

Georg Geismann

Politische Philosophie – hinter Kant zurück?
Zur Kritik der "klassischen" Politischen Philosophie

Der Aufsatz reagiert auf die in diesem Jahrbuch vertretene These, die Politische Philosophie müsse wieder an die "klassischen" Positionen von Aristoteles und Thomas v. Aquin anknüpfen, wenn sie nicht darauf verzichten wolle, die Würde des Menschen zu begründen. Zunächst wird der Fallibilismus gegen Detjens in Bezug auf die Prinzipien der Politik erhobene Forderung nach absoluter Gewißheit verteidigt. Dann werden in systematischer Absicht die wesentlichen Schritte in der Entwicklung des neuzeitlichen Vernunftrechtsdenkens bei Hobbes, Rousseau und Kant skizziert. Nur auf dieser Grundlage, so wird gezeigt, sind die Freiheit und damit die Würde des Menschen zu gewährleisten, während die "klassische" Naturrechtsposition tatsächlich auf Rechtspositivismus hinausläuft.

Inhalt

1. Detjens Ansinnen: Zurück zu Aristoteles und Thomas v. Aquin
2. Fallibilismus und Politische Philosophie
3. Legitimation von Herrschaft: Hobbes
4. Legitimation von Herrschaftsordnung: Rousseau
5. Der Vernunftstaat der Freiheit: Kant
6. Materiales Naturrecht - ein positivistischer Irrweg
7. Autonomie des Willens und objektives Gesetz

1. Detjens Ansinnen: Zurück zu Aristoteles und Thomas v. Aquin

Joachim Detjen hat im "Jahrbuch für Politik"¹ einen Beitrag "Pluralismus und klassische politische Philosophie" veröffentlicht, der angesichts der darin enthaltenen Falschheiten, Halbheiten und Schiefheiten und angesichts auch des Standes der sogenannten Politischen Theorie innerhalb der deutschen Politikwissenschaft eine kritische Reaktion herausfordert.²

¹ 1 (1991), 151-189.

² Die für einen Aufsatz überaus lange Literaturliste erwähnt fast keinen einzigen der für die moderne Vernunftrechtsdiskussion relevanten Autoren; weder ältere wie Ebbinghaus,

Allerdings fällt ein Stellungnahme nicht leicht. Der Beitrag bewegt sich in einem wüsten Gemisch von Problemfeldern: Ontologie einschließlich natürlicher Theologie und Erkenntnistheorie, Ethik und Rechtsphilosophie, Metaphysik und Empirie. Und auf allen diesen sehr verschiedenen Ebenen mit sehr verschiedenen Problemen und Verfahren der Problemlösung werden irgendwelchen Positionen, seien sie individuell oder (angeblich) kollektiv vertreten, Etikette zugeordnet: Voluntarismus, Nominalismus, Positivismus, Subjektivismus, Individualismus, Kollektivismus etc. Ich will versuchen, in die Irrungen und Wirrungen ein wenig Klarheit und Ordnung zu bringen, und das entscheidende Problem erörtern: Mit welcher Politischen Philosophie läßt sich staatliche Herrschaft und deren Ordnung (und innerhalb dieser "das Vorhandensein einer Vielfalt unterschiedlichster gesellschaftlicher und politischer Wertvorstellungen, Meinungen und Interessen"³) legitimieren?

Die Darlegungen von Detjen laufen auf das Ansinnen hinaus, hinter Kant, mehr noch: hinter das gesamte neuzeitliche Denken zurückzugehen und Politische Philosophie im Geiste von Aristoteles und Thomas von Aquin zu betreiben.

Da die Legitimation von Herrschaftsordnungen ausschließlich ein Problem der Rechtsphilosophie und ganz und gar nicht der Erkenntnistheorie oder der Ontologie und auch nicht der Ethik darstellt, kann ich mich in Bezug auf diese drei Gebiete kurz fassen.

2. Fallibilismus und Politische Philosophie

Zunächst zur Erkenntnistheorie und zu Detjens Kritik am "Kritischen Rationalismus": Es ist eine Sache, menschliches Erkennen für grundsätzlich fehlbar und somit jedes menschliche Urteil für bloß hypothetisch zu halten. Es ist eine ganz andere Sache, das Bezweifelbare auch tatsächlich zu bezweifeln. Man kann sehr wohl einen *Wahrheitsanspruch* erheben, ohne ihn mit einem *Gewißheitsanspruch* zu verbinden, weil man nämlich zwar gute, aber eben nicht auch sichere Gründe hat. Und ferner ist es eine Sache, auf Grund des hypothetischen Charakters alles menschlichen Wissens die Zulassung jeder beliebigen Wertvorstellung und Meinung und übrigens auch jedes beliebigen Interesses für eine Selbstverständlichkeit zu halten; und eine ganz andere Sache, jedem beliebigen Pluralismus von *Handlungen* das Wort zu reden. So vermag ich auch nicht zu erkennen, daß Popper oder Albert jede beliebige Handlung deswegen, weil die dahinter stehende Meinung nicht schlechthin widerlegt, also mit Gewißheit als falsch aufgewiesen werden kann, auch für gerechtfertigt hielten. Im übrigen bestreitet, soweit ich sehe, der Kritische Rationalismus schon die Möglichkeit

Reich, Kempfski, noch jüngere wie Brandt, Forschner, Kersting, Oberer; nicht einmal die heutzutage überall zu findenden Namen von Rawls und Höffe (der ja Aristoteles einen durchaus wichtigen Platz in seinen Überlegungen einräumt) tauchen auf.

³ Detjen, 155.

einer allgemein-verbindlichen Normenbegründung und kommt insoweit als legitimierende Sozialphilosophie erst gar nicht infrage. Das schmälert jedoch keineswegs seine ideologie-kritische Leistung in Bezug auf "essentialistische" Positionen.

Des weiteren sind eine skeptische wie eine nicht-skeptische Position grundsätzlich sowohl mit der "klassischen" als auch mit der "neuzeitlichen" Sozialphilosophie vereinbar; denn die Vereinbarkeit hängt von deren Inhalt (Wahrheit) ab, nicht von der Gewißheit, mit der man diesen Inhalt für wahr hält.⁴ Allerdings können natürlich ein Unfehlbarkeitsanspruch ebenso wie eine skeptische Haltung den sozialphilosophischen Gehalt selbst mitbestimmen. So zeigt etwa die historische Erfahrung (auch und gerade des *christlichen* Abendlandes bis in die Neuzeit), daß die Koppelung von Wahrheitsansprüchen mit Gewißheits- und also Unfehlbarkeitsansprüchen leicht zu tyrannischer Herrschaft führt.

Schließlich aber - und das ist das allein Entscheidende für meine Kritik an Detjens Position - wird sich zeigen, daß das meiste von dem, was er zu seinen Gunsten ins Feld führt und von ihm selbst offensichtlich für unbezweifelbar gehalten wird, für die rechtsphilosophische Problemlösung völlig irrelevant ist und, wenn es dennoch berücksichtigt wird, eine Lösung sogar vereitelt.

3. Legitimation von Herrschaft: Hobbes

Nach Detjen ist durch onto-teleologische Analyse eine Erkenntnis der Wesensnatur des Menschen und deren Sinnbestimmung möglich; und die Ordnung der menschlichen Gemeinschaft ist dann gerecht und verbindlich, wenn sie jener Wesensnatur entspricht und "das vor- und aufgegebenes Telos des Menschen nicht verletzt"⁵. Detjen ist der Überzeugung, daß eine "Revitalisierung des klassischen Naturrechts"⁶ möglich sei, wenn nur die Kritik an der zugrunde liegenden Ontologie und Teleologie abgewehrt werde.⁷ Nun scheitert die klassische Naturrechtslehre im

⁴ So kann man sehr wohl die eigene moralische Position für zweifelsfrei (unbezweifelt) gültig und damit verbindlich halten und sie dennoch zugleich wie jede mögliche andere für hypothetisch, für zweifelhaft gewiß, für bezweifelbar ansehen. Eine Überzeugung für nicht unfehlbar wahr halten, heißt durchaus nicht, sie zur Disposition stellen; und ein konsequenter Fallibilismus ist eben nicht eo ipso radikaler Skeptizismus, geschweige denn ethischer Nihilismus (siehe Detjen, 167).

⁵ Detjen, 170.

⁶ Detjen, 169.

⁷ Bezüglich der Anhänger dieser Kritik spricht Detjen von einem "selbstverordneten Tabu...nicht hinter Kant zurückzugehen" (Detjen, 169), überläßt aber dem Leser die Beantwortung der Frage, worin denn die Selbstverordnung und das Tabu bestehen sollen, wenn jemand sich - etwa anhand von Kants kritischen Schriften - davon überzeugt hat, daß

Unterschied zu anderen, letztlich ebenfalls scheiternden rechtsphilosophischen Positionen (etwa von Hobbes, Locke oder Fichte) in der Tat bereits an ihrer onto-teleologischen Ausrichtung. Aber der vernichtende Schlag, der gegen sie in der Neuzeit geführt wurde, erfolgte auf rein rechtsphilosophischem Feld.⁸

Der erste, der zu solchem Schlage ansetzt und ihn auch bereits erfolgreich führt, ist Hobbes. Er räumt mit dem Gedanken eines in die Naturordnung eingebundenen Staates und einer darauf angelegten Natur des Menschen vollständig auf: weder hat der Staat seinen Ursprung in der Natur, noch gehört die "politische" Existenz zur Naturausstattung des Menschen. Interessanterweise geht Hobbes selber von einem zwar nicht onto-teleologisch gewonnenen, wohl aber teleologisch bestimmten ursprünglichen Recht, dem Naturrecht auf Selbsterhaltung, aus. Doch spielt diese Zweckbestimmung für seine Kritik am Aristotelismus, der zu seiner Zeit natürlich stark mittelalterlich-christlich geprägt war, keinerlei Rolle. Diese Kritik basiert auf der wahrhaft revolutionären Erkenntnis, daß die menschliche Gattung, insofern das natürliche Begehren des Menschen nicht Instinkt, sondern Wille ist, sich in natürlicher Disharmonie ihrer Glieder befindet und deshalb Übereinstimmung und damit Frieden allererst (durch vertragliche Abgrenzung und Sicherung der Freiheitssphären) gestiftet werden müssen. Diese Stiftung einer Einheit des Wollens ist ein politischer Akt, ja, der politische Akt par excellence; und durch die Notwendigkeit dieses Aktes, die sich aus der prinzipiellen Friedlosigkeit des Naturzustandes der Menschheit ergibt, ist der Mensch "in der Tat" ein "zoon politikon", aber in Bezug auf einen Zustand (Staat), der selber gerade nicht "von Natur" ist und eben deswegen schon als solcher auch der Rechtfertigung bedarf. Indem Hobbes den Knoten zerschlägt, mit welchem Aristoteles das Telos des Menschen mit der Verfassung der Polis verknüpft hatte, nimmt er dem Staat die Aufgabe, Heimstätte der Selbstverwirklichung des Menschen zu sein. Der Staat ist jetzt nicht mehr die Sphäre einer geglückten und tugendhaften Existenz, sondern eine bloße Rechtssicherungsinstitution, der das spezifische Telos des Menschen gänzlich äußerlich bleibt. Die "iustitia naturalis", deren Gewährleistung auch Hobbes vom Staat fordert,⁹ ist, anders als bei Aristoteles, nicht "materiale", sondern bloß "formale" Gerechtigkeit. Sie gilt der Sicherung der (rechtlichen) Bedingungen für mögliches *Streben* nach Glück und Tugend, nicht aber der Verwirklichung des Glücks und der Tugend selbst.

Hobbes steht mit seiner Kritik an der "klassischen" Politischen Philosophie keineswegs, wie vielfach angenommen wird, in der von Augustinus bis Luther zu verfolgenden Tradition eines anthropologischen Pessimismus', derzufolge es das Böse

Wesenserkenntnis in Bezug auf Dinge in Raum und Zeit und Naturteleologie nicht möglich sind.

⁸ Dies gilt auch und besonders für Kant. Deshalb bewegt sich Detjen gleichsam auf einem Nebenkriegsschauplatz, wenn er in Bezug auf Kant ausschließlich - und, nebenbei gesagt, gänzlich inadäquat - auf dessen Kritik an der Onto-Teleologie und auf dessen moralphilosophische Grundposition eingeht.

⁹ Siehe De Cive V 5.

im Menschen ist, welches den staatlichen Zwang zum äußeren Frieden notwendig macht, während sich die Menschheit in natürlicher prästablierter Harmonie befände, wenn nur jeder sich in seinem Handeln an dem ihm vor- und aufgegebenen Telos, an dem seiner Wesensnatur Gemäßen, kurz: am Guten orientierte. Vielmehr gelangt Hobbes ohne besondere, das Ergebnis seiner Überlegungen beeinflussende anthropologische Voraussetzungen zu seiner Position. Wie das? Deutet man den Naturzustand der¹⁰ Menschen (*status hominum extra societatem civilem*¹¹; *natural condition of mankind*¹²) als einen unvermeidlichen Zustand der raum-zeitlichen Gemeinschaft von (Natur-)Rechtssubjekten (und rechtsphilosophisch muß man das tun, wenn man nicht in kruden Rechtspositivismus verfallen will), dann stellt sich dieser *Naturrechtszustand* - gleichgültig, welches ursprüngliche Recht auch immer man dem Menschen attestiert - *als ein Zustand der Rechtlosigkeit*, also als ein in sich widersprüchlicher und sich damit gedanklich aufhebender Zustand dar.¹³ Wenn der Mensch - so verläuft der einfache, aber durchschlagende Gedankengang - ein ursprüngliches natürliches Recht auf die Verwirklichung eines bestimmten Zwecks hat, dann hat er rechtslogischerweise auch das Recht auf die dafür notwendigen Mittel. Daraus wiederum folgt, sollen dieses Recht und damit auch das ursprüngliche Recht nicht obsolet werden, das Recht, über das, was notwendiges Mittel ist, selber zu entscheiden; im Naturzustand ist daher jeder sein eigener Richter.¹⁴ Daraus schließlich folgt der rechtlichen Wirkung nach, daß jeder im Verhältnis zu allen Anderen ein Recht auf alles hat. Dieses Recht auf alles jedoch stellt sich, universal-reziprok gedacht, als ein Recht auf nichts dar.

Es ist eine rein juristische Analyse, durch welche sich der Naturzustand der Menschheit als ein Zustand vollständiger allgemeiner Rechtsunsicherheit und potentieller Rechtsstrittigkeit erweist. Nicht weil die Menschen natürliche Lust zum Streit haben, ist der Naturzustand ein (auf ewig) friedloser Zustand, sondern weil sie juristische Gründe zum Streit haben und dennoch der Streit mit juristischen Mitteln schlechterdings nicht zu schlichten ist: das Recht, das sie von Natur haben, ist im Naturzustand kraftlos.

Kant übernimmt den Hobbesschen Gedankengang ohne jede Einschränkung und bringt ihn auf den Punkt:

"Es ist nicht etwa die Erfahrung, durch die wir von der Maxime der Gewaltthätigkeit der Menschen belehrt werden und ihrer Bösartigkeit, sich, ehe eine

¹⁰ Plural! Es geht um den Zustand, in welchem sich die Menschen *miteinander* von Natur vorfinden. Andernfalls würde sich gar kein Rechtsproblem stellen.

¹¹ Hobbes, *De Cive* I.

¹² Hobbes, *Leviathan* XIII.

¹³ Siehe hierzu und zum Folgenden Hobbes, *De Cive* I 7-13.

¹⁴ An diesem Ergebnis ändert sich nichts, wenn man das Hobbessche Naturrecht auf Selbsterhaltung durch Kants Naturrecht auf den freiheitsgesetzlichen Freiheitsgebrauch ersetzt. Auch dann ist im Naturzustand jeder Richter in Bezug auf die Rechtmäßigkeit des eigenen Handelns.

äußere machthabende Gesetzgebung erscheint, einander zu befehlen, also nicht etwa ein Factum, welches den öffentlich gesetzlichen Zwang nothwendig macht, sondern, sie mögen auch so gutartig und rechtliebend gedacht werden, wie man will, so liegt es doch *a priori* in der Vernunftidee eines solchen (nicht-rechtlichen) Zustandes, daß, bevor ein öffentlich gesetzlicher Zustand errichtet worden, vereinzelte Menschen, Völker und Staaten niemals vor Gewaltthätigkeit gegen einander sicher sein können, und zwar aus jedes seinem eigenen Recht zu thun, *was ihm recht und gut dünkt*, und hierin von der Meinung des Anderen nicht abzuhängen..."¹⁵ Bei Hobbes wie bei Kant ist es gleichermaßen das sich selbst widersprechende allgemeine "Recht des privaten Schwertes"¹⁶, welches die Wirksamkeit des jeweiligen ursprünglichen natürlichen Rechts und eine rein naturrechtliche Friedensordnung *a priori* unmöglich macht. Also ist es natürliche Rechtspflicht, den Naturzustand als den Zustand bloßen Privatrechts zu verlassen und einen öffentlich-rechtlichen Zustand zu stiften, der als solcher "die Bedingungen enthält, unter denen allein jeder seines Rechts theilhaftig werden kann"¹⁷. Eine solche Stiftung wiederum ist nur durch Rechtsübertragung mittels eines Vertrages möglich, durch welchen die Vertragspartner freiwillig auf ihre rechtliche Souveränität verzichten und sich einem gemeinsamen Souverän als dem Garanten des (Rechts-)Friedens unterwerfen. Schon bei Hobbes also ist erste Quelle und letzter Grund rechtlicher Verbindlichkeit der sich selbst bindende Wille des einzelnen Rechtssubjekts, also die Freiheit¹⁸ (und keineswegs etwa der Staat).¹⁹

Mit seiner Pioniertat hat Hobbes nun zwar rein rational, also ohne auf irgendeine besondere Natur oder gar Wesensnatur des Menschen Bezug zu nehmen, die Notwendigkeit des Staates als Rechtssicherungsordnung bewiesen, keineswegs aber auch einen Maßstab für die Beurteilung der Legitimität eben dieser Ordnung an die Hand gegeben. Daß das von ihm selber behauptete ursprüngliche Recht auf Selbsterhaltung einen solchen Maßstab unmöglich abgibt, liegt auf der Hand; denn als ein universales Recht widerspricht es sich selbst und hebt sich also auf. Und auch der Vertrag, durch welchen sich nach Hobbes die Vertragspartner bedingungslos einem (selber durch den Vertrag in keiner Weise gebundenen) empirischen Willen als dem dadurch beauftragten Souverän unterwerfen, ist für die Legitimation staatlicher Herrschaftsausübung gänzlich ungeeignet; denn der in der Bedingungslosigkeit der

¹⁵ Kant, Rechtslehre, AA 6, 312.

¹⁶ Hobbes, De Cive VI 13.

¹⁷ Kant, Rechtslehre, AA 6, 305.

¹⁸ Verpflichtung aus einem fremden Willen wäre Aufhebung der Freiheit als des Vermögens der Selbstbestimmung. Ohne ein der Selbstbestimmung fähiges Subjekt aber wird der Gedanke des Verpflichtetseins gegenstandslos. Auch Gott könnte, wenn er wollte, im Widerspruch zum Sittengesetz wohl zwingen, aber nicht verpflichten. (Moralische und also auch rechtliche) Verpflichtung kann nur aus der (Selbst-)Gesetzgebung der Vernunft erwachsen. Gegenüber einem fremden Willen kommt sie nur als frei gewollte und nur in Übereinstimmung mit dem Gesetz der Vernunft zustande.

¹⁹ Entsprechend trägt der erste, grundlegende Teil von "De Cive" den Titel "Libertas".

Unterwerfung liegende Verzicht auf den Charakter als Rechtssubjekt macht den Vertrag nach Form und Inhalt null und nichtig.²⁰

Die Begriffe vom natürlichen Recht und vom Recht überhaupt und die Idee vom herrschaftsrecht-begründenden Vertrag bedürfen einer radikalen Revision.

4. Legitimation von Herrschaftsordnung: Rousseau

Hier ist es nun Rousseau, der die entscheidenden nächsten Schritte tut, indem er (erstens) im Rahmen seiner Lehre vom Sozialvertrag den Begriff der natürlichen Freiheit von jeder Verknüpfung mit möglichen menschlichen Zwecken befreit. Keine Rede mehr vom Zweck der Schöpfung und des Menschen in ihr; keine Rede auch mehr von irgendwelchen natur- oder vernunftnotwendigen Zwecksetzungen des Menschen. Übrig bleibt das bloße Vermögen zu beliebiger (von Natur möglicher) Zwecksetzung und entsprechendem Handeln.

Dieses (allen gemeinsame) Vermögen, nach eigenen Vorstellungen sein Handeln zu bestimmen, kommt dem Menschen als Menschen, d.h. als einem vernunftbegabten Lebewesen zu. Es ist seinerseits gar nicht denkbar außer zugleich als Unabhängigkeit von der nötigen Willkür anderer, d.h. als äußere Freiheit. "L'homme est né libre."²¹ Diese Freiheit bedarf so wenig der Legitimation, daß sie vielmehr, als natürliches Recht der Menschheit, die Basis für alle Legitimation darstellt. Dies hat allerdings bei Rousseau nur die negative Bedeutung, daß es Einschränkung fremder Freiheit, also Herrschaft von Menschen über Menschen, "von Natur" nicht gibt,²² deren Rechtmäßigkeit mithin eigens aufgezeigt werden muß.

Welche Zwecke die Menschen nun auch immer haben oder haben sollen, so müssen sie jedenfalls für deren Verwirklichung von ihrer äußeren Freiheit Gebrauch machen. Eben dadurch aber - und erst dadurch und nicht schon durch die dahinter stehende Zwecksetzung - kommen sie der Möglichkeit nach einander "ins Gehege", so daß eine allgemein-verbindliche Bestimmung jenes Gebrauchs erforderlich wird.

Hinsichtlich dieser Bestimmung hat Rousseau (zweitens) die geniale Idee,²³ daß die Unterwerfung unter die Gewalt des Staates rechtlich nur als eine durch einen allgemeinen Vertrag vereinbarte allgemeine Unterwerfung unter einen allgemeinen, also den eigenen der Möglichkeit nach notwendig mit einschließenden gesetzgebenden Willen gedacht werden kann, weil nur so die gesetzliche Abhängigkeit, in welche man

²⁰ Vgl. Rousseau, Du Contrat Social (CS) I 4.

²¹ Rousseau, CS I 1.

²² Siehe Rousseau, CS I 4.

²³ Siehe dazu Rousseau, CS I 6-9.

sich durch die Unterwerfung begibt, (als eine aus dem eigenen gesetzgebenden Willen entsprungene) die eigene Freiheit nicht affiziert, vielmehr allererst sichert.

Der im "contrat social" als allgemeinem Friedensschluß zum Ausdruck kommende, ihm zugrunde liegende und seinen Inhalt vollständig bestimmende, notwendig allgemeine Wille ist der vernünftige Wille von jedermann, im Gebrauch der äußeren Freiheit notwendig dem Zwang keines anderen Beliebens zu unterliegen, also auf gesetzliche Weise frei zu sein. Der von diesem allgemeinen Willen gewollte Vertrag enthält die Bedingungen der dafür erforderlichen freiheitsbestimmenden und zugleich damit freiheitssichernden und nur dadurch rechtlich verbindlichen Gesetzgebung und somit das Prinzip aller rechtmäßigen Herrschaft. Nur eine gemäß der "volonté générale" ausgeübte Herrschaft ist legitim, weil nur sie notwendig als von allen Rechtssubjekten frei gewollte gedacht werden kann. Ihr freies Gewolltsein macht ihren Herrschaftsanspruch verbindlich; ihr Zwang ist ein Zwang zur Freiheit.²⁴ Und nur derjenige Staat, in welchem die Idee des allgemeinen Willens die Gesetzgebung bestimmt, ist auf dem (notwendig) gemeinsamen Interesse aller (an der Sicherheit ihres Rechts) gegründet und heißt zurecht Gemeinwesen oder Republik.

Mit der Idee des Gesellschaftsvertrages leistet Rousseau, was Hobbes nicht gelingt: die - rein rationale - Begründung des Rechts des Staates.²⁵ Möglich wird diese Leistung dadurch, daß Rousseau jenes Recht genau dort sucht, wo Hobbes zuvor bereits den Grund der juristischen Notwendigkeit des Staates fand: in der freien Willkür als solcher. Der Staat hat ein Recht zur Herrschaft, d. h. zur Einschränkung der äußeren Freiheit seiner Untertanen nur dadurch und nur insoweit, daß bzw. als diese Einschränkung notwendig als von eben diesen Untertanen selber frei gewollte angesehen werden kann. Nur diejenige Herrschaft ist also legitim, deren Wille jederzeit als der zur (vertraglichen) Einheit gebrachte (vernünftige) Wille von jedermann gedacht werden kann.

Wenn allerdings, wie Rousseau meint, das ursprüngliche, zum Menschsein selber gehörige Recht die Freiheit *in ihrem ganzen Vermögen* ist,²⁶ dann ist nicht begreiflich zu machen, wie die Menschheit aus eben diesem Recht überhaupt berechtigt, geschweige denn verpflichtet sein soll, zwecks allgemeiner Sicherheit dieses Rechts einer gesetzlichen Einschränkung der Freiheit in ihrem ganzen Vermögen vertraglich zuzustimmen.

²⁴ Siehe Rousseau, CS I 7.

²⁵ Vgl. hierzu Kant, Refl. 6593; AA 19, 99.

²⁶ "la liberté naturelle, qui n'a pour bornes que les forces de l'individu"; Rousseau, CS I 8.

5. Der Vernunftstaat der Freiheit: Kant

Die jetzt noch erforderlichen Schritte tut Kant. Zunächst stellt er klar, daß der Begriff des Rechts analytisch aus dem Begriff der äußeren Freiheit in Gemeinschaft mit anderen Vernunftwesen hervorgeht. Denn diese Freiheit, verstanden als Unabhängigkeit von der nötigen Willkür anderer, kann widerspruchsfrei nur als gesetzlich (auf die Bedingungen ihrer allgemein-gesetzlichen Übereinstimmung mit der Freiheit aller anderen) eingeschränkte Freiheit, und das heißt: als rechtliche Freiheit, als subjektives Recht gedacht werden, so wie Recht (objektiv und subjektiv) widerspruchsfrei nur in Bezug auf äußere Freiheit bloß als solche gedacht werden kann. Das Gesetz jener Einschränkung der äußeren Freiheit ist das Gesetz der Freiheit selber; jedes andere, nicht bloß (äußere) Gesetz eines anderen Willens, sondern auch (innere) Gesetz eigener möglicher Zweckbestimmung, wäre ein (vernunftwidriges) Gesetz möglicher Vernichtung der äußeren Freiheit als des Vermögens, nach Belieben zu handeln.²⁷

Kants Recht der Menschheit (auf den freiheitsgesetzlichen, nicht etwa auf den zweckgesetzlichen Gebrauch der äußeren Freiheit) ist ausschließlich im Hinblick auf seine mögliche Allgemeinheit konzipiert. Dennoch ist auch bei Kant, wie schon erwähnt, der *Naturzustand* der Menschheit ein Zustand universeller Rechtsstrittigkeit, nämlich infolge des inneren Widerspruchs einer "Rechtslage", in welcher jeder von Rechts wegen sein eigener Richter ist.²⁸ Und also ist es ein aus dem Recht der Menschheit selber hervorgehendes Postulat der reinen rechtlich-praktischen Vernunft, den rechtlosen, ja, rechtswidrigen Naturzustand zu verlassen und in einen (öffentlich-)rechtlichen Zustand einzutreten, in welchem jedermanns Recht gesetzlich bestimmt und gesichert ist.

Die Legitimität der durch das Recht der Menschheit notwendig gemachten Unterwerfung unter eine öffentlich-rechtliche Gesetzgebung kann wiederum (der Idee nach) nur durch einen allgemeinen Vertrag gestiftet werden.²⁹ Auch hier hat Kant mit

²⁷ Siehe dazu unten Abschnitt VI.

²⁸ Siehe Kant, Rechtslehre, AA VI 312.

²⁹ Kant übernimmt in der Tat, wie Detjen meint, von Rousseau die Lehre vom Gemeinwillen. Aber Detjen irrt sehr mit seiner Ansicht, Kant stütze darauf seine "Ablehnung jeglichen Widerstandsrechts"; und er irrt noch schwerer, wenn er in Bezug auf Kant behauptet, die "unbedingte Geltung des positiven Rechts stehe deshalb außer Frage, weil es durch den vereinigten Willen des Volkes legitimiert sei, dieses aber nichts Ungerechtes beschließe" (op. cit. 170). Erstens hat das positive Recht für Kant (und übrigens auch für Hobbes) nicht nur keine unbedingte Geltung, sondern ist vielmehr in seiner ganzen Geltung vollständig bedingt durch seine Übereinstimmung mit dem (überpositiven) Recht der Menschheit. Wenn aber das Recht des Staates nur durch das Recht der Menschheit möglich ist, kann es unmöglich ein Recht des Staates gegen das Recht der Menschheit geben. Und also hat zweitens jeder Mensch gegenüber menschenrechtswidrigen Befehlen des Staates nicht nur ein unbedingtes Recht auf Ungehorsam, sondern aus der Rechtspflicht gegenüber dem Recht der Menschheit sogar eine

der ihm eigenen Sprachmacht die Sache auf den Punkt gebracht: "Der Act, wodurch sich das Volk selbst zu einem Staat constituirt, eigentlich aber nur die Idee desselben, nach der die Rechtmäßigkeit desselben allein gedacht werden kann, ist der ursprüngliche Contract, nach welchem alle (omnes et singuli) im Volk ihre äußere Freiheit aufgeben, um sie als Glieder eines gemeinen Wesens, d. i. des Volks als Staat betrachtet (universi), sofort wieder aufzunehmen, und man kann nicht sagen: der Mensch im Staate habe einen Theil seiner angeborenen äußeren Freiheit einem Zwecke aufgeopfert, sondern er hat die wilde, gesetzlose Freiheit gänzlich verlassen, um seine Freiheit überhaupt in einer gesetzlichen Abhängigkeit, d. i. in einem rechtlichen Zustande, unvermindert wiederzufinden, weil diese Abhängigkeit aus seinem eigenen gesetzgebenden Willen entspringt."³⁰

Dementsprechend hat der Staatsherrscher das Recht (und nur dieses), jedermann unter äußere Bedingungen zu zwingen, unter denen er mit gesetzlicher Notwendigkeit von dem Willen (auch dem möglichen "sittlichen" Willen) jedes Anderen unabhängig, d.h. äußerlich frei und damit das Recht der Menschheit allererst gesichert ist. Der Zwang betrifft die Freiheit der Willkür, nicht die Willkür selber; von Belang ist also nicht, nach *welchen* (eigenen) *Zwecken* die Menschen handeln, sondern nur, *daß* sie überhaupt (nach Zwecken) *handeln können*.

Wie für die "Alten" gilt auch für Kant: "salus publica suprema lex". Nur hat sich ihr Inhalt gänzlich gewandelt, indem ihm jeder Bezug auf bestimmte menschliche Zwecke, wie etwa ein glückliches oder/und ein tugendhaftes Leben, genommen ist. Das "Gemeinwohl" besteht nur mehr in der "Erhaltung der bloßen gesetzlichen Form einer bürgerlichen Gesellschaft"³¹, in der jeder sein Wohl erstreben kann, wie es ihm

unbedingte Rechtspflicht zum Ungehorsam (siehe z.B. Kant, Rechtslehre, AA 6, 371; Religion, AA 6, 99). Drittens aber ist der vereinigte Wille des Volkes (Rousseaus "volonté générale") eine reine regulative Vernunftidee, die ausschließlich dazu dient, einen empirischen Gesamtwillen (Rousseaus "volonté de tous") auf seine Legitimität hin zu prüfen. Der als vereinigt *gedachte* Volkswille hat - als Maßstab allen positiven Rechts - in der Tat immer Recht; eben dadurch unterscheidet er sich sowohl von jedem *empirischen* Volkswillen als auch von demjenigen Willen, der auf das Glück oder die Tugend aller zielt, denn dieser kann als der vereinigte Wille aller gar nicht gedacht werden. Man höre nur einmal Detjen, für den "im `bonum commune´...alle gesellschaftlich erarbeiteten materiellem, kulturellen und sittlichen Werte enthalten [sind], welche die Entfaltung des Menschen ausmachen" (171). Selbst wer sich unter einem solchen "bonum commune" wirklich etwas vorzustellen vermag, wird doch jedenfalls nicht behaupten können, daß mit Bezug darauf eine Vereinigung des Willens aller notwendig möglich wäre. In einer Gesellschaft, in welcher dieses "bonum commune" freiheitseinschränkendes Gesetz wäre, wäre somit jeder auf gesetzliche Weise rechtlos. (Siehe dazu unten Abschnitt VI)

³⁰ Kant, Rechtslehre 6, 315 f.

³¹ Kant, Brief an Heinrich Jung-Stilling, nach dem 1. März 1789; AA 11, 10.

gut dünkt, selbst wenn es anderen schadet, sofern es nur im Rahmen der allgemeingesetzlichen Freiheitseinschränkung geschieht.³²

6. Materiales Naturrecht – ein positivistischer Irrweg

Wir sind an dem zentralen Punkt in der Auseinandersetzung mit der mittelalterlich-christlichen Politischen Philosophie angelangt. Die neuzeitliche Kritik läuft insgesamt darauf hinaus, daß die Sicherung eines subjektiven Naturrechts, welches den Gebrauch der äußeren freien Willkür nicht bloß formaliter, sondern materialiter, d.h. im Hinblick auf bestimmte (gewollte oder zu wollende) Zwecke bestimmt, nicht Gegenstand eines Sozialvertrages sein kann, weil eine solche Bestimmung unmöglich der Ausdruck eines allen notwendig gemeinsamen Willens ist.

Die Notwendigkeit der Beschränkung auf die gesetzliche Einschränkung der äußeren Freiheit *bloß als solcher*, d.h. *ohne Berücksichtigung von* in ihr zum Ausdruck kommenden *Zwecken*, hat ihren Grund nicht einfach nur darin, daß angesichts der Beliebigkeit empirischer Zwecke deren Berücksichtigung allgemeingesetzlich gar nicht möglich ist. Vielmehr würde auch der gleiche, durch die Zweckgesetzgebung vorgegebene und auch von jedermann individuell oder gar von allen gemeinsam verfolgte ("vernünftige", "vor- und aufgegebene", "gottgewollte") *Endzweck* (sei es das "bonum commune" des christlichen Mittelalters oder die Selbsterhaltung bei Hobbes, Wolffs größtmögliche Vollkommenheit oder Benthams größtes Glück der größten Zahl, Kants Reich der Zwecke oder Fichtes Reich Gottes auf Erden) an der Problemlage und der Möglichkeit ihrer Beseitigung nicht das Geringste ändern. Denn erstens würde es auch auf der Basis dieses gleichen Endzwecks zu jeweils zwar seiner Erreichung dienenden und dennoch individuell ganz unterschiedlichen Zwecksetzungen kommen, deren empirisch bedingte und daher unvermeidliche Zufälligkeit die vollkommene Gesetzlosigkeit einer daran orientierten Freiheitseinschränkung und mithin die vollkommene Rechtlosigkeit einer derart eingeschränkten Menschheit zur Folge hätte.

³² Also nur unter striktem Verzicht auf die Berücksichtigung des "Endziels oder des Sinns menschlichen Lebens" kann die Verfolgung des "Gemeinwohls" eine "Funktion als Regulativ für die Politik" ausüben. Belastet man hingegen, wie es Detjen und vor ihm etwa Wilhelm Hennis immer noch - trotz Hobbes und Kant - tun, das "Gemeinwohl" mit der Aufgabe, "das tugendhafte, Gott wohlgefällige Leben jeden Bürgers zu ermöglichen", so verliert es eben dadurch jene und sogar jede Funktion. Siehe hierzu Detjen, 166. Hennis, dem Detjen "Erhellendes" verdankt, bemerkt ganz richtig, in der "klassischen" Politikwissenschaft bis zum Ende des 18. Jahrhunderts sei nicht Freiheit, sondern Tugend der systematische Zentralbegriff gewesen. Nur entgeht ihm, daß gerade dadurch die Legitimation von Herrschaftsordnung *prinzipiell* unmöglich gemacht wurde. Siehe Wilhelm Hennis, Bemerkungen zur wissenschaftsgeschichtlichen Situation der politischen Wissenschaften, in: Gesellschaft - Staat - Erziehung, 5 (1960), 203 ff; ebenso Hans Maier, Politische Wissenschaft in Deutschland, München 1969, passim.

Zweitens würden selbst dann, wenn sogar die *unmittelbar* das Handeln bestimmenden Zwecksetzungen bei allen Menschen die gleichen wären, deren Handlungen selber trotzdem jederzeit beliebig miteinander konfliktieren können. Selbst wenn zwei Personen wirklich dasselbe teleologisch, also in Bezug auf bestimmte menschliche Zwecke begriffene "bonum commune" bezwecken, so haben sie dennoch nicht *denselben*, sondern nur den *gleichen* Zweck und verrichten möglicherweise entsprechend auch die gleiche, jedenfalls aber nicht dieselbe Handlung: zwei Personen - zwei Willen, zwei Zwecksetzungen, zwei Handlungen. Ob aber diese zwei Handlungen miteinander übereinstimmen oder nicht, ist ganz unabhängig davon, ob die zwei Personen dabei dasselbe Ziel verfolgen oder nicht.

Ethische Prinzipien, die als solche dazu dienen, *Zwecksetzungskonflikte* der (je eigenen) *inneren* Freiheit zu regeln (und damit - idealiter - ein allgemeines "Reich der Zwecke" stiften), sind vollkommen ungeeignet, auch als *rechtliche* Prinzipien zur Regelung von durch den Gebrauch der *äußeren* Freiheit bedingten *Handlungskonflikten* *zwischen* verschiedenen Individuen zu dienen.³³ Ein allgemeines "Recht" auf die Verwirklichung eines beliebigen Zwecks X ist ein sich in ein "Recht auf nichts" buchstäblich selbstvernichtendes "Recht auf alles".³⁴ Da die für jeden Einzelnen besonderen (empirischen) Bedingungen für die jeweilige Verwirklichung des bestimmten Zwecks *a priori* gar nicht bestimmbar sind, ist zum einen für die äußere Zwangsgewalt, die jenes "Recht" konkretisieren und sichern müßte, auch kein Gesetz ihrer Zwangsausübung denkbar, und der sogenannte Rechtszwang wäre in Wahrheit despotischer Zwang ohne jedes Recht; zum andern würde jeder *gesetzliche* Zwang notwendig jenes "Recht" verletzen. Weder also kann das durch einen bestimmten Zweck in Raum und Zeit Geforderte *überhaupt*, noch kann die äußere Freiheit durch Zugrundelegung eines bestimmten *Zwecks* allgemeingetlich, d.h. als Recht bestimmt werden. Der Gebrauch der freien Willkür wäre somit in seiner möglichen (positiven) "Berechtigung" Bedingungen unterworfen, die jener gänzlich zufällig und ihr buchstäblich vorgesetzt wären. Für eine gemäß solchen Bedingungen konstituierte Herrschaftsordnung gibt es kein ursprüngliches Recht des Menschen, durch welches die öffentlich-rechtliche Einschränkung seiner äußeren Freiheit gesetzlich bestimmt ist. Somit erweist sich das, was sich - etwa in der von Detjen vertretenen mittelalterlichen Lehre vom "ius naturale" - als "Naturrecht" ausgibt, als gerade kein

³³ Das hier vorgetragene Argument gilt also auch für das Tugendgesetz Kants, das zwar mit dem Rechtsgesetz gemeinsam seinen Grund im allgemeinen Sittengesetz hat (welches beiden als Prinzip die Tauglichkeit der Maximen der Willensbestimmung zu einer allgemeinen Gesetzgebung vorgibt), aber das dessen Anwendung auf die Bestimmung von Zwecken und eben nicht, wie das Rechtsgesetz, auf die Bestimmung der äußeren Freiheit bloß als solcher darstellt.

³⁴ Dies ist also unabhängig davon, ob jeder sein eigener Richter ist oder nicht, gilt somit auch für den bürgerlichen Zustand. Hier liegt der entscheidende Unterschied zwischen dem natürlichen Recht bei Hobbes und bei Kant. Rousseau steht gleichsam in der Mitte: sein natürliches Recht zu beliebigem Handeln enthält keinerlei Bezug auf irgendwelche Zwecke, aber auch keine gesetzliche Einschränkung der Handlungsfreiheit. Damit ist allerdings auch dieses Recht als ein allgemeines sich selbst widersprechend.

"natürliches", dem Menschen schon als Menschen zukommendes Recht, sondern als abhängig von einer willkürlichen Setzung des Staates. Tatsächlich enden alle Lehren, welche die gesetzliche Einschränkung der freien Willkür auf der Basis einer (wie immer begründeten) Zweckgesetzgebung vornehmen wollen, im Rechtspositivismus;³⁵ aber nicht - wie etwa bei Kelsen - als einer Lehre vom positiven Recht, sondern als einer (scheinbaren) Rechtfertigung des positiven Rechts.

Will man dagegen eine allgemeinverbindliche Bestimmung der äußeren Freiheit, will man also die Wirksamkeit des Rechts und nicht die Herrschaft der Willkür, dann muß man in Bezug auf das Gesetz jener Bestimmung auf die Berücksichtigung *jedes* möglichen Zwecks bedingungslos verzichten. Das Recht (als das Prinzip der gesetzlichen Bestimmung der äußeren Freiheit bloß als solcher) geht als schlechthin notwendige Bedingung aller möglichen Vereinigung der Menschen in Bezug auf die Verwirklichung von Zwecken, die sie haben mögen oder auch haben sollen, voran. Wer immer, heißt das, im Verein mit irgendwelchen Anderen den inneren Frieden (des Glücks oder der Tugend) suchen und finden will, der muß zuvor mit *allen* Anderen eine Gemeinschaft des Rechts aller, d.h. den äußeren Frieden stiften. "Recht geht vor Eigennutz und vor Gemeinnutz"³⁶; Person vor Individuum und vor Kollektiv; Freiheit vor Glück und vor Tugend.

Detjen und seine Gewährsmänner sehen nicht, daß "die Aufgabe der Verwirklichung des Rechtes auf Erden nicht in Abhängigkeit gedacht werden kann von der Aufgabe, das Reich der ethischen Freiheit zu realisieren",³⁷ und daß die Erfüllung der ersten, genuin staatlichen Aufgabe prinzipiell vereitelt wird, wenn man den Staat (auch) an der Erfüllung der zweiten beteiligt, und daß wiederum ohne die Menschheit als Rechtsgemeinschaft und den Staat als Rechtssicherungsgemeinschaft auch und

³⁵ Wie Hennis dazu gekommen ist, ausgerechnet der von mir vertretenen, "bemerkenswerten" Position "neopositivistische Konsequenz" zu attestieren, wird er wohl schwerlich jemandem verständlich machen können. Vielleicht hat ihn der Umstand irregeleitet, daß ich im sog. Werturteilsstreit, der allerdings weit ab von dem liegt, was hier verhandelt wird, auf der Seite Max Webers stehe. Siehe Wilhelm Hennis, Legitimität. Zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, in: PVS, Sonderheft 7 (1976), 29.

³⁶ Julius Ebbinghaus, Sittlichkeit und Recht, Bonn 1986, S. 123.

³⁷ Julius Ebbinghaus, op. cit., S. 348. Eben deshalb sind die Bürger in einem Staat schlechterdings berechtigt, miteinander im "ethischen Naturzustand", in welchem jeder sein eigener (Tugend-)Richter ist, zu bleiben. "Weh aber dem Gesetzgeber, der eine auf ethische Zwecke gerichtete Verfassung durch Zwang bewirken wollte! Denn er würde dadurch nicht allein gerade das Gegenteil der ethischen bewirken, sondern auch seine politische untergraben und unsicher machen." (Kant, Religion, AA, VI 95 f.)

gerade jede Zweckgemeinschaft der Menschheit notwendig unmöglich ist;³⁸ denn wie sollen Menschen gemeinschaftlich ihr Glück oder ihre Kultur oder ein Gott wohlgefälliges Leben erstreben, wenn sie in ihrer äußeren Freiheit, deren sie dazu doch notwendig bedürfen, ohne Recht gegeneinander sind?

Nach reinen Vernunftbegriffen des Rechts ist ein Staat, der sich bei der allgemeinen Einschränkung der äußeren Freiheit nicht von dem rein *formalen* Prinzip der gesetzlichen Möglichkeit äußerer Freiheit überhaupt, sondern von dem *materialen* Prinzip einer Zwecksetzung leiten läßt (wie "sittlich" die Zwecksetzung "an sich" auch immer sein mag), eine gesetzlose (Willkür-)Herrschaft.³⁹ Das "Recht" einer "auf dem Princip des Wohlwollens gegen das Volk" errichteten Regierung wäre buchstäblich grenzenlos und würde damit "alle Freiheit der Unterthanen, die alsdann gar keine Rechte haben, aufheb[en]".⁴⁰ Für Kant wäre das "der größte denkbare Despotismus"⁴¹. "Régime du bon plaisir" nannte das Zeitalter des Absolutismus fast euphemistisch die Herrschaft des "gnädigen Willens". Aber schon die Griechen bezeichneten das Phänomen unverblümt als das, was es ist: Tyrannis.

7. Autonomie des Willens und objektives Gesetz

Pluralität in der Gesellschaft ist, wie Detjen richtig sagt, nicht Selbstzweck. Aber ebenso wenig existiert sie um der Freiheit und Selbstentfaltung des Menschen willen.⁴² Vielmehr ist sie ganz einfach die Folge freien menschlichen Wollens und Handelns und also der Selbstentfaltung und bedarf daher über diese hinaus gar keiner besonderen Legitimation. Unter einem "grenzenlos verabsolutierten Pluralismus"⁴³ versteht Detjen vermutlich gesetzlose Freiheit zu schlechthin beliebigem Handeln; und trivialerweise ist so etwas nicht legitimierbar, weil durch die Gesetzlosigkeit freien Handelns jede für eine Legitimation geforderte Unterscheidbarkeit aufgehoben wäre.

³⁸ Übrigens begreift auch der vorkritische Kant noch das die Menschen zur Menschheit vereinigende Prinzip als das der Vollkommenheit ihrer Kultur und die Menschheit also wesentlich als Kulturgemeinschaft und nicht als Rechtsgemeinschaft. Siehe Kant, Vorlesungen, AA 27, 447 f.; dazu Georg Geismann, Versuch über Kants rechtliches Verbot der Lüge, in: Hariolf Oberer/ Gerhard Seel (eds.), Kant. Analysen - Probleme - Kritik, Würzburg 1988, 305 ff.

³⁹ Entsprechend würde sich bei demjenigen, der die Position eines "materialen Naturrechts" einnimmt, ein absoluter Gewißtheitsanspruch ganz anders (nämlich verheerend) für die allgemeine Freiheit auswirken als bei demjenigen, der das Naturrecht Kants vertritt.

⁴⁰ Kant, Über den Gemeinspruch, AA 8, 290 f.

⁴¹ Kant, op. cit., 291.

⁴² Siehe Detjen, 156.

⁴³ Ebda.

Detjen spricht davon, daß im Denken der Neuzeit "der Mensch wie auch die Gesellschaft ihre obersten Normen selber frei und souverän definieren".⁴⁴ Nun, die *moralische* Freiheit des Menschen besteht darin, daß er den Gesetzen der praktischen Vernunft, dem (allgemeinen) Sittengesetz wie dem (besonderen) Rechtsgesetz und dem (besonderen) Tugendgesetz, die er als verbindlich erkennt und damit anerkennt, in Unabhängigkeit von aller Naturgesetzlichkeit, d.h. unbedingt gehorcht. Was daran, wie Detjen meint,⁴⁵ "ethischer Subjektivismus" sein soll, ist unerfindlich. Der Mensch gibt sich als moralisches Subjekt ein *objektives* Gesetz und unterwirft sich ihm. Auch ist es durchaus falsch, im Hinblick auf Kant davon zu sprechen, daß "geltungserzeugende Verbindlichkeit von Normen nur durch den Menschen selbst bewirkt wird"⁴⁶; so als könne der Mensch nach Belieben diese oder jene Normen für verbindlich erklären. Es ist die Vernunft, die das Sittengesetz als das Gesetz für den Willen des Menschen als eines vernünftigen Wesens erkennt und, insofern sie selbst praktisch ist, den empirischen Menschen diesem Gesetz unterwirft. Allerdings findet sie dieses Gesetz nicht a posteriori in der Natur, sondern a priori in sich selbst. Es ist ihr eigenes Gesetz, dem jedoch dieselbe Notwendigkeit eignet, wie etwa den logischen oder mathematischen Gesetzen der theoretischen Vernunft.

Bei Detjen heißt es, unter Hinweis auf Kielmannsegg, weiter: "der Gedanke ursprünglicher Autonomie des Individuums hebt tendenziell jede vorgegebene Verbindlichkeit auf, da das Subjekt nur noch selbstgeschaffene Ordnungen anerkennt."⁴⁷ Korrekt hätte Detjen sagen müssen: Es ist die Autonomie der (moralischen, d.h. praktisch-vernünftigen) Person (*homo noumenon*), die dem Individuum (*homo phänomenon*) das Sittengesetz und die diesem entsprechenden moralischen Ordnungen (das politische Gemeinwesen als Naturrechts-Sicherungsordnung und das ethische Gemeinwesen als Reich der Zwecke) als

⁴⁴ Detjen, 170.

⁴⁵ Detjen, 176.

⁴⁶ Ebda.

⁴⁷ Detjen, 182 f.; Peter Graf Kielmannsegg, *Volkssouveränität. Eine Untersuchung der Bedingungen demokratischer Legitimität*, Stuttgart 1977, S. 102. Entsprechend behauptet Kielmannsegg, der Naturzustand sei für Hobbes ein Zustand, "in dem der Mensch keine Norm gegen sich gelten zu lassen braucht" (ebda.). Voller Verzweiflung fragt man sich, warum wohl Hobbes sich so viel Mühe mit den "leges naturales" alias "dictamina rectae rationis" und ihrer Geltung im Naturzustand gegeben hat. Dann erinnert man sich daran, daß es notorisch im Rahmen der Politikwissenschaft (nicht so sehr der Philosophie!) das Schicksal der Politischen Philosophie von Hobbes (und übrigens auch von Rousseau und Kant) ist, zur Unkenntlichkeit zugerichtet zu werden. Vgl. hierzu meine Rezension zu: Iring Fetscher, *Herrschaft und Emanzipation. Zur Philosophie des Bürgertums*, München 1976, in: *Z.f.phil.Forsch.*, 31 (1977), 473-477. Für Kielmannsegg siehe insbesondere op. cit., S. 99 ff., 230 ff.; siehe außerdem Ulrich Matz, *Politik und Gewalt. Zur Theorie des demokratischen Verfassungsstaates und der Revolution*, Freiburg/München 1975, bes. S.165 ff.

verbindlich vorgibt. Mit "Individualismus", "Positivismus" und "Voluntarismus"⁴⁸ hat das absolut nichts zu tun.

Detjen selber kommt zu dem Ergebnis, daß neben anderen, neuzeitlichen Philosophien auch "die von Aristoteles und Thomas von Aquin begründete klassische Politische Philosophie" "pluralismusadäquat" sei, daß aber umgekehrt jene Philosophien, weder diejenigen von Hobbes, Rousseau und Kant, noch der "Kritische Rationalismus", die "Diskursethik" und der "Konstruktivismus", imstande seien, die "Würde des Menschen" zu "begründen", "da sie eine Reflexion der metaphysisch-ontologischen Dimension zurückweisen".⁴⁹

Würde hat der Mensch als ein freies, der Sittlichkeit fähiges Wesen, und das heißt: als ein Wesen, welches sich in seinem Wollen und Handeln einem *eigenen* Gesetz unterwerfen kann. Seine Würde gründet in der Autonomie seines Willens. Dennoch kann da von Beliebigkeit schlechterdings keine Rede sein. Es gibt nur ein einziges Gesetz, welches sich der Mensch als vernünftiges Wesen *selber* geben kann (anstatt es von der Natur oder von Gott zu empfangen), und das ist das Sittengesetz.

Ich darf mich hier mit dieser apodiktischen Behauptung begnügen. Denn in der Politischen Philosophie geht es nicht um die Frage, wie die Würde begründet, sondern wie sie äußerlich, im Verhältnis zu anderen Menschen, gewährleistet werden kann. Es geht um die Bestandsgarantie des Menschen als natürlichen Rechtssubjekts (Person). Eben da versagt - gleichgültig, ob in ihren Vorgaben die Würde begründet ist oder nicht - die "klassische" Politische Philosophie; und eben da gibt Hobbes, der mit seiner Philosophie die Würde gewiß nicht begründen kann (und auch nicht will), die erste entscheidende Antwort: die Würde der Person ist äußerlich nur in einem öffentlich-rechtlichen Zustand gesichert.

Wenn Detjen schließlich die Ansicht vertritt, "die Anerkennung der sittlichen Person" sei der "naturrechtliche Restbestand" in Kants Philosophie, "[a]nsonsten dominier[e] die Autonomie des Willens"⁵⁰, so ist ihm zu sagen: Nicht nur hat die Sittlichkeit der Person ihren Grund ausschließlich in der Autonomie des Willens; auch die *Verbindlichkeit* des Rechtsgesetzes (nicht dessen Inhalt) als eines (besonderen) kategorischen Imperativs läßt sich nur über diese Autonomie aufweisen. Und was den naturrechtlichen "Restbestand" bei Kant betrifft, so enthält er und nur er dasjenige Instrumentarium, mit welchem sich eine Ordnung der Herrschaft von Menschen über Menschen überhaupt rechtfertigen läßt.

⁴⁸ Detjen, 183.

⁴⁹ Detjen, 151.

⁵⁰ Detjen, 170.

Literatur

Für Hobbes, Rousseau und Kant wird auf die folgenden Ausgaben Bezug genommen:

Hobbes, *De Cive*, The Latin Version, A Critical Edition by Howard Warrender, Oxford 1983.

Hobbes, *Leviathan*, The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury, ed. Sir William Molesworth, London 1839-45, Bd. 3.

Rousseau, *Du Contrat Social* (CS), in: *Political Writings*, ed. C. A. Vaughan, 2 Bde., Cambridge 1915.

Kant, Akademie-Ausgabe (AA)

Reinhard Brandt, *Rousseaus Philosophie der Gesellschaft*, Stuttgart 1973

Ders., Über die einzig mögliche Aufgabe des Staates: die globale Rechtsverwirklichung, in: *Der Staat*, 27 (1988), 505-522

Julius Ebbinghaus, *Gesammelte Schriften*, Bd. I: *Sittlichkeit und Recht*, Bonn 1986

Ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. II: *Philosophie der Freiheit*, Bonn 1988

Ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. III: *Interpretation und Kritik*, Bonn 1990

Maximilian Forschner, *Gesetz und Freiheit. Zum Problem der Autonomie bei I. Kant*, München/Salzburg 1974

Georg Geismann/Karlfriedrich Herb, *Hobbes über die Freiheit*, Würzburg 1988

Jürgen v. Kempeski, *Kant und der Geist der europäischen Philosophie*, in: *Archiv für Philosophie*, 1 (1947), 1-38

Ders., *Recht und Politik. Studien zur Einheit der Sozialwissenschaft*, Stuttgart 1965

Wolfgang Kersting, *Sittengesetz und Rechtsgesetz - Die Begründung des Rechts bei Kant und den frühen Kantianern*, in: Reinhard Brandt (ed), *Rechtsphilosophie der Aufklärung*, Berlin/New York 1982, S. 148-177

Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie, Berlin/New York 1984

Ders., *Kants vernunftrechtliche Staatskonzeption*, in: *Prima Philosophia*, 1 (1988), 107-130

Ders., *Gesellschaft als Postulat. Kant und das Problem der Gesellschaftsbegründung*, in: *Prima Philosophia*, 3 (1989), 325-338

Bernd Ludwig, *Kants Rechtslehre*, Hamburg 1988

Hariolf Oberer, *Praxisgeltung und Rechtsgeltung*, in: Karl Bärthlein/Gerd Wolandt (eds), *Lehrstücke der praktischen Philosophie und der Ästhetik*, Basel/Stuttgart 1977, S. 87-111

Ders., Ist Kants Rechtslehre kritische Philosophie?, in: Kant-Studien, 74 (1983), 218-224

Klaus Reich, Rousseau und Kant, Tübingen 1936

Klaus Reich, Staatsrecht und Ethik bei Rousseau, in: Romanische Forschungen, 60 (1947), 719-734

Georg Römpp, Exeundum esse e statu naturali. Kants Begriff des Naturrechts und das Verhältnis von privatem und öffentlichen Recht, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, 4 (1988), 461-476

Dieter Scheffel, Kants kritische Verwerfung des Revolutionsrechts, in: Reinhard Brandt (ed), Rechtsphilosophie der Aufklärung, Berlin/New York 1982, 178-217