

*Georg Geismann*

(München)

## Kant als Vollender von Hobbes und Rousseau

„Wenn man Erfinder sein will, so verlangt man der erste zu sein; will man nur Wahrheit, so verlangt man Vorgänger.“<sup>1</sup>

## I.

Es ist Hobbes, der die erste Revolution im rechtsphilosophischen Denken vollzieht und in dieser Hinsicht die Neuzeit eröffnet.<sup>2</sup> Diese Revolution setzt ein mit der Erkenntnis (nicht etwa der bloßen Annahme), daß sich Menschen von Natur in einem Zustand des Krieges aller mit allen befinden.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Kant, Akademie-Ausgabe, Bd. 16, S. 255, Refl. 2159. Im Folgenden wird für Kant stets auf die Akademie-Ausgabe Bezug genommen, wobei die erste arabische Ziffer den Band, die zweite die Seite bedeutet. Bei den von Kant selbst veröffentlichten Schriften wird zusätzlich ein Kurztitel und ggf. ein Kapitel oder Paragraph angegeben, um ein Auffinden auch in anderen Ausgaben zu ermöglichen.

<sup>2</sup> Die konziseste und stringenteste Fassung der hier vorgetragenen gedanklichen Hauptschritte von Hobbes findet sich in „De Cive“ („Vom Bürger“). Das heißt nicht, daß Hobbes in dem späteren „Leviathan“ an seinen Gedankengängen im Wesentlichen etwas geändert habe. Aber im „Leviathan“ bringt er zusätzlich eine Fülle von - durchaus sehr plausiblen, aber nicht rein rechtsphilosophischen - Überlegungen, die offensichtlich mitten im Bürgerkrieg in fast beschwörender Weise an das englisch lesende Publikum gerichtet sind. Wie wenig Hobbes damit seinen „De Cive“ für „überholt“, wie sehr im Gegenteil für gleich-bedeutend hält, zeigt die Tatsache, daß er gleichzeitig mit dem „Leviathan“ seine englische Übersetzung von „De Cive“ veröffentlicht (1651).

<sup>3</sup> Hobbes, De Cive I 12. Genau an dieser Stelle, besonders bei der Interpretation von Naturzustand und allgemeinem Krieg, haben die meisten Mißverständnisse bezüglich der Hobbesschen Rechtsphilosophie ihren Grund, natürlich mit entsprechend schwerwiegenden Folgen für den gesamten „Rest“ der Hobbes-Interpretation und die daraus gewonnenen „Erkenntnisse“. So etwa, wenn dieser Krieg als ein extremer Ausdruck der angeblich für das Hobbessche Denken zentralen Freund-Feind-Dichotomie gedeutet wird; oder wenn die Vorstellung vom allgemeinen Krieg im menschlichen Naturzustand als Ausdruck eines anthropologischen Pessimismus in der Augustinus-Tradition angesehen wird; oder wenn Hobbes als philosophischer Vertreter des sog. bürgerlichen Frühkapitalismus und seine Metapher vom allgemeinen Krieg als die - übrigens für korrekt gehaltene - Beschreibung eines durch staatlichen Zwang nicht gebändigten, hemmungslosen Machtstrebens individueller Privateigentümer betrachtet wird. – Allen diesen Interpretationen ist die Annahme gemeinsam, Hobbes' Rechtsphilosophie basiere auf ganz bestimmten anthropologischen Voraussetzungen. Mit dieser Annahme aber wird der Blick auf die eigentliche rechtsphilosophische Pioniertat des Hobbes von Anfang an verstellt.

Der Naturzustand ist eine Idee, der gemäß die Menschen als in rein natürlicher Gemeinschaft miteinander lebend gedacht<sup>4</sup> werden, also in einer Gesellschaft ohne gesetzgebende Obrigkeit mit allgemeiner Zwangsgewalt. Es ist die Idee eines Zustandes, in welchem sich gleichsam die rechtsphilosophische Fundamentalfrage stellt: Unter welchen, insbesondere gesetzlichen, d. h. allgemein-verbindlichen Bedingungen darf überhaupt Zwang auf Menschen ausgeübt, d. h. deren äußere Freiheit<sup>5</sup> eingeschränkt werden? Wann also ist eine solche (allgemeine oder auch besondere) Einschränkung verbindlich und daher „rechtens“? Es ist trivial, daß diese Frage nicht mit Hilfe dessen zu beantworten ist, was in der Geschichte jemals mit dem Anspruch, Recht zu sein, aufgetreten ist, sondern im Gegenteil nur unter völliger Absehung davon, will man nicht - wie Kant in diesem Zusammenhang sagt - einen „Kopf, der schön sein mag, nur Schade! daß er kein Gehirn hat“<sup>6</sup>.

Unter dem Einfluß des Aristoteles und der mittleren Stoa nahm das christliche Mittelalter, weit über Hobbes hinaus und zum Teil bis in unsere Tage hinein, an, der Zustand der Menschheit, als natürliche Rechtsgemeinschaft gedacht, sei ein Zustand prästablierter Harmonie. Die teleologisch gedeutete (und demgemäß meistens als Schöpfungsordnung verstandene) Natur ist dieser Ansicht zufolge zweckmäßig organisiert im Hinblick auf die Befriedigung, wenn nicht aller möglichen natürlichen Bedürfnisse des Menschen, so doch der seiner „Natur gemäßen“ bzw. der von „Gott gewollten“. Entsprechend hat der Mensch ein natürliches Recht auf ein Handeln, das an dieser in der Natur angelegten („vorgesehenen“ und „vorgegebenen“) gesetzmäßigen Ordnung menschlicher Zwecke, an der „lex naturalis“ und dem durch sie bestimmten „bonum commune“ ausgerichtet ist.<sup>7</sup> Der Zustand dieser natürlichen Rechtsgemeinschaft der Menschheit ist dadurch - so die Annahme - ein (Natur-)Zustand des Friedens aller mit allen<sup>8</sup> in dem Sinne, daß in ihm die Bedingungen für mögliches freies Handeln aller erfüllt sind, indem nämlich am „ius naturale“ orientiertes, (natur-)rechtliches Handeln mit natur-gesetzlicher Notwendigkeit (der „lex naturalis“) zugleich freies, d. h. mit dem rechtlichen Handeln von niemand anderem kollidierendes Handeln ist.

Hiergegen setzt nun Hobbes seine These vom Naturzustand als einem Zustand des Krieges aller gegen alle. Interessanterweise geht er dabei wie die von ihm angegriffene hellenistisch-christliche Tradition von einem Begriff vom natürlichen Recht aus, der sich auf eine bestimmte Zwecksetzung der freien Willkür, bei ihm auf die Selbsterhaltung, bezieht. Und auch das daraus bei ihm

---

<sup>4</sup> Deswegen ist es unsinnig, der Hobbesschen Idee des Naturzustandes als einer rechtsphilosophischen Fiktion eine andere Idee als die „wahrere“ oder „dem Menschen angemessenere“ entgegenzustellen. Die Hobbessche Idee zielt gar nicht auf irgendeine bestimmte empirische Wirklichkeit; weder auf ein frühgeschichtliches vor-staatliches Stadium menschlicher Vergesellschaftung, noch gar auf einen vor-gesellschaftlichen Zustand isolierter Individuen. Vielmehr will Hobbes mit Hilfe dieser Idee die (denkbaren und zu denkenden) rechtlichen Konsequenzen für eine Menschheit untersuchen, die sich in raum-zeitlicher Gemeinschaft (welcher Gesellschaftsform und welchen Kulturniveaus auch immer), aber nicht - wie Hobbes sagt - in bürgerlicher Gesellschaft (*societas civilis*; *civil society*), d.h. nicht im Staat (*status civilis*; *civil state*) und unter positivem Recht befindet. Also läßt sich das hypothetische Konstrukt des Hobbesschen Naturzustandes als heuristisches Mittel nur hinsichtlich seiner Eignung für die gesuchte Problemlösung kritisieren, nicht aber bezüglich eines gar nicht vorhandenen und auch nicht erstrebten Wirklichkeitsbezuges und entsprechenden Wahrheitsgehalts.

<sup>5</sup> Hierbei ist in gar keiner Weise an irgendeine Freiheit des Wollens (Willensfreiheit) gedacht, sondern lediglich an das grundsätzlich jederzeit nachweisbare empirische Faktum der Freiheit des Handelns (auch freie Willkür [*liberum arbitrium*] genannt), also an die im Prinzip jedem Menschen gegebene Fähigkeit, seine äußeren Handlung auf Grund von vorgestellten Zwecken zu bestimmen.

<sup>6</sup> Kant, *Metaphysik der Sitten* (Mds), Rechtslehre, Einl. § B; 06, 230.

<sup>7</sup> Nur in der inhaltlichen Bestimmung der „lex naturalis“, nicht im Verfahren ihrer Begründung in der zweckbestimmten bzw. zweckgerichteten menschlichen Natur liegen die Unterschiede zwischen Aristoteles, Cicero, Thomas von Aquin, Pufendorf, Locke, Wolff etc.

<sup>8</sup> So noch z. B. Pufendorf, *De jure naturae et gentium*, II, II, 9; Locke, *Second Treatise*, III 19; Achewall, *Jus naturae*, I § 264.

resultierende Recht auf alles läßt sich - wie er selber sieht<sup>9</sup> - durchaus im mittelalterlich-christlichen Sinn als das von Gott allen gemeinsam gegebene Recht auf die Früchte der Erde zwecks Befriedigung der kreatürlichen Bedürfnisse interpretieren. Aber - und hierin steht er in krassestem Gegensatz zur Tradition - gerade daraus folgt für ihn der Naturzustand des Menschen als ein Zustand unvermeidlicher und unaufhebbarer, also durchaus prästablierter allgemeiner Unsicherheit des Rechts. Mögen Menschen auch immer zu der vom „ius naturale“ vorausgesetzten Zweckverfolgung berechtigt oder sogar verpflichtet sein, so bedürfen sie dafür des Gebrauchs ihrer freien Willkür, um die erforderlichen Kausalprozesse in Gang zu setzen. An eben diesem Gebrauch aber können sie von jedem beliebigen Anderen in jeder beliebigen und zugleich - und darin liegt die (von Hobbes allerdings als solche noch nicht erkannte) Vernunftwidrigkeit des angeblichen Naturrechts selber - berechtigten Weise gehindert werden.

Die konsequente rechtslogische Analyse des Naturzustandes führt Hobbes zu der Erkenntnis, daß eine - auch von ihm selbst vorausgesetzte - Gesetzgebung im Hinblick auf menschliche Zwecksetzung, die er als solche weder kritisiert noch gar ablehnt, ganz einfach vollkommen unbrauchbar für die Lösung des Rechtsproblems ist.<sup>10</sup> Und dieses Ergebnis erscheint im nachhinein beinahe trivial: Jede Ethik (als Gesetzgebung für menschliches Wollen) hat mögliche menschliche Zwecke zum Gegenstand; und ihr Problem ist die gesetzliche Regelung von Zwecksetzungskonflikten der (je eigenen) inneren Willkür - also eine Antwort auf die Frage: was soll ich wollen? Jede philosophische Rechtslehre hingegen hat (als Gesetzgebung für menschliches Handeln) mögliche menschliche äußere Handlungen zum Gegenstand; und ihr Problem ist die gesetzliche Regelung von Handlungskonflikten zwischen zwei (und mehr) äußeren Willküren - also eine Antwort auf die Frage: wie sollen wir handeln? Da nun die Möglichkeit des Auftretens von Handlungskonflikten (und damit allererst von Rechtskonflikten) gänzlich unabhängig von den jeweils mit den Handlungen intendierten Zwecksetzungen der beteiligten Handelnden ist, kann auch keinerlei Bestimmung über eben diese Zwecksetzungen ein möglicher Beitrag zur Vermeidung von Handlungskonflikten (bzw. zur Lösung von Rechtskonflikten) sein. Und also ist der innere (sittliche) Frieden des Individuums keine - weder eine notwendige noch eine ausreichende - Bedingung der Möglichkeit des äußeren (rechtlichen) Friedens der Menschheit.

Die Abfolge der hier relevanten Hobbesschen Überlegungen ist diese:

Der Mensch wird als bedürftiges und zu absichtsvollem Handeln befähigtes Wesen geboren. Seine Bedürftigkeit besteht ganz allgemein in der physischen Notwendigkeit, für die Selbsterhaltung Sorge zu tragen. Eine Natur, welche die Sorge für die Selbsterhaltung notwendig machte und zugleich das Recht dazu grundsätzlich verweigerte, wäre in sich widersprüchlich und kann also nicht gedacht werden. Daher muß umgekehrt mit der natürlichen Notwendigkeit der Selbsterhaltung ein damit verbundenes natürliches Recht auf Selbsterhaltung gedacht werden. Im Naturzustand hat also jedermann ein Recht auf Selbsterhaltung.<sup>11</sup> Es ist ein Naturrecht, weil es dem Menschen dadurch notwendig zukommt, daß er von Natur ein animal rationale<sup>12</sup> ist.

---

<sup>9</sup> „Und das ist der Sinn des bekannten Satzes: Die Natur hat allen alles gegeben.“ Hobbes, *De Cive* I 10. Vgl. z. B. Cicero, *De off.* I 21; Thomas v. Aquin, *S. theol. Sec. sec. quaest. LXVI*, art. II; Grotius, *De iure belli ac pacis*, II 2 § 2.

<sup>10</sup> Siehe hierzu Verf., *Ethik und Herrschaftsordnung*, Tübingen 1974.

<sup>11</sup> Hobbes, *De Cive* I 7. Für einen möglichen Zwang auf Andere, gar für ein Recht auf Herrschaft über Andere kann man dieses Recht allerdings nicht in Anspruch nehmen, weil ihm ja gerade das jeweils gleiche Recht der Anderen entgegensteht. Dieses Recht bedeutet nichts als die Freiheit zu tun, was für die Selbsterhaltung erforderlich ist, ohne daran durch Andere gehindert zu werden; also das Recht, in diesem Tun und Lassen keinem fremden Zwang zu unterliegen.

<sup>12</sup> Im Sinne der Vernunftbegabtheit, nicht etwa im Sinne (womöglich durchgängiger) Vernunftgeprägtheit.

Da sich nun ein Zweck - in diesem Fall die Selbsterhaltung - nur durch den Einsatz irgendwelcher Mittel erreichen läßt, so ergibt sich analytisch aus dem Naturrecht auf Selbsterhaltung zugleich auch ein Naturrecht auf den Einsatz der zu dieser Selbsterhaltung erforderlichen Mittel;<sup>13</sup> denn die Verweigerung dieses Rechts hätte die praktische Verweigerung auch des ursprünglichen Rechts auf Selbsterhaltung zur Folge.

Daraus wiederum folgt - abermals analytisch - das natürliche Recht, selber souverän darüber zu entscheiden, welche Mittel zur Selbsterhaltung erforderlich sind.<sup>14</sup> Denn ohne ein solches Recht wäre weiterhin die Selbsterhaltung dem je eigenen Willen entzogen und also ein entsprechendes ursprüngliches Recht gegenstandslos.

Als Mittel der Selbsterhaltung kommt zwar für den einzelnen Menschen in Wirklichkeit durchaus nicht alles in Frage, wohl aber der Möglichkeit nach. Das bedeutet, daß es in der Gemeinschaft eines Menschen mit Anderen für diese Anderen dem Grundsatz nach nichts gibt, was der eine nicht als Mittel zu seiner Erhaltung mit Recht reklamieren könnte. Und also folgt - nochmals rein analytisch - aus dem Naturrecht auf Selbsterhaltung das natürliche Recht eines jeden auf alles.<sup>15</sup>

Dieses natürliche Recht auf alles steht nun allerdings als ein jedermann zukommendes, universales Recht mit sich selbst im Widerspruch und hebt sich damit auf: das Recht auf alles des einen bedeutet die vollständige Aufhebung dieses Rechts aller anderen. Ein universales Recht auf alles ist gleichbedeutend mit einem universalen „Recht auf nichts“, d. h. mit der Beseitigung allen Rechts überhaupt.<sup>16</sup> Und also ist der Naturzustand des Menschen als ein Zustand des Naturrechts auf Selbsterhaltung zugleich ein rechtloser Zustand und somit in sich widersprüchlich.

Ein weiterer Gesichtspunkt kommt noch hinzu - bei Hobbes selbst eher beiläufig, später bei Kant entscheidend: Das analytisch mit dem natürlichen Recht auf Selbsterhaltung bzw. auf alles verknüpfte Recht der souveränen Entscheidung darüber, ob man zu einem bestimmten Handel vom Naturrecht her berechtigt ist, d. h. das Recht auf je eigene rechtskräftige Rechtsentscheidung - also die Tatsache, daß im Naturzustand jeder sein eigener Richter ist<sup>17</sup> -, bedeutet, daß jederzeit jedes beliebige Rechtsurteil des einen mit jedem beliebigen Rechtsurteil jedes beliebigen Anderen in jeder beliebigen Weise in Widerspruch stehen kann, ohne daß im Naturzustand darüber ein für alle Beteiligten rechtsverbindliches Urteil überhaupt möglich wäre. Nicht permanenter aktueller Rechtsstreit ist das Wesensmerkmal des Naturzustandes, wohl aber prinzipielle Unmöglichkeit einer Lösung dort, wo das Recht strittig ist, aber das heißt: wo Recht überhaupt seine Funktion erfüllen könnte und sollte; also prinzipielle und permanente Abwesenheit von gesichertem Rechtsfrieden. Hiermit enthüllt sich der Sinn der notorisch mißverstandenen Rede vom Krieg aller gegen alle: nicht der Vollzug aktueller physischer Kampfhandlungen ist damit gemeint, sondern es geht um Sein oder Nichtsein von Rechtsfrieden. In diesem - und nur in diesem - rein juristischen Sinn ist der natürliche Zustand der Menschheit ein Zustand allgemeinen und ewigen Krieges.<sup>18</sup>

---

Deswegen spricht Kant von „animal rationabile“. Siehe: Anthropologie, Teil 2 E; 07, 321.

<sup>13</sup> Hobbes, De Cive I 8.

<sup>14</sup> Hobbes, De Cive I 9. Das bisherige Ergebnis insgesamt formuliert der bekannte Passus aus Lev. ch. 14: „The Right of Nature, which writers commonly call jus naturale, is the liberty each man hath, to use his own power, as he will himself, for the preservation of his own nature; that is to say, of his own life; and consequently, of doing any thing, which in his own judgement, and reason, he shall vonceive to be the aptest means thereunto.“

<sup>15</sup> Hobbes, De Cive I 10.

<sup>16</sup> Hobbes, De Cive I 11.

<sup>17</sup> Hobbes, De Cive I 9, I 10; Lev. ch. 14; Kant, MdS, Rechtslehre § 44; 06, 312.

<sup>18</sup> Hobbes, De Cive I 12, 13; Lev. ch. 13; vgl. den Kommentar dazu bei Kant, Religion, III, 1, 2; 06, 97:

Also ist der Zustand des Friedens als ein Zustand des gesicherten Rechts aller nicht bereits in der natürlichen Gemeinschaft der Menschen angelegt (und als solcher bloß zu wahren). Deswegen können auch - wie Hobbes klar erkennt - die Bedingungen seiner Möglichkeit nicht in einer natürlichen Zweckbestimmung des Menschen gefunden werden. Vielmehr ist der Frieden allererst zu stiften;<sup>19</sup> und der Grund dieser Stiftung liegt genau dort, wo auch die Quelle des natürlichen Unfriedens der Menschheit ist: in der praktischen Vernunftnatur des Menschen, also in der freien Willkür selber. Dieselbe praktische Vernunft, bei Hobbes noch klassisch „recta ratio“ genannt, die zuvor das Naturrecht auf Selbsterhaltung attestiert hat, sagt jetzt (als das Gesetz des eigenen vernünftigen Willens), daß um eben dieses Rechtes willen aus dem Naturzustand, in welchem es auf ewig unwirksam bleiben muß, herauszugehen und gemeinsam mit allen Anderen ein „bürgerlicher Zustand“ zu stiften sei, in welchem jenes Recht gesichert wird - und zwar durch positives Recht und eine allgemeine Zwangsgewalt,<sup>20</sup> also durch einen Staat.<sup>21</sup> Das ursprüngliche Recht auf Selbsterhaltung stellt sich somit mit Bezug auf die Idee des Naturzustandes als ein Naturrecht des Menschen auf Staat dar.<sup>22</sup>

Die rein rationale<sup>23</sup> Deduktion der Notwendigkeit des Staates ist die Hobbessche Revolution im

„Hobbes' Satz: status hominum naturalis est *bellum* omnium in omnes, hat weiter keinen Fehler, als daß es heißen sollte: *est status belli* etc. Denn wenn man gleich nicht einräumt, daß zwischen Menschen, die nicht unter äußern und öffentlichen Gesetzen stehen, jederzeit wirkliche *Feindseligkeiten* herrschen: so ist doch der *Zustand* derselben (status iuridicus), d. i. das Verhältniß, in und durch welches sie der Rechte (des Erwerbs oder der Erhaltung derselben) fähig sind, ein solcher Zustand, in welchem ein jeder selbst Richter über das sein will, was ihm gegen andere recht sei, aber auch für dieses keine Sicherheit von andern hat oder ihnen giebt, als jedes seine eigene Gewalt; welches ein Kriegszustand ist, in dem jedermann wider jedermann beständig gerüstet sein muß.“ Vgl.: Kant, 19, 476 f.; 19, 603; 27, 591.

<sup>19</sup> Hobbes, De Cive I 15; II 2.

<sup>20</sup> Recht vermag seine wirklichkeitsgestaltende Funktion nur als ein durch eine allgemeine Zwangsgewalt gesichertes, positives Ordnungsgefüge zu erfüllen. Der so oft geschmähte wie nicht verstandene „Positivismus“ bei Hobbes ist eine notwendige Konsequenz aus dessen Naturrecht. Genau dies besagt die entscheidende Einsicht von Hobbes in die Vernunftnotwendigkeit des Staates als positiver Rechtssicherungsordnung.

<sup>21</sup> Hobbes, De Cive V; Lev. ch. 17. Die Forderung nach Stiftung eines Staates ist natürlich - der Funktion der Idee des Naturzustandes entsprechend - als die Forderung zu verstehen, sich den bereits wirklichen Staat als aus dem genannten Grund konstituiert vorzustellen. - Die von Hobbes verwendeten Ausdrücke „status civilis“ und „civil state“ können durchaus wörtlich mit „bürgerlicher Zustand“ (nicht etwa: bürgerlicher Staat!) übersetzt werden, wenn nur nicht außer Acht gelassen wird, daß ihre Bedeutung vollständig identisch mit „Staat“ (civitas; commonwealth) ist. Und nochmals damit bedeutungsgleich ist „societas civilis“ bzw. „civil society“. Bei der Übersetzung mit „bürgerlicher Gesellschaft“ ist zu beachten, daß es nicht im Sinne Hegels und seiner Nachfolger als vom Staat Unterschiedenes genommen wird, sondern einfach als der Staat selber bzw. als Gesellschaft im bürgerlichen, d. h. staatlichen Zustand.

<sup>22</sup> Das bedeutet nicht etwa, man habe, weil man ein Recht auf Selbsterhaltung und demzufolge ein Recht auf alles habe, (auch) ein Recht auf Staat. Sondern wegen der inneren Widersprüchlichkeit des Zustandes des natürlichen Rechts auf alles unterliegt man als Subjekt dieses Rechts dem „dictamen rectae rationis“: man hat die Pflicht zum Verlassen des mit naturgesetzlicher Notwendigkeit rechtlosen Zustandes und daher auch das Recht zum diesbezüglichen Zwang anderer. Dem Naturrecht auf Staat korrespondiert also nicht nur, sondern geht - es fundierend - eine natürliche Pflicht zum Staat vorher. Nur deswegen kann Hobbes von einem „dictamen“ reden. Damit ist keineswegs eine bloße Klugheitsregel gemeint, ja, überhaupt kein hypothetischer, sondern ein kategorischer Imperativ. Siehe hierzu. A. E. Taylor, The Ethical Doctrine of Hobbes, in: Philosophy, 13 (1938), 406 ff.; H. Warrender, The Political Philosophy of Hobbes, Oxford 1957; sowie die daran besonders im angelsächsischen Raum sich anknüpfende Diskussion, z. B. in: K. C. Brown (ed.), Hobbes Studies, Oxford 1965.

<sup>23</sup> Mit der reinen (praktischen) Vernunft, auf die hier mehrfach Bezug genommen wird, ist lediglich das Vermögen praktischer Erkenntnis gemeint, keineswegs darüber hinaus das Vermögen, Bestimmungsgrund der Willkür zu sein. Das bedeutet insbesondere, daß die hier bezüglich der Rechtsphilosophie von Hobbes, Rousseau und Kant vorgetragenen Überlegungen gänzlich unabhängig von der Antwort auf die Frage nach der Autonomie des Willens sind.

rechtsphilosophischen Denken. Zum ersten Mal ist ohne jeden Rekurs auf Erfahrung, vor allem ohne jeden Rekurs auf irgendeine empirische Natur des Menschen,<sup>24</sup> also ohne jede anthropologische Voraussetzung,<sup>25</sup> rein apriori, nämlich aus der juridischen Widersprüchlichkeit des natürlichen Zustandes der Menschheit die Notwendigkeit des Staates dargetan, also Herrschaft überhaupt durch ihre Notwendigkeit mit Bezug auf die Idee des Rechts legitimiert worden.<sup>26</sup>

Gerade indem Hobbes wie die Rechtsphilosophen der mittelalterlich-christlichen Tradition von einem „materialen“ Naturrecht ausgeht, wird er als der gründlichere und konsequentere Denker zum Überwinder eben dieser Tradition. Sein gewaltiger Fortschritt liegt in der Erkenntnis, daß ein auf eine materiale Willensbestimmung gerichtetes allgemeines „Menschenrecht“ (einschließlich des von ihm selbst angenommenen Rechts auf Selbsterhaltung) eine universale Übereinstimmung (einen „allgemeinen Willen“) in Bezug auf den Gebrauch der freien Willkür (als des Vermögens beliebiger Zwecksetzung) als notwendig möglich logisch ausschließt und daher eine allgemein-gesetzliche Freiheitssicherung auf der Basis dieses Rechts unmöglich ist. Als ein universales ist ein Naturrecht auf Selbsterhaltung (oder auf welche Zweckverwirklichung auch immer) sich selbst widersprechend und also buchstäblich undenkbar. In einem Zustand, in welchem dieses „Menschenrecht“ allgemeines Gesetz wäre, wäre niemand der von diesem Recht gewährten Freiheit rechtlich sicher<sup>27</sup> und damit dieses Recht selbst ein bloßer Schein. Umgekehrt wäre es nicht anders: In einem Zustand allgemeingetzlicher Freiheitseinschränkung wäre dieses Recht als Naturrecht aufgehoben.

So oder so: mit diesem Naturrecht ist - wie sich sofort zeigen wird - wirklich kein Staat zu machen. Konsequenterweise müßte Hobbes seinen widersprüchlichen Begriff vom natürlichen Recht aufgeben. Das in der Beibehaltung steckende Problem treibt ihn - nun wiederum ganz folgerichtig - zu jener Lehre vom Staatsrecht, die u. a. Rousseau und Kant so „erschrecklich“<sup>28</sup> finden.

Die juridische Notwendigkeit staatlicher Herrschaft liegt in dem vernünftigen Willen von jedermann, den Naturzustand der absoluten Beliebigkeit des Rechtes eines jeden auf alles, d. h. der ebenso schrankenlosen wie dauernd bedrohten Willkür aller durch die Schaffung einer allgemeinen Zwangsgewalt als Rechtssicherungsgewalt, durch welche die Schrankenlosigkeit, aber auch die Bedrohung der individuellen Willkür aufgehoben wird, zu beseitigen.

Mit diesem Aufweis der Notwendigkeit von Herrschaft ist nun aber durchaus nicht auch schon deren Rechtsgrund aufgedeckt. Da dieser Grund unmöglich in dem natürlichen Recht jedes Einzelnen, niemandes Zwang unterworfen zu sein,<sup>29</sup> zu finden ist, irgendeine Art von Übertragung eines bereits

---

<sup>24</sup> Daher ist der - schon zu Hobbes' Lebzeiten, so z. B. durch den für das politische Denken des 18. Jahrhunderts besonders einflußreichen Pufendorf vorgebrachte - Einwand, der Mensch habe eine natürliche Neigung zur Vergesellschaftung, für die Hobbessche Problemstellung und -lösung schlechthin irrelevant.

<sup>25</sup> Die einzigen „Annahmen“, die eingangs gemacht werden, nämlich die Handlungsfähigkeit und -bedürftigkeit des Menschen in unvermeidlicher raum-zeitlicher Gemeinschaft mit Seinesgleichen, sind keine „Voraussetzungen“ für die Problemlösung, sondern vielmehr der Grund für deren Erfordernis. Übrigens wird nicht etwa behauptet, Hobbes habe keine anthropologische Theorie (er hat eine) oder benutze sie nicht in seiner Rechtsphilosophie (er benutzt sie auch). Behauptet wird nur, daß er sie für seine vollständig konsistente, rein rationale Deduktion der juridischen Notwendigkeit des Staates nicht benötigt. Wo er sie dennoch verwendet (weitaus mehr im „Leviathan“ als in „De Cive“), da bringt er zwar zusätzlich eine Fülle durchaus beeindruckender empirischer Argumente, verstellt aber damit - wie die Rezeptionsgeschichte bis heute zeigt - manchem Leser den Blick auf seine wirklich epochemachende Leistung.

<sup>26</sup> Dazu Kant: „der Stand der Natur: ein Ideal des hobbes. Es wird hier das recht im Stande der Natur und nicht das factum erwogen. Es wird bewiesen, daß es nicht willkürlich sey, aus dem Stande der Natur herauszugehen, sondern nothwendig nach Regeln des Rechts“. Refl. 6593; 19, 99 f.

<sup>27</sup> Vgl. oben Anm. 18.

<sup>28</sup> Kant, Gemeinspruch; 08, 304.

<sup>29</sup> Siehe oben Anm. 11.

vorhandenen Herrschaftsrechts also ausgeschlossen ist, bleibt nur die Schöpfung eines solchen Rechts aus dem durch einen Vertrag vereinigten Willen aller. Indem sich alle miteinander vertragen, einigen sie sich darauf, daß über sie alle zum Zwecke der Friedensstiftung eine allgemeine Zwangsgewalt freiheitseinschränkend herrschen soll. Da eine solche Einigung vom eigenen vernünftigen Willen gefordert ist, kann man den allgemeinen Abschluß eines solchen Vertrages als notwendig und freiwillig zugleich ansehen. Und also scheint damit das Herrschaftsrecht des Staates begründet zu sein, wäre nicht der Vertrag selbst - wie sich sogleich zeigen wird - trotz seiner scheinbaren Allgemeinheit, Notwendigkeit und Freiwilligkeit schlechterdings - wie Rousseau dann gegen Hobbes geltend macht - rechtswidrig und also null und nichtig.

Diesen Vertrag stellt Hobbes vor als einen Vertrag der bedingungslosen Unterwerfung aller Vertragspartner zugunsten eines durch diesen Vertrag in keiner Weise gebundenen<sup>30</sup> empirischen Willens einer physischen oder juristischen Person. Der einzige Wille, der mit diesem Vertrag erklärt wird, ist der Wille, sich der (angeblich dadurch legitimierten) Herrschaft des Staates und der durch sie als Recht deklarierten Freiheitsbeschränkung bedingungslos, also welche es auch sei, zu unterwerfen.

Nun war in der Tat von der (je eigenen) Vernunft ein Vertrag mit allen Anderen zur Schaffung einer allgemeinen Herrschaftsgewalt gefordert worden, um durch eben diese Gewalt in der Verfolgung des natürlichen Interesses an der Selbsterhaltung vor dem hindernden Zwang Anderer geschützt, also seines Naturrechts auf Selbsterhaltung sicher zu sein. Mit der von Hobbes vorgestellten bedingungslosen Unterwerfung aber liefert man sich vertraglich, also rechtlich<sup>31</sup> vollständig einem empirischen Willen aus. Man verzichtet zwecks Sicherung seines natürlichen Rechts gegenüber irgendwelchen empirischen Willküren auf all sein Recht gegenüber einer bestimmten empirischen Willkür. Ein solcher Vertrag ist nicht allein vollkommen wirkungslos, weil man sich ein Recht nicht durch den Verzicht darauf sichern kann. Er ist vor allem juristisch schlechterdings widersprüchlich und deshalb absolut rechtswidrig und ohne jede Verbindlichkeit. Denn erstens negiert der Vertrag seinem Inhalt nach genau das, was er seiner Form nach (zu Recht) voraussetzt: daß der Unterzeichner eine Rechtsperson ist. Zweitens aber steht der Verzicht auf den Charakter als Rechtssubjekt mit der Idee des Rechts überhaupt in Widerspruch, die mit dem Rechtssubjekt als dem Träger möglicher Rechte und Pflichten ihren Gegenstand verlöre.

Das Ergebnis der Hobbesschen Lehre vom Recht des Staates ist wirklich „erschrecklich“: der Staatsherrscher - gleichviel, ob ein (im historisch-politologischen Sinn) „absolutistischer“ oder „konstitutionell-monarchischer“ oder „parlamentarisch-demokratischer“ - ist danach im wahrsten Sinne des Wortes „legibus solutus“. Seine Herrschaft ist gesetzlose Herrschaft des puren Beliebens, also Tyrannis im strikten Sinn. Wohlgemerkt: es handelt sich nicht etwa deshalb um eine Tyrannis, weil der Herrscher ein sogenannter Tyrann ist, also jemand, der mit der Herrschaft sein Privatinteresse und nicht das allgemeine Wohl besorgt; sondern weil der Herrscher mangels eines ihm vorgegebenen und sein Herrschaftsrecht bestimmenden gesetzlichen Willens gar nicht anders kann, als nach seinem Privatwillen und also nach beliebigem Gutdünken zu herrschen.<sup>32</sup> Damit sind die Untertanen durch ihren ursprünglichen Vertrag, also von Rechts wegen einem fremden Willen

---

<sup>30</sup> Hobbes, De Cive VI; Lev. ch. 18, 28.

<sup>31</sup> Nicht bloß physisch; das ist unvermeidlich, denn der Herr der Herrschaft ist allemal ein Mensch mit der Fähigkeit zum Zwang.

<sup>32</sup> Hobbes, Lev. ch. 28: „as he should think fit“; „arbitrio suo“. Wenn Hobbes gerade in diesem Zusammenhang - allerdings nur in der englischen, nicht in der späteren lateinischen Fassung des „Leviathan“ - auf die moralische Verpflichtung des Herrschers hinweist („excepting the limits set him by natural law“), so ändert sich dadurch am tyrannischen Charakter der Herrschaft gar nichts. Denn aus diesem „natural law“ kann der Herrscher buchstäblich auch beim besten Willen keinerlei gesetzliche Bestimmungen für sein herrschaftliches Handeln entnehmen.

unterworfen und also unfrei und rechtlos.<sup>33</sup>

Der Mangel der Hobbesschen „Lösung“ liegt ersichtlich darin, daß sie keinen Ausweg aus dem Problem, sondern eher einen Weg im Kreis darstellt. Denn dem (empirischen) Willen gegenüber, zu dessen Gunsten sich alle (die nicht alle sind) bedingungslos unterwerfen, bleibt die Willkürproblematik des Naturzustandes weiterhin bestehen. Der Gang, den sich Hobbes mit seinem messerscharfen Intellekt durch den Dschungel des Problem bahnt und der ihn beinahe ans Ziel zu bringen scheint, endet in Wirklichkeit am Ausgangspunkt. Staatliche Herrschaft ist weiterhin ohne Rechtsgrund, ihr Gehorsamsanspruch ohne Legitimation.

Rechtsphilosophisch von größter Bedeutung ist nun die Tatsache, daß Hobbes, indem er seinen material bestimmten Naturrechtsbegriff beibehält, mit der ihm eigenen unerbittlichen Radikalität des Denkens zu gar keiner anderen Staatsrechtslehre kommen kann.<sup>34</sup> Im Hinblick auf Zwecke und deren Verwirklichung denken „die Menschen gar verschieden [...], so daß ihr Wille unter kein gemeinschaftliches Princip, folglich auch unter kein äußeres, mit jedermanns Freiheit zusammenstimmendes Gesetz gebracht werden kann“<sup>35</sup>. Wegen des im Hobbesschen (und jedem anderen material bestimmten) Naturrechtsbegriffs steckenden Mangels an Universalisierbarkeit ist die Bildung eines allgemeinen Willens, durch welchen ein möglicher Herrscher in der Ausübung seiner Herrschaft gesetzlich und also rechtlich gebunden werden könnte, a priori ausgeschlossen. So bleibt den Menschen, wenn sie dennoch ihre von Natur „berechtigte“ Selbsterhaltung wollen (und das wollen sie nach Hobbes mit naturgesetzlicher Notwendigkeit), nichts übrig, als sich hinsichtlich der Bestimmung der dazu nötigen freien Willkür gleichsam auf gut Glück einer prinzipiell gesetzlosen Willkür auszuliefern und damit allerdings unmittelbar dieser Willkür gegenüber und mittelbar dann auch allen anderen Willküren gegenüber vollkommen rechtlos zu werden. Mithin werden sie bei dem Versuch, mit Hilfe des Unterwerfungsvertrages den - gemäß dem dictamen rectae rationis zu suchenden - Frieden zu finden, ihr Recht und damit auch ihre Freiheit vollständig verlieren und den Frieden dennoch nicht finden, denn der löst sich mit dem Recht und der Freiheit in Nichts auf.

Mit den Gründen des Scheiterns der Hobbesschen Staatsrechtslehre ist zugleich erkennbar geworden, welche Schritte noch getan werden müssen, um die von Hobbes entscheidend vorgeprägte rein rationale Rechtslehre auf sichere Füße zu stellen: die Begriffe vom natürlichen Recht und vom Recht überhaupt und die Idee vom herrschaftsrecht-begründenden Vertrag bedürfen einer radikalen Revision.

---

<sup>33</sup> Für Kant ist das „der größte denkbare Despotismus (Verfassung, die alle Freiheit der Unterthanen, die alsdann gar keine Rechte haben, aufhebt)“. *Gemeinspruch*; 08, 291.

<sup>34</sup> All diejenigen, die Hobbes wegen seiner staatsrechtlichen Konsequenzen kritisieren und selber eine Idee von „materialer Gerechtigkeit“ vertreten, - besonders die Anhänger eines christlichen Naturrechts des allgemeinen Heils; die Anhänger eines Liberalismus, der Freiheit sagt, aber privates Glück meint; die Anhänger einer marxistischen Gesellschaftslehre, die, wenn sie überhaupt einen Begriff vom Recht hat, dieses an irgendwelche Interessen irgendwelcher Klassen oder einer amorphen Menschheit binden zu können oder gar zu müssen glaubt; - ob sie also den Tugendwächterstaat oder den Nachtwächterstaat oder die Abschaffung des Staates als Rechtssicherungsordnung wollen; - sie alle sehen nicht, daß auch sie wie Hobbes dem desaströsen Irrtum erliegen, Recht auf Grund von möglichen menschlichen Zwecken bestimmen zu können, - einem Irrtum, den Hobbes immerhin zur Grundlage einer im übrigen grandiosen Rechtsphilosophie macht, deren fatalen Konsequenzen jene Kritiker - wie schon Locke und Mill - nur dadurch entgehen, daß sie keine Grundsätze haben oder sich nicht daran halten.

<sup>35</sup> Kant, *Gemeinspruch*; 08, 290.



## II.

Mehr als ein Jahrhundert später beginnt Rousseau seinen revolutionären Beitrag zum abendländischen Rechtsdenken damit, daß er den Begriff des natürlichen Rechts 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. Gleichsam übrig bleibt nur die freie Willkür beliebiger (von Natur möglicher) Zwecksetzung.

Diese (allen gemeinsame) Freiheit<sup>36</sup> kommt dem Menschen als Menschen, d. h. als einem vernünftigen Lebewesen zu. Das erste (natürliche) Gesetz eines Lebewesens ist die Sorge für die Selbsterhaltung. Diese Selbsterhaltung macht im Falle des Menschen Handeln, d. h. zweckgerichtetes, also rational gesteuertes Tun erforderlich. Sobald der Mensch nun in das Alter („en age de raison“) kommt, in welchem die eigene (praktische) Vernunft, d. h. der eigene Wille, sein Tun bestimmen kann, er also in Unabhängigkeit vom Willen Anderer, mithin frei handeln und so über sich selbst bestimmen kann, wird er, als der alleinige Richter über die zur Selbsterhaltung erforderlichen Mittel, sein eigener Herr und insofern äußerlich - gegenüber allen anderen Menschen - frei. Das Vermögen, nach eigenen Vorstellungen sein Handeln zu bestimmen, ist gar nicht denkbar außer zugleich als Unabhängigkeit von der nötigen Willkür Anderer. Kurz: einen-Willen-haben und frei-sein sind (praktisch) dasselbe. Also ist der Mensch von Natur frei: „L'homme est né libre.“

Ineins damit erscheint nun auch die Gleichheit als dem Menschen „angeboren“; jedoch nicht etwa im Sinne einer „materialen“ Bestimmung seiner Natur im Hinblick auf irgendwelche natürlichen Eigenschaften oder Zwecke und noch weniger bezüglich seines - hier gar nicht interessierenden - Verhältnisses zu Gott, sondern hinsichtlich des Vermögens zu beliebigem Handeln. Die Gleichheit der Menschen ist (zunächst) die Gleichheit ihrer Freiheit. Erst mit dem völligen Verzicht auf eine teleologische Betrachtungsweise konnten diese - rein rationalen - Begriffe von Freiheit und Gleichheit als Wesensmerkmale der menschlichen Natur in den Blick kommen.

Da Mensch-sein und frei-sein (praktisch) dasselbe sind, ist der Verzicht auf seine Freiheit<sup>37</sup> zugleich ein Verzicht auf seine Eigenschaft als Mensch. Das aber ist zugleich ein Verzicht darauf, Träger von Rechten und Pflichten sein zu können; denn ohne Freiheit, d. h. ohne das Vermögen rationaler Handlungsbestimmung kann unmöglich jemand irgendwelchen Regeln der Freiheitseinschränkung im Verhältnis mit Anderen unterworfen sein. Solche Regeln aber sind in der Idee berechtigten und verpflichteten Handelns vorausgesetzt. Also macht der Verzicht auf seine Freiheit einen Menschen rechtlos und verantwortungslos. Also ist ein Unterwerfungsvertrag à la Grotius, Hobbes und Pufendorf unvereinbar mit der Natur des Menschen, rechtswidrig und nichtig.

Nun ist der Mensch zwar frei geboren, aber zugleich nach aller Erfahrung im Gebrauch seiner Freiheit äußeren Beschränkungen durch Andere und insbesondere durch eine allgemeine Zwangsgewalt unterworfen: „L'homme est né libre, et partout il est dans les fers.“ So erhebt sich die Frage, ob es denn eine Möglichkeit gibt, die freiheitseinschränkende Gewalt des Staates mit der ursprünglichen Freiheit des Menschen zu vereinbaren, also Herrschaft rechtlich möglich zu machen. Auf diese durchaus alte Frage hat Rousseau eine durchaus neue, ja, revolutionäre Antwort.

Die Freiheit ist „natürlich“ in dem buchstäblichen Sinn, daß sie dem Menschen „von Natur“ zukommt; und somit ist auch das Recht auf ihren durch niemanden gehinderten Gebrauch das natürliche Recht der Menschheit. Dieses bedarf so wenig der Legitimation, daß es vielmehr die Basis

---

<sup>36</sup> Zum Folgenden siehe: Rousseau, Contrat Social (CS), I 1-2.

<sup>37</sup> Zum Folgenden siehe: Rousseau, CS I 4.

für alle Legitimation darstellt. Das aber hat bei Rousseau nur die negative Bedeutung, daß es Einschränkung fremder Freiheit, also Herrschaft über Seinesgleichen „von Natur“ nicht gibt,<sup>38</sup> deren Rechtmäßigkeit mithin eigens aufgezeigt werden muß.

Wenn aus dem (je individuellen) Freiheitsrecht das Recht der Herrschaft nicht herzuleiten ist, ebensowenig natürlich aus der bloßen Gewalt eines herrschenden Willens,<sup>39</sup> so bleibt als Rechtsgrund möglicher Herrschaft nur - wie schon bei Hobbes - eine Übereinkunft, die nun allerdings bei Rousseau gänzlich anders aussieht.

Jeder schließt<sup>40</sup> - der Idee nach - mit jedem und somit alle, ohne Ausnahme, miteinander einen Vertrag, und zwar nicht zugunsten irgendeines Anderen, auf den sich zufällig alle einigen mögen, sondern zugunsten jedes Anderen und somit aller. Mit diesem Vertrag leistet jeder - unter der Bedingung, daß jeder Andere es ebenfalls tut - Verzicht auf „seine natürliche Freiheit und ein unbegrenztes Recht auf alles“<sup>41</sup> zugunsten der (Rechts-)Gemeinschaft der Vertragsschließenden mit dem Zweck der allgemeinverbindlichen Rechtsbestimmung und Rechtsdurchsetzung mit vereinten Kräften, also zum gemeinsamen Schutz des je eigenen Rechts. Zwar gibt mit diesem Vertrag jeder die ursprüngliche Herrschaft über sich auf. Aber indem er dies nicht in rechtswidriger und also unmöglich ein Herrschaftsrecht begründender Weise zugunsten eines fremden Willens tut, sondern zugunsten eines allgemeinen, und das heißt: den jeweils eigenen Willen der Möglichkeit nach notwendig mit einschließenden Willens („volonté générale“), „gehört er nur sich selbst und bleibt ebenso frei wie zuvor“<sup>42</sup>. Er, d. h. jeder, gewinnt mit dem Vertrag ineins und zumal den Gegenwert dessen, was er verliert, und dazu durch die vereinte Macht aller ein Mehr an Kraft zur Erhaltung dessen, was jeder hat. Er verliert die natürliche, nur von seiner physischen Stärke im Verhältnis zu Anderen abhängige Freiheit und gewinnt die bürgerliche, allgemeingesetzlich bestimmte und geschützte Freiheit; und er verliert das beliebige, den natürlichen Kräfteverhältnissen unterworfenene Besitzrecht auf alles und gewinnt dafür öffentlich-rechtlich gesichertes Eigentum.<sup>43</sup>

Der im „contrat social“ als allgemeinem Friedensschluß zum Ausdruck kommende, ihm zugrunde liegende und seinen Inhalt vollständig bestimmende, notwendig allgemeine Wille ist der (in der Vertragsidee voraussetzende) vernünftige Wille von jedermann, im Gebrauch seiner freien Willkür 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 als von allen Rechtssubjekten frei (und übrigens, sofern sie frei sein wollen, auch notwendig) gewollte gedacht werden kann. Ihr freies Gewolltsein macht ihren Gehorsamsanspruch verbindlich; ihr Zwang ist ein Zwang zur Freiheit.<sup>44</sup>

---

<sup>38</sup> Rousseau, CS I 4.

<sup>39</sup> Rousseau, CS I 3.

<sup>40</sup> Zum Folgenden siehe: Rousseau, CS I 6-9.

<sup>41</sup> Rousseau, CS I 8.

<sup>42</sup> Rousseau, CS I 6.

<sup>43</sup> Dieser Eigentumsgedanke hat - entgegen der Meinung insbesondere vieler Neohegelianer und Neomarxisten - nichts zu tun mit „bürgerlicher Philosophie“ des „possessive individualism“ (Macpherson) und mit Rechtfertigung spezifisch „bürgerlicher Herrschaft“, sondern lediglich - um es einmal polemisch zu sagen - mit guter Rechtsphilosophie. Ohne Eigentum im weitesten Sinn, d. h. ohne irgendeine rechtliche Verfügungsgewalt über äußere Gegenstände kann es auch keinen rechtlichen Gebrauch der freien Willkür geben, und also könnte ohne Eigentum Recht überhaupt niemals Wirklichkeit werden.

<sup>44</sup> Rousseau, CS I 7.

Als der aller positiven Gesetzgebung das Gesetz gebende Wille ist der allgemeine Wille schlechthin souverän, oberster rechtlicher Wille, rechtmäßig nicht veräußerlich (denn jeder rechtswirksame Vertrag setzt ihn immer schon voraus)<sup>45</sup> und nicht teilbar (denn dann wäre er nicht länger allgemein)<sup>46</sup>, für die gesamte denkbare Menschheit - immer und überall - der Eine und Selbe, Grundlage und Garant allen nur möglichen wirksamen Rechts und deshalb selber immer „im Recht“: „La volonté générale est toujours droite.“<sup>47</sup>

In Bezug auf die im Gesellschaftsvertrag gewollte und erlangte bürgerliche, d. h. öffentlich-rechtlich bestimmte und gesicherte Freiheit und das ihr korrespondierende Zwangsrecht sind alle gleich. Das ist dadurch a priori garantiert, daß das Gesetz des allgemeinen Willens als eines solchen nur als durch die (freie und gleiche) Mitgesetzgeberschaft von jedermann zustande gekommen gedacht werden kann.

Mit seiner ihm eigenen Sprachmacht drückt Kant das Ergebnis all dieser Überlegungen so aus: „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,<sup>48</sup> weil diese Abhängigkeit aus seinem eigenen gesetzgebenden Willen entspringt.“<sup>49</sup>

Mit der Idee des Gesellschaftsvertrages leistet Rousseau, was Hobbes nicht gelingt: die - rein rationale - Begründung des Rechts des Staates.<sup>50</sup> Möglich wird diese Leistung dadurch, daß Rousseau den Rechtsgrund des Staates genau dort sucht, wo Hobbes zuvor bereits den Grund der juridischen 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. Mit dieser neuen Lehre vom staatsstiftenden Vertrag hat Rousseau seine Eingangsfrage, was einer Herrschaft Rechtmäßigkeit verleihen könne, beantwortet.

Aber in seinem fulminanten Angriff gegen die Theoretiker des Absolutismus übersieht er Hobbes' fundamentale Erkenntnis der Vernunftnotwendigkeit des Staates. Zwar entwickelt er einen

<sup>45</sup> Rousseau, CS II 1.

<sup>46</sup> Rousseau, CS II 2.

<sup>47</sup> Rousseau, CS II 3.

<sup>48</sup> Zu „Freiheit überhaupt“, zu „gesetzliche Abhängigkeit“ und zu „unvermindert“ siehe unten S. 14 f.

<sup>49</sup> Kant, MdS, Rechtslehre § 47; 06, 315 f. Der de Gruyter-Verlag hat eine für seriöses wissenschaftliches Arbeiten unbrauchbare „Studienausgabe“ der Akademie-Ausgabe veranstaltet, von der es heißt, sie sei ein „unveränderter photomechanischer Abdruck“, im Falle von Bd. 6 „Berlin 1907/1914“. Das ist zunächst irreführend. Es gab einen ersten Druck 1907 und dann einen Neudruck 1914, der korrigiert war, so daß nicht beide Drucke als identisch behandelt werden können. Dann aber benutzt der Verlag für seinen Abdruck den Erstdruck von 1907. Das ist nicht nur unverständlich, sondern auch unerlaubt, denn er hätte dann die Jahreszahl 1914 gar nicht nennen dürfen. Im Fall des hier zitierten Textes hat das zur Folge, daß es in der Studienausgabe (wieder) unsinnig heißt: „[...] man kann nicht sagen: der Staat, der Mensch im Staate habe [...]“. Der entsprechende Teil des später auf den Markt geworfenen, zusammengeschusterten Anmerkungsbandes bezieht sich dagegen auf die 2. Auflage von 1914 und ist somit ebenfalls unbrauchbar.

<sup>50</sup> Vgl. hierzu Kant, Refl. 6593; 19, 99.

rein rationalen Begriff vom Recht des Staates auf der Basis eines ursprünglichen Rechts des Menschen zur Herrschaft über sich selbst. Damit kann er dann präzise die rechtlichen „Grenzen der Wirksamkeit des Staates“ angeben, also die Bedingungen, die jede Ausübung staatlicher Herrschaft mit dem Anspruch auf Verbindlichkeit und entsprechenden Gehorsam erfüllen muß. Aber auf die Frage, ob es denn und warum es denn überhaupt staatliche Herrschaft geben müsse, bleibt Rousseau eine rechtsphilosophische Antwort schuldig. Der Staat hat seinen rechtlichen Grund im Gesellschaftsvertrag und dem darin zum Ausdruck kommenden allgemeinen Willen. Doch deren eigener Rechtsgrund bleibt noch zu entdecken.

Abermals ist rechtsphilosophisch von der größten Bedeutung, daß auch Rousseau auf der Basis des von ihm vorausgesetzten Rechts des Menschen zu keinem anderen Ergebnis kommen kann und daher - wie bei Hobbes - zuerst die Voraussetzung geändert werden muß. Indem Rousseau den Begriff des natürlichen Rechts des Menschen nicht mehr an einen bestimmten Gebrauch der freien Willkür, sondern an diese selbst bindet, befreit er ihn von der Widersprüchlichkeit, die ihm bei Hobbes noch anhaftet. Aber er bindet ihn ausschließlich an den Gedanken der Unabhängigkeit im Begriff der freien Willkür: Jeder hat demnach das ursprüngliche Recht auf die Unabhängigkeit seiner Willkür von der nötigen Willkür Anderer, d. h. das Recht, niemandes Herrschaft unterworfen zu sein. Im Naturzustand ist der Mensch mithin rechtlich Herr über sich selbst. Wie Rousseau zeigt, ist dies auch im Staat möglich, wenn nämlich jeder bereit ist, sich auf die Bedingungen des Gesellschaftsvertrages einzulassen. Eine Notwendigkeit aber für eine solche Bereitschaft läßt sich aus diesem ursprünglichen Recht auf Freiheit nicht herleiten - und daher auch nicht die rechtliche Notwendigkeit des Gesellschaftsvertrages und somit des Staates. Mehr noch: nicht einmal deren rechtliche Möglichkeit! Wenn das ursprüngliche, zum Menschsein selber gehörige Recht die Unabhängigkeit der Freiheit in ihrem ganzen Vermögen bedeutet, so ist nicht begreiflich zu machen, wie der Mensch aus eben diesem Recht überhaupt berechtigt sein soll, zwecks allgemeiner Sicherheit dieses Rechts einer gesetzlichen Einschränkung seiner Freiheit in ihrem ganzen Vermögen vertraglich zuzustimmen. So bleibt die Frage nach der Rechtskraft des Gesellschaftsvertrages.

Wiederum läßt die Analyse der Probleme, in die auch die Rechtslehre Rousseaus trotz ihres weiten Schrittes über Hobbes hinaus gerät, zugleich erkennen, was noch zu tun übrig ist: der Gesellschaftsvertrag bedarf eines rechtlichen Fundaments, und die Begriffe vom natürlichen Recht und vom Recht überhaupt harren noch immer einer rein rationalen Bestimmung.

### III.

Diese noch fehlenden Schritte tut Kant. Bei Rousseau hat das Gebäude keine Basis: es fehlt der Nachweis der Verbindlichkeit des staatsstiftenden Vertrages. Bei Hobbes hat das Gebäude keinen Aufbau, und der Boden ist noch nicht fest: es fehlt ein verbindliches Prinzip der Herrschaftsausübung, und das den Staat fundierende Naturrecht ist widersprüchlich. Indem Kant die von Hobbes und Rousseau geschaffenen Bauteile<sup>51</sup> einer rein rationalen Rechtslehre aufgreift und sie zu einem

---

<sup>51</sup> Welches klare und sichere Urteil Kant hinsichtlich der Leistungen von Hobbes und Rousseau und also auch hinsichtlich seiner Erbschaft hatte, kann man zahlreichen Stellen seiner Schriften entnehmen; z. B. für Hobbes: 03, 492; 06, 97; 16, 82; 19, 99 f.; 27, 590; für Rousseau: 07, 326; 08, 116 ff.; 20, 43 f.; 20, 58 f. Dennoch soll nicht behauptet werden, Kant habe bewußt und gar ausschließlich auf den hier in Bezug auf Hobbes und Rousseau vorgetragenen Gedankengängen aufgebaut. Aber es geht hier nicht um geistesgeschichtliche Zusammenhänge, sondern um die Systematik der entscheidenden Schritte im neuzeitlichen rechtsphilosophischen Denken. Nur so auch ist die Vernachlässigung anderer Autoren zu rechtfertigen.

geschlossenen rechtsphilosophischen Gebäude mit sicherem Fundament verarbeitet, wird er zum eigentlichen Philosophen des Vernunftrechts der Freiheit.<sup>52</sup>

Wie schon bei Rousseau, so hat auch bei Kant der Begriff des Rechts keinerlei Bezug mehr auf irgendeine materiale Bestimmung der freien Willkür, sondern ausschließlich auf die Freiheit der Willkür selber ihrer reinen (von Kant präzise bestimmten) Form nach; also auf die Fähigkeit des Menschen, subjektiv auf Grund von Motiven, objektiv auf Grund von Vorstellungen vom Handeln, also nach Zwecken sein Handeln zu bestimmen.

Der hier zum Ausgangspunkt genommene (praktische) Freiheitsbegriff ist nicht irgendein willkürlich gewählter, der - im Sinne sog. beliebiger Nominaldefinition - jederzeit durch irgendeinen anderen ersetzt werden könnte (mit möglicherweise erheblichen Folgen für die weiteren Gedankengänge). Vielmehr wird mit diesem Begriff genau derjenige - empirisch vorfindliche - Sachverhalt bezeichnet, durch welchen die hier zu lösende Rechtsproblematik allererst konstituiert wird.<sup>53</sup> Indem Menschen in unvermeidlicher raum-zeitlicher Gemeinschaft miteinander handeln können und infolge ihrer Natur auch handeln müssen, können sie jederzeit derart miteinander in Konflikt geraten, daß nicht alle Handlungsintentionen (Zwecke) erreichbar sind. Dann stellt sich die Frage: wer darf von seiner freien Willkür welchen äußeren Gebrauch machen? Man nennt den Gebrauch der äußeren Freiheit, zu dem man befugt ist, „Recht“ oder auch „rechtliche Freiheit“. Also ist die Frage, die sich stellt, die Frage nach dem Recht (von jedermann).

Nun behauptet Kant, der Begriff des Rechts gehe analytisch aus dem Begriff der äußeren Freiheit hervor.<sup>54</sup> Wie das? Nach eigenem Willen handeln zu können, also äußere Freiheit, ist zugleich Unabhängigkeit von der nötigen Willkür<sup>55</sup> Anderer<sup>56</sup>. Diese Unabhängigkeit ist nur dadurch möglich, daß sich der je eigene Handlungsspielraum mit dem Handlungsspielraum aller Anderen nicht im - natur-gegebenen - universalen Widerspruch, sondern vielmehr notwendig in allgemein-gesetzlicher Harmonie befindet. Freiheit (in Gemeinschaft mit Anderen) kann mithin widerspruchsfrei nur als gesetzlich auf die Bedingungen ihrer allgemeinen gesetzlichen Übereinstimmung mit der Freiheit aller Anderen eingeschränkte Freiheit gedacht werden. Das Gesetz

---

<sup>52</sup> Wenn man von Rousseau absieht, der es auch und gerade einem sorgfältigen Leser wirklich oft schwer macht (vgl. hierzu die treffende Bemerkung Kants; 20, 43 f.), so dürfte von den bedeutenden Rechtsphilosophen keiner so mißverstanden worden sein wie Hobbes und keiner so unterschätzt wie Kant. Das liegt vermutlich vor allem daran, daß Hobbes und Kant ein begriffliches und methodisches Handwerkszeug zur Bewältigung rechtsphilosophischer Probleme von so ungewöhnlicher Schärfe benutzen, daß bei der üblichen, die Anstrengungen des Begreifens möglichst meidenden Beschäftigung mit diesen Autoren nicht einmal gesehen wird, welche Problemebenen überhaupt mit diesem Instrumentarium freigelegt und behandelt werden. Als Musterbeispiel im Falle von Hobbes möge (der zuweilen sogar als Pionier der Hobbesforschung apostrophierte) Carl Schmitt dienen, der zwar mit freiheitsfeindlicher und antisemitischer und manch anderer „Instinktsicherheit“ bei Hobbes ein Schlupfloch der Freiheit entdeckt (das er bei jeder diesen Namen verdienenden Rechtsphilosophie hätte finden können), aber gänzlich außerstande ist, mit Hilfe juridischer Kategorien Hobbes überhaupt als Rechtsphilosophen zu erkennen, sondern ihn unter rein politischen Gesichtspunkten, und dies auch noch in einer historisch und politikwissenschaftlich vollkommen unhaltbaren Weise, behandelt. Für Kant sei beispielhaft genannt das im übrigen vorzügliche Buch von George H. Sabine, *A History of Political Theory*, London 1937, das zu einem erheblichen Teil eine Geschichte der Rechtsphilosophie ist und Kant lediglich ein paar Mal erwähnt. Der Gipfel der Unterschätzung Kants ist die Behauptung, dieser habe überhaupt keine (eigene) Philosophie des Rechts. So: Stuart M. Brown Jr., *Has Kant a Philosophy of Law*, in: *The Philosophical Review*, 71 (1962), 33 ff.

<sup>53</sup> Vgl. oben Anm. 25.

<sup>54</sup> Kant, *MdS*, Tugendlehre, Einl. X; 06, 396; *Gemeinspruch*; 08, 289.

<sup>55</sup> Sonstige, vom Willen eines Anderen unabhängige Hindernisse der eigenen äußeren Freiheit gehören zum Bereich naturgegebener Bedingungen, unter denen freies Handeln allemal steht. Rechtlich sind sie irrelevant.

<sup>56</sup> Hier bereits setzt Rousseau seinen Begriff vom natürlichen Recht des Menschen an.

dieser Einschränkung 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 eben dieser Freiheit als eines Vermögens, nach Belieben zu handeln.

Die Idee nun einer solchen universalen widerspruchsfreien Bestimmung der äußeren Freiheitssphären aller durch die Vernunft ist nichts anderes als die Idee des allgemeinen Rechtsgesetzes. Dieses allgemeine Rechtsgesetz ist - wie Kant sagt - ein „Postulat“ der reinen praktischen Vernunft, durch welches - als ihr eigenes Gesetz - apodiktisch festgestellt wird: So wahr der Mensch (praktisch) frei ist, so wahr ist, daß seine äußere Freiheit „in ihrer Idee“ gesetzlich auf die Bedingungen der Zusammenstimmung mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetz, also kurz: auf die notwendigen Bedingungen ihrer eigenen Möglichkeit „eingeschränkt [ist] und von andern auch thätlich eingeschränkt werden [darf]“<sup>57</sup>. Äußere Freiheit in Gemeinschaft mit anderen Vernunftwesen kann also widerspruchsfrei nur als rechtliche Freiheit, als subjektives Recht, gedacht werden, so wie Recht (objektiv und subjektiv) widerspruchsfrei nur in Bezug auf äußere Freiheit als solche gedacht werden kann.

Was die eigene Freiheit betrifft, so folgt aus dem allgemeinen Gesetz des Rechts das (einzige)<sup>58</sup> angeborene (der Menschheit in der Person jedes einzelnen ohne irgendeinen rechtlichen Akt, vielmehr von Natur zukommende) Recht auf den beliebigen Gebrauch der freien Willkür, sofern dieser mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit zusammen bestehen kann.<sup>59</sup> Die Grenze der Beliebigkeit des Handelns liegt für das Recht, als ein System von Regeln für (zweckhaftes) Handeln überhaupt, einzig dort, wo Handeln überhaupt in Frage gestellt ist.

Damit ist der letzte revolutionäre Schritt auf dem Wege zum Vernunftrecht der Freiheit getan. Auf der Basis eines rein rationalen Freiheitsbegriffs, wie ihn Rousseau bereits hat, bestimmt Kant ebenso rein rational die Begriffe vom Recht überhaupt und vom (natürlichen) Recht der Menschheit. Dieses ist der tragfähige Boden, auf dem Kant dem Rousseauschen Gesellschaftsvertrag mit Hilfe der Hobbesschen juristischen Analyse des Naturzustandes das rechtliche Fundament gibt. Doch vor dieser durchgängigen rein rationalen Begründung des öffentlichen Rechts entwickelt er auf demselben Boden ebenso rein rational<sup>60</sup> seine Lehre vom Privatrecht.

Das Recht der Menschheit in der je eigenen Person auf den allgemein gesetzlich bestimmten Gebrauch der freien Willkür wäre buchstäblich gegenstandslos, wenn dieses Eine (angeborene) Recht (des inneren Mein und Dein) nicht in bestimmten (erworbenen) Rechten (des äußeren Mein und Dein) gleichsam konkret würde, so daß äußere Gegenstände meiner Willkür von mir auch rechtmäßig gebraucht werden können. Also folgt - als ein (apodiktisch feststellendes) rechtliches Postulat der reinen praktischen Vernunft - zunächst, daß es überhaupt möglich ist, einen äußeren Gegenstand meiner Willkür als das Meine zu haben. Von dieser Möglichkeit ist grundsätzlich kein Gegenstand als möglicher Gegenstand meiner Willkür ausgeschlossen, da das allgemeine Rechtsgesetz die freie Willkür ausschließlich der Form nach, nicht auch bezüglich ihres möglichen Gegenstandes bestimmt.

---

<sup>57</sup> Kant, MdS, Rechtslehre, Einl. § C; 06, 231.

<sup>58</sup> Jedes weitere müßte sich auf irgendeine Zweckbestimmung der menschlichen Willkür, also auf deren Materie beziehen. Die Erkenntnis der inneren Widersprüchlichkeit eines durch ein solches „Menschenrecht“ bestimmten Zustandes ist die große Leistung von Hobbes.

<sup>59</sup> Vgl. Kant, MdS, Rechtslehre, Einl. Einteil. B; 06, 237.

<sup>60</sup> Wen das scheinbar penetrante, für die Sache unbedingt erforderliche Insistieren auf das „rein rational“ stört, möge statt dessen „a priori“ oder „aus reiner (praktischer) Vernunft“ oder „ohne jeden Rekurs auf Erfahrung“ sagen. Der Verzicht auf die reine Rationalität von Begründungen in Angelegenheiten des Rechts führt bestenfalls zu unverbindlichen hypothetischen Imperativen und schlimmerenfalls zu naturalistischen Fehlschlüssen.

Nun ist ein Gegenstand meiner Willkür (als Vermögens) nicht nur derjenige, den ich - in Folge eines Willküraktes - in meiner Gewalt habe, also physisch besitze, sondern auch derjenige, den beliebig zu gebrauchen ich physisch vermag, der also als Gegenstand meiner Willkür denkbar ist, obwohl ich ihn nicht physisch besitze. Also erweitert sich das genannte Postulat zu der aus dem Recht der Menschheit folgenden, juridisch-apriorischen Feststellung, daß es möglich ist, „einen jeden Gegenstand meiner Willkür als objectiv mögliches Mein oder Dein anzusehen und zu behandeln“,<sup>61</sup> gleichviel, ob ich physisch in seinem Besitz bin oder nicht.

Die Möglichkeit eines empirischen-rechtlichen Besitzes ist leicht einzusehen; sie ergibt sich analytisch aus dem Recht der Menschheit in der eigenen Person, weil mit der Wegnahme eines physischen Besitzes gegen meinen Willen unmittelbar auch meine Freiheit selbst willkürlich beeinträchtigt würde.<sup>62</sup> Hingegen läßt sich die Möglichkeit eines nicht-empirischen, bloß rechtlichen (intelligiblen) Besitzes nicht in dieser analytischen Weise dartun, da die Wegnahme eines außerhalb meiner Gewalt befindlichen Gegenstandes nicht zugleich eine unmittelbare Freiheitseinschränkung für mich darstellt. Diese Möglichkeit eines intelligiblen Besitzes ist überhaupt für sich selbst weder beweisbar noch einsichtig. Man kann lediglich zeigen, daß sie unmittelbar aus dem rechtlichen Postulat der Vernunft folgt, insofern nämlich die Möglichkeit eines intelligiblen Besitzes notwendige Bedingung dafür ist, jeden möglichen Gegenstand der Willkür als äußeres Mein und Dein haben zu können.<sup>63</sup>

Nun haben sich zwar die Notwendigkeit wie die Möglichkeit, etwas Äußeres als das Seine zu haben, als rechtliches Postulat aus dem Recht der Menschheit ergeben. Keineswegs aber hat man irgendetwas Äußeres von Natur als das Seine. Im Gegenteil muß alles äußere Mein und Dein erworben werden. Damit nun nicht durch den (zur Realisierung des Rechts der Menschheit) erforderlichen Erwerb eines äußeren Mein und Dein irgendjemandes Freiheit in ihrem gesetzlich bestimmten Gebrauch eingeschränkt wird, muß die Art, etwas Äußeres zu erwerben, wiederum Grundsätzen unterliegen, die ihrerseits mit dem Recht der Menschheit in Übereinstimmung sind.<sup>64</sup>

Auf der Basis seiner Lehre vom (durch das Recht der Menschheit notwendig und möglich gewordenen) Privatrecht spitzt Kant den Gedanken von Hobbes, daß es im Naturzustand keine Garantie für die Sicherheit des (inneren und äußeren) Mein und Dein gibt, weiter zu, indem er - selbstverständlich unter Verzicht auf jedes, auch nur zusätzliche anthropologische Argument - die juridische Analyse des Naturzustandes (als Zustandes möglicher oder auch wirklicher privater Rechte<sup>65</sup>) mit Hilfe eines widerspruchsfreien Rechtsbegriffs durchführt.

Niemand wäre, selbst bei idealer Güter und Rechtsgesinnung der Menschen, in einem „Zustand äußerlich gesetzloser Freiheit“<sup>66</sup> jemals vor Gewalttätigkeit sicher, „und zwar aus jedes seinem eigenen Recht zu thun, was ihn recht und gut dünkt, und hierin von der Meinung des Anderen nicht abzuhängen“<sup>67</sup>. Ein ursprüngliches Recht, über den rechtlichen Gebrauch der freien Willkür Anderer rechtskräftig zu entscheiden, würde als universales sich selbst widersprechen. Also kann ursprünglich

---

<sup>61</sup> Kant, 06, 246.

<sup>62</sup> Kant, 06, 249 f.

<sup>63</sup> Kant, 06, 249 ff.

<sup>64</sup> Der empirischen Natur des Menschen entsprechend ist ein äußeres Mein und Dein möglich in Bezug auf Sachen, auf die Willkür eines Anderen und in Bezug auf infolge natürlicher Bedürfnisse des Menschen unmittelbar gebildete Gemeinschaften. Entsprechend entwickelt Kant die - hier nicht zu erörternden - Grundsätze des Sachen-, Schul- und Familienrechts. Siehe: 06, 258 ff.

<sup>65</sup> Vgl. Kant, MdS, Rechtslehre § 41; 6, 306.

<sup>66</sup> Kant, ebd. § 42; 6, 307.

<sup>67</sup> Kant, ebd. § 44, 6, 312. Erste Hervorhebung von mir.

jeder in seinen Rechten nur von seinem eigenen Urteil darüber, ob der Gebrauch seiner freien Willkür rechtmäßig ist, abhängig sein. Ein solches Rechtsurteil über die eigenen Rechte kann aber jederzeit mit dem Rechtsurteil jedes beliebigen Anderen über dessen Rechte unvereinbar sein, ohne daß es einen kompetenten Richter gibt. Nicht nur ist im Naturzustand die (in der Idee des Rechts enthaltene) notwendige Reziprozität der Anerkennung und Respektierung je privater Rechte durch nichts garantiert, sondern es ist sogar jederzeit ein prinzipiell unlösbarer Konflikt bezüglich der je eigenen Rechte möglich.<sup>68</sup> Die völlige Unsicherheit aller erwerblichen Rechte (allen Privatrechts) aber steht mit dem Recht der Menschheit in Widerspruch. Also ist es ein aus diesem Rechte selber in seiner Konkretisierung im Privatrecht hervorgehendes Postulat der reinen praktischen Vernunft, den rechtlosen, ja, rechtswidrigen Naturzustand zu verlassen und in einen bürgerlichen oder (öffentlich-)rechtlichen Zustand einzutreten, in welchem jedermanns Rechte gesetzlich bestimmt und gesichert sind.<sup>69</sup> Jedermann hat aus dieser Idee des Rechts der Menschheit im Naturzustand das (angeborene) Recht, jeden Anderen zur Unterwerfung unter gemeinsame Gesetze der Rechtsbestimmung und Rechtsdurchsetzung zu zwingen, auf Grund der allgemeinen, menschheitsrechtlichen Pflicht zu einer solchen Unterwerfung.

Genau an dieser Stelle der Kantischen Rechtslehre endet das „Bauteil“ der Hobbesschen rein rationalen Deduktion der rechtlichen Notwendigkeit des Staates und beginnt das „Bauteil“ der Rousseauschen Idee vom Staatsvertrag.

Für die (durch das Recht der Menschheit selber notwendig gemachte) Unterwerfung unter eine öffentlich-rechtliche Gesetzgebung kommt nur eine (der Idee nach) durch einen allgemeinen Vertrag vereinbarte allgemeine Unterwerfung unter einen allgemeinen, also den eigenen der Möglichkeit nach notwendig mit einschließenden gesetzgebenden Willen in Frage, da nur so die gesetzliche Abhängigkeit, in die man sich durch diese Unterwerfung begibt, als eine aus dem eigenen gesetzgebenden Willen entsprungene,<sup>70</sup> die eigene Freiheit nicht affiziert, vielmehr allererst sichert.

Der allgemeine Wille des Vertrages ist ein einziger: die Einschränkung der Freiheit von jedermann auf Bedingungen (und nur auf solche<sup>71</sup>), unter denen jeder notwendig frei sein kann; also auf die Bedingung der Möglichkeit, das Recht der Menschheit zu verwirklichen. Das Gemeinwohl besteht jetzt - im Gegensatz zur gesamten, erst durch Rousseau beendeten Tradition - nurmehr in der „Erhaltung der bloßen gesetzlichen Form einer bürgerlichen Gesellschaft“<sup>72</sup>, in der jeder sein Privatwohl erstreben kann, wie es ihm gutdünkt, sofern es nur im Rahmen der allgemeingesetzlichen Freiheitseinschränkung geschieht.

Die rechtliche Möglichkeit dieses Vertrages ist mit der aus dem Recht der Menschheit sich ergebenden rechtlichen Notwendigkeit gegeben: jeder hat von Natur nicht nur das Recht, sondern sogar die Pflicht zum „Abschluß“ dieses Vertrages, eben weil der Mensch rechtlich frei geboren ist und damit er diese seine natürliche rechtliche Freiheit und also (praktisch) seine Menschheit nicht verliert. Hiermit ist der - bei Rousseau noch fehlende - Aufweis der Verbindlichkeit des Staatsvertrages rein rational aus dem Recht der Menschheit geleistet.

---

<sup>68</sup> Damit ist noch einmal in äußerster Schärfe sichtbar geworden, daß der äußere (Rechts-)Frieden unter den Menschen diesen nicht natürlich zukommt.

<sup>69</sup> Kant, MdS, Rechtslehre, §§ 8, 15, 42, 44; 06, 255 f., 264, 307, 321 f.

<sup>70</sup> Deswegen kann der allgemeine, jedermanns Freiheit gesetzlich einschränkende Wille nur als ein durch einen (allgemeinen) Vertrag zustande gekommener Wille gedacht werden.

<sup>71</sup> Ein Mehr an Freiheit würde den Staat als Rechtssicherungsordnung unmöglich machen. Ein Weniger nähme seiner Herrschaft den Charakter notwendig möglicher Geltung.

<sup>72</sup> Kant, Brief an Heinrich Jung-Stilling; 11<sup>2</sup>, 10.



Kant merkt an,<sup>73</sup> daß es nicht nur unnötig, sondern auch unmöglich sei, sich den Abschluß des Staatsvertrages als ein historisches Faktum zu denken. Dieser Vertrag ist nicht der Seinsgrund, sondern der Rechtsgrund von Herrschaft. Durch ihn wird nicht eine allgemeine Zwangsgewalt geschaffen, sondern jeder möglichen solchen Gewalt ihr Recht bestimmt. Als empirisches Faktum müßte er für seine eigene Rechtswirksamkeit die Rechtssicherungsgewalt des allgemeinen Willens voraussetzen, der durch ihn allererst konstituiert wird. Auch eine Herrschaft, die durch einen, sei es vom ganzen Volk einstimmig abgeschlossenen, Vertrag installiert wird, übt zunächst nur in bestimmter Weise physische Gewalt aus.<sup>74</sup> Ob sie dazu auch das Recht hat, das eben kann nur auf Grund der Idee eines jeder - also auch jeder durch Vertrag „legitimierten“ - Gewaltausübung vorausliegenden, gleichsam von der gesamten (zur Einheit eines einzigen Willens zusammenstimmend gedachten) Menschheit immer schon abgeschlossenen,<sup>75</sup> daher wahrhaft ursprünglichen Vertrages beurteilt werden. Es handelt sich um eine „bloße Idee der Vernunft“, die jedoch - wie Kant fortführt - ihre „unbezweifelte (praktische) Realität hat: nämlich jeden Gesetzgeber zu verbinden, daß er seine Gesetze so gebe, als sie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volkes haben entspringen können, und jeden Unterthan, so fern er Bürger sein will, so anzusehen, als ob er zu einem solchen Willen mit zusammen gestimmt habe. Denn das ist der Proberstein der Rechtmäßigkeit eines jeden öffentlichen Gesetzes“<sup>76</sup>. Entsprechend ist auch bei dem (in dem Vertrag vereinigten) Willen aller nicht an ein empirisches Faktum zu denken, sondern an einen (intelligiblen) Willen, der durch das, was er will, nämlich die allgemeine Gesetzlichkeit der Freiheitseinschränkung, notwendig der vernünftige Wille von jedermann ist. Mit Blick auf die empirische Wirklichkeit heißt das zwar: dieser Wille ist von notwendig möglicher Allgemeinheit. Ganz und gar nicht aber bedeutet es auch nur approximativ eine Identität von (idealer) „volonté générale“<sup>77</sup> und (realer) „volonté de tous“<sup>78</sup>. Vielmehr können beide ebenso hoffnungslos auseinanderklaffen wie die „volonté générale“ und der Wille irgendeines beliebigen Einzelnen. Die Tyrannis (als gesetzlose Herrschaft) läßt sich durch die Zahl der empirisch übereinstimmenden Willen ebensowenig definieren wie ihr kontradiktorisches Gegenteil, der „Vernunftstaat der Freiheit“. Ob bzw. inwieweit es sich in der sozialen Wirklichkeit um das eine oder das andere handelt, das zu beurteilen wäre allerdings unmöglich, hätte man nicht dafür in der Idee des allgemeinen Willens oder des Staatsvertrages das Maß.

Den Staat der Herrschaft des allgemeinen Willens nennt Kant, weil dieser Staat auf dem (notwendig) gemeinsamen Interesse aller (an der Sicherheit ihres Rechts) gegründet ist, das gemeine Wesen oder Republik. Die Verfassung dieser Republik unterliegt drei apriorischen (aus der Idee des Rechts der Menschheit mit Bezug auf den Staat, also aus der Idee des Staatsvertrages sich ergebenden) Grundsätzen, die kurz skizziert seien:<sup>79</sup>

a) Jeder Mensch im Staat hat die Freiheit zu jedem beliebigen Tun und Lassen, auch wenn es Anderen schadet, sofern es nur nicht zu der Möglichkeit eines allgemeingesetzlichen

<sup>73</sup> Kant, *Gemeinspruch*; 08, 297; ferner: 23, 165.

<sup>74</sup> Vgl. Kant, *MdS, Rechtslehre, Anhang, Beschluß*; 06, 372.

<sup>75</sup> Insofern ist auch ein Kündigungsrecht in Bezug auf diesen Vertrag gar nicht denkbar.

<sup>76</sup> Kant, *Gemeinspruch*; 08, 297.

<sup>77</sup> Es hieße besser: *volonté universelle*, da die Allgemeinheit des Willens keine zufällige, sondern eine notwendige ist.

<sup>78</sup> Wer diese Identität behauptet, landet im „demokratisch“ verbrämten und der Tyrannis preisgegebenen Rechtspositivismus. Mit Rousseau und Kant aber hat das nichts zu tun.

<sup>79</sup> Siehe dazu: Kant, *MdS, Rechtslehre* § 46; 06, 313 ff.; *Gemeinspruch*; 08, 290 ff.; *Zum ewigen Frieden*; 08, 349 f.; ferner: Julius Ebbinghaus, *Das Kantische System der Rechte des Menschen und Bürgers in seiner geschichtlichen und aktuellen Bedeutung*, in: *ARSP*, 50 (1964), 23 ff.

Freiheitsgebrauchs überhaupt in Widerspruch steht.<sup>80</sup>

b) Jeder Untertan im Staat ist mit jedem Anderen in gleicher Weise dem Zwangsgesetz des Staates unterworfen und hat daraus ein Zwangsrecht gegen jeden Anderen. Das bedeutet u. a., daß jeder von Rechts wegen jedes im Staat mögliche Recht erwerben kann (sofern ihn nur sein Talent, sein Fleiß und sein Glück dazu befähigen); Privilegien und Diskriminierungen gibt es also von Rechts wegen nicht.

c) Jeder Bürger im Staat ist (der Idee nach) Mitgesetzgeber. Dazu ist „bürgerliche Selbständigkeit“ erforderlich, d. h. Unabhängigkeit in Rechtsangelegenheiten vom Willen eines Anderen. Und also hat in der Republik jeder das Grundrecht auf den Erwerb dieser (nicht naturgegebenen) Selbständigkeit.

Diese drei Grundrechte sind der Maßstab, an dem sich alle positive Gesetzgebung auszurichten hat, will sie nicht wider den republikanischen Geist, d. h. gegen die Idee des Staatsvertrages verstoßen. Keineswegs aber läßt sich aus ihnen auch nur bedingt ein sog. Widerstandsrecht gegenüber solchen staatlichen Gesetzen herleiten, welche in Widerspruch zu diesen Grundrechten stehen.<sup>81</sup> Der Staat ist (nach der Idee des Staatsvertrages) der Zustand der Menschheit, in welchem die Wirklichkeit dieser staatsbürgerlichen Grundrechte überhaupt möglich ist. Unmöglich kann aus einem Recht, das erst durch den Staat möglich ist, ein Recht gegen diesen Staat erwachsen.<sup>82</sup>

Vollkommen anders steht es mit staatlichen Gesetzen und Befehlen überhaupt, die gegen das Recht der Menschheit, sei es in der eigenen Person oder in der Person jedes beliebigen Anderen, verstoßen. Da 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, also hat jeder gegenüber menscheitsrechtswidrigen Befehlen des Staates nicht nur ein unbedingtes Recht auf Ungehorsam, sondern aus der Rechtspflicht gegenüber dem Recht der Menschheit sogar eine unbedingte Pflicht zum Ungehorsam.<sup>83</sup>

Damit wäre das Ende des rechtsphilosophischen Gedankenganges erreicht und gleichsam nur noch seine innere Ausgestaltung erforderlich, wenn es möglich wäre, weiterhin bloß im Singular vom Staat zu sprechen. Mit der Tatsache jedoch, daß es erfahrungsgemäß mehr als einen Staat gibt, stellt sich das ursprüngliche Problem erneut, allerdings auf einer höheren Ebene und - wie sich zeigen wird - dadurch mit zum Teil anderen Voraussetzungen und dementsprechend anderen Konsequenzen.<sup>84</sup>

---

<sup>80</sup> Vgl. hierzu: Verf., Ethik und Herrschaftsordnung, Tübingen 1974, 54, 62 ff., 70 ff.

<sup>81</sup> Sonst gäbe es z. B. in der Bundesrepublik Deutschland ein solches Widerstandsrecht in Bezug auf Art. 2 GG. Vgl. hierzu: Verf., op. cit., 65 ff.

<sup>82</sup> Siehe: Kant, MdS, Rechtslehre, Staatsrechtslehre, Allg. Anm.; 06, 318 ff.; Gemeinspruch; 08, 299 ff.; Zum ewigen Frieden; 08, 382 f. Dennoch gibt es auch gegenüber solchen grundrechtswidrigen Gesetzen ein unbedingtes Recht, „das einzige Palladium der Volksrechte“: „die Freiheit der Feder“. Siehe dazu: Kant, Gemeinspruch; 06, 304.

<sup>83</sup> Siehe: Kant, MdS, Rechtslehre, Anhang, Beschluß; 06, 371; vgl. auch Refl. 7680; 19, 487.

<sup>84</sup> Zum Folgenden siehe: Kant, MdS, Rechtslehre, Völkerrecht und Weltbürgerrecht; 06, 343 ff.; Gemeinspruch; 08, 307 ff.; Zum ewigen Frieden; 08, 343 ff.; ferner: Julius Ebbinghaus, Kants Lehre vom ewigen Frieden und die Kriegsschuldfrage, in: Philosophie und Geschichte, Heft 23, Tübingen 1929; Ders., Die christliche und die Kantische Lehre vom Weltfrieden, in: Atti del Congresso Internazionale di Filosofia Antonio Rosmini, 1955; Firenze 1957, 637 ff.

## IV.

Auch Staaten befinden sich miteinander von Natur in einem nichtrechtlichen Zustand ohne gemeinsamen, kompetenten Richter, also im juristischen Zustand des Krieges. Und auch hier wieder erklärt es die reine rechtlichpraktische Vernunft zur bedingungslosen Pflicht der Staaten, sich miteinander zu vertragen, d.h. diesen zwischenstaatlichen Zustand der äußerlich gesetzlosen Freiheit und mithin der allgemeinen Rechtlosigkeit der Staaten im Verhältnis zueinander aufzugeben und gemeinsam einen rechtlichen Zustand, und das bedeutet in letzter Konsequenz: den allgemeinen (Welt-)Frieden zu stiften; nicht weil der Frieden für die Menschen ein „physisches Gut“<sup>85</sup> darstellt, sondern weil seine Stiftung unbedingte Pflicht aus dem Recht der Menschheit ist.

Nun ist ein solcher allgemeiner Friedenszustand - analog dem durch die einzelnen Staaten geschaffenen, besonderen Friedenszustand - nur denkbar als die rechtliche Vereinigung sämtlicher Staaten der Erde zu einem einzigen „weltbürgerlichen gemeinen Wesen“ als einem „allgemeinen Völkerstaat“ mit gemeinsamen öffentlichen Zwangsgesetzen.<sup>86</sup>

Für die Frage nun, wie ein solcher Zustand des allgemeinen und dauernden Friedens in der historischen Wirklichkeit nach Rechtsgrundsätzen zu stiften sei, ist die Tatsache von äußerster Wichtigkeit, daß es sich bei den einzelnen Staaten - im Unterschied zu den einzelnen Individuen - um einheitliche juristische Gebilde handelt, die in sich bereits einen Rechtszustand darstellen, - gleichsam um Inseln des (mehr oder weniger gesicherten) Rechtsfriedens innerhalb des Weltnaturzustandes.

Die im Naturzustand befindlichen Individuen haben nichts als ihre wilde, gesetzlose Freiheit, die keine Freiheit ist;<sup>87</sup> nur durch Verlassen dieses - in ihrem Fall - durch und durch rechtlosen und „kriegerischen“ Zustandes können sie überhaupt ein unter Bedingungen der Erfahrung mehr oder weniger großes Maß an rechtlicher Freiheit und äußerem Frieden gewinnen. Anders verhält es sich mit den Staaten: Zwar haben auch sie eine gesetzlose Freiheit zugunsten einer gesetzlich bestimmten und gesicherten Freiheit aufzugeben - nämlich im äußeren Verhältnis zueinander; und auch sie sollen nach dem Vernunftpostulat damit den Weltkriegszustand beenden und den Weltfriedenszustand miteinander stiften. Doch im Unterschied zu den Individuen setzen sie bei dem Versuch dazu auch etwas aufs Spiel - nämlich das im Innern bereits verwirklichte Maß an rechtlicher Verfaßtheit, also genau dasjenige, was gewissermaßen durch Ausweitung global allererst geschaffen werden soll. In Bezug auf das Recht der Menschheit erwächst ihnen somit einerseits aus ihrer Existenz als Staaten die Pflicht, die im Innenverhältnis bereits gegebene rechtliche Freiheit ihrer jeweiligen Untertanen weiterhin zu sichern; andererseits aus dem Naturzustand der globalen Vielstaatlichkeit die zusätzliche, letztlich auf die Aufhebung der eigenen Staatlichkeit zielende Pflicht, an der weltweiten, allseitigen und allgemeinen Sicherung der rechtlichen Freiheit mitzuwirken. Daraus folgt nun zweierlei:

1) Der „allgemeine Menschenstaat“<sup>88</sup> als universale Rechtssicherungsordnung und damit die eigentliche Weltfriedensordnung bleibt (in thesi) letztes Ziel, und die Möglichkeit seiner Verwirklichung bleibt unbedingter Maßstab allen rechtmäßigen staatlichen Handelns. Aber der

---

<sup>85</sup> Kant, Zum ewigen Frieden, Anhang I; 08, 377.

<sup>86</sup> Kant, Gemeinspruch; 08, 311 f.; Zum ewigen Frieden, 2.Def.art.; 08, 357; MdS, Rechtslehre, § 61; 06, 350. In diesem Zusammenhang nimmt Kant u. a. Gedanken Rousseaus auf. Siehe dessen „Extrait du projet de paix perpétuelle...“

<sup>87</sup> Vgl. oben S. 14 f.

<sup>88</sup> Kant, Zum ewigen Frieden, 2. Abschn., 1. Anm.; 08.349.

Versuch der Schaffung eines Weltstaates „sofort und mit Ungestüm“<sup>89</sup> kann – wie die Erfahrung lehrt – das Gegenteil des Gewollten und Gesollten bewirken, nämlich anstatt der Weltrepublik die Welttyrannis.<sup>90</sup> Ja, schon in Bezug auf die mögliche Vereinigung mit einem bestimmten einzelnen Staat zu einer übergeordneten Willenseinheit ist ein Verlust an im Innern bereits erreichter Freiheit und Rechtssicherheit nicht ausgeschlossen. Die Verweigerung irgendeiner rechtlichen Vereinigung mit bestimmten anderen Staaten ist daher durchaus nicht unbedingt – wie im Fall der Individuen – mit der schlechthin rechtswidrigen Weigerung gleichzusetzen, überhaupt in einen gesetzlichen Zustand miteinander zu treten. Vielmehr sind die Staaten, weil sie „i„nerlich schon eine rechtliche Verfassung haben [...] dem Zwange anderer, sie nach ihren Rechtsbegriffen unter eine erweiterte gesetzliche Verfassung zu bringen, entwachsen“<sup>91</sup>. Aus der unbedingten Pflicht jedes Staates, die Annäherung an den Weltfriedenszustand kontinuierlich zu betreiben, folgt also keineswegs ein diesbezügliches Zwangsrecht anderer Staaten; und insbesondere Krieg ist somit als Mittel zur Erlangung des Weltfriedens rechtlich schlechterdings ausgeschlossen.

2) Gerade deswegen allerdings muß, „wenn nicht alles verloren werden soll“, (in hypothesi) „an die Stelle der positiven Idee einer Weltrepublik“ als notwendiges und daher auch rechtlich gebotenes, wenn auch nicht dem Rechtszwang Anderer unterliegendes „negatives Surrogat“ eine durch Vertrag freiwillig gebildete, jedem Staat offen stehende und jederzeit kündbare, zwangsfreie<sup>92</sup> Konföderation selbständiger Staaten treten – mit dem einzigen Zweck, zumindest, wenn schon ein allgemeiner Friedenszustand (noch) nicht möglich ist, wirkliche Kriege zu verhindern, „doch mit beständiger Gefahr ihres Ausbruchs“<sup>93</sup>. Eine derartige völkerrechtliche Konföderation ist „der einzige mit der *Freiheit* [der Staaten] vereinbare *rechtliche* Zustand“<sup>94</sup>, also der einzige Zustand, durch welchen bei Wahrung der je eigenen Staatlichkeit dennoch wenigstens ein Schritt auf dem Wege zum globalen Rechtszustand getan ist. In diesem „Völkerbund“ zur Kriegsverhütung, den zu gründen bzw. dem beizutreten jeder Staat ursprünglich das Recht<sup>95</sup> und die Pflicht hat, sind die Staaten noch selbständige Inseln bereits gestifteten Rechtsfriedens und als solche zugleich mögliche freie Glieder einer zukünftigen frei verfaßten Weltrepublik.

Die hier skizzierten völkerrechtlichen Grundsätze enthalten bloß notwendige Bedingungen zur Erreichung eines allgemeinen Rechtszustandes. Dafür, daß sich tatsächlich eines fernen Tages die Staaten bereit finden, ihre besondere Freiheit zugunsten einer allgemeinen Freiheit „aufzugeben“ und sich gleichsam in einen weltbürgerrechtlichen Zustand aufzulösen, lassen sich apriorische Bedingungen nicht angeben. Sollte jener Tag der Sanktnimmerleinstag und somit die Weltrepublik eine bloße Idee sein, so wäre das für die Menschheit zweifellos bedauerlich, rechtsphilosophisch hingegen und also in praktischer Hinsicht gänzlich irrelevant. Denn diese Idee besagt nur, daß die Menschen und Staaten in ihrem äußeren Handeln bedingungslos unter der Rechtspflicht stehen, für

---

<sup>89</sup> Kant, Zum ewigen Frieden, Anhang I; 08.372.

<sup>90</sup> Vgl. Kant, Gemeinspruch; 08. 310 f.; Zum ewigen Frieden, 1. Zusatz; 08. 367; MdS, Rechtslehre, Völkerrecht, § 61; 06. 350.

<sup>91</sup> Kant, Zum ewigen Frieden, 2. Def. art.; 08. 355 f.

<sup>92</sup> Ob die Staaten bereit sind, ihre Souveränität aufzugeben, hängt einzig von ihrer souveränen Beurteilung der politischen Wirklichkeit ab. Sie dürfen es, aber sie müssen es nicht. Wenn in diesem Zusammenhang bei Kant „dürfen nicht“ steht, so ist – wie üblich – „müssen nicht“ zu lesen. Vgl. 08. 356, Zeile 14; 08. 383, Zeile 15.

<sup>93</sup> Kant, Zum ewigen Frieden, 2. Def. art.; 08.357; MdS, Rechtslehre, Völkerrecht, § 54; 06, 344. In seinem „philosophischen Entwurf“ „Zum ewigen Frieden“ entwickelt Kant für den Weg zum ewigen Frieden die Rechtsprinzipien a priori in Form eines Modells eines allgemeinen Friedenspaktes, von dem die hier in Rede stehende Konföderation lediglich einen (allerdings zentralen) Teil darstellt.

<sup>94</sup> Kant, Zum ewigen Frieden, Anhang II; 08. 385.

<sup>95</sup> „in subsidium eines anderen“, nämlich des Rechts auf Beseitigung des Zustandes des Krieges überhaupt, also auf Weltfrieden; siehe Kant, MdS, Rechtslehre, Völkerrecht, § 54; 06, 344.

das höchste politische Gut<sup>96</sup>, für den ewigen Frieden hier auf Erden unablässig nach den hier entwickelten Grundsätzen des Rechts zu wirken.<sup>97</sup>

Mit diesem letzten und allumfassenden kategorischen Imperativ der reinen rechtlich-praktischen Vernunft ist nun wirklich das Ende des rechtsphilosophischen Gedankenganges erreicht<sup>98</sup> und dasjenige vollendet, was - von Platon anvisiert - von Hobbes und Rousseau begonnen und in wichtigen Teilen geleistet wurde: die rein rationale Begründung und Entfaltung der Idee der Gerechtigkeit. Auf den Schultern dieser beiden Männer stehend<sup>99</sup> sah Kant in ein unabsehbar weites Land der Freiheit und des Friedens, dessen klare Konturen seitdem im Nebel der „Weltanschauungen“ des 19. und 20. Jahrhunderts wieder versanken, kaum daß sie aufgetaucht waren.

---

<sup>96</sup> Kant, MdS. Rechtslehre, Weltbürgerrecht, Beschluß; 06. 355.

<sup>97</sup> Den Traum von diesem Frieden träumte Heinrich von Kleist im „Prinz Friedrich von Homburg“. Siehe dazu: Verf., Ein Sommernachtstraum von ewigen Frieden, in: Der Staat, 17 (1978), 205 ff.

<sup>98</sup> Alles Übrige liegt im Bereich der Ethik (wenn es um die Frage geht, was zu wollen Pflicht sei) oder der Religionsphilosophie (wenn es um die Frage geht, was zu glauben bzw. über den Erfahrungsbereich hinaus zu hoffen vernunftgemäß sei).

<sup>99</sup> Vgl. oben Anm. 51.