

Martin Brecher und Simon Weber

Tugend, Wissen und Macht bei Kant und Platon

Abstract: This paper compares Kant's and Plato's views on the relationship between philosophy and politics. Our focus will be on the role that virtue and knowledge play in both theories. Our point of reference is Plato's famous statement that philosophers should be kings or kings philosophers and Kant's rejection of Plato's demand (in *Towards Perpetual Peace*). As we will show, Kant believes that, because of our unsocial sociability, being in power is ethically perilous and impairs the free use of reason. While in earlier writings, such as the *Idea*, Kant entertains the ideal of enlightened, philosophical rulership, he later rejects it as absolutist propaganda in both *Perpetual Peace* and the *Doctrine of Right*. Kant's later conception is that politics and philosophy should be separate and that politicians should consider what philosophers have to say about law and politics. As we will argue, his conception of a division of labor between philosophy and politics still presupposes certain competences and virtues on the side of political rulers.

1 Einleitung

Die Frage nach der sittlichen und epistemischen Tugend der Herrschenden spielt im antiken politischen Denken eine herausragende Rolle. Vor allem Platon betont mit seinem berühmten Satz von der Philosophenherrschaft, der fast genau in der Mitte des Textes – und damit im Zentrum – der *Politeia* steht, dass das Unglück für die Staaten wie auch für die gesamte Menschheit kein Ende nehmen werde, wenn nicht endlich sittlich und epistemisch ausgezeichnete Individuen zur Macht gelangen:

Wenn nicht die Philosophen in den Staaten Könige werden oder die Könige, wie sie heute heißen, und Herrscher echte und gute Philosophen und wenn nicht in eine Hand zusammenfallen politische Macht und Philosophie, und wenn nicht die Vielzahl derer, die sich heute auf Grund ihrer Anlagen nur der einen der zwei Aufgaben widmen, mit Gewalt davon ferngehalten wird, gibt es [...] kein Ende des Unglücks in den Staaten, ja nicht einmal im ganzen Menschengeschlecht [...]. (Platon, Rep. 473c11–d6)¹

Anmerkung: Für Christoph Horn zum 60. Geburtstag.

1 Alle Übersetzungen des Textes der *Politeia* in diesem Beitrag stammen von Vrestska 2001.

Wer kein Wissen von den höchsten Dingen und einen moralisch ausgezeichneten Charakter hat, wird nach Platon durch seine Herrschaft den Staat und seine Bürger ins Elend führen, weil er aus Unwissenheit, Wankelmütigkeit und Furcht sowie dem Streben nach Reichtum und Macht unweigerlich Unrecht begehen wird.

Grundsätzlich anders ist es um das Zusammenspiel von Wissen, Tugend und Macht bei Kant bestellt. In seiner Schrift *Zum ewigen Frieden* greift Kant den platonischen Philosophenkönigssatz auf und weist ihn in zweifacher Hinsicht zurück:

Daß Könige philosophiren, oder Philosophen Könige würden, ist nicht zu erwarten, aber auch nicht zu wünschen (ZeF, AA 08: 369.28–29).

Nicht nur hält Kant es – hier in Übereinstimmung mit Platon – für höchst unwahrscheinlich, dass Herrschaft und Philosophie in Personalunion auftreten, sondern er glaubt auch, dass es höchst nachteilig ist, weil – so seine anschließende Begründung – „der Besitz der Gewalt das freie Urtheil der Vernunft unvermeidlich verdirbt“ (AA 08: 369.29–30). Herrschaft verhindert richtiges Philosophieren.

Gleichwohl ist Kant der Ansicht, dass die Politik der Philosophie bedarf. Die Staaten sollen die Philosophen „höre[n]“, ihre Überlegungen sollen von den Herrschenden „zu Rathe gezogen“ werden (AA 08: 369.12, 368.31), vor allem aber sollen die Staaten die Philosophen² „frei und öffentlich [...] reden lassen“ (AA 08: 369.3–4; alle Hervorh. getilgt).³ Unabhängig davon, wer die Macht in Händen hält – „Könige oder königliche (sich selbst nach Gleichheitsgesetzen beherrschende) Völker“: Es ist Kant zufolge „beiden zu Beleuchtung ihres Geschäfts unentbehrlich“, „die Classe der Philosophen nicht schwinden oder verstummen, sondern öffentlich sprechen [zu] lassen“ (AA 08: 369.30–32). In Abgrenzung zum platonischen Modell der personalen Vereinigung von Herrschaft und Philosophie vertritt Kant also ein arbeitsteiliges Modell, bei dem Philosophie und Herrschaft, Wissenschaft und Macht zwar personell und institutionell getrennt sind, die praktischen Überlegungen der Philosophen jedoch zur Kenntnis genommen und beim politischen Handeln berücksichtigt werden.

2 Da Kant – anders als Platon in seiner *Politeia* – nur von männlichen Philosophen ausgeht (vgl. nur *Anthropologie*, AA 07: 307–308, und *Beobachtungen*, AA 02:230), verwenden wir im Folgenden auch nur die maskuline Form. Damit soll freilich weder behauptet noch impliziert werden, dass Kants Forderung nach Wissenschaftsfreiheit nicht der Sache nach auf Philosoph*innen insgesamt zuträfe.

3 Kants Eintreten für Publikationsfreiheit hat bekanntlich auch biographische Gründe: den Konflikt mit Friedrich Wilhelm II. und dessen Minister Wöllner aus Anlass der Veröffentlichung von Teilen der späteren *Religionsschrift* in der *Berlinischen Monatsschrift*, in deren Folge Kant faktisch mit einem Publikationsverbot im Hinblick auf Fragen der Religion belegt wurde. Siehe dazu Kants eigene Schilderung in der Vorrede des *Streits der Fakultäten*.

Jüngere Entwicklungen in den westlichen Demokratien rücken die Frage nach den Tugenden des politischen Herrschaftspersonals wieder mit Nachdruck in den Mittelpunkt des gesellschaftlichen Interesses. Wie sich zeigt, können demokratische Systeme rasant an Stabilität verlieren, wenn in ihnen Politiker und Parteien an die Macht gelangen, die eine antifreiheitlich-demokratische Gesinnung haben und an alternative Fakten und Wirklichkeitserzählungen glauben. In unserem Beitrag wollen wir Kants Kritik an Platons expertokratischem Herrschaftsideal eingehend untersuchen und zugleich rekonstruieren, wie er selbst das Verhältnis von Tugend, Wissen und Macht bestimmt. Hierzu gehen wir wie folgt vor: Im folgenden Abschnitt (2.) skizzieren wir in aller Kürze das Verhältnis von Wissen, Tugend und Macht in Platons *Politeia*. Diese knappe Rekonstruktion dient uns dazu, um Kants Einwände gegenüber Platons Expertokratieideal, denen wir uns im folgenden Abschnitt zuwenden (3.), besser zu verstehen. Daran anschließend werden wir Kants eigene Verhältnisbestimmung von Philosophie und Politik in ihren Grundzügen darstellen (4.), um anschließend herauszuarbeiten, dass auch Kants Konzeption nicht ohne Tugenden auf Seiten der Machthabenden auskommt (5.).

2 Herrschaft und Philosophie in Platons *Politeia*

Das Verhältnis von Philosophie und Politik in Platons *Politeia* ist komplex. So fordert Platon in seinem berühmten Satz von der Philosophenherrschaft (Rep. 473d) die Philosophen einerseits dazu auf, als Könige den Staat zu regieren,⁴ um ihnen andererseits nur wenig später zu raten, sich von der Politik fernzuhalten und als Privatmänner zu leben (Rep. 496c–e). Der scheinbar widersprüchliche Charakter dieser Bestimmungen des Verhältnisses von Philosophie und Politik löst sich auf, sobald man beachtet, dass diese sich auf unterschiedliche politische Gegebenheiten beziehen.⁵ Denn wie sich zeigt, gilt die Aufforderung zum politischen Tätigsein des Philosophen allein für die Kallipolis (Rep. 527c2) bzw. den „besten Staat“ (*aristê*

4 Der Philosophenkönigssatz findet sich zudem nahezu wortwörtlich im *Siebten Brief* (326a–b), und auch in seinem vermutlich letzten Werk, den *Nomoi*, hält Platon am Ideal der Herrschaft weiser Regenten fest: „Überhaupt gilt aber auch von jeder Regierung die gleiche Behauptung, daß die Entstehung der besten Verfassung (*politeia aristê*) und der besten Gesetze nur dann eintritt wenn die größte Macht (mit der größten) Weisheit und Besonnenheit in derselben Person sich vereinigt, sonst aber niemals“ (Leg. 711e7–712a3; Übersetzung von Schleiermacher u. Sussemlahl). Der Philosophenkönigssatz bildet somit sowohl ein Grundprinzip von Platons mittlerer als auch später Politischer Philosophie.

5 Mit der folgenden Analyse des Verhältnisses von Philosophie und Politik in Platons *Politeia* folgen wir weitgehend der Analyse von Trabattoni 2016, 265–268.

politeia: Rep. 497b7–c1). Hat es der Philosoph hingegen mit einem moralisch korrupten Regime zu tun – wie man es in der Wirklichkeit nur allzu oft antrifft –, bleibt ihm nach Platon nur, die öffentlichen Angelegenheiten zu meiden, um sich davor zu schützen, in das von den Bürgern begangene Unrecht mit hineingezogen zu werden und mit den Mächtigen in einen tödlichen Konflikt zu geraten. Schon in der *Apologie* lässt Platon Sokrates behaupten, dass dieser niemals von sich aus ein politisches Amt angestrebt habe, weil er als Philosoph und gerechtkeitsliebender Mensch ansonsten schon viel früher von den Athenern verfolgt und hingerichtet worden wäre:

Und nehmt mir's nicht übel, wenn ich euch die Wahrheit sage: kein Mensch ist seines Lebens noch sicher, der euch [den Athenern] oder sonst einer Volksmenge offen entgegentritt und die zahlreichen Verstöße zu verhindern sucht, die von Staats wegen gegen Recht und Gesetz begangen werden – wer sich ernstlich für die Gerechtigkeit einsetzen will, muß unbedingt, wenn er auch nur kurze Zeit am Leben bleiben möchte, als Privatmann auftreten, nicht als Politiker. (Ap. 31e1–32a3; vgl. Ap. 32e)⁶

In ähnlicher Weise heißt es in der *Politeia*, dass der Philosoph in einem korrupten Regime keine Partner finde, mit denen er zusammen die Gerechtigkeit befördern könne. Würde er sich in einem solchen Staat dennoch politisch betätigen, würde er vernichtet werden, ohne sich selbst oder jemand anderem wahrhaft nützlich gewesen zu sein (Rep. 496c7–d5).⁷ Das Beste, was der Philosoph unter solch nicht-idealen Zuständen tun kann, ist daher, sich um seine eigene Seele zu sorgen, indem er sich von der Politik fernhält und so „selbst unberührt von Ungerechtigkeit und ruchlosen Taten sein Leben [...] lebt und aus ihm mit guter Hoffnung ruhig und heiter scheiden kann“ (Rep. 496e1–3).

Die größten Dinge (*ta megista*: Rep. 487a3) zu erreichen, d.h. sich nicht ausschließlich um das eigene Wohl zu kümmern,⁸ sondern politisch tätig zu werden und sich um das Wohl der gesamten Bürgerschaft verdient zu machen, ist dem Philosophen nur im besten Staat möglich. Platon beschreibt den besten Staat daher auch als jenen Staat, der allein „zu ihm [dem Philosophen] passt“ (Rep. 497a3–4) und der als einziger Staat dem Wesen des Philosophen zu seiner wahren, göttlichen

⁶ Die Übersetzung stammt von Fuhrmann 2011.

⁷ Vgl. auch den Schluss des Höhlengleichnisses, in dem es heißt, dass die unverständige Menge den Philosophen versuchen werde zu töten, sobald dieser beabsichtigt, jene zu erziehen und zu bekehren (Platon, Rep. 516e–517a).

⁸ Dass die Sorge des Philosophen um die eigene Seele dasselbe Wissen erfordert wie die Fürsorge um den gesamten Staat, findet in Rep. 580c darin einen Ausdruck, dass Platon die Fürsorge um die eigene Seele analog zur Herrschaft im Staat als *königliche Herrschaft* über sich selbst bezeichnet.

Größe verhilft, während „keine unter den heutigen Verfassungen [...] der Natur des Philosophen [würdig ist]“ (Rep. 497b1–3). Da dem Philosophenkönigssatz zufolge die Regentschaft der Philosophen zugleich die wichtigste Voraussetzung für den guten Staat ist, bedingen sich bei Platon somit das politische Wirken des Philosophen und der beste Staat wechselseitig. Die Herrschaft des Philosophen ist nach Platon Bedingung für die Existenz des besten Staates, weil nur der Philosoph ein Wissen von den Ideen und insbesondere von der obersten Idee des Guten hat, deren Erkenntnis Voraussetzung für vernünftiges und gutes Handeln im eigenen Leben sowie im Staat ist (Rep. 505a–b; 506a–b).⁹ Nur er hat ein vollständiges Wissen von den intelligiblen Strukturen und Harmonien, in denen die Gutheit eines jeden Gegenstandes begründet ist.¹⁰ Durch sein Wissen um das Gute ist es dem Philosophen daher möglich, zunächst seine eigene Seele und dann den gesamten Staat in einen harmonischen und guten Zustand zu bringen: „wenn sie [die Philosophen] dann das Gute an sich (*to agathon auto*) erblickt haben, müssen sie, mit ihm als Leitbild (*paradeigma*) vor Augen, Staat und Bürger und sich selbst das restliche Leben in Ordnung halten (*kosmein*)“ (Rep. 540a8–b1). Indem der Philosoph das Gute in seiner Seele und im Staat realisiert, bringt er diese in einen Zustand, der im Körper dem der physischen Gesundheit vergleichbar ist und der das Leben erst lebenswert macht (Rep. 444c–445b), weshalb ein Staat ohne weise Herrscher notwendig in einer elenden und kränklichen Verfassung verbleibt. Da das Wissen von den Ideen nur äußerst schwer zu erlangen ist, entwirft Sokrates in der *Politeia* ein detailliertes und langjähriges Curriculum – bestehend aus einer grundlegenden musischen und gymnastischen Erziehung (Rep. II–III) sowie einer Ausbildung in Mathematik, Dialektik und praktischer Fürsorge um die Polis (Rep. V–VII) –, das es den edelsten Naturen erlauben soll, schließlich im Alter von 50 Jahren zu den Ideen aufzusteigen und das Gute selbst zu schauen (Platon, Rep. 540a–b).

Neben ihrer epistemischen Qualifikation, das Wissen um die Ideen und das Gute selbst, besitzen die Philosophen als die idealen Herrscher zudem die Tugenden der Gerechtigkeit (*dikaiosynê*), Besonnenheit (*sôphrosynê*) und Tapferkeit (*andreia*).¹¹ Denn der Philosoph weiß nicht nur, was wahrhaft gut ist, sondern ist

⁹ Vgl. hierzu auch Rep. 517b–c, wo es heißt, dass die Idee des Guten Ursache (*aitia*) für alles Rechte (*orthon*) und Schöne (*kalon*) ist und uns hilft Wahrheit (*alêtheia*) und Einsicht (*nous*) zu erlangen, weshalb jeder, „der im eigenen wie im öffentlichen Leben vernünftig handeln will“, sie geschaut haben muss.

¹⁰ Für die hier zugrunde gelegte Lesart, nach der es sich bei den Ideen selbst um die höchsten Güter handelt und das Gute in Harmonie, Proportion und natürlichen Hierarchien besteht s. Kraut 2022.

¹¹ Zur folgenden Rekonstruktion der Tugendhaftigkeit der Philosophenherrscher siehe Reeve 1988, 191–195.

auch tüchtig genug, um das Gute als Staatsmann zu verwirklichen (Rep. 485a). Die wahrhaft philosophischen Naturen – nicht jene nichtsnutzigen, pseudophilosophischen Charaktere, die in aller Regel das Bild der Philosophie in der Öffentlichkeit bestimmen – sind nach Platon zugleich vollkommen tugendhaft, weil ihr gesamtes Streben dem Lernen, der Wahrheit und dem Wissen gilt (Rep. 474c–475c).¹² Sie sind mäßig, weil sie für sich weder Macht noch Reichtum begehren, um ihre physischen Lüste stillen zu können, da sie diese gegenüber der Wahrheit und den Ideen geringschätzen (Rep. 485d). Da sie nichts anderes lieben als das Lernen und Wissen, und für sie der Kontakt mit den intelligiblen Entitäten das vollkommene Glück des Menschen ausmacht, messen sie dem Leben an sich keine unangemessene Bedeutung bei und sind daher in Gefahrensituationen tapfer (Rep. 486a–b). Wenn die Philosophen jedoch weise, mäßig und tapfer sind, dann sind sie notwendigerweise auch gerecht (Rep. 486b). Tugend und Wissen bilden in Person des Philosophen somit eine unzertrennliche Einheit. Das Ideal der Philosophenherrschaft steht letztlich für Platons politischen Personalismus, d.h. für seine Überzeugung, dass ein guter Staat vor allem von weisen und tugendhaften Herrschern regiert werden muss, während gute Gesetze von untergeordneter Bedeutung bleiben oder sich aufgrund ihrer Allgemeinheit sogar hinderlich auf das fürsorgliche Handeln der maximal einsichtsgeleiteten Herrscher auswirken.¹³

3 Kants Kritik am Philosophenkönigssatz

Kants Stellungnahme zum Philosophenkönigssatz¹⁴ und damit zum Verhältnis von Philosophie und Politik hat zwei Seiten, eine negative und eine positive: Die negative Seite von Kants Stellungnahme besteht eben in der Ablehnung der platonischen These. Ihre positive Stoßrichtung besteht vor dem Hintergrund der Unwahrscheinlichkeit einer Philosophenherrschaft in der Forderung, dass die Machthabenden philosophische Einsichten zu berücksichtigen haben, die sich ih-

¹² Ähnlich heißt es in *Phaidon* 64d–e, dass der wahre Philosoph sein gesamtes Streben und Handeln aufs Sterben und den Tod richte (und daher die körperlichen Lüste sowie den Besitz von Reichtum und Macht verachte), weil nur die gerechte Seele im Jenseits die Möglichkeit zur vollkommenen Erkenntnis erlange.

¹³ Für eine entsprechende Kritik der Gesetze bei Platon siehe etwa *Politikos* 293e–295b.

¹⁴ Kants Kritik am Philosophenkönigssatz findet sich im „Geheimen Artikel“ der Friedensschrift, den Kant in der zweiten Auflage der Schrift ergänzt. Der „Geheimen Artikel“ schließt den Hauptteil der Schrift ab, der mit seinen Präliminar- und Definitivartikeln, einem Garantiezusatz und schließlich dem geheimen Zusatzartikel nach dem Vorbild völkerrechtlicher Verträge aufgebaut ist. Die Schrift schließt mit einem zweiteiligen Anhang über das Verhältnis von Moral und Politik.

rerseits jedoch nur aus dem ungehinderten, sprich: unzensierten, öffentlichen Austausch der Philosophen ergeben können. Die Herrschenden dürfen die „Classe der Philosophen nicht schwinden oder verstummen“, sondern sollen sie „öffentlich sprechen lassen“ (ZeF, AA 08: 369.32–33). Dieser Forderung werden wir uns in Abschnitt (4.) zuwenden. Im vorliegenden Abschnitt soll es zunächst um Kants Zurückweisung des Ideals der Philosophenherrschaft gehen.

Wie zu Beginn des Beitrags schon zitiert, meint Kant, dass es nicht nur „nicht zu erwarten“, sondern vielmehr „auch nicht zu wünschen“ sei, „[d]aß Könige philosophiren, oder Philosophen Könige würden“ (AA 08: 369.28–29). Kants Begründung für die Ablehnung der Philosophenherrschaft lautet, dass „der Besitz der Gewalt das freie Urtheil der Vernunft unvermeidlich verdirbt“ (AA 08: 369.29–30). Wie die Auszeichnung „unvermeidlich“ anzeigt, geht Kant nicht einfach bloß davon aus, dass die Personalunion von Herrschaft und Philosophie scheitern *könnte*; vielmehr behauptet er, dass dies notwendigerweise der Fall sei.¹⁵

Im Hintergrund von Kants Behauptung der inhärenten Problematik von Machtbesitz steht dabei die anthropologische Auffassung über die natürliche Korruptibilität des Menschen, wie sie Kant etwa in der *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* artikuliert hat (3.1). Sein Pessimismus in Bezug auf die Vereinbarkeit von Macht und Politik führt Kant in Friedensschrift und *Rechtslehre* dazu, die von den Verteidigern der absoluten Monarchie ins Feld geführte Vorstellung zurückzuweisen, dass es am besten sei, wenn ein guter Alleinherrscher die Geschicke des Staates leite (3.2).

3.1 Die natürliche Gefahr des Machtmissbrauchs

Kants Argument für die Unwahrscheinlichkeit wie Nichtwünschbarkeit der Philosophenherrschaft im Geheimen Artikel der Friedensschrift beruht auf der Prämisse, dass Machtbesitz den freien, d. h. uninteressierten, nicht bloß instrumentellen Gebrauch der Vernunft erschwert, ja verhindert. Im Hintergrund steht die anthropologische Vorstellung, dass Menschen stets nach Macht über andere stre-

¹⁵ Aramayo 2019, 99–100, meint, dass die „liason dangereuse“ zwischen Politik und Philosophie auch der Politik schaden würde. Davon ist bei Kant so nicht die Rede. Was Kant jedoch ablehnt, ist eine blinde Umsetzung moralischer Forderungen durch „despotisirende [...] Moralisten“ (ZeF, AA 08:373.8–10) (vgl. auch Wood 2014, 95, und Höffe 2001, 174). Eberl und Niesen 2011, 281–282, sehen in Kants Ablehnung des Philosophenkönigssatz ein „Verdikt über die eingeschränkte Expertise der Philosophie“ in politischen Fragen, insofern die Philosophie keine Auskünfte in konkreten Fällen geben könne.

ben, dabei aber auch ebenso dazu tendieren, diese Macht zum eigenen Vorteil zu missbrauchen.

Diese Vorstellung präsentiert Kant erstmals in seinem geschichtsphilosophischen Essay *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. Kant zufolge zeichnet sich der Mensch natürlicherweise durch eine Tendenz zu sozialem Antagonismus aus, die Kant als „*ungesellige Geselligkeit*“ bezeichnet (AA 08: 20.30). Auf der einen Seite streben wir nach Gesellschaft mit anderen Menschen, auf der anderen Seite verhalten wir uns jedoch hochgradig unsozial: Wir haben den starken Drang, dass – gerade auch im Verhältnis zu anderen – alles nach unseren eigenen Wünschen und Vorstellungen läuft. Das führt zu einem wechselseitigen Widerstand, den alle einander entgegensetzen (AA 08: 20.31–21.5). Dies hat laut Kant die durchaus positive Konsequenz, die Entwicklung unserer Anlagen zu evozieren, die ansonsten unentwickelt bleiben würden. Die Kehrseite ist jedoch, dass wir unsere Fähigkeiten in erster Linie dafür nutzen, soziale, politische oder ökonomische Macht über andere zu erlangen:

Dieser Widerstand ist es nun, welcher alle Kräfte des Menschen erweckt, ihn dahin bringt seinen Hang zur Faulheit zu überwinden und, getrieben durch Ehrsucht, Herrschaftsucht oder Habsucht, sich einen Rang unter seinen Mitgenossen zu verschaffen (AA 08: 21.6–9).

Zwar führt der wechselseitige Widerstand und das damit zusammenhängende Streben nach Macht über andere zur Entwicklung der natürlichen Kräfte des Menschen. Problematisch ist dieses Streben jedoch insofern, als wir von Natur aus dazu tendieren, unsere eigene Freiheit stets zum eigenen Vorteil zu missbrauchen.¹⁶ Wir wünschen uns zwar, dass andere sich an die Regeln halten, und wir setzen dies in unseren Handlungen auch grundsätzlich voraus; doch selbst nehmen wir uns gerne von der Geltung sozialer, rechtlicher oder moralischer Regeln aus,¹⁷ oder wir interpretieren sie so um, dass sie uns zupasskommen:¹⁸

¹⁶ In der *Religion* stellt Kant zudem heraus, dass der soziale Antagonismus und die aus ihm erwachsenden Leidenschaften dazu führen, dass Menschen „einander wechselseitig in ihrer moralischen Anlage [...] verderben“ (AA 06: 93–94).

¹⁷ Vgl. etwa RL, AA 06: 321 Fn. Das Böse in der menschlichen Natur besteht laut Kant gerade darin, dass wir die Befolgung moralischer Vorschriften an die Bedingung knüpfen, dass dies unserer Glückseligkeit keinen Abbruch tut, mithin die gelegentliche Abweichung von der Pflicht zur Maxime machen (RGV, AA 06: 32.14–16).

¹⁸ Wir haben, so Kant in der *Grundlegung*, stets einen „Hang, wider jene strenge Gesetze der Pflicht zu vernünfteln und ihre Gültigkeit, wenigstens ihre Reinigkeit und Strenge in Zweifel zu ziehen und sie wo möglich unsern Wünschen und Neigungen angemessener zu machen“ (GMS, AA 04: 405.13–16). Siehe zu Kants Auffassung des Vernünftelns Sticker 2022.

der Mensch [...] mißbraucht gewiß seine Freiheit in Ansehung anderer seinesgleichen; und ob er gleich als vernünftiges Geschöpf ein Gesetz wünscht, welches der Freiheit aller Schranken setze: so verleitet ihn doch seine selbstsüchtige thierische Neigung, wo er darf, sich selbst auszunehmen. (IaG, AA 08: 23.5–10)

Aufgrund dieser Tendenz, die eigene Freiheit auf Kosten der anderen zu missbrauchen, bezeichnet Kant die Leidenschaft der Herrschsucht auch als „an sich ungerecht“: Es ist der „Freiheit unter Gesetzen, worauf jedermann Anspruch machen kann, zuwider und ungerecht“, „sich bei Zeiten in den Vortheil der Gewalt über [andere] zu setzen“, um „andere Menschen zu seinen Absichten zu gebrauchen“ (Anth, AA 07: 273.16–20). Es bedarf deshalb eines äußeren Zwanges, der uns davon abhält, unsere Freiheit zum Schaden anderer zu missbrauchen. Voraussetzung eines friedlichen Zusammenlebens ist mithin staatlicher Zwang, der den Freiheitsgebrauch der Individuen so koordiniert, dass sie einander ihrer Freiheit nicht Abbruch tun: Der Mensch „ist ein *Thier*; das, wenn es unter andern seiner Gattung lebt, *einen Herrn nöthig hat*“: einen „Herrn, der ihm den eigenen Willen breche und ihn nöthige, einem allgemeingültigen Willen, dabei jeder frei sein kann, zu gehorchen“ (IaG, AA 08: 23.5–6, 23.10–12).

Der natürliche soziale Antagonismus führt somit einerseits dazu, dass wir genötigt werden, eine staatliche Rechtsordnung zu errichten, die die Freiheit aller schützt. Andererseits machen es dieselben antagonistischen Neigungen jedoch besonders schwer, gerade einen solchen Zustand zu errichten und zu bewahren: Denn die Herrschenden sind notwendigerweise selbst Menschen, haben mithin dieselbe natürliche Neigung, ihre Freiheit und damit auch ihre Macht zum eigenen Vorteil zu missbrauchen. Einen guten, gerechten Herrscher zu finden, bzw. ein solcher zu sein, ist für Menschen offenbar unmöglich:

Wo nimmt er aber diesen Herrn her? Nirgend anders als aus der Menschengattung. Aber dieser ist eben so wohl ein Thier, das einen Herrn nöthig hat. Er mag es also anfangen, wie er will; *so ist nicht abzusehen, wie er sich ein Oberhaupt der öffentlichen Gerechtigkeit verschaffen könne, das selbst gerecht sei*; er mag dieses nun in einer einzelnen Person, oder in einer Gesellschaft vieler dazu auserlesenen Personen suchen. (AA 08: 23.12–18; unsere Hervorh.)

Der Besitz von Macht führt, so Kants anthropologische These, unvermeidlich dazu, sie auch zu missbrauchen: „Denn jeder derselben wird immer [!] seine Freiheit mißbrauchen, wenn er keinen über sich hat, der nach den Gesetzen über ihn Gewalt ausübt“ (AA 08: 23.18–20).¹⁹

19 Eine ganz ähnliche Auffassung von der menschlichen Natur liegt Platons Parabel vom Ring des Gyges (Platon, Rep. 359c–360d) zugrunde, der zufolge Menschen dazu neigen ihren eigenen

Die Konzeption der ungeselligen Geselligkeit vertritt Kant auch in der Friedensschrift noch, wie der Abschnitt „Von der Garantie des ewigen Friedens“ zeigt, in welchem der soziale Antagonismus zwischen Einzelnen und Gruppen als natürlicher Antrieb des historischen Fortschritts charakterisiert wird (ZeF, AA 08: 360–368). Die Vorstellung der aus dem sozialen Antagonismus resultierenden Neigung, über andere durch Ehre, Geld oder Macht zu herrschen, steht im Hintergrund von Kants Behauptung in der Friedensschrift, dass der Besitz der Macht unvermeidlich dazu führt, den freien Gebrauch der Vernunft zu verderben, also zumindest in Teilen unmöglich zu machen. Wie Kant diese Behauptung versteht, lässt sich an seiner Kritik des Juristen aufzeigen, die sich im Vorfeld der Stellungnahme zum Philosophenkönigssatz findet: Der im Staatsdienst stehende Jurist zeichnet sich nicht nur durch epistemische Kompetenz zur Rechtsanwendung aus, sondern er besitzt als Vertreter des Staates auch eine gewisse Macht, um die Gesetze durchsetzen zu können. Beide Aspekte zeigen sich für Kant im Symbol des juristischen Berufsstandes: der mit Waage und Schwert ausgestatteten Göttin Justitia (AA 08: 369.12–14). Der Besitz von Macht führt laut Kant nun dazu, dass der Jurist allzu schnell versucht ist, „wenn die eine Schale“ der Waage der Gerechtigkeit „nicht sinken will, das Schwert mit hinein zu legen“ (AA 08: 369.12–17). Kant attestiert dem Juristen also die Tendenz, sich der mit seinem Amt einhergehenden Macht zu bedienen, um die eigenen Ansichten auch gegen schwerer wiegende Gründe der anderen Seite durchzusetzen. An den Juristen zeigt sich daher die nachteilige Wirkung von Machtbesitz auf den freien Gebrauch der Vernunft.²⁰ Die Juristen sind in Kants Augen entsprechend nicht dafür geeignet, unbefangen über grundsätzliche Fragen des Rechts zu rasonieren.²¹ Diese Problematik betrifft natürlicherweise jeden, der in den Genuss von Macht kommt.²² Entsprechend können die Herrschenden nicht zugleich Philosophen sein – deren Aufgabe gerade die interesselose und unvoreingenommene Untersuchung der Prinzipien des Rechts ist

Vorteil auf Kosten anderer zu verfolgen, wenn sie nur keine sozialen Sanktionen zu fürchten haben.

²⁰ In einer Notiz merkt Kant an, dass die „Begierde zu herrschen [...] bey der juristischen Facultät in der Regel“ ist (Refl, 6359, AA 18: 686.20–21).

²¹ Ein weiterer Grund, den Kant benennt, ist der Umstand, dass die eigentliche Aufgabe der Juristen eben die Anwendung des Rechts, d. h. der staatlichen Vorschriften, ist, nicht jedoch deren Bewertung (ZeF, AA 08:373.22–24). Dies verträgt sich nicht gut mit einer freien Reflexion auf Legitimität und Güte dieser Vorschriften (ZeF, AA 08: 369.18–20).

²² Eine andere Deutung der Problematik findet sich bei Niesen 2005, 239–243, der sie in besonderen „Gesprächssituationen ansiedelt, die strukturell gegen Widerspruch immunisiert sind“ (2005, 243).

– und sollen die Philosophen nicht an die Herrschaft kommen oder unmittelbar an der Politik partizipieren.²³

Anders als bei Platon ist es nicht der Mangel an Einsicht, der hier das Problem guter Herrschaft aufwirft. Bei Platon ist schlechtes Handeln ein Resultat von Unwissenheit, von Mangel an Einsicht in das Gute, und fallen umgekehrt Wissen und Tugend in eins. Bei Kant hingegen weiß der Mensch als Vernunftwesen zwar grundsätzlich um seine Pflicht und hat auch hinreichenden Grund, sie zu befolgen: Das moralische Gesetz ist der für alle verfügbare Kompass des Handelns, und mit dessen Bewusstsein geht unvermeidlich das Gefühl der Achtung einher, durch das uns richtiges Handeln stets motivational möglich ist (u. a. KpV, AA 05: 30). Doch unser natürliches Verlangen nach Glückseligkeit reizt uns dazu, uns über die Pflicht hinwegzusetzen:

Der Mensch fühlt in sich selbst ein mächtiges Gegengewicht gegen alle Gebote der Pflicht, die ihm die Vernunft so hochachtungswürdig vorstellt, an seinen Bedürfnissen und Neigungen, deren ganze Befriedigung er unter dem Namen der Glückseligkeit zusammenfaßt. (GMS, AA 04: 405.5–8)

Das Bewusstsein des moralisch Richtigen ist zwar ein hinreichender Grund, es auch zu tun; daraus folgt aber anders als bei Platon nicht, dass das Subjekt es auch tatsächlich tut. Ob wir unser Glücksstreben in die Grenzen des moralisch Zulässigen verweisen oder ihm darüber hinaus nachgeben, ist bei Kant allein unserer freien Entscheidung anheimgestellt (RGV, AA 06: 44).²⁴ Vom moralischen Standpunkt aus gesehen erscheint es also durchaus möglich, dass es gute Herrscher gibt. Jedoch müssen wir bei einem Blick in die Welt davon ausgehen, dass die Menschen die moralisch falsche Wahl ihrer obersten Maxime getroffen haben, der Mensch also gleichsam von Natur aus böse ist. Denn einerseits lässt sich das Bestehen einer guten Gesinnung, in anderen wie in uns selbst, nicht erkennen (GMS, AA 04: 407–408), und andererseits zeigt uns die Erfahrung, dass Menschen ständig unmoralisch handeln, mithin keine moralische Gesinnung haben können (RGV, AA 06: 32–34). Für den Einzelnen lässt sich dem mithilfe staatlicher Gesetzgebung und obrigkeitlichem Zwang zumindest zur äußerlichen Befolgung des Sittengesetzes

²³ Nicht zuzutreffen scheint uns hingegen die Deutung Aramayos 2019, 101, dass das Problem einer politischen Betätigung der Philosophen für Kant darin liege, dass sie dann zwangsläufig in politische Intrigen verwickelt würden und dadurch ihre moralische Sensitivität verlören.

²⁴ Das betont auch Guyer 2009, 145, mit Blick auf Kants Argumentation in der *Idee*.

begegnen: „Das Problem der Staatserrichtung ist [...] selbst für ein Volk von Teufeln (wenn sie nur Verstand haben) auflösbar“ (ZeF, AA 08: 366.15–17).²⁵

Die Herrschenden selbst jedoch kann man nicht wiederum durch eine höhere Gewalt zwingen. Ein guter Herrscher müsste mithin zwei miteinander unvereinbare Anforderungen erfüllen können: Er muss „gerecht *für sich selbst* und doch ein *Mensch* sein“ (IaG, AA 08: 23.20–21). Aufgrund der dem Menschen inhärenten Tendenz zum Machtmissbrauch erachtet Kant die Errichtung eines wahrhaft rechtlichen Zustands nicht nur als das „größte“ (AA 08: 22.6) und „schwerste“ Problem (AA 08: 23.2), das sich der Menschheit stellt; vielmehr hält er eine vollständige Auflösung dieser Problematik tatsächlich für unmöglich: „aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden“ (AA 08: 23.22–24).²⁶

3.2 Kants Ablehnung des Ideals guter Alleinherrschaft

Sowohl in der Friedensschrift als auch in der *Rechtslehre* wendet sich Kant gegen Verfechter der absoluten Monarchie. Nicht nur stellt er die Republik als einzige mit der Freiheit der Bürger übereinstimmende Staatsform heraus (ZeF, AA 08: 349.9–350.4; RL § 52, AA 06: 340.27–341.12; vgl. auch SF, AA 07: 90–91). In beiden Schriften wendet er sich explizit gegen absolutistische Deutungen von Alexander Popes Diktum, dass die bestgeführte Regierung die beste sei (ZeF, AA 08: 353 Fn.; RL § 51).²⁷

25 Die Volk-von-Teufeln-Passage wird immer wieder so gelesen, als ginge es dabei um die Herrscher, also diejenigen, die den Staat einrichten. So klingt es etwa bei Pinzani (2011, 76–77), dem zufolge das Problem der Errichtung einer Republik „sogar von [!] einem Volk von Teufeln gelöst werden“ könne (2011, 77). Die möglichen Teufel, von denen Kant hier spricht, sind jedoch die Bürger bzw. Untertanen, „für“ welche der Staat eingerichtet wird. Kant wendet sich an dieser Stelle schlicht gegen die Position, dass republikanische Reformen nicht möglich seien, solange das Volk nicht bereits innerlich moralisiert, also von sich aus der Rechtsidee entsprechend handelte – eine freiheitliche Verfassung mithin nur für einen „Staat von Engeln“ umsetzbar wäre (AA 08: 366.4–5). Dies war Kant etwa von August Wilhelm Rehberg vorgeworfen worden (vgl. Rehberg 1967, 127). Vgl. zur Teufelpassage auch Ludwig 1995, 74–76; Ludwig 1997, v. a. 226 Fn. 17; Guyer 2011, 130–131, sowie – mit anderer Stoßrichtung – Horn 2014, 193–194 und 268.

26 Guyer weist darauf hin, dass die Problemdiagnose des krummen Holzes „clearly a problem about rulers“ bezeichnet (2009, 134 Fn. 2). Siehe zur Metapher des krummen Holzes und ihres Kontextes Kneller 2011, 55.

27 Anlass für Kants Anmerkung in der Friedensschrift ist Mallet du Pans ein Jahr zuvor auf Deutsch erschienene Schrift *Über die französische Revolution und die Ursachen ihrer Dauer*, an deren Ende Alexander Popes Ausspruch „For forms of government let fools contest, // Whatever is best administer'd, is best“ zitiert wird (Pope, *Essay on Man*, III.303–304; vgl. Mallet du Pan 1794, 206). In Kants Ausführungen in der *Rechtslehre* ist Zielscheibe der Kritik offensichtlich Johann

Die von Absolutisten mit Verweis auf die Regierung guter Monarchen aufgestellte Behauptung, dass die bestgeführte Regierung „auch die beste Regierungsart, d. i. Staatsverfassung,“ sei, ist laut Kant „grundfalsch“ (ZeF, AA 08: 353.30–32 Fn.). Sie dient lediglich absolutistischer Propaganda: Sie ist eine „Vertröstung, womit sich das Volk befriedigen soll“, weiter in der „Monarchie (eigentlich hier Autokratie)“ zu leben (RL § 51, AA 06: 339.19–21). In der Friedensschrift stellt Kant dabei als Problem heraus, dass in absolutistischen Monarchien auch schlechte Herrscher an die Macht gelangen können, was auch regelmäßig geschieht – und dies, obwohl gerade die Machtfülle des Absolutismus dies hätte verhindern können:

Wer hat wohl besser regiert als ein Titus und Marcus Aurelius, und doch hinterließ der eine einen Domitian, der andere einen Commodus zu Nachfolgern; welches bei einer guten Staatsverfassung nicht hätte geschehen können, da ihre Untauglichkeit zu diesem Posten früh genug bekannt war, und die Macht des Beherrschers auch hinreichend war, um sie auszuschießen. (AA 08: 353.32–37)

In der Friedensschrift und der *Rechtslehre* setzt Kant dem personalistischen Modell guter Herrschaft, das von den Verteidigern der absoluten Monarchie vertreten wird und das Kant in der *Idee* vertreten hatte, ein konstitutionalistisches Modell entgegen: „die beste Verfassung ist die, *durch welche* der Staatsverwalter zum besten Regenten gemacht wird“ (RL § 51, AA 06: 339.23–24; Hervorh. im Orig.). Das heißt, der Staat ist dann optimal verfasst, wenn die Person oder Personengruppe, die das Amt des Regenten ausübt, dies zwangsläufig auf die bestmögliche, d. h. mit Recht und Freiheit übereinstimmende, Art und Weise tut – wobei insbesondere die Gewaltenteilung und der damit verbundene Repräsentationalismus eine bedeutende Rolle spielen.²⁸ Es wirkt mithin so, als wäre Kant der Ansicht, dass das Vorliegen bestimmter struktureller, institutioneller Voraussetzungen nicht nur erforderlich ist, um gute Herrschaft sicherzustellen (und schlechte, insbesondere despotische Herrschaft zu verhindern), sondern auch hinreichend, um sie her-

August Eberhard, der sein die absolute Monarchie verteidigendes Werk *Ueber Staatsverfassungen und ihre Verbesserung* ebenfalls mit Popes Ausspruch schließt: „so steht nun die große Wahrheit unerschütterlich fest, daß die am besten verwaltete Verfassung die beste Verfassung ist“ (1793/94, II 136). Eberhard vertritt den Standpunkt, dass es grundfalsch sei, die Fehler eines Staates seiner Verfassung anzukreiden (1793/94, I 75). Entscheidend sei vielmehr, dass ein Staat gut regiert werde: „Diejenigen, welche auf die Frage, welches ist die beste Regierungsform? geantwortet haben: eine jede ist gut, wenn sie mit Weisheit verwaltet wird, haben nicht allein etwas Wahres, sondern auch das allein Nützliche und Anwendbare über diese Frage gesagt.“ (1793/94, I 74) Siehe zu Eberhards politischer Philosophie Batscha 1989. – Pope selbst hat sich gegen Missdeutungen dieser Stelle seines *Essay* verwahrt, insbesondere gegen die offenbar verbreitete Deutung, dass alle Staatsformen gleich gut seien (Breidert 1993, 117).

²⁸ Siehe dazu Thiele 2003.

vorzubringen.²⁹ Dass die Herrschenden über bestimmte Tugenden zu verfügen haben, scheint in diesem Ansatz nicht erfordert zu werden. Wie wir später zeigen werden, ist die Sache so einfach nicht. Doch zunächst wollen wir uns Kants positiver Konzeption des Verhältnisses von Philosophie und Politik zuwenden.

4 Freies Philosophieren als Voraussetzung guter Politik

Die Ablehnung des platonischen Philosophenkönigssatzes verknüpft Kant mit zwei Forderungen: Die Staaten sollen die Philosophen frei arbeiten und veröffentlichen lassen und sie sollen die von den Philosophen über die Politik angestellten Überlegungen beachten. Was Kant hierbei vorschwebt, ist eine Art indirekter, über den öffentlichen Diskurs vermittelter Beratung der Politik durch die Philosophie.³⁰ Politische Philosophie soll sich in der Öffentlichkeit vollziehen können und die Politik soll aus diesem öffentlichen Diskurs schöpfen (4.1). Für eine gute Politik erweist sich die Philosophie dabei insofern als erforderlich, als sie diejenige Disziplin ist, die aufgrund ihrer Machtferne in der Lage ist, unverfälschte Einsichten auf dem Gebiet der Moral zu gewinnen – und damit auch auf dem Gebiet des (Vernunft-)Rechts, das wiederum die Politik normiert (4.2).

4.1 Herrscher, hört die Philosophen!

Der „Geheime Artikel“ der Friedensschrift fordert von den Staaten bzw. ihren Regierungen, in ihrem Handeln auf die Grundsätze der Philosophen Rücksicht zu nehmen, wobei es der Zielsetzung der Schrift entsprechend vor allem um das Schaffen von Frieden zwischen den Völkern geht:

²⁹ Pinzani 2011, 77–78, liest Kants rechtsphilosophische Schriften der 1790er Jahre stark konstitutionalistisch und gegen absolutistische Positionen des hobbes'schen, aber auch des rousseau'schen Typs gerichtet. Demgegenüber hat jüngst Welsch 2021 eine Interpretation des kantischen Staatsrechts vorgelegt, die stark auf Volkssouveränität und Elemente direkter Demokratie (im Anschluss an Rousseau) abzielt.

³⁰ Vgl. Schneiders 1981, 171. Eberl und Niesen 2011, 282–283 akzentuieren in ihrer Deutung, dass den Philosophen dabei keine privilegierte Rolle zukomme, sondern sie sich schlicht „als Mitglieder der Weltbürgergesellschaft äußern“. Gerhard 1995, 178, ist der Ansicht, dass der Einfluss der Philosophen sich dadurch vollziehe, dass sie als Aufklärer zur allgemeinen Urteilsbildung des Volkes beitragen.

Die Maximen der Philosophen über die Bedingungen der Möglichkeit des öffentlichen Friedens sollen von den zum Kriege gerüsteten Staaten zu Rathe gezogen werden. (AA 08: 368.28–31; Hervorh. getilgt)³¹

Kant präsentiert einen prudentiellen und einen moralischen Grund für die Forderung. So ist es auf der einen Seite „sehr rathsam“ für die Staaten, die Überlegung der Philosophen zu berücksichtigen (AA 08: 368.35–369.1). Im Hintergrund steht dabei die Auffassung, dass der Krieg die Staaten letztlich selbst ins Verderben führt (vgl. etwa AA 08: 346.1–3: Staatsbankrott durch Kriegsschulden). Auf der anderen Seite besteht ein moralischer Grund für die Forderung des Artikels „schon in der Verpflichtung durch allgemeine (moralisch-gesetzgebende) Menschenvernunft“ (AA 08: 369.8–9). Wie Kant im Beschluss der *Rechtslehre* formuliert, „spricht die moralisch-praktische Vernunft in uns ihr unwiderstehliches Veto aus: *Es soll kein Krieg sein*“ (RL, AA 06: 354.20–21). Insofern die „Maximen der Philosophen“ Auskunft darüber geben, dass und wie der Zustand des Krieges zwischen den Staaten prinzipiell überwunden werden kann, ist es also auch Pflicht, ihre Vorschläge zu berücksichtigen.

Kants Ausbuchstabierung der Forderung, die Maximen der Philosophen „zu Rathe“ zu ziehen, lässt diese auf den ersten Blick als sehr schwach erscheinen, wie sich an vier Punkten zeigt (ZeF, AA 08: 368–369): (a) Die Herrscher brauchen die Philosophen nicht aktiv oder gar öffentlich um Rat fragen. Eine solche Forderung weist Kant zurück, da sie dem Ansehen des Staates und seiner Regierung schaden könnte.³² (b) Der Staat hat die Philosophen auch nicht explizit aufzufordern, über die Angelegenheiten der Politik nachzudenken: Dies täten die Philosophen schon von alleine, wenn man sie nur lässt. (c) Es genügt entsprechend, den Philosophen die Möglichkeit zu geben, sich „frei und öffentlich“ auszutauschen. Ihr Meinungsaustausch ist also lediglich nicht zu unterdrücken. (d) Die Maximen der Philoso-

31 Mit „öffentlichem Frieden[]“ meint Kant hier offenbar – im Unterschied zu den von den Privaturteilen der einzelnen Herrscher abhängigen Friedensschlüssen zwischen einzelnen Staaten – die Errichtung eines rechtlichen Zustandes zwischen den Staaten, idealiter in Form einer föderal verfassten globalen Rechtsordnung, mindestens jedoch in Form eines Völkerbundes. Siehe zu Kants Forderung nach Weltrepublik und Völkerbund Brecher 2024 und die dort angeführte weitere Literatur.

32 „Es scheint für die gesetzgebende Autorität eines Staats, dem man natürlicherweise die größte Weisheit beilegen muß, verkleinerlich zu sein, über die Grundsätze seines Verhaltens gegen andere Staaten bei *Unterthanen* (den Philosophen) Belehrung zu suchen“ (ZeF, AA 08: 368.32–35). Entsprechend präsentiert Kant seine Forderung als Geheimartikel. Siehe zum besonderen Charakter des Artikels u. a. Gerhardt 1995, 172–177, und Eberl und Niesen 2011, 280–283. Auf die besondere Form der Friedensschrift haben wir oben in Fußnote 16 hingewiesen.

phen „zu Rathe“ zu ziehen, heißt nicht, ihnen die Rolle von Beratern oder gar Entscheidern zu geben:

Es ist aber hiemit nicht gemeint: daß der Staat den Grundsätzen des Philosophen vor den Aussprüchen des Juristen (des Stellvertreters der Staatsmacht) den Vorzug einräumen müsse, sondern nur daß man ihn *höre*. (AA 08: 368,9–12)

Die Überlegungen der Philosophen sollen also zwar vernommen werden; ihnen wird jedoch als solchen kein Vorrang vor den Vorschlägen der Juristen eingeräumt.

Wenngleich Kant im *Streit der Fakultäten* die Hoffnung äußert, dass „dereinst [...] die Letzten die Ersten (die untere Facultät die obere) würden, zwar nicht in der Machthabung, aber doch in Berathung des Machthabenden“ (AA 07:37.22–24), so lehnt er dennoch das von manchen als Alternative zur platonischen Personalunion von Philosophie und Politik verfochtene Modell einer unmittelbaren Beratung des Herrschers durch den Philosophen ab.³³ Ein Grund für die Ablehnung eines solchen Modells lässt sich leicht angeben: Der beratende Einfluss auf die Regierung stellt eine Nähe zur Macht, wenn nicht gar einen zumindest mittelbaren Besitz derselben dar. Dadurch aber würde der freie Gebrauch der Vernunft – nicht viel anders als bei der unmittelbaren Philosophenherrschaft – untergraben, wie es Kant bei den Juristen diagnostiziert (siehe Abschnitt 3.1). Es ist gerade ihr Mangel an Autorität und ihre Freiheit, d. h. ihre Unabhängigkeit, aus der der Philosophie ihre Einsichten erwachsen, die der Regierung schließlich zum Nutzen gereichen (SF, AA 07: 35.25–27).

Die Hauptstoßrichtung von Kants Forderungen scheint die Etablierung einer freien Öffentlichkeit zu sein, in der die Philosophen ihre Ansichten über die Politik artikulieren und austauschen können. Unzweifelhaft hat der Geheime Artikel diese – man könnte sagen: durchaus liberale – Konsequenz.³⁴ Dies darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass Kant trotz der als solchen sehr schwachen Forderungen – die Philosophen sollen nur vernommen werden, brauchen jedoch weder offiziell befragt noch sollen ihre Äußerungen als solche denen der Juristen vorgezogen werden – der Philosophie eine essentielle inhaltliche Aufgabe für das Gelingen der

³³ Vgl. Schneiders 1981, 171. Entsprechende Ansätze finden sich bei Christian Thomasius und Christian Wolff. Siehe dazu Schneiders 1985, 384–395.

³⁴ So artikuliert Habermas die Ansicht, dass die „politisch fungierende Öffentlichkeit [...] unter der ‚republikanischen Verfassung‘ zum Organisationsprinzip des liberalen Rechtsstaates“ wird. Die Öffentlichkeit bekomme „über ihren pragmatischen Wert hinaus, konstitutive Bedeutung“ (Habermas 1991, 183; 185). Brandt weist darauf hin, dass die Bedeutung der Öffentlichkeit in Kants politischer Philosophie deutliche Parallelen aufweist zu Rousseaus Rede im *Contrat social* von der öffentlichen Meinung als vierter Gewalt; Kant lasse sich damit zudem in die Tradition einreihen, die später die Presse als vierte Gewalt im Staat propagiert (Brandt 1996, 58–59).

Politik zuschreibt. Die Philosophie kann gerade aufgrund ihrer institutionellen Machtferne das, was die Rechtswissenschaft nicht kann: die wahren moralischen Prinzipien der Politik ermitteln und ausbuchstabieren.

4.2 Die Bedeutung einer freien Philosophie für die Politik

Im *Streit der Fakultäten* betont Kant die Bedeutung der Philosophie als freier Wissenschaft, der insbesondere die Rolle zukommt, grundlegende normative Wahrheiten zu ermitteln. Im ersten Abschnitt der Schrift, der den Streit der philosophischen mit der theologischen Fakultät behandelt, findet sich zunächst eine allgemeine Einleitung mit einer Charakteristik der einzelnen Fakultäten und Überlegungen zu ihrem Verhältnis untereinander. Die drei oberen Fakultäten – die theologische, juristische und medizinische – unterscheiden sich von der unteren, philosophischen Fakultät dadurch, dass ihre Lehren unmittelbar im Interesse der Regierung liegen, da diese durch sie „sich den stärksten und dauerndsten Einfluß aufs Volk verschafft“ (AA 07: 19.2–4). Entsprechend werden die Lehren der oberen Fakultäten von der Regierung sanktioniert (AA 07: 19.7) und als Lehrinhalte bestimmte schriftlich fixierte Statute vorgeschrieben (AA 07: 22), so dass „der biblische Theolog (als zur obern Facultät gehörig) seine Lehren nicht aus der Vernunft“ schöpft, „sondern aus der Bibel“, „der Rechtslehrer nicht aus dem Naturrecht, sondern aus dem Landrecht, [und] der Arzneigelehrte seine ins Publicum gehende Heilmethode nicht aus der Physik des menschlichen Körpers, sondern aus der Medicinalordnung“ (AA 07: 23.9–13). In jedem Fall sind die Gelehrten der oberen Fakultäten der Autorität der Regierung unterworfen (AA 07: 23.14–16).

Gegenüber den drei oberen Fakultäten zeichnet sich die philosophische Fakultät durch ihre Freiheit – aber auch eine damit einhergehenden Machtlosigkeit – aus. Gerade aufgrund ihrer Freiheit bildet die philosophische Fakultät einen integralen Bestandteil des staatlich organisierten Lehrbetriebs:

Es muß zum gelehrten gemeinen Wesen durchaus auf der Universität noch eine Facultät geben, die, in Ansehung ihrer Lehren vom Befehle der Regierung unabhängig, keine Befehle zu geben, aber doch alle zu beurtheilen die Freiheit habe, die mit dem wissenschaftlichen Interesse, d. i. mit dem der Wahrheit, zu thun hat, wo die Vernunft öffentlich zu sprechen berechtigt sein muß: weil ohne eine solche die Wahrheit (zum Schaden der Regierung selbst) nicht an den Tag kommen würde, die Vernunft aber ihrer Natur nach frei ist und keine Befehle etwas für wahr zu halten (kein crede, sondern nur ein freies credo) annimmt. (AA 07: 19.21–20.6)

Kant präsentiert hier ein rationalitätstheoretisches und ein pragmatisches Argument für die Freiheit der philosophischen Fakultät. Das erste beruht schlicht

darauf, dass man zur Annahme von Überzeugungen nicht gezwungen werden kann. In Abwesenheit anderer Zwecke als dem der Wahrheitssuche muss die philosophische Fakultät frei bleiben, um ihrer Tätigkeit überhaupt nachkommen zu können. Das daran anschließende pragmatische Argument verweist darauf, dass die Beschränkung der ungestörten und öffentlichen Wahrheitssuche der Regierung selbst zum Schaden gereichen würde (so auch AA 07: 28.28–31). In Kants Augen hat gerade die freie Wahrheitssuche einen wichtigen Nutzen für den Staat. Die philosophische Fakultät dient dazu, die oberen Fakultäten wissenschaftlich „zu kontrolliren“, wodurch sie zunächst diesen selbst nützlich wird, insofern „auf Wahrheit“, als „wesentliche und erste Bedingung der Gelehrsamkeit überhaupt“, „alles ankommt“ (AA 07: 28.2–7). Die philosophische Fakultät kümmert sich als freie Fakultät darum, „die Wahrheit zum Vortheil jeder Wissenschaft auszumitteln und sie zum beliebigen Gebrauch der oberen Facultäten hinzustellen“ (AA 07: 28.12–14). Indem sie den oberen, dem Interesse des Staates unmittelbar dienenden Fakultäten nützlich ist, ist sie mittelbar auch dem Staat selbst nützlich.

Die philosophische Fakultät besteht laut Kant nun aus zwei Abteilungen:

Die philosophische Facultät enthält nun zwei Departemente, das eine der historischen Erkenntniß (wozu Geschichte, Erdbeschreibung, gelehrte Sprachkenntniß, Humanistik mit allem gehört, was die Naturkunde von empirischem Erkenntniß darbietet), das andere der reinen Vernunftkenntnisse (reinen Mathematik und der reinen Philosophie, Metaphysik der Natur und der Sitten) und beide Theile der Gelehrsamkeit in ihrer wechselseitigen Beziehung auf einander. (AA 07: 28.16–22)

Die Tätigkeit der philosophischen Fakultät erstreckt sich damit auf alle Bereiche des menschlichen Wissens. Sie vermittelt zwar nicht die spezifischen „Lehren und Gebote der oberen“ Fakultäten, macht jedoch ohne Unterschied sämtliche Gegenstände der Erkenntnis, auch die der oberen Fakultäten, „zum Gegenstande ihrer Prüfung und Kritik“ (AA 07: 28.22–27).

Für unseren Zusammenhang ist nun wesentlich, dass die Philosophie die reine Vernunftkenntnis von Recht und Moral, die Metaphysik der Sitten (AA 07: 28.21), zum Gegenstand hat. Während der Jurist seine Lehren „nicht aus dem Naturrecht, sondern aus dem Landrecht“ schöpft (AA 07: 23.10–11), kümmern sich die Philosophen gerade um das Naturrecht, d. h. um die Kenntnis derjenigen rechtlichen Normen, „zu denen die Verbindlichkeit auch ohne äußere Gesetzgebung a priori durch die Vernunft erkannt werden kann“ (MS, AA 06: 224.29–31). Dabei hat der Philosoph als der Rechtskundige in der „systematischen Kenntniß der natürlichen Rechtslehre (Ius naturae)“ die Aufgabe, „zu aller positiven Gesetzgebung die unwandelbaren Principien her[zu]geben“ (RL § A, AA 06: 229.13–15). Die Philosophie ist es also, die die Grundlagen des Rechts und damit auch der Politik als „ausübender Rechtslehre“ (ZeF, AA 08: 370.11) ermittelt.

Im Anhang der Friedensschrift über Miss- und Einhelligkeit zwischen Moral und Politik argumentiert Kant dafür, dass der Moral das Primat vor der Staatsklugheitslehre des ‚praktischen Politikers‘ zukommt (AA 08: 343.7), die allein auf den Vorteil des Staates – und d. h. vor allem auf Machtvergrößerung (AA 08:375.20) – abzielt (AA 08: 370.13–16).³⁵ Damit werden Klugheitsüberlegungen zwar nicht aus dem Feld der Politik verbannt, sie haben sich jedoch in den von der Moral, mithin vom Vernunftrecht gesteckten Grenzen zu bewegen:³⁶ „Der Grenzgott der Moral weicht nicht dem Jupiter (dem Grenzgott der Gewalt)“ (AA 08: 370.27–28; vgl. auch 380.27–37). Der Moral als theoretischer Rechtslehre hat die Politik als ausübende Rechtslehre gegenüberzustehen (AA 08: 370.11–16), ihre Aufgabe ist also, dem Recht zur Wirklichkeit zu verhelfen. Die Juristen sowie die ‚klugen‘ Politiker oder ‚politischen Moralisten‘, welche letztere die Moral pervertieren, indem sie sie nach den Zielen der empirischen Politik interpretieren, können das nicht, weil sie von falschen Prinzipien ausgehen. Damit bleibt der Philosoph, der die Grundlagen von Recht und Politik erforschen und darlegen kann. Insofern die Philosophen dabei allein der Wahrheitssuche verpflichtet sind, ist es, wie Kant immer wieder betont, für den Staat auch ganz ungefährlich, sie frei arbeiten und publizieren zu lassen (SF, AA 07: 28.11–15; ZeF, AA 08: 369.34–36).

5 Tugenden als Voraussetzung guter Herrschaft

Man könnte nun den Eindruck gewinnen, dass Kants Lösung des Problems guter Herrschaft letztlich rein strukturell sei: Auf der einen Seite bedarf es – neben der idealiter republikanischen Verfassungsform – einer freien Öffentlichkeit, mithin der Möglichkeit, sich ohne Repressionen durch die Zensur öffentlich zu äußern; auf der anderen Seite braucht es eine Gruppe unabhängiger Gelehrter, der Philosophen, deren Aufgabe nicht ist, staatlichen Einfluss auf das Volk auszuüben, sondern frei der Wahrheit nachzugehen, gerade auch in Fragen, die Recht und Politik betreffen. Doch so einfach ist es nicht. Damit die arbeitsteilige Kooperation zwischen

³⁵ Wenn Kant im Anhang von „Moral“ spricht, so ist damit stets das Recht als Teilbereich der Moral gemeint. Es geht Kant um die Vorschriften des Vernunftrechts und nicht etwa um die innere ethische Gesinnung des Politikers. Vgl. Wood 2014, 94.

³⁶ Der moralische Politiker nimmt „die Principien der Staatsklugheitslehre so [...], daß sie mit der Moral zusammen bestehen können“ (AA 08:372.8–10). Die Umsetzung der Forderungen des Rechts kann dabei kontextsensitiv erfolgen, wie Kant betont (vgl. Brandt 1997, 237). Das Vorgehen des moralischen Politikers ist darin vom „despotisirende[n] (in der Ausübung fehlende[n]) Moralisten“ unterschieden, der die Vorschriften der Moral auf unkluge Weise direkt umzusetzen versucht (AA 08:373.8–10).

Philosophie und Politik funktionieren kann, bedarf es einer Reihe von Gelingensbedingungen auf Seiten der Regenten und Politiker. Anders als bei Platon bedürfen die Machthabenden bei Kant freilich keiner Universalbildung und keiner vollumfänglichen Erkenntnis des Guten, da sie sich ja vielmehr die Erkenntnisse der Philosophen zunutze machen können, und auch eine wahrhaft umfassende Aufklärung derjenigen, die auf den Thronen sitzen, wie Kant sie in der *Idee* noch erhoffte, ist nicht mehr nötig. Dennoch müssen die Politiker auch in Kants später Konzeption über ein gewisses Maß an moralischem wie intellektuellem Aufgeklärtsein, sprich: über bestimmte intellektuelle wie moralische Tugenden verfügen.

Auf Seiten der intellektuellen Tugend gehört hierzu die Bereitschaft, die Philosophen überhaupt ‚zu hören‘, wie Kant in der Friedensschrift formuliert.³⁷ Dies setzt wiederum ein Bewusstsein der eigenen Irrtumsanfälligkeit voraus ebenso wie die Einsicht, dass mit dem politischen Amt bestimmte tätigkeitinhärente Vorurteile und Beschränkungen des Vernunftgebrauchs einhergehen. Zudem muss der Politiker Vertrauen in das Wissen der Gelehrten haben und darf nicht seine eigenen Ansichten – und mag er noch so sehr von diesen überzeugt sein – höher ansetzen als deren öffentliche Ausführungen: eine Haltung, die man als epistemische Demut bezeichnen könnte. Schließlich muss der Politiker auch Vertrauen in die allgemeine Zuträglichkeit von Wissenschaft und Wahrheit haben, muss also dem Ethos der Aufklärung verschrieben sein, und darf nicht einem radikalen Voluntarismus und Relativismus verfallen, demzufolge alle geäußerten Meinungen gleichermaßen begründet sind. In all diesen Punkten berühren sich intellektuelle und moralische Tugend deutlich, denn gutes Handeln setzt auch ein Bewusstsein der eigenen *praktischen* Fehlbarkeit voraus. Ein guter Politiker muss sich der von Kant herausgestellten Versuchung der Macht bewusst sein und entsprechend seine eigene Motivlage reflektieren.³⁸ Vor allem erfordert die Umsetzung der von den Philosophen identifizierten Prinzipien des Rechts nicht nur die intellektuelle Bereitschaft, deren Äußerungen zur Kenntnis zu nehmen, sondern ebenso die Bereitschaft, sie auch umzusetzen. Zwar argumentiert Kant in der *Idee* dafür, dass die Bewahrung und Fortentwicklung des rechtlichen Zustands auch im wohlverstandenen Eigeninteresse der Herrschenden liegen,³⁹ doch dabei bleibt die Verwirkli-

37 Im Aufklärungsaufsatz dient Friedrich II. als Paradebeispiel, der, wie Kant hervorhebt, sogar an seiner Gesetzgebung öffentliche Kritik zugelassen habe (AA 08: 41.15–22).

38 Darauf legt Guyer 2009, 149, den Akzent.

39 So weist Kant zum einen darauf hin, dass die mit fortschreitender Realisierung der Rechtsidee zunehmenden bürgerlichen Freiheiten dem Wohlstand und damit der Macht des Staates förderlich sind (IaG, AA 08: 27–28). Zum anderen könnten die Fürsten sich durch die Beförderung von Freiheit, Recht und Frieden ein „rühmliches Andenken“ verschaffen, denn spätere Generationen würden sich, so Kant, in der Geschichte vor allem für das interessieren und das schätzen,

chung des Vernunftrechts stets prekär. Gesichert ist sie nur dann, wenn der Politiker selbst moralisch ist, also ein genuines Interesse am Recht nimmt und dessen Verwirklichung nicht nur in Abhängigkeit weiterer Zwecke, sondern als solche will.⁴⁰ Dies gilt in erster Linie natürlich für die strukturellen Voraussetzungen einer im kantischen Sinne aufgeklärten Politik: Die Machthabenden müssen bereit sein, das Recht der Redefreiheit dort, wo es besteht, zu bewahren und dort, wo es noch nicht vorhanden ist, allererst einzuführen.

6 Resümee

Wie wir dargelegt haben, formuliert Kant in *Zum ewigen Frieden* und in der *Rechtslehre* eine radikale Kritik am platonischen Ideal der Philosophenherrschaft. Kant argumentiert, dass sich die platonische Vorstellung der Einheit von Politik und Philosophie aus anthropologischen und rationalitätsspezifischen Gründen als naiv erweist und zu verwerfen ist. Kant selbst stellt dem ein arbeitsteiliges Modell des freien öffentlichen Vernunftgebrauchs gegenüber, das nicht zuletzt darauf abzielt, die Schwächen des platonischen Ansatzes zu kompensieren. In seinem Bemühen, ein realistischeres Modell guter politischer Herrschaft zu entwickeln, hebt Kant unter anderem darauf ab, dass seine Idee des freien öffentlichen Vernunftgebrauchs nicht mehr auf die utopische Forderung des Vorhandenseins eines weisen und tugendhaften Herrschaftspersonals angewiesen ist, die er in *Friedensschrift* und *Rechtslehre* als Teil der absolutistischen Propaganda entlarvt. Dies jedoch ist, wie wir im letzten Abschnitt aufgezeigt haben, nur in Teilen haltbar. Damit es in Kants Modell zu dem erhofften Zusammenwirken von Philosophie und Politik kommen kann, muss der Politiker vielmehr über ein umfangreiches Set an wünschenswerten epistemischen und ethischen Grundhaltungen verfügen. Insofern kommt auch Kants Bestimmung des Verhältnisses von Politik und Philosophie nicht ohne eine Form von Restplatonismus aus. Mit der Zurückweisung des Ideals der Philosophenherrschaft und der damit verbundenen Forderung, dass die Philosophen gleichwohl von den Herrschenden gehört werden sollen, weist Kants

„was Völker und Regierungen in weltbürgerlicher Absicht geleistet oder geschadet haben“ (IaG, AA 08: 31.1–8). Wie u. a. Brandt 1999, 395–396, hervorhebt, stellt Kant hier auf die positive Wirkung der drei Neigungen Habsucht, Herrschsucht, Ehrsucht ab. Guyer 2009, 149, schlägt vor, die *Idee* als eine Art Fürstenspiegel zu lesen, der die Herrschenden dazu anhält, unablässig an der Verwirklichung des Rechts zu arbeiten.

⁴⁰ Guyer 2009, 148–149, geht dabei so weit zu sagen, dass es einen gerechten Staat wie auch internationales Recht nur geben könne, wenn die Politiker wahrhaft moralisch sind.

philosophische Kritik an Platon jedoch eine überraschende Gemeinsamkeit zum antiken Aristotelismus auf, von dem Themistios sagte:

In allem übrigen war Plato göttlich und ehrwürdig, aber in schlichtweg gefährlicher Weise äußerte er jenen Gedanken, daß das Übel nicht eher von den Menschen weichen werde, als bis entweder die Philosophen Könige oder die Könige Philosophen sein würden. Dieser Gedanke ist geprüft worden und hat gegenüber der Zeit Rechenschaft abgelegt. Richtig ist es, Aristoteles zu bewundern, weil er durch eine leichte Änderung von Platos Äußerung den Gedanken wahrer machte, indem er sagte, Philosoph zu sein sei für den König nicht etwa nur unnötig, sondern sogar hinderlich. Er müsse vielmehr den wahren Philosophen gehorsam und mit der Bereitschaft zum Zuhören begegnen. [...] Wir müssen aber den hier in Rede stehenden Gedanken (Platos) in das Reich der Wünsche verweisen, von denen wir Menschen oft träumen und die nie leicht in Erfüllung gehen können. Wir sollen zufrieden sein, wenn eines Tages ein Herrscher erscheint, der nicht selbst ein Philosoph ist, sich aber den wahren Philosophen gegenüber als willfährig und zum Zuhören bereit zeigt. (Themistios, *Staatsreden* VIII.9; Übersetzung von Leppin und Portmann)

Will man Kants politisches Denken in seinem Verhältnis zur Antike betrachten, so stehen die kantische Konzeption des Verhältnisses von Politik und Philosophie sowie Kants Idee eines öffentlichen Vernunftgebrauchs somit eher in aristotelischer als in platonischer Traditionslinie.

Literatur

- Aramayo, Roberto R. 2019. *The Chimera of the Philosopher King. Around the Kantian Distinction between Moral Politician and Political Moralist*. Madrid: Ediciones Alamanda.
- Batscha, Zwi. 1989. „J. A. Eberhards naturrechtliche und absolute Monarchie in konservativer Hinsicht“. In Zwi Batscha: *„Despotismus von jeder Art reizt zur Widersetzlichkeit“*. *Die Französische Revolution in der deutschen Popularphilosophie*, 169–218. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Brandt, Reinhard. 1996. „Historisch-kritische Betrachtungen zu Kants Friedensschrift“. In *„Zum ewigen Frieden“*. *Grundlagen, Aktualität und Aussichten einer Idee von Immanuel Kant*, herausgegeben von Reinhard Merkel und Roland Wittmann, 31–66. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Brandt, Reinhard. 1997. „Zu Kants politischer Philosophie“. *Sitzungsberichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main*, XXXV, 5, 217–245. Stuttgart: Steiner.
- Brecher, Martin. 2024. „Konsequenter Kosmopolitismus. Kant über die Notwendigkeit einer globalen Rechtsordnung und die Verwirklichung des Völkerrechts durch Weltrepublik und Völkerbund“. In *Konsequente Denkungsart. Studien zu einer philosophischen Tugend*, herausgegeben von Andree Hahmann und Stefan Klingner, 62–100. Hamburg: Meiner.
- Breidert, Wolfgang. 1993. „Anmerkungen“. In Alexander Pope. *„Vom Menschen/Essay on Man“*, übersetzt von Eberhard Breidert, herausgegeben von Wolfgang Breidert, 193–222. Hamburg: Meiner.

- Eberhard, Johann August. 1793/94. *Ueber Staatsverfassungen und ihre Verbesserung. Ein Handbuch für Deutsche Bürger und Bürgerinnen aus den gebildeten Ständen*. 2 Bde. Berlin: Vossische Buchhandlung.
- Eberl, Oliver, und Peter Niesen. 2011. „Kommentar“. In Immanuel Kant, *„Zum ewigen Frieden“*, herausgegeben von Oliver Eberl und Peter Niesen, 89–416. Berlin: Suhrkamp.
- Gerhardt, Volker. 1995. „Der Thronverzicht der Philosophie. Über das moderne Verhältnis von Philosophie und Politik bei Kant“. In *Immanuel Kant, „Zum ewigen Frieden“*, herausgegeben von Otfried Höffe, 171–193. Berlin: Akademie Verlag.
- Guyer, Paul. 2009. „The crooked timber of mankind“. In *Kant's „Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim“*. A *Critical Guide*, herausgegeben von Amélie Oksenberg Rorty und James Schmidt, 129–149. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Habermas, Jürgen. 1990. *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Höffe, Otfried. 2001. *„Königliche Völker“. Zu Kants kosmopolitischer Rechts- und Friedenstheorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Horn, Christoph. 2014. *Nichtideale Normativität. Ein neuer Blick auf Kants politische Philosophie*. Berlin: Suhrkamp.
- Kneller, Jane. 2011. „Nur ein Gedanke“. Ein Kommentar zum Dritten und Vierten Satz von Kants *Idee*“. In *Immanuel Kant, Schriften zur Geschichtsphilosophie*, herausgegeben von Otfried Höffe, 45–61. Berlin: Akademie Verlag.
- Kant, Immanuel. *Kant's Gesammelte Schriften* („Akademieausgabe“), herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften u. a. Berlin, Boston: De Gruyter 1900ff.
- Kraut, Richard. 2022. „The Defense of Justice in Plato's *Republic*“. In *The Cambridge Companion to Plato*, herausgegeben von David Ebrey und Richard Kraut, 2. Auflage, 298–327. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Ludwig, Bernd. 1995. „Moralische Politiker und Teufliche Bürger. Korreferat zu den Vorträgen von Henry Allison und Paul Guyer“. In *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, herausgegeben von Hoke Robinson, Bd. 1.1, 71–88. Milwaukee: Marquette University Press.
- Ludwig, Bernd. 1997. „Will die Natur unwiderstehlich die Republik? Einige Reflexionen anlässlich einer rätselhaften Textpassage in Kants Friedensschrift“. *Kant-Studien*, 88: 218–228.
- Mallet du Pan, Jacques. 1794. *Über die französische Revolution und die Ursachen ihrer Dauer*, übersetzt von Friedrich von Gentz. Berlin: Vieweg.
- Niesen, Peter. 2005. *Kants Theorie der Redefreiheit*. Baden-Baden: Nomos.
- Pinzani, Alessandro. 2011. „Botanische Anthropologie und physikalische Staatslehre. Zum Fünften und Sechsten Satz der *Idee*“. In *Immanuel Kant, Schriften zur Geschichtsphilosophie*, herausgegeben von Otfried Höffe, 63–78. Berlin: Akademie Verlag.
- Platon. *Apologie des Sokrates/Kriton*. Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von Manfred Fuhrmann. Stuttgart: Reclam 2011.
- Platon. *Nomoi*. Griechisch und Deutsch. In *Platon. Sämtliche Werke in zehn Bänden*, herausgegeben von Karlheinz Hülsner nach der Übersetzung Friedrich Schleiermachers, ergänzt durch Übersetzungen von Franz Susemihl und anderen. Frankfurt a. M., Leipzig: Insel 1991.
- Platon. *Der Staat (Politeia)*. Übersetzt und herausgegeben von Karl Vretska. Stuttgart: Reclam 2001.
- Pope, Alexander. 1993. *Vom Menschen/Essay on Man*, übersetzt von Eberhard Breidert, herausgegeben von Wolfgang Breidert. Hamburg: Meiner.
- Reeve, Christopher D. C. 1988. *Philosopher Kings. „The Argument of Plato's Republic“*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

- Rehberg, August Wilhelm. 1967. „Über das Verhältnis der Theorie zur Praxis“ [1794]. In *Immanuel Kant, Friedrich von Gentz, August Wilhelm Rehberg: Über Theorie und Praxis*, herausgegeben von Dieter Henrich, 113–130. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Schneiders, Werner. 1981. „Philosophenkönige und königliche Völker. Modelle philosophischer Politik bei Platon und Kant“. *Filosofia Oggi*, III/2, 165–175.
- Schneiders, Werner. 1985. „Die Philosophie des aufgeklärten Absolutismus: Zum Verhältnis von Philosophie und Politik, nicht nur im 18. Jahrhundert“. *Der Staat*, 24/3, 383–406.
- Sticker, Martin. 2022. *Rationalizing (Vernünfteln)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Themistios. *Staatsreden*. Übersetzung, Einführung und Erläuterungen von Hartmut Leppin und Werner Portmann. Stuttgart: Anton Hiersemann 1998.
- Thiele, Ulrich 2003. *Repräsentation und Autonomieprinzip. Kants Demokratiekritik und ihre Hintergründe*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Trabattoni, Franco. 2016. „Plato: Philosophy, Politics and Knowledge. An Overview“. In *Essays on Plato's Epistemology*, 265–287. Leuven: Leuven University Press.
- Welsch, Martin. 2021. *Anfangsgründe der Volkssouveränität. Immanuel Kants ‚Staatsrecht‘ in der ‚Metaphysik der Sitten‘*. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Wood, Allen W. 2014. „The Moral Politician“. In *The Free Development of Each. Studies on Freedom, Right, and Ethics in Classical German Philosophy*, 90–118. Oxford: Oxford University Press.