milderung“ als eine der zentralen „Thesen“ des Werkes denkt, von der Fichte ausdrücklich in seinem Brief an Kant schreibt.⁷⁵

Weitaus schärfer noch wird Kant unter Anklage gestellt, als er sich von Fichte distanziert, auf den sich inzwischen das Gewitter der Atheismusanlage entlädt: Was konnte man anderes von einem Philosophen erwarten, der, um Unannehmlichkeiten aller Art zu vermeiden, nicht gezögert hatte, sich doppelzünftig „als Ew. Majestät getreuster Untertan“ zu erklären? (Kurz zuvor war der „Streit der Fakultäten“ veröffentlicht worden mit der Enthüllung des geistigen Vorbehalts, zu der dessen Autor einige Jahre zuvor Zuflucht genommen hatte.) Schelling ist der Kläger, und nach seiner Meinung hatte Kant nicht zufällig den Ausbruch der Polemik über den Atheismus abgewartet, um sich von Fichte zu distanzieren; Kant hält sich, bloß um „*seine* Ruhe“ besorgt, eine „verächtliche Maske“ vors Gesicht; wahrscheinlich haben ihm die Berliner Autoritäten Angst eingeflößt, und der alte Philosoph will nicht Gefahr laufen, mit einem Philosophen in „eine Kategorie“ eingestuft zu werden, der des Atheismus bezichtigt worden ist und seinen Lehrstuhl an der Universität verloren hat. Ausdrücklich von „Duplicität“ spricht Schelling in Bezug auf Kant im darauffolgenden, wieder an Fichte gerichteten Brief. Dieser sucht seinerseits nach mildernden Umständen: „furchtsam und sophistisch [214:] ist der Alte“, aber seine Befürchtungen sind zum Teil gerechtfertigt, wenn man bedenkt, „daß er beim Könige sehr angeschwärzt gewesen“.⁷⁶ Als Kant die Abhandlung über das radikale Böse veröffentlicht, wird er von Seiten Goethes, Schillers und Herders des Nachgebens und der Akkommodation der herrschenden Ideologie und Macht gegenüber verdächtigt.⁷⁷ Zum Teil handelte es sich um ein Mißverständnis, denn sogar in den ersten beiden Abhandlungen, die die Religionsschrift bilden – in der Abhandlung, die in der „Berlinischen Monatsschrift“ veröffentlicht wurde –, weist Kant den Mythos der Erbsünde zurück (wenn auch in vorsichtiger und nur andeutender Sprache), der als der „unschicklichste“ „unter allen Vorstellungsarten“ – man beachte die hier benutzte Terminologie, die ausschließt, daß es sich um irgend eine rationale Erkenntnis handeln könne – betrachtet wird; die Verbindung zwischen der politischen Reaktion und dem Mythos der Erbsünde wird aufgezeigt, besser: Kant läßt sie durchblicken; er weist hier auf den Eifer hin, mit dem die drei „obern Fakultäten“ sich beeilen, den Mythos mit grotesken Argumenten zu beweisen (R, VI, 40 und Anm.); es handelt sich eben um die Fakultäten – aber das ist ein Punkt, den der Philosoph erst nach dem Ende der Ära Wöllner zu klären wagt –, die im Dienste der herrschenden Macht stehen: „Geistliche, Justizbeamte und Ärzte“, die als „Werkzeuge der Regierung“ betrachtet werden. (SF, VII, 18). Zweifellos jedoch bedeutete das Bestehen auf dem radikalen Bösen ein Zugeständnis an die herrschende Ideologie: Etwa zur gleichen Zeit wies Hegel darauf hin, daß in dem Maße, in dem die Menschheit als würdig dargestellt wurde, Achtung vor sich selbst zu haben, „der Nimbus um die Häupter der Unterdrücker und der Götter der Erde“ verschwand, und daß in dem Maße, in dem Religion und Philosophie die „Verachtung des Menschengeschlechts“ lehrten, sie „das, was der Despotismus wollte“ lehrten.⁷⁸ Schickte

⁷⁴ Brief an Th. v. Schön vom September 1775, in: Fichte ²1930, Band 1, S. 505.

⁷⁵ Plitt 1869-79, S. 75.

⁷⁶ Brief an Fichte vom 12.IX. und vom 16.IX.1799 und Antwort Fichtes vom 20.IX.1799 in: Fichte ²1930, Band 2, S. 160, S. 166 und S. 168.

⁷⁷ Cassirer 1918, S. 417.

⁷⁸ Brief an Schelling vom 16.IV.1795, in: Hoffmeister/Nicolin 31969-81, Band 1, S. 24.

sich nicht auch der Philosoph der Aufklärung und des Fortschritts an, eine der Reaktion zweckdienliche Ideologie zu verbreiten, wenn er auf dem radikalen Bösen bestand? Wie könnte man dies alles erklären, wenn nicht mit dem Willen zur „Akkommodation“? Und diese gab es bis zu einem gewissen Grad, jedoch innerhalb einer Operation, die darauf abzielte, die Zensurbestimmungen zu umgehen. Wohl ist das Bestehen auf dem radikalen Bösen ein Zugeständnis an die herrschende Ideologie⁷⁹; Kant zitiert sogar ohne spürbare Polemik die „melancholi-[215:]sche Litanei“ über die moralische Verderbtheit der Zeiten, – ein der Reaktion teures Thema; zum Beweis des radikalen Bösen und der zunehmenden Barbarisierung der Menschheit werden jedoch zwei Beispiele angeführt, die Unaufrichtigkeit und der Krieg, die gerade die Reaktion unter Anklage stellten: Die Unaufrichtigkeit verbreitete sich in Folge der freiheitswidrigen Maßnahmen der herrschenden Macht, und der Krieg war in erster Linie der Krieg gegen Frankreich. (R, VI, 32-4 u. Anm.)

Die Operation war aber so verwickelt, die Sprache so verwischt, daß man verstehen kann, warum sie bei den Zeitgenossen den peinlichen Eindruck der Akkommodation hinterließ; tatsächlich repräsentiert die Abhandlung über das radikale Böse den am wenigsten fortschrittlichen Kompromiß, den Kant mit der herrschenden Macht eingeht: wahrscheinlich hoffte der Philosoph, mit dieser Abhandlung, die harmlos erscheinen sollte und es auch war, freie Bahn für die Veröffentlichung weniger harmloser Abhandlungen in der „Berlinischen Monatsschrift“ zu haben; aber hier täuschte er sich. Sicher ist allerdings, daß Kant schon in den nachfolgenden Kapiteln der Religionsschrift – wahrscheinlich gerade um die Mißverständnisse zu zerstreuen, die immer mehr seine Person betrafen – eine weitaus klarere Sprache benutzt. Gegen die These von der Dekadenz der Menschheit, die eng an den Mythos der Erbsünde gebunden war, erklärt der Philosoph: „Fragt man nun: welche Zeit der ganzen bisher bekannten Kirchengeschichte die beste sei, so trage ich keine Bedenken zu sagen: *es ist die jetzige*“, die überall den Geist der Freiheit verbreitet. (R, VI, 131) Noch härtere Worte kann man in Bezug auf dieses Thema in einer in der Berliner Zeitschrift veröffentlichten Abhandlung finden: Der Versuch, „unsere Erdenwelt, den Aufenthalt für Menschen“ ausgehend „von der verderbten Beschaffenheit des menschlichen Geschlechts“ als „recht verächtlich vorzustellen“, in ihr z. B. nur einen „Ort der Züchtigung und Reinigung gefallener, aus dem Himmel verstoßener Geister“ zu sehen, wird mit harten Worten als etwas „Widriges“, als etwas „Ekelhaftes“ verurteilt.⁸⁰

Nach dem Ende der Ära Wöllner wird die Sprache auch politisch expliziter: Das Thema des radikalen Bösen scheint zu verschwinden, das Vertrauen auf den Fortschritt zurückzukehren; auf der Sündhaftigkeit des Menschen bestehen und von Dekadenz sprechen ist nur „*moralischer Terrorismus*“. (SF, VII, 81) Unter günstigeren ob-[216:]jektiven Bedingungen wird der vorhergehende, rückständigen Grundlagen entsprechende Kompromiß wieder in Frage gestellt: Kant hat es nicht mehr nötig, das philosophische Denken an die „Kindervernunft“ (so ein Ausdruck Schillers) anzupassen oder zu „akkommodieren“; hierzu war er dagegen in der Abhandlung über das radikale Böse gezwungen.⁸¹

Einige Zeit später wird Schiller selbst die kritische Philosophie loben, weil sie auf Grund ihres „rigoristischen“ Charakters jede „Akkommodation“ mit ihr unmöglich macht.⁸² Nicolai prangert die „Akkommodation“ Kants an und legt sogar einem Kantianer die Theorie in den Mund, die in bestimmten Situationen die Legitimität der „Akkommodationsmethode“ behauptete.⁸³

Anläßlich des Atheismusstreits zeigt sich der Geheimrat Voigt besorgt über die Selbstverteidigung, die Fichte gerade schrieb, da sich „seine Philosophie schwerlich zur Accommodation herablassen wird“. ⁸⁴ Diese Besorgnis wurde von der gleichen Persönlichkeit ausgesprochen, die die Berufung des

⁷⁹ Darauf hat schon Troeltsch 1904, S. 21-154 aufmerksam gemacht (s. dazu vor allem S. 61-2). Auf der Kontinuität der Kantischen Ideen zum Thema des radikalen Bösen besteht E. Weil (s. Weil ²1970, it. üb. S. 149 ff.), der jedoch zugibt, daß die auf den in der „Berlinischen Monatsschrift“ veröffentlichten Text folgenden Teile der Religionsschrift auch „Gegengewichte“ enthalten.

⁸⁰ „Das Ende aller Dinge“, 1794, VIII, 331.

⁸¹ Das Urteil Schillers findet sich in: Cassirer 1918, S. 418.

⁸² S. den Brief Schillers an Goethe vom 28.X.1794, in: Staiger 1977, S. 61.

⁸³ Nicolai 1798, S. 182 und S. 187.

⁸⁴ Brief an Goethe vom 25.XII.1798, in: Fuchs 1978, Band 2, S. 29.

Philosophen nach Jena begünstigt hatte: vorher hatte er sich darüber informiert, ob er „klug genug [war], seine demokratische Phantasie (oder Phantasterei) zu mäßigen“; in der Folgezeit hatte er ihm indirekt den Rat zukommen lassen, „die Politik, als eine danklose Spekulation“ beiseite zu lassen.⁸⁵ Der Geheimrat hatte nicht unrecht: wie wir gesehen haben, stellte Fichte einen Augenblick lang mit seiner direkt an das Publikum gewandten „Appellation“ den Kamprarniß in Frage, der die Vorbedingung seiner Berufung gewesen war.

Es waren im übrigen Erfahrungen, die er schon gemacht hatte, die dem Geheimrat seine Besorgnis einflößten: vergeblich hatte er – über maßgebliche Vermittler – dem Philosophen den Rat zukommen lassen, auf die zweite Ausgabe des „Beitrags“ zu verzichten, nachdem der Name des Autors allgemein bekannt geworden war.⁸⁶ Fichte hatte auch nicht auf die „danklose“ Beschäftigung verzichtet, die die „Politik“ zweifellos zumindest in Deutschland war. Und dennoch kann man beim Philosophen eine Veränderung bemerken, seine Produktion verflüchtigt sich ab Jena über einen gewissen Zeitraum hinweg in spekulative Andeutungen und ist, zumindest dem Anschein nach, weniger an den konkreten Problemen der Zeit orientiert. In seinem Innern und in seiner Privatkorrespondenz kann der Philosoph weiterhin die „Wissenschaftslehre“ (die Befreiung des Subjekts von den „Fesseln der Dinge“) mit der französischen Revolution [217:] (der Befreiung des Menschen von den „äußern Ketten“) in Verbindung bringen.⁸⁷ Aber diese Verbindung wird nur von eingeweihten Lesern bemerkt; der agitatorische Ton oder die Fähigkeit, auf ein breiteres Publikum Einfluß zu nehmen, ist verloren gegangen und blitzt nur anlässlich akuter Krisen wieder auf. In einem hatte der Geheimrat trotz seiner Lebenserfahrung nicht recht: die Akkommodation hatte in gewisser Hinsicht schon stattgefunden. Im übrigen blickt zwar Voigt selbst weiterhin voller Mißtrauen auf Fichte und hält ihn für eine Art von „Demagogen“; er ist aber auch gezwungen zuzugeben, daß es sich nur um „metaphysische Demagogie“ handelt!⁸⁸ Von der „Politik“ als „dankloser Spekulation“ zur mehr oder weniger „metaphysischen Demagogie“: ist das nicht auch der Weg der Akkommodation?

Die Kategorie der Akkommodation findet sich sogar bei Hegel, und zwar vielsagenderweise unter Bezugnahme auf die deutsche Aufklärung und damit auch auf Kant: „Von Frankreich ist die Aufklärung nach Deutschland herübergekommen, und eine neue Welt von Vorstellungen ging darin auf. Ihre Grundsätze wurden hier gründlicher auseinandergelegt, nur daß man diese neuen Erkenntnisse nicht so sehr öffentlich dem Dogmatischen entgegenstellte, sondern sie torquierte* und drehte, um den Schein der Anerkennung der Religion zu behalten, was man noch bis jetzt tut.“⁸⁹ Hegels Interpretation zufolge war also die auf die religiöse Tradition Rücksicht nehmende Sprache ein Zugeständnis, das die deutsche Aufklärung der herrschenden Macht machte oder zu machen gezwungen war. Der Begriff der Akkommodation nimmt später sogar eine zentrale Stelle in der Interpretation und Kritik ein, die die Hegelsche Linke an ihrem Lehrer und an der deutschen klassischen Philosophie im allgemeinen übt.⁹⁰

Es ist richtig, daß der junge Marx diesen Begriff scharfer Kritik unterzieht. Man muß aber – genauer als es bisher im allgemeinen gemacht wurde – den Sinn dieser Kritik präzisieren: was zurückgewiesen wird, ist die These, die die Akkommodation auf eine Form des praktischen Verhaltens reduziert und dabei die Augen vor der Tatsache verschließt, daß die Suche nach einem Kompromiß auch die theoretische Ausarbeitung selbst tief durchdringt; was zurückgewiesen wird, ist die These, die die Grenzen Hegels – oder das, was inzwischen, im Lichte einer radikal neuen Situation, als seine grundlegende Grenze erscheint überwinden [218:] möchte, indem sie nicht mit seinem Denken abrechnet,

⁸⁵ S. dazu die Briefe C. G. Voigts an G. Hufeland (vom 20.XII.1793 und vom 18.V.1794) in: Fuchs 1978, Band 1, S. 77 und S. 97.

⁸⁶ S. dazu die Briefe C. G. Voigts an G. Hufeland (vom 10. und vom 25.X.1794) in: Fuchs 1978, Band 1, S. 156-7 und S. 159.

⁸⁷ S. dazu den Brief an Baggesen vom April 1795, in: Fichte ²1930, Band 1, S. 449.

⁸⁸ S. den Brief an Goethe vom 10.IV.1795, in: Fuchs 1978, Band 1, S. 264.

* torquieren: „quälen“, „foltern“, „peinigen“. *KWF*

⁸⁹ Hegel 1919-20, S. 916-7.

⁹⁰ Von besonderem Interesse ist hier die Abhandlung Ruges, „Über das Verhältnis von Philosophie, Politik und Religion (Kants und Hegels Akkommodation)“, 1841, in: Ruge 21847-8, S. 254-297.

sondern ihm lediglich „Engagement“ und Intransigenz hinzufügen will. Marx weist den „moralischen“ Gebrauch des Begriffs der Akkommodation zurück, der für sich in Anspruch nimmt, die Grenzen der *Theorie* mit der Furchtsamkeit der *Praxis* des Philosophen zu erklären. Marx kritisiert die Hegelsche Linke, weil sie sich nicht im klaren darüber ist, daß das, „was als Fortschritt des Gewissens erscheint, sogleich ein Fortschritt des Wissens“ ist.⁹¹

Andererseits ist es gerade Marx, der die negative Belastung betont, die vom „deutschen Elend“ ausgeht und die damit auch die Isolierung der Intellektuellen verursacht, denen auch die Unterstützung eines soliden Bürgertums gegenüber den überwachenden und repressiven feudalen Machthabern fehlt. Marx erklärt so die Suche nach dem Kompromiß und die Tendenz zur „Akkommodation“, die die deutsche klassische Philosophie auf allen Ebenen, nicht nur auf der des praktischen Verhaltens, sondern auch auf der der theoretischen Ausarbeitung, charakterisiert. Und doch ist dies eine Philosophie, die sich nach Marx“ Urteil als außerordentlich reich an revolutionären Ansatzpunkten erweist.

Die vorliegende Arbeit hat nicht zum Ziel, einen „geheimen“ Kant zu entdecken. Sie will der Forderung nach Historisierung Ausdruck verleihen. Zu dieser Historisierung gehören ohne Zweifel auch das vertiefte Verständnis der Zeit Kants – die Zensurbestimmungen und die Notwendigkeit der Selbstzensur inbegriffen – und die mehr oder weniger zur Gewohnheit gewordenen Regeln und Techniken des sprachlichen Ausdrucks. Von besonderer Bedeutung ist, daß sich der fragliche Begriff auch bei Kant findet, der den Rückgriff auf das Wunder in den Evangelien als eine Art von „Akkommodation“ an die herrschende Mentalität interpretiert⁹², eine Methode, mit der Jesus einen „den damaligen Vorurteilen sich bequemen Vortrag“ hielt. (R, VI, 163) Ist aber – wir haben darauf schon früher hingewiesen – der Schlüssel, den Kant für die Lektüre der Lehre Jesu vorschlägt, nicht auch ein Schlüssel zur Erschließung des Kantischen Werkes?

Noch Jahre später und unter weitaus günstigeren Bedingungen konnte Heine schreiben: „Ich war oft genötigt, am Nachen meines Gedankens Wimpel aufzuziehen, deren Embleme sehr wenig dem wahren Ausdruck meiner politischen und sozialen Ansichten entsprachen. Aber der journalistische Schleichhändler kümmerte sich nicht viel um die Farbe des [219:] Lappens, der am Mast eines Fahrzeugs hing und mit dem die Winde ihr Flatterspiel trieben; ich dachte nur an die gute Ladung, die ich an Bord hatte und die ich in den Hafen der öffentlichen Meinung zu führen wünschte. Ich darf mich rühmen, daß mir solches Unternehmen häufig gelang, und man sollte nicht mit mir schmälen ob der Mittel, die ich zuweilen anwandte, das Ziel zu erreichen.“⁹³

Ein beredtes Zeugnis finden wir auch beim jungen Marx, der nach der Schließung der „Rheinischen Zeitung“ paradoxerweise aufatmete, weil er sich vom Zwang der mühseligen Suche nach einem Kompromiß befreit sah: „Es ist schlimm“ – ruft der junge Revolutionär aus – „Knechtsdienste selbst für die Freiheit zu verrichten und mit Nadeln statt mit Kolben zu fechten.“ Die Heuchelei und den stupiden Autoritarismus der Zensur und der Machthaber attackierend, beschrieb Marx zugleich mit großer Genauigkeit das Verhalten, das an den Tag zu legen er in der vergeblichen Hoffnung gezwungen war, das Überleben der von ihm geleiteten Zeitung zu gewährleisten, ein Verhalten, das aus zwingenden Gründen alles andere als geradlinig sein mußte und dessen er nunmehr überdrüssig war: „Schmiegen, Biegen, Rückendreien und Wortklauberei.“⁹⁴ Läßt nicht etwa der erste Ausdruck, der hier gebraucht wird, an die Akkommodation denken, zu der wir in Deutschland die fortschrittlichen Intellektuellen im allgemeinen gezwungen sahen? Das Kapitel der „Rheinischen Zeitung“ einmal abgeschlossen, begann das der „Deutsch-Französischen Jahrbücher“, endlich ohne Hemmschuh und Bedingungen, die von der Zensur aufgezwungen wurden, – in Paris. Einige Jahre später ergötzte Bruno Bauer sich daran, boshaft anerkennende Äußerungen zugunsten Preußens in der von Marx geleiteten Zeitung

⁹¹ Zu dieser Kritik s. „Allgemeine prinzipielle Differenz zwischen demokritischer und epikureischer Naturphilosophie“, in: MEW, Ergänzungsband, Teil 1, S. 325 ff.

⁹² S. dazu den Brief Kants an Fichte vom Februar 1792, in: Fichte 21930, Band 1, S. 219.

⁹³ Von F. Mehring in seiner „Heine-Biographie“ zitiert; s. Mehring 1961 ff., Band 10, S. 438.

⁹⁴ Brief an Ruge vom 25.1.1843, in: MEW, Band 27, S. 415.

aufzuzählen, wobei er allerdings verschwie, daß es sich um eine Vorsichtsmaßregel handelte, um die Wachsamkeit der Zensur zu umgehen.⁹⁵

Kann das von Heine und Marx beschriebene Verhalten als gerechtfertigt gelten, was soll dann für Kant gelten? In seinem Fall müssen wir uns fragen, inwieweit den bedrückenden Tatsachen bei der Exegese und Interpretation Rechnung getragen wurde: Es ist wohl trotz der unübersehbaren Literatur nicht alles über den Philosophen geschrieben worden, der einen äußerst hohen Begriff von Wahrhaftigkeit hatte, aber, wie er selbst einräumt, dazu gezwungen war, einen Teil dessen, was er dachte, zu verschweigen oder zu [220:] „dissimulieren“, und das in seinen Gedanken, was er offenbaren zu können oder zu müssen glaubte, auf „zweideutige“ und „undurchdringliche“ Weise auszudrücken.

Das schwierige Verhältnis des Philosophen zur Zensur ist hinreichend bekannt. Der Zusammenhang aber, der in seinem Werk zwischen „Verfolgung und Schreibkunst“ besteht, ist noch nicht Gegenstand systematischer Untersuchung gewesen.⁹⁶ Eine Untersuchung dieser Art dürfte nicht nur für ein tieferes Verständnis Kants, sondern der deutschen klassischen Philosophie insgesamt fruchtbar sein.

⁹⁵ Vgl. Bauer 1847, S. 52-96; s. a. Cesa 1972, S. 337.

⁹⁶ Hinsichtlich der Methode – wenn auch Spinoza und andere Autoren Gegenstand der Untersuchung sind – ist die Arbeit von Strauss 1952 beispielhaft; auf die Notwendigkeit, diese Methode auch auf die Untersuchung des kantischen Denkens anzuwenden, hat schon Yovel 1980, S. 215 hingewiesen.

Verzeichnis der zitierten Literatur

- ABBEG, J. F. (1976). Reisetagebuch von 1798, hg. von W. und J. Abegg in Zusammenarbeit mit Z. Batscha, Frankfurt/M.
- AULARD, A. (⁶1926), Histoire politique de la Revolution française, Paris (reprographischer Nachdruck, Aalen 1977).
- BATSCHA, Z. (Hg.) (1976, Materialien zu Kants Rechtsphilosophie, Frankfurt/M.
- BATSCHA, Z./SAAGE, R. (Hg.) (1979), Friedensutopien. Kant, Fichte, Schlegel, Görres, Frankfurt/M.
- BATSCHA, Z./GARBER, J. (Hg.) (1981), Von der ständischen zur bürgerlichen Gesellschaft, politisch-soziale Theorien im Deutschland der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, Frankfurt/M.
- BAUER, B. (1847), Vollständige Geschichte der Parteikämpfe in Deutschland während der Jahre 1842-1846, Charlottenburg (reprographischer Nachdruck Aalen 1964), Band 1.
- BAXA, J. (1924), Gesellschaft und Staat im Spiegel deutscher Romantik, Jena.
- BERNSTEIN, E. (21920), Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie, Stuttgart.
- BUHR, M./IRRLITZ, G. (1968), Der Anspruch der Vernunft. Die klassische bürgerliche deutsche Philosophie als theoretische Quelle des Marxismus, Berlin.
- BURG, P. (1974), Kant und die französische Revolution, Berlin.
- BURKE, E. (1790), Reflections on the Revolution in France, in: The Works of the Right Honourable Edmund Burke. A New Edition, London 1826, Band 5.
- BURKE, E. (²1794), Betrachtungen über die französische Revolution. In der deutschen Übertragung von F. Gentz. Bearbeitet und mit einem Nachwort von L. Iser, Frankfurt/M. 1967.
- BURKE, E. (1795), Thoughts and Details on Scarcity, in: The Works, London 1828, Band 7.
- CALLISEN, J. L. (1791), Ueber den Freiheitssinn unserer Zeit, Altona.
- CAMPE, J. H. (1790), Briefe aus Paris zur Zeit der Revolution geschrieben, Braunschweig (reprographischer Nachdruck hg. von H. W. Jäger, Hildesheim 1977).
- CASSIRER, E. (1918), Kants Lebens und Lehre, Berlin.
- CESA, C. (1972), Studi sulla sinistra hegeliana, Urbino.
- CHIARINI, P./DIETZE, W. (Hg.) (1981), Deutsche Klassik und Revolution, Rom.
- CONDORCET, M. J. A. N. de (1847-9), Oeuvres, Paris (reprographischer Nachdruck, Stuttgart-Bad Cannstatt 1968).
- CROCE, B. (²1924), Conversazioni critiche, Bari.
- DELEKAT, F. (1962), Immanuel Kant. Historisch-kritische Interpretation der Hauptschriften, Heidelberg.
- DILTHEY, W. (1890), Der Streit Kants mit der Zensur über das Recht freier Religionsforschung, jetzt in: Gesammelte Schriften, Stuttgart-Göttingen 1960, Band 4.
- DROZ, J. (1949), L'Allemagne et la Revolution française, Paris.
- DUSO, G./GIUBILATO, M. u. a. (1979), Il concetto di rivoluzione, Bari.
- EINSIEDEL, A. v. (1957), Ideen von 1791-73. Eingeleitet mit Anmerkungen versehen und nach J. G. Herders Abschriften in Auswahl hg. von W. Dobbek, Berlin.

- ERHARD, J. B. (1970), Ueber das Recht des Volks zu einer Revolution, 1795; neu hg. und mit einem Nachwort von H. G. Haasis, München.
- EUDAEMONIA (1796), Eudaemonia oder deutsches Volksglück, ein Journal für Freunde von Wahrheit und Recht, Frankfurt/M. (reprographischer Nachdruck, Vaduz 1972).
- FICHTE, J. G. (1834-46), Werke, hg. von I. H. Fichte (reprographischer Nachdruck, Berlin 1971).
- FICHTE, J. G. (21930), Briefwechsel, hg. von H. Schulz, Berlin (reprographischer Nachdruck, Hildesheim 1967).
- FORSTER, G. (1970), Werke in vier Bänden, hg. von G. Steiner, Frankfurt/M.
- FRÖLICH, C. W. (1792), Ueber den Menschen und seine Verhältnisse, Berlin (Neuausgabe hg. von G. Steiner, Berlin 1960).
- FUCHS, E. (Hg., in Zusammenarbeit mit R. Lauth und W. Schieche) (1978), J. G. Fichte im Gespräch, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- FURET, D./RICHET, D. (1965), La Revolution française, Paris (italienische Übersetzung Rom-Bari 1980).
- GARBER, J. (Hg.) (1976), Kritik der Revolution. Theorien des deutschen Frühkonservatismus 1790-1810, Band 1: Die Dokumentation, Kronberg/Ts.
- GEBHARDT, J. (1963), Politik und Eschatologie. Studien zur Geschichte der Hegelschen Schule in den Jahren 1830-1840, München.
- GENTZ, F. v. (1836-8), Ausgewählte Schriften, hg. von W. Weick, Stuttgart und Leipzig.
- GODECHOT, J. (1956), La Grande Nation. L'expansion revolutionnaire de la France dans le monde 1789-1799, Paris (italienische Übersetzung, Bari 1962).
- GOETHE, J. W. v. (²1968), Briefe, hg. von K. R. Mandelkow, Hamburg.
- GÖRRES, J. (1928), Gesammelte Schriften, hg. von W. Schellberg, Köln, Band 1.
- GRAMSCI, A. (1975), Quaderni del carcere; kritische Ausgabe des Istituto Gramsci, hg. von Geratana, Turin.
- GRIEWANK, K. (1969), Der neuzeitliche Revolutionsbegriff. Entstehung und Entwicklung, hg. von I. Horn-Staiger, Frankfurt/M.
- GROSS, P. (Hg.) (1912), Immanuel Kant. Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen, Berlin (reprographischer Nachdruck, Darmstadt 1980).
- GUÉROULT, M. (1939), Fichte et La Revolution Française, in: M. G., Etudes sur Fichte, Hildesheim-New York 1974.
- GUERRA, A. (1980), Introduzione a Kant, Rom-Bari.
- GURVITCH, G. (1922), Kant und Fichte als Rousseau-Interpreten, in „Kant Studien“ 1922, Band 27.
- HALLER, L. (1820), Über die Constitution der spanischen Cortes, Bern.
- HASS, H. E. (Hg.) (1966), Die deutsche Literatur. Texte und Zeugnisse, Band 5/2, München.
- HAYM, R. (1854), Stichwort Gentz in der Ersch- und Gruberschen Enzyklopädie, Sekt. I, Band 58.
- HAYM, R. (1857), Hegel und seine Zeit, Berlin (reprographischer Nachdruck, Darmstadt 1974).
- HAYM, R. (1870), Die romantische Schule. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes (Berlin) (reprographischer Nachdruck, Darmstadt 1977).
- HAYM, R. (1954), Herder, Halle 1885. Neudruck hg. v. W. Harich, Berlin.

- HEGEL, G. W. F. (1919-20), Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, hg. von G. Lasson, Leipzig.
- HEGEL, G. W. F. (1969-79), Werke in zwanzig Bänden, hg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel auf der Grundlage der Ausgabe der Werke, 1832-1845, Frankfurt/M.
- HEINE, H. (1968), Sämtliche Schriften, hg. von K. Briegleb, München.
- HENRICH, D. (Hg.) (1967), Kant-Gentz-Rehberg. Über Theorie und Praxis, Frankfurt/M.
- HERDER, J. G. (1877-1913), Sämtliche Werke, Berlin (reprographischer Nachdruck, Hitdesheim 1967-8).
- HERMAND, J. (Hg.) (1975), Von deutscher Republik 1775-1795. Texte radikaler Demokraten, Frankfurt/M.
- HOCKS, P./SCHMIDT, P. (1975), Literarische und politische Zeitschriften 1789-1805, Stuttgart.
- HOFFMEISTER, J. (Hg.) (1936), Dokumente zu Hegels Entwicklung, Stuttgart.
- HOFFMEISTER, J./NICOLIN, F. (Hg.) (1969-81), Briefe von und an Hegel, Hamburg, Band 1.
- HÖLDERLIN, F. (1970), Sämtliche Werke und Briefe, hg. von G. Mieth, München.
- HUMBOLDT, W. v. (1903-36), Gesammelte Schriften (Ausgabe der preußischen Akademie der Wissenschaften). Berlin.
- HUMBOLDT, W. v. (1952), Briefe, hg. von W. Rössle und H. Gollwitzer, München.
- HUME, D. (1882), The Philosophical Works, London (reprographischer Nachdruck, Aalen 1964).
- JACOBI, F. H. (1815), Werke, hg. von F. Roth und F. Köppen, Leipzig (reprographischer Nachdruck, Darmstadt 1980).
- JAURÈS, J. (1891), De primis socialismi germanici lineamentis apud Lutherum, Kant, Fichte et Hegel, Toulouse (deutsche Übersetzung von E. Höhnisch und K. Sonnendecker: Die Ursprünge des Sozialismus in Deutschland. Luther, Kant, Fichte und Hegel, mit einem Vorwort von L. Goldmann, Frankfurt/M.-Berlin-Wien 1974).
- JONAS, L./DILTHEY, W. (Hg.) (1860-3), Aus Schleiermachers Leben in Briefen, Berlin, Band 1.
- JUNG-STILLING, J. H. (1976), Lebensgeschichte, hg. von C. A. Benrath, Darmstadt.
- KERN, F. (²1954), Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im frühen Mittelalter. Zur Entwicklungsgeschichte der Monarchie (Nachdruck Darmstadt 1980).
- KNIGGE, A. v. (1788), Ueber den Umgang mit Menschen, Hannover (reprographischer Nachdruck, München o. J.).
- LABRIOLA, A. (1906), Scritti vari e inediti di filosofia e politica, hg. von B. Croce, Bari.
- LABRIOLA, A. (1949), Lettere a Engels, Rom.
- LABRIOLA, A. (1959), Scritti e appunti su Zeller e su Spinoza (1862-1868), hg. von L. Dal Pane, Mailand.
- LABRIOLA, A. (²1969), La concezione materialistica della storia, hg. von E. Garin, Bari.
- LAUKHARD, F. Chr. (²1908), Magister F. Chr. Laukhards Leben und Schicksale. Von ihm selbst beschrieben, 1797. Neu bearbeitet und hg. von V. Petersen und P. Holzhausen, Stuttgart.
- LEHMANN, M. (Hg.) (1893), Preußen und die katholische Kirche seit 1640. Nach den Acten des geheimen Staatsarchivs, 6. Theil. Von 1786 bis 1792, in: Publicationen aus den K. Preußischen Staatsarchiven, Leipzig, Band 53.
- LESSING, G. E. (1856), Gesammelte Werke, Leipzig, Band 9.

- LOCKE, J. (1823), *The Works*. A new edition, London, Band 10 (reprographischer Nachdruck, Aalen 1963).
- LOSURDO, D. (1983), *Hegel, questione nazionale, Restaurazione. Presupposti e sviluppi di una battaglia politica*, Urbino.
- LOSURDO, D. (1983 a), *Tra Hegel e Bismarck. La rivoluzione del 1848 e la crisi della cultura tedesca*, Rom.
- LÖWITH, K. (1953), *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart.
- MACPHERSON, C. B. (1962), *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford (italienische Übersetzung, Mailand ²1982).
- MANCINI, I. (1975), *Kant e la teologia*, Assisi.
- MANNHEIM, K. (1927), *Das konservative Denken*, in: *Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk*, hg. v. K. Wolff, Berlin und Neuwied 1964.
- MARX-ENGELS (1955 ff), *Werke*, Berlin.
- MEHRING, F. (1961 ff), *Gesammelte Schriften*, hg. v. T. Höhle, H. Koch und J. Schleifstein, Berlin.
- MERKER, N. (1977), *Alle origini dell'ideologia tedesca*, Rom-Bari.
- MICHELET, J. (1847-53), *Histoire de la Revolution Française*, Paris (italienische Übersetzung, Mailand 1981).
- NICOLAI, J. Chr. F. (1798), *Neun Gespräche zwischen Christian Wolff und einem Kantianer über Kants metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre und der Tugendlehre*, Berlin und Stettin (reprographischer Nachdruck, Brüssel 1968).
- PAINE, Th. (1792-3), *Die Rechte von Menschen. Eine Antwort auf Herrn Burkes Angriff gegen die französische Revolution*, Berlin (Band 1), Kopenhagen (Band 2 u. 3).
- PAINE, Th. (²1983), *Die Rechte des Menschen*, hg. und übersetzt von W. Mönke, Berlin.
- PHILONENKO, A. (1976), *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et Fichte en 1793*, Paris.
- PHILONENKO, A. (1976 a), *Essais sur la philosophie de la guerre*, Paris.
- PHILONENKO, A. (²1975-81), *L'oeuvre de Kant*, Paris.
- „Philosophisches Journal einer Gesellschaft deutscher Gelehrten“ (1795 ff), hg. v. F. I. Niethammer, später in Zusammenarbeit mit Fichte, Jena und Leipzig.
- PUTT, G.L. (Hg.) 1869-70), *Aus Schellings Leben in Briefen*, Leipzig, Band 1.
- POPITZ, H. (1953), *Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx*, Basel.
- PRAZ, M. (1960), *Storia della letteratura inglese*, Florenz.
- RAMBALDI, E. (1966), *Le origini della sinistra hegeliana*, Florenz.
- RAMBALDI, E. (1966 a), *La crisi dell'illuminismo tedesco di C. M. Wieland di fronte alle Rivoluzione francese*, „Acme“, Mailand.
- RAUMER, K. v. (1953), *Ewiger Friede. Friedensrufe und Friedenspläne seit der Renaissance*, München.
- REBMANN, A. G. F. (1796), *Vollständige Geschichte meiner Verfolgungen und meiner Leiden. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Aristokratismus, nebst Tatsachen zur Regierung des jezzigen*

- Churfürsten von Maynz und politischen Wahrheiten, Amsterdam (= Altona), (Reprint hg. v. J. Garber, Meisenheim o. J.).
- REHBERG, A.W. (1793), Untersuchungen über die französische Revolution nebst kritischen Nachrichten von den merkwürdigen Schriften welche darüber in Frankreich erschienen sind, Hannover und Osnabrück.
- ROBESPIERRE, M. (1956-58), Textes choisis, hg. von J. Poperen, Paris.
- ROMEO, R./TALAMO, G. (1979), Documenti storici, Antologia, Turin.
- ROSENBERG, H. (1930), Ausgewählter Briefwechsel Rudolf Hayms, Berlin und Leipzig.
- RUGE, A. (21847-8), Sämtliche Werke, Mannheim, Band 4.
- SAITTA, A. (1952), Costituenti e Costituzioni della Francia moderna, Turin.
- SALVUCCI, P. (21975), L'uomo di Kant, Urbino.
- SALVUCCI, P. (Hg.) (1981), Tra idealismo e marxismo, Urbino.
- SCHEEL, H. (21980), Süddeutsche Jakobiner, Vaduz/Liechtenstein.
- SCHELLING, F. W. J. (1856-61), Sämtliche Werke, Stuttgart – Augsburg, Band 1.
- SCHILLER, F. (o. J.), Werke, vollständige Ausgabe in fünfzehn Teilen, hg. von A. Kutscher, Berlin-Leipzig, Band 12.
- SCHILLER, F. (1795), „Die Horen“, Tübingen (reprographischer Nachdruck, Darmstadt 1959), Band 1.
- SCHLEGEL, F. (1805-5), Vorlesungen über die Universalgeschichte, hg. von J. J. Anstett (Band 2/14 der kritischen Ausgabe), München-Paderborn-Wien, 1960.
- SCHOTTKY, R. (Hg.) (1973), Joh. Gottl. Fichte, Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution. Beigefügt die Rezension von Friedrich Gentz, Hamburg.
- SCHULZ, U. (1969), Die Berlinische Monatsschrift (1783-1796). Eine Biographie, Hildesheim.
- SICHIROLLO, L. (Hg.) (1979), Schiavitù antica e moderna, Neapel.
- STAIGER, E. (Hg.) (1977), Der Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe, Frankfurt/M.
- STEPHAN, I. (1976), Literarischer Jakobinismus in Deutschland (1789-1806), Stuttgart.
- STOLL, K. (1978), Christoph Martin Wieland. Journalistik und Kritik. Bedingungen und Maßstab politischen und ästhetischen Rasonnements im „Teutschen Merkur“ vor der Französischen Revolution, Bonn.
- STRAUSS, L. (1952), Persecution and the Art of Writing, Glencoe, Illinois.
- TARLÉ, E. V. (1942), Napoleon, Moskau (italienische Übersetzung Rom 4. Aufl. 1975).
- TAWNEY, R. H. (1926), Religion and the Rise of Capitalism, London.
- THALHEIM, H. G. (Hg.) (1978), Geschichte der deutschen Literatur, Berlin, Band 7.
- TRÄGER, C. (Hg.) (1963), Mainz zwischen Rot und Schwarz. Die Mainzer Revolution 1792-1793 in Schriften, Reden und Briefen, Berlin.
- TREITSCHKE, H. v. (1879-94), Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert, Leipzig.
- TREITSCHKE, H. v. (1886), Historische und politische Aufsätze, Leipzig, Band 3.
- TROELTSCH, E. (1904), Das Historische in Kants Religionsphilosophie. Zugleich ein Beitrag zu den Untersuchungen über Kants Philosophie der Geschichte, in: „Kant-Studien“, Band 9.
- VENDITTI, P. (1980), Filosofia e politica in Condorcet, in: „Il contributo“, Oktober-Dezember 1980.
- VERRA, V. (1963), F. H. Jacobi. Dall'illuminismo all'idealismo, Turin.

- VERRA, V. (Hg.) (1981), Hegel interprete di Kant, Neapel.
- VLACHOS, G. (1962), La pensée politique de Kant. Métaphysique de l'ordre et dialectique du progrès, Paris.
- VORLÄNDER, K. (1900), Kant und der Sozialismus, Berlin.
- VORLÄNDER, K. (1911), Immanuel Kants Leben, Leipzig.
- VORLÄNDER, K. (²1926), Kant und Marx. Ein Beitrag zur Philosophie des Sozialismus, Tübingen.
- VORLÄNDER, K. (²1977), Immanuel Kant. Der Mann und das Werk, Hamburg.
- WEICK, W. (1887-90), Deutschland vor hundert Jahren, Leipzig, Band 2.
- WEIL, E. (²1970), Problèmes Kantiens, Paris (italienische Übersetzung Urbino 1980).
- WEILAND, W. (1968), Der junge Friedrich Schlegel oder die Revolution in der Frühromantik, Stuttgart.
- WIELAND, Chr. M. (o. J.), Werke, hg. von H. Düntzer, Berlin, Band 33 und 34.
- YOVEL, Y. (1980), Kant and the Philosophy of History, Princeton, New Jersey.

Literatur zum weiteren Studium

Die folgende bibliographische Auswahl zu Quellen und Literatur betrifft in erster Linie den Zeitraum nach 1789. Sie berücksichtigt vor allem den geschichtlichen Zusammenhang, in dem die Entwicklung und die Stellungnahmen Kants zu begreifen sind. Sie bietet eine erste Orientierung zum Selbststudium; im übrigen sei auf das Literatur-Gesamtverzeichnis zu diesem Buch verwiesen.

1. Karl Vorländer, Immanuel Kant. Der Mann und das Werk, 1924, Hamburg ²1977.
Es handelt sich um das Werk eines Autors, der sich intensiv für eine kantianische Neuinterpretation des Marxismus eingesetzt hat. Unabhängig von dieser Tendenz handelt es sich nach wie vor um eine ausgezeichnete überblicksartige Darstellung zum Leben und zur theoretischen Entwicklung Kants.
2. Kant-Gentz-Rehberg, Über Theorie und Praxis. Einleitung von D. Henrich, Frankfurt a.M. 1967.
Die Debatte über die Theorie ist in Wirklichkeit eine Debatte über die revolutionären Grundsätze, die die ganze konservative und reaktionäre Publizistik als „abstrakt“ abtun möchte und die ohne Relevanz oder gar schädlich für das politische Leben seien, falls man darauf bestehen sollte, sie wie in Frankreich in die Tat umzusetzen. Liest man in diesem Zusammenhang die Kantische Abhandlung „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis“, so offenbart sie sich als starke und engagierte Stellungnahme zugunsten der „Theorie“, die das Antlitz Frankreichs und der Welt veränderte.
3. Manfred Buhr – Gerd Irrlitz, Der Anspruch der Vernunft. Die klassische deutsche Philosophie als theoretische Quelle des Marxismus, Berlin 1968.
„Kants Altersbekenntnis zur Französischen Revolution ist kein Zufall. Es markiert noch einmal die Problematik seiner Philosophie, hält ihren Ausgangs- und Zielpunkt fest.“ Nicht zufällig hebt der „Streit der Fakultäten“ hervor, daß die französische Revolution die „moralische Tendenz des Menschengeschlechts“ beweise. In diesem Sinn – und von den einzelnen politischen Stellungnahmen [258]absehend – ist die Kantische Philosophie in ihrer Gesamtheit von Marx als die „*deutsche Theorie* der französischen Revolution“ angesehen worden. Dieses Urteil nimmt „Der Anspruch der Vernunft“ auf.
4. Jost Hermand (Hg.), Von deutscher Republik 1775-1795. Texte radikaler Demokraten, Frankfurt a. M. 1968.
Diese Anthologie belegt, welche Begeisterung schon vor der französischen Revolution die amerikanische Revolution in Deutschland ausgelöst hatte. Sie widerlegt das Stereotyp, das sich vor allem nach dem zweiten Weltkrieg breit gemacht hat und die ganze politische und kulturelle Geschichte Deutschlands von der bleiernen Schwere der Reaktion erdrückt sieht. Bezeichnenderweise ist in diese den „radikalen Demokraten“ gewidmete Anthologie auch ein Text Kants eingereiht: es handelt sich um einen Auszug aus der Abhandlung „Über den Gemeinspruch“.
5. Iring Fetscher, Immanuel Kant und die Französische Revolution, 1974. Es handelt sich um einen Beitrag, der anlässlich des 200. Geburtstags des Philosophen veröffentlicht wurde. Man findet ihn jetzt in dem unter der Nr. 6 aufgeführten Sammelband.
Das Thema der „Selbstzensur“, zu der die Protagonisten der klassischen deutschen Philosophie gezwungen waren und das Heine vertraut und bei Mehring noch vorzufinden war, wird von der zeitgenössischen Literatur weitgehend ignoriert. Fetscher kommt das Verdienst zu, den sowohl „pragmatischen“ als auch „ironischen“ Charakter einiger loyalistischer Deklarationen Kants hervorgehoben zu haben.
6. Zwi Batscha (Hg.), Materialien zu Kants Rechtsphilosophie, Frankfurt a. M. 1976.
Neben einer guten „Auswahl aus den Reflexionen, Vorarbeiten und Briefen Kants“ enthält der Band die wichtigsten Beiträge der zeitgenössischen Geschichtsschreibung und ist deshalb eine ausgezeichnete Einführung und Orientierung in der Debatte über den politischen Kant.

7. Jörn Garber, Kritik der Revolution. Theorien des deutschen Frühkonservatismus 1790-1810, Band 1: Dokumentation, Kronberg/Taunus 1976.
Die hier untersuchten Stellungnahmen der konservativen und reaktionären Publizistik gegen die französische Revolution, aber auch gegen die „abstrakten Spekulationen“ der deutschen Intellektuellen und gegen das für übertrieben gehaltene „politische Interesse“ vor allem [259:] aber die Stellungnahmen zugunsten der Revolte in der Vendée und in diesem Sinn zugunsten des Widerstandsrechts – erlauben es, die wirkliche Bedeutung der Schriften Kants aus der Zeit nach 1789 besser zu verstehen.
8. Nicolao Merker, An den Ursprüngen der deutschen Ideologie. Revolution und Utopie im Jakobinismus. In deutscher Sprache hg. v. Manfred Buhr, Berlin 1984. Das italienische Original „Alle origini dell’ideologia tedesca. Rivoluzione e utopia nel giacobinismo“ (Rom-Bari 1977) präsentiert zusätzlich eine reichhaltige Anthologie von Texten deutscher Jakobiner und Revolutionäre.
Merkers Analyse des Jakobinismus ermöglicht einen Vergleich mit Kant, der zur Feststellung von zwei wesentlichen Übereinstimmungen führt: einerseits die energische Verteidigung des neuen Frankreich, andererseits die Tendenz zum „Kompromiß“, wonach die Institutionen der französischen Revolution als für Deutschland kaum geeignet angesehen werden.
9. Zwi Batscha und Richard Saage (Hg.), Friedensutopien. Kant/Fichte/Schlegel/Görres, Frankfurt a. M. 1979.
Nach dem Ausbruch der französischen Revolution werden in Frankreich und in Deutschland die Kabinettskriege, die aus dynastischen Zielsetzungen entfesselt werden, energischer verurteilt; gleichzeitig verbreitet sich die Hoffnung oder die Illusion, mit dem Ende des „ancien régime“ würden auch schon die Kriegsursachen behoben. In diesem Zusammenhang ist die Kantische Abhandlung „Zum ewigen Frieden“ einzuordnen, die in diesem Sinn wenig mit der bloß utopistischen Literatur à la Saint-Pierre zu tun hat: für Kant hängt die Garantie des Friedens nicht in erster Linie vom guten Willen der Regierenden ab, sondern von der objektiven Transformation der politischen Einrichtungen.

[261:]

Personenverzeichnis

Das Verzeichnis bezieht sich auf den Text, die Anmerkungen und das zitierte Literaturverzeichnis.

Abegg, J. F. 228-229, 232-233, 247
Abegg, W. u. J. 247
Anstett, J. J. 254
Augustenburg, F. Ch. 239
Aulard, A. 229, 247

Baggesen, J. 69, 221, 230, 245
Batscha, Z. 223, 226-227, 233, 237, 240, 247
Bauer, B. 219, 246, 247
Baxa, J. 238, 247
Beccaria, C. 50
Benrath, C. A. 251
Bergk, J. A. 54, 77, 226
Bernardin de Saint-Pierre, J. H. 160
Bernstein, E. 13-14, 222, 247
Beyme, K. F. v. 243
Biester, E. 181
Bismarck, O. v. 10, 252
Boissy d'Anglas, F. A. 9 5
Borowski, L. E. 82, 228
Brandes, E. 183, 240
Braunschweig, K. W. F. v. 119, 232
Briegleb, K. 250
Brinkmann, K. G. v. 243-244
Buhr, M. 224, 247
Burg, P. 224, 247
Burke, E. 10, 20, 25, 35, 38, 40, 49-50, 75-76, 80-81, 87-88, 103-104, 140-142, 224-228, 230, 235, 247, 252

Callisen, J. L. 230, 248
Campe, J. H. 43-44, 131, 133, 158, 211, 225, 234, 237, 244, 248
Carducci, G. 19
Cäsar, J. 56
Cassirer, E. 245, 248
Cesa, C. 246, 248
Chiarini, P. 243, 248
Clauer, K. 225, 229
Condorcet, M. J. A. N. de 23-24, 94, 223, 229, 248
[262:]
Corday, Ch. 9, 221
Cotta, F. 41, 107, 158, 231
Croce, B. 17, 22, 222, 233, 248, 251
Cromwell, O. 108-109

Dal Pane, L. 251
Danton, G. J. 96
Delekat, F. 222, 248

Dietze, W. 243
Dilthey, W. 16, 222, 243, 248, 251
Dobbeke, W. 248
Droz, J. 110, 225, 231, 248
Dühring, E. 238
Düntzer, H. 255
Duso, G. 223, 248

Einsiedel, A. v. 112-113, 231, 248
Engels, F. 9, 13-14, 18, 221-222, 238, 251-252
Erasmus von Rotterdam 22
Erhard, J. B. 9, 68-69, 121, 129, 160, 190-191, 221, 227, 233-234, 241, 244, 248

Fetscher, I. 233
Feuerbach, L. 223
Fichte, I. H. 248
Fichte, J. G. 9, 19, 22, 53, 68-73, 96-100, 106, 113-115, 119, 128, 131, 135, 149, 155, 160-161, 185, 191-192, 194-199, 201-202, 203-205, 208-211, 213, 216-217, 223, 226-227, 229, 231-232, 235-237, 241-246, 247-249, 252-254
Forster, G. 21, 42, 44, 46, 113, 115, 127-128, 133, 141, 149-151, 170, 176, 211-212, 225-226, 232-236, 238-239, 244, 248
Forster, Th. 235-236, 239, 244
Friedrich II. 16, 45
Friedrich Wilhelm II. 78, 125-126, 129, 186, 189, 196
Frölich, C. W. 234, 249
Fuchs, E. 227, 229-230, 240-242, 244-245, 249
Furet, D. 225, 229, 249

Gagern, H. Ch. 240
Garber, J. 226-228, 230, 237, 240, 247, 249, 253
Garin, E. 251
Garve, Ch. 102, 230
Gebhardt, J. 224, 249
Gentz, F. 25-26, 41, 47-49, 52, 74-76, 81, 87-88, 103-105, [263:] 131, 145, 153, 161-162, 172-173, 210, 225-227, 229-230, 232-233, 236, 238-239, 244, 247, 249-250, 254
Gerratana, V. 249
Giubilato, M. 223, 248
Godechot, J. 225, 232, 249
Goethe, J. W. v. 100, 179, 194, 196-197, 214, 230, 238-240, 242, 245, 249, 254

- Goldmann, L. 251
 Gollwitzer, H. 251
 Görres, J. 114, 156, 160, 232, 236-237, 247, 249
 Gramsci, A. 17, 22, 222-223, 249
 Griewank, K. 232, 249
 Groß, F. 228-229, 232-233, 249
 Grotius, U. 14
 Guérault, M. 19-20, 223, 229, 249
 Guerra, A. 222, 249
 Gurvitch, G. 226, 249
 Gurwitsch, A. 233
 Haasis, H. G. 221, 241, 244, 248
 Halem, G. A. v. 229-230
 Haller, K. L. v. 231, 250
 Harich, W. 250
 Hass, H. E. 239, 250
 Haym, R. 10-11, 15-16, 20-21, 221-222, 235, 243, 250, 253
 Hegel, G. W. F. 9-10, 16-18, 20-22, 24-25, 27, 42, 83, 107, 128, 151, 214, 217, 222-224, 230, 234, 236, 241, 245-246, 250-252
 Heine, H. 14-17, 19, 24, 55, 194, 218-219, 222-223, 242, 246, 250
 Henrich, D. 224, 226-227, 230, 232, 235, 250
 Herbart, J. F. 14, 229-230 „
 Herder, Ch. 207
 Herder, J. G. 38, 112, 198, 207, 214, 225, 231, 242-243, 248, 250
 Hermand, J. 225, 228-230, 237, 250
 Herz, M. 84
 Heyne, Ch. G. 235, 239, 243
 Hitler, A. 18, 21
 Hobbes, Th. 45, 60, 63, 226, 252
 Hecks, P. 238, 242, 250
 Hoffmeister, J. 225, 228, 234, 241, 245, 250
 Höhle, T. 252
 [264:]
 Höhnisch, E. 251
 Hölderlin, F. 54, 125, 128, 149, 175, 226, 233-235, 239, 250
 Holzhausen, P. 251
 Horn-Staiger, J. 249
 Huber, L. F. 239
 Hufeland, G. 240, 245
 Humboldt, W. v. 44, 76, 150, 162, 196, 227, 230, 235, 238, 242, 250-251
 Hume, D. 76, 227, 251
 Irrlitz, G. 224, 247
 Iser, L. 247
 Isnard, M. 94
 Jacobi, F.H. 44, 108-109, 207, 225, 231, 235, 242, 251
 Jakob II. 116, 233
 Jakob, L.H. 121
 Jäger, H.W. 248
 Jaurès, J. 237, 251
 Jesus, 25, 120, 137, 183, 200, 212, 218
 Johannes von Leiden 23
 Jonas, L. 243, 250
 Josef II. 43
 Jung-Stilling, H. 65, 234, 245, 251
 Karl I. 108-109, 170-171
 Kern, F. 224, 251
 Kestner, J.Ch. 240
 Kieseewetter, J. 98, 182-183
 Klopstock, F.G. 9, 221
 Knigge, A. v. 240, 251
 Koch, H. 252
 Köppen, F. 251
 Körner, Th. 19
 Kutscher, A. 254
 Labriola, A. 14-15, 17, 222, 251
 Lafargue, P. 12, 221
 Laharpe, J.F. 225
 Lasson, G. 250
 Laukhard, F. Ch. 171, 232, 239, 251
 Lauth, R. 249
 Lavater, J. C. 240
 Lehmann, M. 234, 251
 Lenin, V. I. 105
 Lessing, G. E. 179, 240, 251
 Locke, J. 20, 29, 224, 252
 Losurdo, D. 223-224, 252
 Löwith, K. 224, 252
 Lucretius, C.T. 136
 Ludwig XIV. 46
 [265:]
 Ludwig XVI. 32, 50, 58, 65-66, 71, 88, 90, 92-93, 100, 102, 125, 136, 163, 165-171, 178
 Luther, M. 18, 21-22, 25, 60-61, 132, 251
 Mackintosh, J. 81, 226
 Macpherson, C.B. 224, 252
 Mallet du Pan, J. 77, 173
 Malter, R. 228
 Mancini, I. 234, 252
 Mandelkow, K. R. 249
 Mandt, H. 223
 Mannheim, K. 224, 252
 Marat, J. P. 9, 94
 Marx, K. 10-15, 27, 73, 217-219, 221, 224, 227, 252-253

Medicus, F. 238
 Mehring, F. 9, 11, 31-32, 200, 221-222, 224, 243, 246, 252
 Mendelssohn, M. 26, 179, 185
 Merker, N. 230, 232, 240, 244, 252
 Metternich, M. 234
 Michel, K.M. 250
 Michelet, J. 229, 252
 Mieth, G. 250
 Milton, J. 84, 171, 228
 Mohl, R. v. 221
 Moldenhauer, E. 250
 Mönke, W. 252
 Moser, F. C. v. 100, 107, 228, 230
 Möser, J. 27

 Napoleon I. 18, 161, 231, 236, 254
 Nicolai, J. Ch. F. 44, 121, 133, 181; 216, 233, 240, 245, 252
 Nicolin, F. 234, 241, 245, 250
 Nicolovius, F. 232
 Niebuhr, G. B. 69, 227
 Niethammer, F. I. 242, 253

 Paine, Th. 80-81, 159, 227, 237, 252
 Paulus von Tarsus 107-110
 Pascal, B. 187
 Petersen, V. 251
 [266:]
 Philip II. 85
 Philonenko, A. 222, 238, 252-253
 Pitt, W. 83
 Pius VI. 38, 170
 Plitt, G.L. 245, 253
 Poperen, J. 253
 Popitz, H. 224, 253
 Posselt, E. L. 193, 242
 Praz, M. 239, 253

 Rambaldi, E. 222, 241, 253
 Raumer, K. v. 238, 253
 Rebmann, A.G.F. 124, 211, 233-234, 241, 244, 253
 Rehberg, A.W. 76, 101-103, 114, 145, 147, 230, 235, 250, 253
 Reinhold, K.L. 205, 221, 241-244
 Richet, D. 225, 229, 249
 Riedel, A. 237
 Robertazzi-Amodico, C. 236
 Robespierre, M. 15, 17, 19, 22, 34, 52, 55, 83, 89, 93-94, 139, 167, 223, 228-229, 231, 234, 238-239, 253
 Romeo, R. 232, 253
 Rosenberg, H. 221, 253

 Rössle, W. 251
 Roth, F. 251
 Rousseau, J. J. 10, 14, 16, 133, 139, 146, 249
 Ruge, A. 246, 253
 Ruffo, F. 35

 Saage, R. 237, 247
 Saitta, A. 229, 235-236, 253
 Salvucci, P. 223, 239, 253-254
 Scheel, H. 228, 254
 Schellberg, W. 249
 Schelling, F. W. J. v. 128, 149, 193, 213, 234-235, 241-242, 245, 253-254
 Schieche, W. 249
 Schiller, F. 76, 159, 174-175, 194, 196-197, 214, 216, 228, 230, 238-239, 242, 245, 254
 Schlegel, F. 26, 161, 198, 224, 237, 247, 254-255
 Schleiermacher, F.E.D. 208, 243, 251
 Schleifstein, J. 252
 Schmettau, W. F. v. 237
 Schmidt, P. 238, 242, 250
 Schön, Th. v. 226, 244-245
 Schottky, R. 229, 244
 Schulz, H. 248
 Schulz, U. 225, 254
 Sichirollo, L. 237, 241, 254
 Sieyès, E. J. 98, 229-230
 Sinclair, I. v. 233
 Smith, A. 84
 Sonnendecker, K. 251
 Spaemann, R. 226
 Spinoza 246, 251
 Stägemann, F.A. 233
 Staiger, E. 230, 239, 245, 254
 Steiner, G. 244, 248-249
 Stephan, I. 212, 244, 254
 Stoll, K. 231, 254
 Strauss, L. 246, 254

 Talamo, G. 232, 253
 Tarlé, E.V. 237, 254
 Tawney, R.H. 29, 224, 254
 Thalheim, H.G. 241, 244, 254
 Tieck, L. 191
 Tieftrunk, J. H. 178, 239
 Träger, C. 225, 231, 234, 237, 255
 Treitschke, H. v. 10-11, 15-16, 221-222, 255
 Troeltsch, E. 245, 255
 Twesten, K. 221

 Varnhagen von Ense, K. A. 184, 233
 Varus, P. Q. 198
 Venditti, P. 229, 255

Vergilius Maro 235
Verra, V. 231, 240-241, 243, 255
Vlachos, G. 222, 255
Voigt, C.G. 216-217, 238, 240, 245
Voltaire 19, 158, 237

[267:]

Vorländer, K. 12-15, 184, 221-222, 228, 233,
235, 238, 240, 255
Voß, Ch. F. 232, 236, 244

Wagner, J. J. 230
Wedekind, G. Ch. 158, 237
Weick, W. 234, 249, 255
Weil, E. 234, 245, 255
Weiland, W. 243, 255

[268:]

Wekhrlin, W.L. 229
Wieland, Ch. M. 77, 108-110, 112, 114, 161,
173, 180, 192-194, 208, 227-228, 231-232,
235-236, 238-243, 253-255
Wilhelm I. 19
Wolff, Ch. 181, 252
Wolff, K. 252
Wöllner, J. Ch. 39, 78, 129-130, 182, 189, 213-
215
Yovel, Y. 246, 255
Zeller, E. 222, 251