

Peter Klein

## DAS WESEN DES RECHTS

Ein Versuch zur Rehabilitierung der Rechtsphilosophie und ihrer Kritik

„Metaphysik ist etwas Unvermeidliches; man kann ihr nicht dadurch entgehen, daß man darauf verzichtet, sich ihrer bewußt zu werden.“

(Carl Schmitt)

### 1. Die Ablehnung der Metaphysik

Die Frage nach dem „Wesen des Rechts“ klingt nicht nur nach Metaphysik, sie ist von mir auch genauso gemeint. Meine Absicht ist es, jene zentrale Kategorie herauszuarbeiten, die bei allem Rechtsetzen immer schon vorher da ist. Gleichgültig, was im Einzelnen für rechtens erklärt wird: es handelt sich bei dieser Kategorie um den übergeordneten Gesichtspunkt, ohne den es das Recht als ein der empirischen Wirklichkeit gegenüberstehendes System von Normen und Regeln überhaupt nicht geben könnte. Obwohl es sich bei dieser Kategorie, bei dieser Norm der Normen, wie man auch sagen könnte, gewiß nicht um ein Naturphänomen handelt, besitzt sie innerhalb des Rechtszustands doch den Rang oder die Wirkung eines solchen. Wer sich zur Rechtsform positiv verhält, wer sie als eine Grundbefindlichkeit des menschlichen Daseins ansieht, der befindet sich, theoretisch wie praktisch, immer schon in Übereinstimmung mit dieser zentralen Idee oder Kategorie. Er wird sie bei all seinem Denken und Handeln berücksichtigen müssen – genauso wie er etwa genötigt ist, die Schwerkraft zu berücksichtigen. Für das von der Rechtsform konstituierte Bewußtsein ist das hier zur Debatte stehende „Wesen“ ein nicht weiter abzuleitendes Axiom, eine unverzichtbare Voraussetzung allen gesellschaftlichen Lebens, eine Objektivität, die, erhaben über alles subjektive Meinen und Fürwahrhalten, von keinem Mitglied der Gesellschaft hintergangen werden kann. Als eine solche Macht, die von keinem Naturgesetz beschrieben werden kann, in ihrer Wirksamkeit aber einem solchen gleicht, hätte das „Wesen des Rechts“ allen Grund, sich als über-natürlich zu präsentieren – eng verwandt mit jenem „höheren Wesen, wel-

ches“, wie Hobbes sagt, „von allen Gott genannt und auf verschiedene Art verehrt wird“<sup>1</sup>.

Innerhalb der Rechtsphilosophie ist es denn auch tatsächlich zu dieser Auffassung gekommen. Nach mehreren (naturrechtlichen) Anläufen, das Recht ohne die Mithilfe jenes höheren Wesens zu begründen, erlebte die Metaphysik im deutschen Idealismus eine beeindruckende Renaissance. Für einen kurzen historischen Augenblick wird sie als die Grundlage aller bürgerlichen Gesellschaft anerkannt. Die Radikalität, mit der dies seinerzeit gedacht wurde, korrespondiert mit derjenigen, die sich in dem gleichzeitigen Ereignis der Französischen Revolution bemerkbar machte. Sie ist kennzeichnend für die optimistische Aufbruchstimmung, in der sich das bürgerliche Lager am Ende des 18. Jahrhunderts befand. Die Protagonisten der bürgerlichen Gesellschaft waren von der „Vernunft“, in deren Namen sie auftraten, restlos überzeugt. Das Vertrauen in die Stimmigkeit und Unhintergebarkeit der Prinzipien, Freiheit und Gleichheit, auf denen Recht und Moral künftig gebaut sein sollten, war schier grenzenlos; entsprechend unbefangen war auch der theoretische Umgang mit diesen Kategorien.

Insbesondere bei Immanuel Kant zeigt sich diesbezüglich eine radikale Offenheit und Rücksichtslosigkeit des Fragens; sie geht so weit, daß man sie vom bürgerlichen Standpunkt aus geradezu als fahrlässig bezeichnen könnte. Hegel, der hier eine „kolossale Demut des Begriffs“ am Werke sah, hat dies ganz richtig gespürt. Kant, so scheint mir, treibt die Frage nach dem Woher der bürgerlichen Prinzipien bis an die äußerste Grenze, an die das philosophische Denken überhaupt gelangen kann. Jenseits dieser Grenze schlägt das Fragen um in ein Infragestellen dieser Prinzipien, und der Philosophie ist sozusagen ihr „Stoff“ genommen; jenseits davon wird die „Objektivität“ dieser Kategorien (Hegels „objektiver Geist“) als *Objektivierung* kenntlich: als der ideologische Reflex bestimmter Produktionsverhältnisse, der, als solcher begriffen, allen Schein eines selbständigen ontologischen Seins verliert.

Eine Kritik der modernen rechtsstaatlichen Demokratie, so wie ich sie verstehe: als ein Begreifen und Durchschauen der herrschenden Metaphysik, wird deshalb gut daran tun, sich mit der Kantschen Position auseinanderzusetzen. Die grundlegende Kategorie, auf welche Kant seine „Metaphysik der Sitten“ gründet – es handelt sich um den zum Prinzip erhobenen *freien Willen* –, soll als das elementare Strukturelement dieser Demokratie nachgewiesen werden. Man muß der *transzendentalen* Fassung, die Kant dieser Kategorie gibt, keinerlei Eintrag tun, um zeigen zu können, daß es sich hierbei tatsächlich um eine „Vernunft“ handelt, die im Hegelschen Sinne „wirklich“, nämlich bis in den Alltag hinein wirksam ist. Nach meinem Dafürhalten ist es sogar unbedingt erforderlich, Kant genau in dieser transzen-

1 Hobbes, S. 128 (I/14).

dentalen Auffassung zu folgen; auf andere Weise läßt sich der freie Wille nämlich nicht als das System verstehen, das er im Verlauf der vergangenen zweihundert Jahre in den westlichen Demokratien geworden ist. Daß dieses System, dieser sogenannte „rechtliche und politische Überbau“, auf logisch notwendige Weise mit den kapitalistischen Produktionsverhältnissen verknüpft ist, daß es sich dabei um einen untrennbaren und unverwechselbaren Bestandteil des Kapitalismus handelt, soll im weiteren Verlauf der Argumentation gezeigt werden.

Wenn eine durchaus antimetaphysisch motivierte Schrift ihrer Gegnerin zunächst einmal mit Respekt begegnet, wenn sie sich sogar darum bemüht, ihre Anwesenheit nachzuweisen und ihr gleichsam erst auf die Bühne zu helfen, dann hat das einen einfachen Grund: Die moderne Demokratie betrachtet sich nämlich als restlos säkularisiert; für den demokratischen Alltagsverstand ist die Metaphysik eine Angelegenheit längst vergangener Zeiten. Wer an das Übernatürliche glauben will, mag daran glauben – ein System des „wahren Glaubens“, das für alle Gesellschaftsmitglieder verbindlich wäre, gibt es dagegen, den Religionskriegen sei Dank, schon lange nicht mehr. Und mit dem Recht verhält es sich selbstverständlich genauso. Die Sachwalter der rechtsstaatlichen Demokratie werden nicht müde zu beteuern, daß sie die Metaphysik hinter sich gelassen haben. Sie verzichten dankend auf alle Begründung des Rechts „aus einer vorgegebenen Ordnung oder Ganzheit“<sup>2</sup>. Im „nachmetaphysischen Zeitalter“, so liest man, könne die „Zivilgesellschaft“ ihre „Geschichte ohne ‚jenseitige‘ Vorgaben selbst bestimmen“<sup>3</sup>. Es gibt keine „höhere Macht“, auf die wir die Verantwortung für das Recht abschieben könnten (Kelsen). Alles Recht ist positives, d.h. gesetztes, von den Menschen selbst gemachtes Recht. Und die Positivität des Rechts, laut Niklas Luhmann befinden wir uns sogar im Zustand der „Vollpositivierung“, „folgt nicht aus dem logischen Bezug auf eine Grundnorm“<sup>4</sup>. „Recht ist uns etwas, das gemacht, behauptet, geändert, fallengelassen wird – je nachdem, was die gesellschaftlichen Interessen... verlangen“, so heißt es etwa bei Günter Dux<sup>5</sup>. Und der Verfasser eines mit feiner Ironie „Das Wesen des Rechts“ betitelten Werkes bringt sogar den Beweis herbei, daß es unmöglich ist, das „Wesen der Dinge“ zu bestimmen. Es komme nämlich darauf an, so wird uns am Beispiel der – Wale(!) demonstriert, welche der in Frage kommenden Merkmale des „Dinges“ man zu dem betreffenden „empirischen Allgemeinbegriff“ zusammenordne. Und das „Zusammenordnen“ fällt nun einmal unterschiedlich aus, was schon daraus zu ersehen ist, daß es von Kant bis Kelsen, von der „Historischen Rechtsschule“ bis zum „Behaviorismus“ so ungemein viele „Ansätze“ gibt. „Man

2 Frankenberg/Rödel, S. 11.

3 Rödel, S. 90.

4 Luhmann 1972, S. 204.

5 Dux, S. 28.

macht deshalb Jagd auf ein Phantom, wenn man das Wesen des Rechts ... als etwas Vorgegebenes mit theoretischer Notwendigkeit erfassen will“<sup>6</sup>. Je nach Standpunkt bedeutet das Recht eben etwas anderes; für den einen ist es ein Fisch, für den anderen ein Säugetier.

Alle diese Anwälte des Pluralismus und der Meinungsvielfalt haben es also in der Ablehnung der Metaphysik zu einer geradezu verblüffenden Einhelligkeit gebracht. Und es scheint mir – gerade im Hinblick auf die hier verfolgte Aufgabe – theoretisch durchaus aussichtsreich zu sein, jener „höheren Macht“ nachzuspüren, die es fertig gebracht hat, den Konformismus von so vielen Non-Konformisten zu erzeugen. Günter Dux verweist uns an die „historische Entwicklung“: Sie „ging an der Philosophie vorbei, vollzog sich in der Praxis und ließ den philosophischen Theoretikern das Nachsehen“<sup>7</sup>. So dürftig diese Auskunft ist – sie läßt insbesondere eine nähere Spezifizierung der erwähnten „Praxis“ vermissen –, ein Hinweis auf die „historische Entwicklung“ ist immer von Nutzen. Wenn wir Dux‘ Äußerung auf die der pluralistischen Demokratie unmittelbar vorhergehende Epoche beziehen: auf die Ära des sogenannten Totalitarismus<sup>8</sup>, dann haben wir das gesuchte „höhere Wesen“ bereits vor Augen – wenn auch zunächst in einer gewissermaßen bloß exoterischen Gestalt.

Jenes martialische „Zeitalter der Massen“, in dem sich nach meiner Lesart die „demokratische Weltrevolution“ ereignet hat, ist bis heute der Abstoßungspunkt geblieben, von dem die modernen Demokraten ihre „Gemeinsamkeit“ herleiten. Dem Leitbild der Offenheit, der Toleranz und der Rechtsstaatlichkeit korrespondiert das Feindbild der „staatlich verordneten Einheitsideologie“. Man muß wahrhaftig nicht tief bohren, um diesen Lieblingsfeind des pluralen Demokraten ans Licht zu bringen. Es bedarf lediglich einer philosophisch angehauchten Fragestellung, die irgendwie nach „Objektivität“ und „Vorgegebenheit“ klingt – schon steht der Fundamentalismus- oder Totalitarismusverdacht im Raum.

6 Zippelius, S. 8.

7 Dux, S. 25

8 Ich bin mir der mit diesem Wort verbundenen Problematik durchaus bewußt. Insbesondere alt-links sozialisierte Menschen sehen darin nur den Kampfbegriff aus der Zeit des „Kalten Krieges“, der zu nichts anderem diene, als die „westliche Demokratie“ zu entlasten und die Kapitalismuskritik aus der seinerzeitigen Debatte zu verbannen. Dennoch trage ich keine Bedenken, diese Kategorie meinen eigenen Zwecken nutzbar zu machen. Meine Modifikation besteht zunächst darin, daß ich auch die „westlichen Demokratien“ in das – wie ich es nenne – „Zeitalter der Massenaffirmation“ einbeziehe. Aber auch in dem Sinne, in dem ihn R. Kurz in seinem „Schwarzbuch Kapitalismus“ verwendet („totalitäre Weltmarkt-Demokratie“, „totalitärer Markt“, „totalitärer Freizeitkapitalismus“), scheint mir der Begriff brauchbar zu sein. Ganz allgemein steht er bei mir für das totale Erfaßtsein der modernen Menschen durch eine gemeinsame gesellschaftliche Form. Kritische Anklänge dieser Art, die durchaus auch die „westliche Industriegesellschaft“ nicht verschonen, gibt es übrigens auch bei den originären Totalitarismus-Theoretikern der 40er und 50er Jahre (des 20. Jahrhunderts). Vgl. etwa Freyers „Theorie des gegenwärtigen Zeitalters“.

Sehr schön wird uns dieses Argumentationsritual in dem folgenden Beispiel vorgeführt, einem Artikel, der anlässlich des siebzigsten Geburtstags des Staats- und Verfassungsrechtlers Ernst-Wolfgang Böckenförde erschienen ist<sup>9</sup>. Als das zentrale Motiv, das sich durch Böckenfördes Schriften zieht, wird – angesichts der „destruktiven Potentiale einer pluralistischen Gesellschaftsordnung“ – die Suche nach „haltgebenden Kräften“ ausgemacht. „Worauf“, so fragt Böckenförde, „gründet sich der moderne säkularisierte Staat“, nachdem die einstmals verbindlich gewesene „religöse Grundstruktur“ aufgelöst und durch die grundgesetzlich garantierte „Freiheit der individuellen Glaubens- und Gewissensentscheidung“ ersetzt worden ist. Seine verschiedenen Versuche, diese Frage zu beantworten, kreisen um die „Idee eines ... ‚einigenden Bandes, einer homogenitätsverbürgenden Kraft, die dieser Freiheit vorausliegt und den Staat als politische Einheit erhält““. Und damit hat er sich bereits verdächtig gemacht. Tatsächlich wird Böckenfördes Position über weite Strecken im Ton eines „Nachweises“ referiert, als habe man ihn bei einer Unanständigkeit ertappt. Man hat zeitweise den Eindruck, einer kriminalistischen Spurensuche beizuwohnen: Wie war das noch mit jenem vor Jahrzehnten im „Staatslexikon der Görres-Gesellschaft“ erschienenen Artikel? „Ob Böckenförde sich den Staat ... nicht doch als ‚sittlichen Staat‘ vorstellt?“ Sogar das Schreckenswort der „Staatsideologie“ wird in Erwägung gezogen, wegen der Ungeheuerlichkeit, die es für die Ideologen des Pluralismus darstellt, aber natürlich sofort wieder fallen gelassen. Immerhin beansprucht der Artikel ja, eine – wenn auch kritische – Würdigung Böckenfördes zu sein. Worin aber liegt die „Anrühigkeit des Begriffs der Homogenität“? Richtig: auch Carl Schmitt habe „schließlich schon über den Zusammenhang von Demokratie und Homogenität geschrieben“, und „in der Nazizeit“ habe dieser Begriff „den Beigeschmack völkischer und rassischer Artgleichheit erhalten“. Und mit dieser mahnenden Erinnerung an den altbösen Feind hat der Anwalt des Pluralismus und der multikulturellen Gesellschaft wieder einmal seine Pflicht getan. Das entscheidende Argument gegen alles metaphysische Fragen ist gefallen, mit triumphierender Miene kann er sich in den bequemen Sessel des herrschenden Konsens' zurücklehnen.

Der Artikel führt uns nicht nur die für die pluralistische Demokratie typische Argumentationsweise vor Augen, er zeigt sie auch im Selbstgefühl ihrer Mächtigkeit. Mit Pragmatismus, Realitätssinn und Kompromißbereitschaft ist man über lange Jahrzehnte erfolgreich gewesen beim „friedlichen Interessenausgleich“ zwischen den „gesellschaftlichen Gruppen“. Da hat die Ansicht, daß man sich aller „ideologischen Scheuklappen“ entledigt habe, tiefe Wurzeln geschlagen. Man muß nicht meinen, daß die Frage nach dem „Wesen des Rechts“ heute noch das Zeug hat, irgend jemanden aus der Zunft der Soziologen, Politologen oder sonstigen Rechtsge-

9 Geyer, Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 16.9.2000.

lehrten zu provozieren oder gar zu verunsichern. Wer so fragt, hat allenfalls mit einem mitleidigen Lächeln zu rechnen; und wer es im offiziellen Wissenschaftsbetrieb „zu etwas bringen will“, der sollte sich auf solche peinlichen Ladenhüter der Theoriegeschichte lieber gar nicht erst einlassen. Die Einheitsfront der freiheitlichen Demokraten, die allesamt das Wort von der „offenen Gesellschaft“ und von der Demokratie als dem „Theater eines unbeherrschbaren Abenteurers“ im Munde führen, steht felsenfest. Wir haben es hier mit einer wahren Betonmauer der Selbstgewißheit zu tun. Mit der größten Selbstverständlichkeit wird die „freiheitlich-demokratische Grundordnung“ als die allein legitime und zeitgemäße Position behandelt. Eine Kritik kann in den Augen dieser von keinerlei „Vorgegebenheit“ behinderten Spezies immer nur aus der Vergangenheit stammen. Jede mögliche Opposition ist automatisch reaktionär, sie kommt ganz sicher von irgendwelchen „Ewiggestrigen“, die auf die „bergende Gewißheit“ irgendwelcher „letzten Wahrheiten“ nicht verzichten möchten.

Daß ihnen allen die gleiche „Vorgegebenheit“ zugrunde liegt, daß sie selber im höchsten Maße gleichgeschaltet sind, entgeht den Freunden der freiheitlichen Demokratie aus einem ganz einfachen Grunde: sie lehnen das Gleichgeschaltetsein durch eine vom Staat verbindlich gemachte Einheits-Ideologie nämlich rundweg ab. Und mit etwas, das man ablehnt, sollte man logischerweise doch nicht identifiziert werden können – oder? Mit anderen Worten, ihr Augenmerk ist lediglich auf den von der politischen Macht etwa verordneten *weltanschaulichen Inhalt* gerichtet, nicht aber auf die *gesellschaftliche Form*, an der sie kraft ihres von der Verfassung garantierten freien Willens immer schon teilhaben: Nämlich so, daß sie automatisch dazu neigen, alle Phänomene des Lebens und der Gesellschaft vorzugsweise unter dem Aspekt des Dafür- oder Dagegenseins zu betrachten. Eben um diese gesellschaftliche Form ist es aber bei unserer Frage nach dem „Wesen des Rechts“ zu tun. Wollten sie sich diese gesellschaftliche Form selber noch theoretisch vornehmen und zum Inhalt setzen, müßten sich die wohlbestallten Freunde der Offenheit und des Abenteurers mit der Bedingtheit ihrer eigenen Identität befassen. Sie kämen dann in die Lage sich zu fragen, ob es bei der „Objektivität“ und der „Vorgegebenheit“ wirklich bloß ums Dafür- oder Dagegensein geht, ja mehr noch: ob es sich bei dieser Herangehensweise an die Metaphysik als an einen beliebig abzulehnenden (oder anzunehmenden) *Glaubensinhalt*<sup>10</sup> nicht selbst wieder um den Aus-

10 Armin Mohler unterscheidet meines Erachtens zu Recht zwischen der Philosophie einerseits und der Weltanschauung (meinem „beliebig abzulehnenden Glaubensinhalt“) andererseits. Er sieht in der Weltanschauung eine „seit Beginn des 19. Jahrhunderts auftretende geschichtliche Erscheinung“, in welcher sich der „Zerfall“ der Metaphysik alten Stils reflektiere (Mohler, S. 15 ff.). Was es mit diesem angeblichen „Zerfall“ auf sich hat, wird sich im weiteren Verlauf der Argumentation ergeben.

fluß einer ganz bestimmten Sorte von Metaphysik handelt, nämlich der (auch in ihren Köpfen) herrschenden.

Aber leider: solche Fragen werden unter dem Vorzeichen positivistischer Tatsachenwissenschaft schon lange nicht mehr gestellt. Das Bemühen um den Identitätsgedanken hat erheblich nachgelassen seit den Zeiten von Hegel und Marx. Bei Oswald Spengler steht irgendwo, daß die späteren Zeiten einer Epoche die Metaphysik, auf der sie beruht, üblicherweise nicht mehr verstehen. Und zwar einfach deshalb, weil diese Metaphysik allzu sehr durchgedrungen und allzu selbstverständlich geworden ist; weil sie den entsprechend vergesellschafteten Menschen so dicht auf den Leib gerückt ist, ihr Denken und Handeln so sehr bestimmt, daß sie als ein besonderer Gegenstand, über den man noch staunen oder sich ereifern könnte, gar nicht mehr zu erkennen ist. Eben dieses Phänomen, das auch von Ernst Bloch beschrieben worden ist, scheint mir bei unseren pluralen Demokraten vorzuliegen. Das, was sich in ihrer unmittelbaren Nähe befindet, sehen sie nicht.

## 2. Die Verwechslung von Rechtsform und Rechtsinhalt

Wer aber hilft ihnen dabei, sich vor der Auseinandersetzung mit der eigenen – metaphysischen – Identität zu drücken? Wer bewahrt sie vor der Selbsterkenntnis? Richtig, es sind Hitler, Stalin und der politische Totalitarismus. Die ideologische Betonwand des Totalitarismusbegriffs stiftet (*ex negativo*) nicht nur die Einheit der modernen Demokraten, sie ist gleichzeitig auch die Sichtblende, die ihren theoretischen Horizont einschränkt und ihnen den Blick auf das „Wesen des Rechts“ verstellt. In den Blütezeiten der Soziologie und der Politologie hat sich die Gewohnheit eingebürgert, die philosophischen Versuche zur Begründung von Recht und Staat auf die gleiche Weise zu betrachten wie die politischen Ideologien des Totalitarismus. Die Metaphysik, die Immanuel Kant in seiner Rechtsphilosophie verhandelt, wird hinsichtlich ihres theoretischen Stellenwertes mit jenen Weltanschauungen gleichgesetzt, die für die totalitären Bewegungen kennzeichnend gewesen sind. Und dieses *Quid pro Quo* hat theoretisch einige Folgen<sup>11</sup> – und zwar keine kritischen, wie man sich denken kann.

Man muß sich nur immer klar machen, daß es sich während jener Umbruchepoche, die von der vormodernen Ständegesellschaft zur modernen Massendemokratie

11 Wie das folgende Zitat aus einem 1994 erschienenen Artikel zeigt, bin ich dieser nivellierenden Behandlung von Philosophie und Weltanschauung seinerzeit selbst aufgesessen: „Wo beim Totalitarismus bzw. überhaupt in der vernunftrechtlichen Tradition ein ‚Ja‘ steht, steht bei ihnen ein ‚Nein‘. In den früheren Zeiten glaubte man an die Existenz eines objektiven, ‚gedanklich nachvollziehbaren‘ Allgemeininteresses, die Pluralisten glauben *nicht* mehr daran“ (P. Klein, *Pars pro Toto*, in: *Krisis* 14, S. 125; erste Hervorheb. hier eingefügt). Im Folgenden bemühe ich mich um die Korrektur dieses Fehlers.

geführt hat, nicht darum handelte, Recht und Staat grundsätzlich in Frage zu stellen<sup>12</sup>. Im Vordergrund stand vielmehr das Thema der *Legitimation* der staatlichen Tätigkeit (die „Rechtmäßigkeit des Rechtsetzens“). Der Staat sollte nicht länger im Besitz einer privilegierten Minderheit bleiben, er sollte zur Angelegenheit der breiten Massen werden. Wenn in diesem Zusammenhang von „Objektivität“ oder „Wahrheit“ die Rede war, dann war sie – übrigens in polemischer Entgegensetzung zur „objektiven Vernunft“ der Philosophen, die man in dem gegebenen Zustand des Rechtssystems eben nicht entdecken konnte – einem politischen Kollektivsubjekt zugeordnet, dem es aufgrund seiner Stellung in Geschichte und Gesellschaft bestimmt war, die politische Macht auszuüben. In der soziologisch definierten „Klasse“ bzw. dem biologistisch (oder auch moralistisch) definierten „Volk“ äußerte sich ein dem einzelnen Individuum übergeordnetes „objektives“ Interesse (das massenwirksam als mitreißendes Ideal, als eine begeisternde, das Leben mit „Sinn“ erfüllende historische Mission oder Sendung aufzutreten pflegte). Und den politischen Bewegungen und Parteien, die sich um dieses Interesse herum formierten, stellte sich die Aufgabe, es in dem entsprechend umzugestaltenden Staatswesen durchzusetzen und zu verwirklichen. Wie auch immer die weltanschauliche Herleitung dieser kollektiven Interessen beschaffen war, welche Vorstellungen mit dem „Morgenrot der neuen Zeit“ oder der „geschichtlichen Sendung“ auch immer verbunden sein mochten, sie befanden sich zunächst unzweifelhaft *außerhalb* des gegebenen Rechtssystems. Die „Metaphysik“, wenn wir die politischen Ideologien für einen Augenblick so nennen wollen, steht in dieser Konstellation dem Recht gegenüber. Das Recht befindet sich in der Rolle einer neutralen Instanz. Es erscheint als eine Art Gefäß oder Instrument, das vorläufig noch den falschen Zwecken dient, dessen sich demnächst aber die „objektiv richtigen“ oder „wahren“ Zwecke bemächtigen werden.

Unversehens ist die „Metaphysik“ zu einem Problem geworden, das mit der Rechtsform selber nichts mehr zu tun hat. Die Frage der Metaphysik ist zur Frage nach dem „richtigen Inhalt“ geworden, sie wird so aufgefaßt, als ziele sie darauf ab, das „wahre“ oder „richtige“ Recht herzustellen. Das Recht aber, als Thema für sich selbst genommen, ist aus dem metaphysischen Schneider. Und genau in dieser Hinsicht haben unsere pluralen Demokraten den sogenannten Totalitarismus ohne Abstriche beerbt. Indem sie sich bloß von der totalitären *Politik* abgrenzen, übernehmen sie die von ihm vorgelegte Konstellation. Die grundlegende Struktur, nämlich der Staat und die ihn konstituierende Rechtsform, bleibt unangetastet. Der Staat gerät aus dem theoretischen Blick, er wird zur blanken Selbstverständlichkeit. Es ist aber daran zu erinnern, daß der „integrale“ bzw. „totalitäre Nationalstaat“, wie er

12 Ich habe hierauf in der Einleitung zum Gesamtprojekt der Demokratiekritik hingewiesen, aus dem dieser Text ausgekoppelt wurde.



von den einschlägigen Historikern genannt wird, aus dem Boden eines schon weitgehend entwickelten Staatswesens erwachsen ist. „Er benötigte den bereits verwirklichten Nationalstaat als Entfaltungsraum“, schreibt etwa Hagen Schulze<sup>13</sup>.

Wenn es bei Frankenberg/Rödel heißt: „Eine Norm halten wir für rational, wenn ihr alle, die von ihr betroffen sind, zustimmen können“<sup>14</sup>, dann ist natürlich entgegen dem ersten Eindruck, den der Wortlaut vermittelt, gar nicht von der Norm die Rede, sondern von dem empirischen Sachverhalt, der normiert und also in die Form der Norm gebracht werden soll. Die Form selber – einschließlich der Staatsgewalt, die über sie zu wachen hat – steht für die Autoren außer jeder Frage. Und wenn dann noch ein Oberschlaumeier wie Niklas Luhmann hinzutritt mit der Aussage, aufs Zustimmung käme es gar nicht an, wir hätten es zu einer „Sozialordnung“ gebracht, „welche die Geltung *beliebiger* Rechtsinhalte allein auf Verfahren stützt“<sup>15</sup>; Verfahren fänden „eine Art generelle(r) Anerkennung, die unabhängig ist vom Befriedigungswert der einzelnen Entscheidung“<sup>16</sup>, dann ist das Thema der Rechtsform erst recht in den Hintergrund gerückt. Sie ist, wie uns Günter Dux anzunehmen nahelegt, so etwas wie eine anthropologische Konstante, daraus zu erklären, daß das menschliche Verhalten nicht primär von Instinkten gesteuert wird. „Weil und insoweit Menschen nicht schon von Natur aus die Verkehrsformen im Umgang mit ihrer gleichen mitbringen, müssen sie sie selbst ausbilden. Sie tun das vorzüglich in den Formen der Normativität“<sup>17</sup>. Vorzüglich dient auch diese biologistische Argumentation<sup>18</sup> zu nichts anderem als zur Beschwichtigung unserer Frage nach der *spezifischen gesellschaftlichen Form des neuzeitlichen Rechts*. Und selbstverständlich läßt auch der wackere Reinhold Zippelius keine Gelegenheit aus, die Frage nach dem „Wesen des Rechts“ im Sinne seines oben schon zitierten „empirischen Allgemeinbegriffs“ umzubiegen<sup>19</sup>. Wie vom Totalitarismus gelernt, wird der Metaphysik der Anspruch unterstellt, uns zu sagen – nicht, was das *Recht* ist, sondern „*was* recht ist und *was* man tun soll“<sup>20</sup>. Und weil dieser Anspruch erwartungsgemäß nicht zu erfüllen ist, kann der Verfasser ohne jede Gefahr der Widerlegung „Zweifel“ anmelden, „ob es grundsätzlich möglich sei, aus einem allgemeinen Prin-

13 Schulze, S. 268.

14 Frankenberg/Rödel, S. 11.

15 Luhmann 1983, S. 29.

16 Ebd., S. 31.

17 Dux, S. 27.

18 „Norm und Recht sind diesem aufgeklärten Verständnis nach nicht etwas, was dem Menschen in der Ordnung des Kosmos vorgegeben ist, Norm und Recht werden vielmehr verstanden als Lebensformen, die der Mensch *kraft seiner biologischen Organisationsform* als ein sich vergesellschaftendes Lebewesen ausbilden muß und kann“ (Dux, S. 29, Hervorh. P.K.).

19 „Ich brauche nicht einen a priori schon feststehenden Begriff des Rechts, um in meiner Welt das ‚Recht‘ zu entdecken (Zippelius, S. 4).

20 Ebd., S. 86, Hervorh. P.K.

zip im Wege bloßer Deduktion zu einer inhaltserfüllten(!) rechtlichen Normenordnung zu gelangen“<sup>21</sup>.

Das ist überhaupt der Clou bei allem Positivismus: man wechselt möglichst unauffällig das Thema. Der eigentlichen theoretischen Fragestellung kehrt der Positivist den Rücken, um sich in die Erfahrungswelt des Alltagsverständes zu begeben. Kaum aber ist er auf diesem weiten Feld der „Tatsachen“ wie an einem rettenden Ufer angelangt, hat er nichts Eiligeres zu tun, als mit scheinheiliger Miene nach der „Vorgegebenheit“ und nach der „Objektivität“ zu fragen. Und siehe da – weit und breit ist keine Spur davon zu entdecken. Keine der „Tatsachen“ ist privilegiert; jede von ihnen ist in gleicher Weise dafür geeignet, zur Norm gemacht und in jene „mehr oder minder organisierte Verhaltensordnung“ eingebaut zu werden, die dazu dient, „menschliches Verhalten ... zu koordinieren“<sup>22</sup>. Es sind Fragen der Zweckmäßigkeit, der Umstände, der in dem betreffenden Staatswesen vorherrschenden Meinungen und Erfahrungen, die dabei eine Rolle spielen – ein „Anspruch auf Wahrheit oder wahre Gerechtigkeit“<sup>23</sup> hat hier nichts verloren.

Ob man im Straßenverkehr rechts oder links fährt, welche Alkoholkonzentration im Blut als Grenzwert für die Fahrtüchtigkeit festgelegt wird, die Frist, in welcher die Kündigung eines Miet- oder Arbeitsverhältnisses wirksam wird, die Dauer der Lohnfortzahlung im Krankheitsfall, die Zeitdauer des abzuleistenden Wehrdienstes, der Steuersatz für Verheiratete mit oder ohne Kinder – offensichtlich sind es Themen diesen Kalibers, die den Positivisten bei der Frage nach dem „Wesen des Rechts“ vorschweben. Daß sich auf dieser Wirklichkeitsebene ein breites Spektrum von beliebigen Alternativen auftut, liegt auf der Hand. Die „moderne Industriegesellschaft“ hat sich in alle möglichen „Subsysteme ausdifferenziert“, die „in allen zwischenmenschlichen Beziehungen auftauchende *Kontingenz und Komplexität* sinnhaft angezeigter Möglichkeiten“<sup>24</sup> ist ins Unermeßliche gestiegen, die Gesellschaft und der Einzelne werden von der Vielfalt „möglicher Situationen und Ereignisse“ geradezu überfordert – da bietet es sich an, im Recht die wohlthätig „strukturierende“ Hand zu sehen, die Ordnung in das Chaos bringt. Das Recht kommt dem „eigentümlichen Ordnungsbedarf“ der modernen Gesellschaft dadurch nach, daß es aus dem „Übermaß an Möglichkeiten“ eine „Auswahl“ trifft, die „gelten“ soll. Ebenso „kontingent und komplex“ wie die zugehörige Gesellschaft, folgt es ihr in alle Verästelungen ihrer „Ausdifferenziertheit“ und trifft dort die notwendigen Entscheidungen. „Letztlich kann die Positivität des Rechts mithin begriffen werden als gesteigerte Selektivität des Rechts“ (S. 204). Die „*Entscheidung*“ ist zum „Prinzip des Rechts“ geworden (ebd.).

21 Ebd., S. 83.

22 Zippelius, S. 7.

23 Luhmann 1983, S. 18.

24 Luhmann 1972, S. 137; die im Text folgenden Seitenangaben ebenda.

Nach dem Motto: irgendeine Ordnung muß es halt geben, wird das Rechtssystem als eine Sammlung von Spielregeln betrachtet, deren Zweck darin besteht, uns einen Zustand zu gewährleisten, der von Luhmann „Erwartungssicherheit“ genannt wird. Irgendwelche Vorstellungen von „Erhabenheit“ oder „Heiligkeit“ sind mit dieser funktionalistischen Betrachtungsweise natürlich nicht mehr zu vereinbaren. Wie Hans im Glück seinen Schleifstein, so hat der Positivismus den theoretischen Ballast der „Vorgegebenheit“ von sich getan. Es ist so etwas wie eine „neue Unbefangenheit“ im Umgang mit dem Recht entstanden. Durchaus passend zum lockeren Zeitgeist, wie er sich seit der zweiten Hälfte der sechziger Jahre durchgesetzt hat<sup>25</sup>, ist das Recht zu einer reinen Erfahrungswissenschaft geworden, bei der es darauf ankommt, clever zu sein und jederzeit über die aktuelle Gesetzeslage sowie den neuesten Trend bei der Rechtsprechung Bescheid zu wissen<sup>26</sup>.

Natürlich ist es theoretisch ohne weiteres gestattet und angebracht, das Recht *auch* als einen empirischen Gegenstand zu behandeln. Zumal eine Geschichte des Rechts wird ihr Augenmerk den einzelnen Gegenständen des Rechts und wie sie zu den verschiedenen Zeiten jeweils geregelt worden sind, zuwenden müssen. Ein solcher Blick auf die positive Rechtsmaterie (der uns etwa sagt, daß es in der frühmodernen Gesellschaft nach Ständen unterschiedene Kleiderordnungen gegeben hat) bleibt dem Recht selbst aber doch immer äußerlich. Man hat es bei solch einer Darstellung der rechtlich geregelten Gegenstände mit einer abgeleiteten, gesellschaftlich bereits geformten Empirie zu tun. Innerhalb dieser gesellschaftlichen Form des Rechts gibt es aber die Empirie noch einmal, und zwar in jenem grundlegenden, elementaren Sinn, in dem das Recht ja immer schon das Sollen einer Norm ist, das einer an sich ungenormten Empirie gegenübersteht. Eben diese im logischen (nicht historischen) Sinne ursprüngliche oder elementare Konstellation wird von dem bloß auf den *Rechtssinhalt* gerichteten Blick nicht berührt. Systematisch mogelt sich der Rechtspositivismus darüber hinweg<sup>27</sup>.

25 Was Fritz Teufel (sich) praktisch geleistet hat („... wenn's der Wahrheitsfindung dient“), das haben (sich) Luhmann und seinesgleichen gewissermaßen theoretisch geleistet.

26 „Übrigens appelliert die soziale Situation, die durch solche Spielregeln geschaffen wird, doch auch so stark an die aktive Betätigung des Menschen, daß sie auslesend und sogar züchtend wirkt. Sie bildet nicht nur den Typus des sich glatt einfügenden Verkehrsteilnehmers, sondern auch den des guten Spielers, bis hin zum crack – den Typus, für den die Spielregeln nicht nur Hemmnis und Handicap sind, sondern gangbare Wege, Stege und Schlupfe, Mittel zum Fallenstellen und Dekungen für kühne Vorstöße. Aktionsfelder, die so abgesteckt sind, erziehen zur Wachheit, zur Wendigkeit, zur kurzen Leitung. Sie erziehen sogar zur Intelligenz... Auch sehr bornierte Geister können es in dieser Form der Intelligenz zu hohen Graden bringen“ (Freyer, S. 99).

27 Günter Dux legt immerhin den Finger auf diese Leerstelle. Ein Akt der theoretischen Ehrlichkeit, der es verdient, erwähnt zu werden: „Nichts ist für die Rechtssoziologie dringlicher als Fragen zurückzugewinnen, die Anspruch erheben können, Einsicht in den Zusammenhang von Gesellschaft und Recht zu bringen. Diese Fragen lagen einst im Horizont ihrer Erklärungsabsicht. Sie sind heute aus dogmatischen Gründen (?) ausgeschieden. *So ist die Frage nach dem Ursprung von Norm und*

Der Fehler wiegt in meinen Augen um so schwerer, als ja gerade der hinter uns liegende Prozeß der Verrechtlichung eine gesonderte Betrachtung der Rechtsform nahelegt. In der Rede vom „System“ und von der „Struktur“ liegt ja schon, daß allen Phänomenen, die dem „System“ als seine Bestandteile zugerechnet werden, etwas gemeinsam sein muß, daß ihnen eine gemeinsame „Substanz“ zu eigen sein muß. Es ist der Leisten der gleichen gesellschaftlichen Form, über den die verschiedenen sozialen Phänomene geschlagen worden sein müssen, damit sie ein System ausmachen können. Je größer die Vielfalt der Phänomene, desto reiner herausgearbeitet, desto deutlicher sichtbar ist jenes „Wesen“, das sie zu einem „System“ namens Gesellschaft zusammenschließt. Eben darin, daß eine Masse der unterschiedlichsten Themen und Gegenstände – vom Nachtflugverbot bis zum Rinderwahnsinn, von der Finanzmarktförderung bis zur Pflegeversicherung – unter die Obhut der gleichen Form des Rechts gelangt ist, erweist sich, daß sich das Recht auf das, was sein Wesen ist, reduziert hat. Es befindet sich jetzt erst in dem Zustand, in dem es nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch rein für sich etwas ist. Die „allgemeinsten Abstraktionen (entstehn) überhaupt nur bei der reichsten konkreten Entwicklung“, schreibt Marx. Erst „wo eines vielen gemeinsam erscheint, allen gemein, ... hört es auf, nur in besondrer Form gedacht werden zu können“<sup>28</sup>. Indem das Recht sich an jeden beliebigen Inhalt heranzumachen und anzupassen versteht, ist es selbst als ein davon Unterschiedenes, nämlich als Nicht-Inhalt bestimmt. Es gewinnt aus diesem Gegensatz zu jedem besonderen Inhalt eben jenes eigentümliche Dasein, das man mit Kant als die „reine Form der Allgemeinheit überhaupt“ bezeichnen kann.

So wie sich die Physik der Elementarteilchen von jeder besonderen Qualität der Materie, wie sie auf der Ebene der makroskopischen Sichtbarkeit (als Mensch oder Stein) erscheint, emanzipiert hat, so hat sich das Recht auf der von Kant erklommenen Abstraktionsebene von jeder Besonderheit der sozialen Existenz emanzipiert. Nicht lange vor Kant hatte Adam Smith diese gleiche Leistung auf dem Gebiet der politischen Ökonomie erbracht, indem er die Kategorie der Arbeit, gereinigt von jeder qualitativen Bestimmung (als „Arbeit sans phrase“, wie Marx sich in der oben zitierten Passage ausdrückt), als den Kern der kapitalistischen Akkumulation ausmachte<sup>29</sup>. In allen diesen Fällen markiert das entsprechende Abstraktionsniveau einen gewissen Höhepunkt und Abschluß der theoretischen Entwicklung. Mit der Isolierung des jeweiligen „Elementarteilchens“ – was bei Smith die abstrakte Arbeit, ist bei Kant der freie, d.h. gegenstandslose Wille, der als die für den Rechtsverkehr

*Recht fallengelassen worden. Das spezifisch Normative, das Sollen, hat nirgends eine Erklärung gefunden“ (Dux, S. 19).*

28 Marx, Grundrisse ..., S. 25.

29 Die „Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations“ ist 1776 in erster Auflage erschienen, Kants „Grundlegung der Metaphysik der Sitten“ 1785.

erforderliche Minimalausstattung aller „vernünftigen Wesen“ der Kategorie der „Allgemeinheit“ zugrundeliegt – ist jene äußerste Grenze erreicht worden, die in der Logik der entsprechenden Denk- bzw. Forschungsrichtung angelegt ist<sup>30</sup>). Von hier aus ist nicht mehr die Weiterentwicklung der Abstraktion, sondern bloß noch ihre Kritik möglich.

Der moderne Rechtspositivismus bewegt sich auf einem Vergesellschaftungs-niveau, auf dem die von Kant theoretisch entwickelte Abstraktion weitgehend die Realität bestimmt, er bringt es aber fertig, von diesem harten Faktum keinerlei Notiz zu nehmen. Von dem immergleichen Hintergrundrauschen der Rechtsform ist nicht die Rede, dafür wird um so mehr Aufhebens von der Buntheit, Beweglichkeit und Vielgestaltigkeit der Oberfläche gemacht. Anstatt Anschluß zu finden an den theoretischen Vordenker in Sachen Beliebigkeit, gibt man sich den Anschein, Kant (und überhaupt die philosophischen Bemühungen um die Grundlegung von Recht und Staat) weit hinter sich gelassen zu haben.

Die Ursache für dieses theoretische Elend liegt natürlich in dem zur Debatte stehenden Vergesellschaftungsprozeß selber. Es ist nicht leicht, einen „Gegenstand“ ins Auge zu fassen, von dem das eigene Denken und Handeln seit frühester Jugend geformt worden ist. Nicht zuletzt ist das im 18. Jahrhundert aufgekommene Dogma des „Fortschritts“ ein Ausdruck für das Herrschen abstrakter Gesellschaftlichkeit. Im Namen des „Fortschritts“ haben wir uns daran gewöhnt, das leere Verstreichen von Zeit, also ein Phänomen der reinen Quantität, für ein Kriterium der Qualität zu nehmen. Somit haftet einem Gedanken, der vor zweihundert Jahren gedacht worden ist, allein schon aus diesem Grunde das Odium an, „überholt“ zu sein. Das jüngere Phänomen ist immer das „aktuelle“ Phänomen, für den von der Abstraktion geprägten Zeitgeist bedeutet das automatisch, daß es dem älteren Phänomen „überlegen“ ist. In diesem Ton der Überlegenheit wird denn auch üblicherweise die philosophische Etappe der Verrechtlichung von den Positivisten behandelt – gleichsam als lohne es sich nach den gewaltigen Umwälzungen des 20. Jahrhunderts nicht, mehr als einen flüchtigen Blick auf diese „graue Vorzeit“ zu werfen.

30 Die „Suche nach letzten Bestandteilen und Bauelementen“ ist laut Panajotis Kondylis eine Geisteshaltung, die sich mit dem Vordringen der Massendemokratie in allen gesellschaftlichen Bereichen bemerkbar macht. Kondylis zeigt dies sehr überzeugend an Hand der in Literatur, Kunst und Architektur abgelaufenen Entwicklung. Auf der Abstraktionsebene der „letzten Elemente und Atome“ ist aller Zusammenhang, in dem diese „Elementarteilchen“ ursprünglich angetroffen wurden, verschwunden. Man hat es dann mit prinzipiell „gleichwertigen und austauschbaren Größen“ zu tun, die (gedanklich) „unbegrenzt kombinierbar“ sind, und es ergibt sich der Eindruck einer „beliebigen Konstruierbarkeit der Welt“ (Kondylis, S. 67 und S. 169).

### 3. Das theoretische Erbe des politischen Totalitarismus

Damit ist es Zeit geworden, den theoretischen Schaden, der uns vom politischen Totalitarismus geblieben ist, genauer in Augenschein zu nehmen. In jenem „flüchtigen Blick“ auf die Philosophie kommt er nämlich zum Ausdruck. Der Totalitarismus ist, wie oben am Beispiel des Böckenförde-Artikels gezeigt, bis zum heutigen Tage die Quelle geblieben, aus der der Positivismus sein gutes Gewissen bezieht. Diese nachhaltige Wirkung der massendemokratischen Ära ist nicht verwunderlich. Mit ihren Exzessen von Haß und Gewalt, mit ihren Eroberungskriegen und Ausrottungsfeldzügen von kaum vorstellbarer Brutalität, hat sie sich den Ruf, eine einzige Menschheits-Katastrophe gewesen zu sein, zweifelsohne verdient. Ian Kershaw spricht von einem „Kollaps der modernen Zivilisation“, von „einer Form des nuklearen Super-GAUs in der Gesellschaft“<sup>31</sup> – und er hat dabei selbstverständlich das Nazi-Regime im Sinn. Daß man nach dem Zweiten Weltkrieg erst einmal Nein und nichts als Nein sagen wollte zu dieser Zeit der im Namen aller möglichen Ideale begangenen Greuel, ist durchaus erklärlich. Zumal in Deutschland, das mit dem systematischen Mord an den europäischen Juden den Gipfel allen massendemokratischen Fanatismus' erklommen hatte, war der Wille zur Verdrängung der begangenen Ungeheuerlichkeit und damit auch zur Leugnung jeder Kontinuität gegenüber dem „Dritten Reich“ übergroß.

Die heftige Abneigung gegen alles, was irgendwie „objektiv“ aussah, gegen jede Position, die auch nur von fern den Verdacht erregte, einen entsprechenden Anspruch zu erheben, ist vor diesem Hintergrund zu sehen. Allüberall witterte man die Rücksichtslosigkeit und Brutalität der totalitären Bewegung, überall sah man die Gefahr einer Staatsmacht heraufziehen, die sich anmaßte, im Namen einer nicht kritisierbaren „Wahrheit“ zu handeln. Das geradezu verbissene Eintreten für Toleranz und Meinungsvielfalt war – ich habe schon darauf hingewiesen – die Gegenthese zur staatlich verordneten Einheitsideologie. Der Aufbruch ins Lockere und Unbefangene, wie er dann von der 68er Bewegung praktiziert wurde, läßt sich durchaus noch in diesen Rahmen einordnen, auch wenn die Totalitarismus-These, ihrer anti-kommunistischen Schlagseite wegen, von den linken Studenten natürlich rundweg abgelehnt wurde. Die Propaganda der Toleranz befand sich im Widerspruch mit sich selbst<sup>32</sup>, solange sie jegliche antikapitalistische Position verteilte und sogar mit administrativen Mitteln (McCarthy-Ära in den USA, KPD-Verbot) zu unterdrücken suchte. In diesem Sinne handelte es sich bei der Studentenbewegung um die Fortsetzung und politisch links gewendete Ergänzung des von den noch etwas steiflein wirkenden Demokraten des „Kalten Krieges“ begonnenen Werks. Sie

31 Kershaw, S. 16 f.

32 Der von Herbert Marcuse geprägte Begriff der „repressiven Toleranz“ war ein beliebtes Schlagwort der Zeit.

war gewissermaßen der sich beim Wort nehmende Pluralismus; indem sie neue Themen und Lebensstile ins Licht der Öffentlichkeit hob, sorgte sie überhaupt erst dafür, daß der Pluralismus (seit den 80er Jahren: Postmodernismus) auf breiter gesellschaftlicher Front zum Durchbruch kam.

Der kritische Anspruch, der mit der Protestbewegung verbunden war, wird mit einer solchen Feststellung keineswegs in Abrede gestellt. Besonders in Deutschland konnte es weder am Anlaß noch an der Absicht zur Kritik einen Zweifel geben. Daß aus der lockeren Beweglichkeit einmal die neoliberalen Parolen der „Mobilität“ und der „Flexibilität“ werden würden, daß man damit das Anforderungsprofil eines weitgehend deregulierten Arbeitsmarktes bezeichnen würde, war 1968 nicht ohne weiteres vorauszusehen<sup>33</sup>. Mit dem Mittel der Provokation und der Regelverletzung sollte vielmehr die seelische Erstarrung der Nachkriegszeit aufgebrochen werden; der kritische, antifaschistische Geist, bis dahin die Sache einiger weniger aus der Emigration zurückgekehrter Universitätslehrer, sollte sich in der ganzen Gesellschaft verbreiten und sie verändern. Der Stoß war unmittelbar gegen die verhärtete Spießermoral der Kriegsgeneration gerichtet. Niedergeschmettert von dem katastrophalen Ende des national-sozialistischen Rausches, befand sich diese Generation der „Davongekommenen“ in einer Art emotionaler Totenstarre; nicht einmal Gefühle der Trauer oder des Entsetzens hatte sie aufzubringen vermocht. Mit düsterer Verbohrtheit hatte sie zu all der Grausamkeit und Unmenschlichkeit nur immer die gleiche Auskunft parat: daß man nämlich bloß seine „Pflicht“ getan, im übrigen aber „nichts gewußt“ habe<sup>34</sup>. Mit beängstigender Geschwindigkeit war die Nachkriegsgesellschaft zu einem beängstigend „normalen“ Alltag zurückgekehrt. Und die Beflissenheit, mit der man schon wieder brav genickt hatte, als die nächste unfehlbare Autorität, die USA als die Führungs- und Schutzmacht der „freien Welt“, den schmutzigen Kreuzzug gegen das kleine Vietnam vom Zaun gebrochen hatten – im Namen der „demokratischen Werte“, versteht sich –, war nicht weniger beängstigend.

33 Wenn ich hier einmal von Modernisierungstheoretikern wie Ralf Dahrendorf absehen darf.

34 Nachdem er seit 1947 wieder einige Jahre in Deutschland verbracht hat, schreibt Jean F. Neurohr: „Die meisten Deutschen scheinen sich selbst nicht im klaren zu sein, was in ihnen, um sie herum oder mit ihnen in den letzten 25 Jahren geschehen ist. Entweder wissen sie es nicht mehr, oder sie haben es nie gewußt, oder vielleicht möchten sie es nicht mehr wissen oder wahrhaben“ (Neurohr, S. 8). Ähnlich auch Hannah Arendt, die ihre Eindrücke während eines Besuchs in Westdeutschland 1949/50 gewonnen hat. Sie registriert eine „Atmosphäre fieberhafter Geschäftigkeit“ und bezeichnet diese Geschäftigkeit der Westdeutschen als „Hauptwaffe bei der Abwehr der Wirklichkeit“. Weiter heißt es: „Und man möchte aufschreien: Aber das ist doch alles nicht wirklich – wirklich sind die Ruinen; wirklich ist das vergangene Grauen, wirklich sind die Toten, die Ihr vergessen habt. Doch die Angesprochenen sind lebendige Gespenster, die man mit den Worten, mit Argumenten, mit dem Blick menschlicher Augen und der Trauer menschlicher Herzen nicht mehr rühren kann“ (Arendt, S. 50 f.).

Der Impuls, der schon die Vertreter der Totalitarismus-These angetrieben hatte, stellte sich nun erneut und auf neue Weise ein: Dem politischen Totalitarismus, der jetzt „politisch korrekt“ bei seinem jeweiligen Eigennamen genannt wurde (zunächst stand der Faschismus im Zentrum der Kritik) sollte nicht einfach bloß abgeschworen werden, man wollte seinen gesellschaftlichen Ursachen auf die Spur kommen. Grundlegende Gesellschaftskritik war also angesagt. Die Moderne ging offenbar mit Katastrophen größten Ausmaßes schwanger; um einer Neuauflage der totalitären Barbarei vorzubeugen, kam es darauf an, mit unnachsichtiger Strenge die Ideen und Institutionen zu hinterfragen, die der verhängnisvollen Entwicklung möglicherweise den Weg gebahnt hatten. Dieses Unternehmen, so notwendig und lobenswert es war<sup>35</sup>, führte nun allerdings zu einem Resultat, in dem die gute Absicht nicht mehr wiederzuerkennen ist. Gerade bei der Analyse seiner Vorgeschichte machte sich der Totalitarismus ein weiteres Mal auf verhängnisvolle Weise bemerkbar. Man könnte geradezu von einer theoretischen Verheerung sprechen, die er nach den vielen anderen schon bekannten Verheerungen nun auch noch ange richtet hat<sup>36</sup>.

Ich habe oben schon darauf hingewiesen, daß die modernen Positivisten sich bei der Bestimmung dessen, was sie Metaphysik nennen, an die Vorgabe des Totalita rismus zu halten pflegen. Weil sie sich um das Problem der „Vorgegebenheit“ nicht kümmern, seine Existenz zum Teil sogar ausdrücklich bestreiten, sind sie nur zu einer schematischen Verneinung in der Lage – also zu dem, was man im Hegelschen Jargon eine unvermittelte oder mechanische Negation nennen würde. Dieses sche matische Nein (wie es sich etwa in der Parole „Nie wieder Faschismus“ äußert), das sie dem Totalitarismus entgegensetzen, ist in menschlicher, emotionaler Hinsicht, als eine Aufwallung von Abscheu und Ekel oder wie man es nennen soll, ohne wei teres verständlich und berechtigt, den an eine theoretische Kritik zu stellenden An forderungen genügt es gleichwohl nicht. In theoretischer Hinsicht verhält es sich nämlich leider so, daß mit einem schematischen Nein immer auch ein „klammheim liches“ Ja verbunden ist: unbemerkt übernimmt der schematische Nein-Sager die

35 Selbstverständlich hat auch die hier entwickelte Position ihren ersten Anstoß in jener Zeit des nachgeholtentsetzens (wie man sie nennen könnte) erhalten.

36 Die Studentenbewegung war zwar zum allergrößten Teil antikapitalistisch gesinnt, meinte aber, sich aus diesem Grund mit einem der bestehenden „Sozialismen“ identifizieren zu sollen. Der Katzenjammer – literarisch aufbereitet u.a. in André Glucksmanns 1977 (deutsch: 1978) erschienenen „Meisterdenkern“ – konnte nicht ausbleiben. Die Veröffentlichungen Solschenizyns („Archipel Gulag“) und wohl auch das Ende des keynesianischen Booms (das bei den nicht mehr ganz jungen Revolutionären die Frage nach der „unmittelbaren Reproduktion“ in den Vordergrund treten ließ) brachten die radikale Fassade spätestens nach zehn Jahren zum Einsturz – und der altgediente Positivismus bekam neuen Zulauf von den zu „Realisten“ mutierten 68ern. Ich mache deshalb im folgenden keinen Unterschied zwischen der älteren Totalitarismuskritik und den von der 68er Bewegung ausgehenden Impulsen.



Konstellation, innerhalb welcher der bekämpfte Feind die Position der Feindschaft innehat.

Im Falle des politischen Totalitarismus ist es die besagte vom Staat verordnete Einheitsideologie, die den gegen metaphysische Vorgaben aller Art gerichteten Unwillen der Positivisten auf sich zieht. Die Ausrichtung des gegebenen Rechtssystems an einem bestimmten von der Staatspartei verkörperten bzw. vertretenen weltanschaulichen Inhalt ist das Übel, das sie bekämpfen. Wir haben gesehen, daß sie, fixiert auf diese Frage des Inhalts, jede Position ablehnen, die auch nur von fern in dem Verdacht steht, einen Anspruch auf „Wahrheit“ oder „Objektivität“ zu erheben. Jeden anderen als einen pragmatischen Umgang mit den „Tatsachen des Lebens“ verabscheuen sie. Eben dieser Abscheu gegen jede Anmaßung von „Wahrheit“ wird nun mitgenommen auf die Reise in die Vergangenheit, mitgenommen bei der Suche nach den historischen Vorbildern und Anstiftern des Totalitarismus. Und wen wundert es: besonders reich belohnt wird diese Suche natürlich von den Philosophen; schließlich ist die „Liebe zur Wahrheit“ deren Berufsbezeichnung.

Daß sie sich bei den Philosophen in einer ganz anders gearteten sozialen und theoretischen Umgebung befinden, ist für die Positivisten deshalb kein Problem, weil sie ja neben dem – verdienstvollen – Abscheu leider auch die vom Zeitalter der Massenaffirmation geerbte politische Konstellation mit sich führen. Mit anderen Worten: sie projizieren die *politische Subjektivität*, wie sie sich während der Demokratisierungsepoche des 19. und 20. Jahrhunderts herausgebildet hat, in jene *theoretischen* Kategorien, mit deren Hilfe die Philosophen des 17. und 18. Jahrhunderts das System von Recht und Staat allererst zu konstruieren trachteten. Gleichgültig, ob diese Kategorien auf die „Natur“ oder auf die „Vernunft“ zurückgeführt werden, sie werden so behandelt, als ob sich darin bereits die politische Massenpartei befinde, zumindest aber so, als ob sie das Arsenal abgäben, aus denen sich die ideologischen „Verführer“ und „Aufpeitscher“ der Massen unmittelbar hätten bedienen können. Die theoretische Ebene des Gesamtsystems wird also identifiziert mit einem Phänomen, das erst *innerhalb* dieses Systems aufgetreten ist.

#### **4. Die Projektion des Totalitarismus in die Vergangenheit: Das Beispiel Rousseau**

Aus der langen Ahnengalerie des Totalitarismus, die übrigens, schenkt man den Positivisten Glauben, bis Plato zurückreicht, möchte ich hier nur die politische Philosophie Jean Jacques Rousseaus (1712–1778) herausgreifen. Sie ist besonders gut dafür geeignet, die erwähnte Themaverfehlung zu illustrieren. Speziell die im 1762 erschienenen „Gesellschaftsvertrag“ (Contrat social) entwickelte Kategorie des „Allgemeinwillens“ (Volonté générale) scheint mir der Aufmerksamkeit wert zu

sein. Zum einen stellt sie eine unmittelbare theoretische Vorstufe der Kantschen „Allgemeinheit eines Gesetzes überhaupt“ dar, zum andern ist sie ein beliebtes Feindbild der Positivisten, an dem sie regelmäßig ihre komplette Blindheit gegenüber dem Problem der gesellschaftlichen Form zu demonstrieren pflegen. Für einige von ihnen ist die *Volonté générale* geradezu die Mutter aller „totalitären Gleichschaltung“.

So sieht etwa R. Koselleck im Allgemeinwillen ein Programm, in dem „vor allem die Gesinnungen ... ausgerichtet werden (müssen)“<sup>37</sup>). Das im Allgemeinwillen enthaltene „Postulat des Kollektivs“ müsse „durch Gleichschaltung der Individuen verwirklicht werden“. Und der Weg dieser Gleichschaltung ist natürlich „der Terror und ihre Weise die Ideologie“ (ebd.). „Das Ergebnis ist der totale Staat“ (S. 136). Dadurch, daß der Gemeinwille „keine Ausnahme kennt“, (enthüllt sich) „die Souveränität von Rousseau als eine permanente Diktatur“ (S. 137). Auch Hannah Arendt referiert die Rousseausche Position im Zusammenhang mit den „Terrortheorien von Robespierre bis Lenin und Stalin“<sup>38</sup>, und überhaupt gilt Rousseau als der Befürworter eines „Staatsdespotismus“, dem man dann die angeblich weitaus menschlichere Staatsauffassung des (von den Schriften John Lockes repräsentierten) „Liberalismus“ gegenüberstellt.

Alle diese „schrecklichen Ausdrücke“ und insbesondere der aufgeregte, fast erbitterte Tonfall, in dem Koselleck über den „Allgemeinwillen“ buchstäblich herzieht, stehen in merkwürdigem Kontrast zu den nüchternen Worten, mit denen Rousseau selbst seine Untersuchung vorstellt: nämlich als die Frage, „ob es in der staatlichen Ordnung irgendein *gerechtes und sicheres Verwaltungsprinzip* geben kann...“<sup>39</sup>. Im weiteren Verlauf wird das mit dem „Gesellschaftsvertrag“ entstehende Gebilde schlicht „*Republik* oder *Staatskörper*“ genannt (S. 50, I/6), und eine Republik, so präzisiert Rousseau, sei für ihn „*jeder von Gesetzen regierte Staat*, möge die Form der Verwaltung auch sein, welche sie wolle...“ (S. 70, II/6). „*Genau* Vorstellungen vom *Begriff der Staatsgewalt*“ (S. 60, II/2) herzustellen, darin besteht das theoretische Anliegen Rousseaus; andernorts ist von „*gesunden Grundsätzen der Staatskunst*“ und den „*Grundregeln des Staatsrechts*“ (S. 74, II/7) die Rede. Zu diesem Zweck versucht er, die verschiedenen Kategorien des Staatsrechts – Souverän, Macht, Volk, Staatsbürger, Untertan, Gesetz, Regierung etc. – aus einem einzigen zentralen Gedanken, symbolisiert im „Gesellschaftsvertrag“, abzuleiten, und das ganze Unternehmen läuft auf den Nachweis hinaus, daß der Staat, wenn er denn einer sein will, mit dem „*Rechtszustand*“ (S. 46, I/4) identisch zu sein

37 Koselleck, S. 138. Die im Text folgenden Seitenangaben ebenda.

38 Arendt 1974, S. 100.

39 Rousseau, S. 30 (I/1). Die im Text folgenden Seitenangaben ebenda. Zusätzlich gebe ich die Nummer des Buches (in römischer Ziffer) und des Kapitels (in arabischer Ziffer) an.

hat, und daß dieser Zustand im Interesse eines jeden Gesellschaftsmitglieds liegt – „wenn man denn die Menschen nimmt, wie sie sind“ (S. 39, I/1).

Mit anderen Worten, Rousseaus Überlegungen sind auf einer sehr grundsätzlichen Ebene angesiedelt, auf einer Ebene, auf der das *Überhaupt* des gesellschaftlichen Zusammenschlusses zur Debatte steht: gäbe es nicht etwas „Gemeinsames“ in all den unterschiedlichen Interessen, „gäbe es nicht irgendeinen Punkt, in dem alle Interessen übereinstimmen, so könnte keine Gesellschaft bestehen“ (S. 58, II/1). Dieser Punkt der Gemeinsamkeit ist für Rousseau (wie für alle Vertragstheoretiker seit Hobbes) das auf das einzelne Individuum bezogene Element der *Freiwilligkeit*: „Da kein Mensch eine von der Natur verliehene Gewalt über seinesgleichen hat und da die Stärke kein Recht gewährt, so bleiben also die *Vereinbarungen* als die einzige Grundlage jeder rechtmäßigen Gewalt unter den Menschen übrig“ (S. 43, I/4). Im Hinblick auf dieses grundlegende Element der Freiwilligkeit wird der „Akt, durch den ein Volk eben ein Volk wird“ (S. 48, I/5) als jener „Gesellschaftsvertrag“ oder „Urvertrag“ konzipiert, aus dem der „Allgemeinwille“ als der einzig legitime Inhaber der Staatsgewalt hervorgeht. Der „Allgemeinwille“ ist keine bestimmte Staatsform oder „Staatsordnung“, wie es bei Koselleck erscheint<sup>40</sup> – Demokratie, Aristokratie und Monarchie werden mit ihren Vor- und Nachteilen als verschiedene mögliche Formen der *Regierung* abgehandelt<sup>41</sup> –, sondern er ist bestimmend für die *Form des Staates als solche*, also dafür, daß der „gesellschaftliche Zusammenschluß“ die Qualität eines „Staatswesens“ besitzt. Dementsprechend ist er auch nicht auf bestimmte Gesetze oder Institutionen zu beziehen, sondern auf die Tatsache, daß es *überhaupt Gesetze* und also den Rechtszustand gibt. Nach Rousseaus Ansicht ist der Allgemeinwille sogar mit der Existenz von Privilegien und mit der Ständehierarchie des 18. Jahrhunderts zu vereinbaren, sofern er sich nur auf die ihm eigene Weise äußert und dergleichen Fragen also *per Gesetz*, d.h. *unpersönlich* geregelt werden: Das „Gesetz (kann) wohl bestimmen, daß es Privilegien geben soll, kann sie aber niemandem namentlich verleihen. Das Gesetz kann mehrere Staatsbürgerklassen schaffen und sogar die Eigenschaften angeben, die zur Zugehörigkeit zu diesen Klassen berechtigen, kann aber nicht die Aufnahme dieses oder jenes in eine verfügen“ (S. 70, II/6). Man sieht also deutlich, daß es Rousseau einzig und allein um das Thema der Gesetzlichkeit selber zu tun ist, einen bestimmten

40 Koselleck präsentiert das von Rousseau verfolgte Anliegen als „die Frage nach der *Staatsordnung*“ (Koselleck, S. 135, Hervorh. P.K.). Das ist keine freie, sondern eine falsche Übersetzung dessen, was bei Rousseau „*Trouver une forme d'association...*“ heißt (Koselleck, S. 223, Hervorh. P.K.). In der von mir benützten Übersetzung werden diese Worte als „Form der gesellschaftlichen Vereinigung“ wiedergegeben, anderswo als „Form der Vergemeinschaftung“ (Fetscher, S. 104) oder „Form des Zusammenschlusses“ (Lenk, S. 52). Koselleck verfehlt also schon in der Fragestellung die von Rousseau vorgelegte theoretische Ebene.

41 „Die Monarchie eignet sich ... für reiche Völker, die Aristokratie für Staaten mittlerer Wohlhabenheit und Größe und die Demokratie für kleine und arme Staaten“ (S. 108, III/8).

Inhalt, auf den sich die Staatsbürger zu verpflichten hätten, sieht er gerade *nicht* vor. Die Gesetzesform als solche ist dieser Inhalt.

Wenn man Rousseaus Worte als eine gegen den Absolutismus gerichtete Zeitkritik verstehen will, wozu es sicher Anlaß genug gibt, dann sollte man schon bei der Sache bleiben: nämlich der des Rechtszustands, und also die Ebene, auf welcher er theoretisch argumentiert, nicht aus den Augen verlieren. Nicht die Tatsache der „königlichen Regierung“ oder der „erblichen Thronfolge“ (ebd.) ist der Gegenstand der Kritik (der Allgemeinwille ist souverän, er kann dergleichen Institutionen durchaus einführen), sondern der Blick ist immer auf jenes Prinzip gerichtet, das einen Staat zum Staate macht: auf die Herrschaft des Gesetzes; und die Frage lautet, inwieweit dieses Prinzip auch tatsächlich durchgeführt wird. Daß das Frankreich Ludwigs XV. in dieser Hinsicht noch viele Mängel aufzuweisen hatte, unterliegt keinem Zweifel. Der Absolutismus ist im Rousseauschen Sinne ein Schritt in die richtige Richtung, angesichts der verbreiteten Günstlingswirtschaft und des Ausnahmewesens, das aus den vorhandenen Gesetzen mehr einen Verhandlungsgegenstand als ein Rechtssystem macht<sup>42</sup>, gebricht es ihm aber in vieler Hinsicht an Konsequenz. Ein Zustand, für den laut Rousseau nicht zuletzt der „Mangel an Genauigkeit“ in den „Darlegungen der Staatsrechtler“ (S. 60, II/2) verantwortlich zu machen ist. Neben Hobbes zählen vor allem Grotius und dessen französisches Sprachrohr Barbeyrac zu seinen Lieblingsfeinden. Nur dann, wenn man in der modernen Demokratie die Fortsetzung der mit dem Absolutismus einsetzenden Entwicklung erkennt, wenn man in ihr den vollendeten Staat sieht, das höchstmögliche Stadium der Verrechtlichung sozusagen, in dem die Menschen sich nur noch als Rechtspersonen wissen und ihre Handlungen (sich) ausschließlich in den unpersön-

42 Darin, daß der Allgemeinwille keine Ausnahme kennt, sieht Koselleck das Postulat der politischen Diktatur. Rousseau geht es aber nur darum, den Begriff des Gesetzes zu erläutern. Wenn man schon von Diktatur reden will, dann sollte man das Wort also auf den Rechtszustand beziehen. Die gesellschaftliche Situation, mit der Rousseau seinerzeit konfrontiert war, wird sehr anschaulich in Tocquevilles berühmtem Werk „Der alte Staat und die Revolution“ geschildert. Tocqueville schreibt über das für die seinerzeitige Verwaltung typische „Ausnahmewesen“: „Es gibt in der Tat kein Edikt, keine königliche Verordnung, kein förmlich registriertes Patent, das in der Anwendung nicht tausend Verdrehungen unterliegt. Man ersieht aus den Briefen der Generalkontrolleure und Intendanten, daß die Regierung fortwährend gestattet, *ausnahmsweise anders zu verfahren, als sie verordnet hat*. Selten bricht sie das Gesetz, aber jeden Tag läßt sie es nach allen Seiten sanft biegen, je nach den besonderen Fällen, um die größere Leichtigkeit des Geschäftsganges zu erzielen“ (Tocqueville, S. 78, Hervorh. P.K.). Ohne die Kenntnis der schwankenden Anwendung, schreibt Tocqueville, könne man sich nicht vorstellen, „in welche Verachtung das Gesetz am Ende selbst im Geist derjenigen, die es anwenden, sinkt, wenn es weder eine politische Versammlung noch Zeitungen gibt, um die launenhafte Geschäftigkeit der Minister und ihrer Büros zu zügeln und ihrem willkürlichen Eigensinn Schranken zu setzen“ (ebd., S. 77). Daß es vor allem die bevorrechteten Stände waren, die eine Auslegung zu ihren Gunsten verlangten, zeigt das folgende Zitat: „Ein Edelmann schreibt an den Intendanten: ‚Ihr zartfühlendes Herz wird nimmermehr zugeben, daß ein Vater meines Standes bezüglich der Steuersätze so streng behandelt werde wie ein Vater aus dem Volke‘“ (ebd., S. 81 f.).

lichen Bahnen des Rechtssystems verlaufen, nur dann, so meine ich, ist es erlaubt, Rousseau als den „ersten Demokraten“ zu bezeichnen. Koselleck benützt diesen Ausdruck (S. 135), aber er versteht darunter etwas anderes, er will Rousseau als den Befürworter einer *bestimmten Sorte* von Staat abstempelnd.

Weil der Staat selbst für sie außer jeder Frage steht, müssen die Positivisten den „Allgemeinwillen“ auf ihre von der Erfahrung „totaler Demokratie“ geprägte Weise interpretieren. Für sie handelt es sich offensichtlich um eine Art Regierungsmethode, die auf dem utopischen Glauben beruht, daß alle Staatsbürger permanent der gleichen Meinung zu sein hätten. Mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit wird diese Naivität tatsächlich von Joseph A. Schumpeter als „die Philosophie der Demokratie im achtzehnten Jahrhundert“ präsentiert: „Da deshalb (weil es laut „Philosophie“ angeblich zu ‚jedem sozialen Sachverhalt‘ und ‚jeder zu ergreifenden Maßnahme‘ ein unzweideutiges „Gut“ oder „Schlecht“ gibt) das ganze Volk, wenigstens im Prinzip, *gleicher Meinung sein muß*, gibt es auch einen ‚allgemeinen Willen‘ des Volkes (= Willen aller vernünftigen Individuen), der mit dem Gemeinwohl oder dem Gemeininteresse oder der allgemeinen Wohlfahrt oder der Glückseligkeit gleichbedeutend ist“<sup>43</sup>. Über viele Seiten schwadroniert Schumpeter dann darüber, ein wie langwieriges und umständliches Unterfangen es ist, so viele Menschen zur gleichen Sicht der Tatsachen zu bewegen, die ja im übrigen auch erst zur Kenntnis genommen werden müssen; und nach gewissenhaftem Ringen kommt er schließlich zu dem Ergebnis, daß die von ihm selbst aufgestellte These in der Praxis schlichtweg undurchführbar ist. Schumpeter wird, das sollte vielleicht erwähnt werden, vom Neoliberalismus als einer seiner Klassiker in Anspruch genommen. In dem gleichen Sinne läßt sich natürlich auch Koselleck vernehmen: „Denn die Summe von voluntativen Individuen entwickelt sowenig einen Gesamtwillen wie die Addierung von Einzelinteressen ein Gesamtinteresse ergibt“ (S. 136). Und leider muß man auch von Franz Wieacker sagen, daß er die *Volonté générale* mit Worten charakterisiert, die man nach der Lektüre des Rousseauschen Textes nur als peinlich empfinden kann: „...die *volonté générale, der spontane und permanente Wille der Mehrheit*, verschlingt hier (bei der naturrechtlichen Begründung der „Volkssouveränität der Französischen Revolution und der amerikanischen Föderalisten (Jefferson)“), als allgemeine Vernunft, das Recht der Einzelnen, der Verbände, der Minderheit in sich“<sup>44</sup>.

Was aber hat es wirklich mit dem „Übereinkommen“ und der „Einstimmigkeit“ auf sich? Rousseau bezeichnet damit jene Ebene der „gesellschaftlichen Vereinigung“, die dem Verfahren der Abstimmung logischerweise vorgeschaltet ist, die also bei allen Abstimmungen immer schon vorher da ist. „Das Gesetz der Stimmen-

43 Schumpeter, S. 397, Hervorh. P.K.

44 Wieacker, S. 274, Hervorh. P.K. Wieacker ist der Verfasser der viel gerühmten und viel zitierten „Privatrechtsgeschichte der Neuzeit“. Das Zitat stammt aus diesem Werk.

mehrheit ist selbst eine Sache des Übereinkommens und setzt wenigstens eine einmalige Einstimmigkeit voraus“ (S. 48, I/5)<sup>45</sup>. Daß es überhaupt „Mehrheit“ und „Minderheit“ geben kann, setzt ein Etwas voraus – das Gemeinwesen, den Staatskörper, die Gesamtheit der Staatsbürger oder wie man es nennen soll –, zu dem sich Mehrheit und Minderheit wie die Teile zum Ganzen verhalten. Daß es dieses Ganze, diese ursprüngliche Einheit gibt und wie sie korrekterweise zu denken ist, darauf allein ist die Argumentation gerichtet. „Und woher besäßen hundert, die sich einen Herrn wünschen, das Recht, für zehn, die sich keinen wünschen, mitzustimmen?“ (ebd.), so lautet Rousseaus Frage (die, nebenbei gesagt, keineswegs danach aussieht, als sollte die Herrschaft des „spontanen und permanenten Willens der Mehrheit“ befürwortet werden), und er verweist damit auf jene übergeordnete Ebene des „Pacte fondamental“, durch den der „Allgemeinwille“ als die Quelle aller Gesetze entsteht. D. h., die „hundert“ können ihr „Recht“ nur vom Allgemeinwillen beziehen, der das „Gesetz der Stimmenmehrheit“ erlassen hat. Dieser Allgemeinwille ist der eigentliche Souverän, jener „Herr“ dagegen, den sich die „hundert“ wünschen, ist nur eine abgeleitete Kategorie, er ist – in der Funktion der Regierung – nur ein „Bevollmächtigter“ des Souveräns und darf nicht mit diesem verwechselt werden (S. 88, III/1). Ein einzelner Mensch kann nicht der Souverän sein, das „L'état, c'est moi“ Ludwigs XIV. (und XV.) ist eine logische Unmöglichkeit. „Demnach haben diejenigen, die behaupten, daß der Akt, durch den sich ein Volk seinen Staatsoberhäuptern unterwirft, kein Vertrag sei, durchaus recht“<sup>46</sup>. Es ist lediglich ein Auftrag, ein Amt, in dem einfache Beamte des Souveräns in seinem Namen die Macht ausüben, die er ihnen übertragen hat und die er, sobald es ihm gefällt, beschränken, abändern und ganz zurücknehmen kann“ (ebd.).

Der Allgemeinwille ist also selbst die entscheidende Qualität, die den „Staatskörper“ ausmacht. Indem er sich nur in der Allgemeinheit und Allgemeingültigkeit von Gesetzen äußern kann, ist er letztlich mit dem Rechtszustand identisch. Zweihundert Jahre später ist dieser Zustand so sehr zur zweiten Natur der verrechtlichten Menschheit geworden, daß es offensichtlich die größten Schwierigkeiten bereitet, ihn überhaupt noch als einen eigenen Gegenstand der Reflexion wahrzunehmen. Die Positivisten sehen im Allgemeinwillen nicht den theoretischen Wegweiser, der

45 Ebenso S. 133 (IV, 2): „Es gibt nur ein einziges Gesetz, das seiner Natur nach eine einstimmige Zustimmung verlangt, den Gesellschaftsvertrag...“

46 Rousseau bezieht sich hier auf eine Formulierung im „Leviathan“: „Andererseits schließt ja der, welchem die höchste Gewalt übertragen wird, mit denen, die sie ihm übertragen, eigentlich keinen Vertrag...“ (Hobbes, S. 158), aber er dreht Hobbes gewissermaßen das Wort im Mund herum. Hobbes will mit seinen Worten zum Ausdruck bringen, daß der Souverän als der Hervorbringer der Gesetze ihnen – *legibus solutus* – nicht unterworfen ist, er kann sie verändern. Rousseau sagt das Gleiche. Aber für Hobbes ist die Regierung der Souverän, bei Rousseau ist es dagegen der unpersonlich konzipierte Allgemeinwille, die Regierung ist bloß die den Allgemeinwillen (= das Gesetz) ausführende Gewalt.

uns zeigt, wie das „Wesen des Rechts“ zu *verstehen* ist, sondern sie sehen darin einen praktischen Weg, nämlich ein Rezept oder eine Methode, die uns ein Projektmacher namens Rousseau ans Herz legt, damit eine *außerhalb* des Allgemeinwillens sich befindende Qualität – die gesellschaftliche Einheit, Vernunft oder Glückseligkeit – durch diesen erst noch hergestellt werde. Rousseau gibt sich alle Mühe, die *Volonté générale* als eine Extra-Qualität von der bloßen „Summe einzelner Willensmeinungen“ (*Volonté de tous*) abzugrenzen<sup>47</sup> – es ist vergebens: Die Positivisten sehen nicht den Gedanken, sondern immer bloß die (meist aus der Marktplatz-Demokratie der antiken Polis-Welt herbeigehten) empirischen Beispiele, mit denen Rousseau ihn zu illustrieren versucht. Und so meinen sie denn, auf der empiristischen Ebene der bloßen „Willensmeinung“ verharren zu dürfen. Auf dieser Ebene aber befindet sich die Willenskategorie immer schon in Aktion, auf dieser Ebene regiert jene selbst erst mit dem Rechtssystem zur Herrschaft gelangte Denkform, die die Willenskategorie blind voraussetzt und reflexhaft danach verlangt, sie zusammen mit einem „gewollten Gegenstand“ auftreten zu sehen. Diese gegenstandsbezogene Sichtweise des freien Willens wird von Kant als die „heteronome“ Auffassung der „praktischen Vernunft“ bezeichnet.

Rousseaus „Allgemeinwillen“ werden wir dagegen nur gerecht, wenn wir ihn (in der Kantschen Terminologie) „*autonom*“ denken und als Kategorie *sui generis* behandeln. Der Allgemeinwille ist nicht auf ein Thema oder auf einen Gegenstand bezogen, der ihm zur Abstimmung aufgegeben wäre, er ist vielmehr selbst der gesuchte „Gegenstand“. Seine Herrschaft *ist* eben jene „Form der gesellschaftlichen Vereinigung“, in der „jeder einzelne, obgleich er sich mit allen vereint, gleichwohl nur sich selbst gehorcht und so frei bleibt wie zuvor“ (S. 49, I/6), in der die Menschen, wie es andernorts heißt, „*freiwillig* gehorchen und das Joch des öffentlichen Wohls *willfährig* tragen möchten“ (S. 74, II/7, Hervorh. P.K.). Es handelt sich also nicht darum, *was* dieser Wille will, sondern die Kategorie des Willens steht hier selbst zur Debatte. Ihr Stellenwert für die Konstituierung des Gesamtsystems wird mit dem „Gesellschaftsvertrag“ festgelegt. Im Allgemeinwillen haben wir die *Verallgemeinerung* bzw. die *allgemeine Anerkennung* dieser Kategorie zu sehen. Der Allgemeinwille beschreibt demzufolge eine *gesellschaftliche Struktur*, die wesentlich durch dieses Element der Freiwilligkeit gekennzeichnet ist. Das ist gemeint, wenn Rousseau schreibt, der Souverän sei „schon durch sein bloßes Dasein ... stets, was er sein soll“ (S. 52, I/7), „der Allgemeinwille“ sei „beständig der richtige“ und ziele „immer auf das allgemeine Beste“ ab (S. 61, II/3).

47 S. 61 (II/3): „Es besteht ein großer Unterschied zwischen dem Willen aller und dem Allgemeinwillen; letzterer geht nur auf das Gemeininteresse aus, ersterer auf das Einzelinteresse und ist nur eine Summe einzelner Willensmeinungen.“ S. 64 (II/4): „Man muß verstehen, daß weniger die Anzahl der Stimmen den Willen verallgemeinert als vielmehr das allgemeine Interesse, das sie vereinigt...“

Der Gegensatz zur Hobbesschen Version des Gesellschaftsvertrags tritt damit klar zu Tage. Hobbes konzipiert den Vertrag, durch den der „große Leviathan“ entsteht, als einen paradoxen Akt der Unterwerfung. Indem sie ihren freien Willen benützen (der ja logisch in der Vertragsfigur enthalten ist), kommen die Vertragsschließenden überein, ihn künftig nicht mehr zu benützen: „Jeder muß alle seine Macht oder Kraft einem oder mehreren Menschen übertragen, wodurch der Willen aller gleichsam auf einen Punkt vereinigt wird...“. Zugunsten dieses „Punktes“, der „die höchste Gewalt besitzt“, begeben sich die Vertragsschließenden des Rechts, sich „selbst zu beherrschen“<sup>48</sup>. Sie überlassen es jener „Person“, die der Staat ist, „nach ihrem Gutdünken die Macht aller zum Frieden und zur gemeinschaftlichen Verteidigung“ anzuwenden (ebd., S. 156). Bei Hobbes „stirbt das Volk ... in derselben logischen Sekunde, in der es sich bildet“<sup>49</sup>, schreibt W. Kersting, es wird zur bloßen unstrukturierten „Menge“ („multitudo“<sup>50</sup>, und Rousseau kann sich nicht enthalten, das Wort von der „Viehherde“ zu gebrauchen (S. 41, I/2).

In diesem Sinne ist der „Allgemeinwille“ ein polemischer Gegenentwurf zum Hobbesschen „Leviathan“: „Die Macht kann wohl übertragen werden, aber nicht der Wille“ (S. 58, II/1). Beim Eintritt in den Gesellschaftszustand wird laut Rousseau der freie Wille der Kontrahierenden nicht etwa abgegeben, er wird vielmehr beibehalten bzw. mitgenommen in den entstehenden „Staatskörper“. Es ist widersinnig, einen Vertrag zu postulieren, durch den sich die Vertragsschließenden eben jener Grundausrüstung berauben, die das Schließen von Verträgen überhaupt erst möglich macht. Die Logik der Vertragskonzeption verlangt nach einem Staat, der auf dem Strukturelement des freien Willens beruht. Während Hobbes im Staat noch eine den Bürgern äußerlich gegenüberstehende „Zwangsgewalt“ sieht, die ihren Zweck, den „Frieden und Schutz“ der Bürger zu sichern, in erster Linie dadurch erreicht, daß sie bei denen, die sich ihr „freiwillig unterworfen haben“<sup>51</sup> die „Furcht vor Strafe“<sup>52</sup> erzeugt, bringt der Rousseausche Vertrag Staatsbürger hervor, die – als Bestandteile des Souveräns – dazu fähig sein sollten, den Gesetzen freiwillig zu gehorchen: Ein dem Rechtssystem angepaßtes Verhalten – etwas anderes ist mit der „Tugend“ und der „staatsbürgerlichen Gesinnung“ nicht gemeint.

Daß die Positivisten solche Schwierigkeiten haben, diesen einfachen Gedanken zu fassen, liegt allein daran, daß die Rechtsform für sie kein Thema mehr ist. Immer nur auf den Inhalt fixiert, sehen sie im Allgemeinwillen eine Art politischen

48 Hobbes, S. 155.

49 Geschichtliche Grundbegriffe 6, S. 925.

50 „... in monarchia subditi sunt multitudo, et, quamquam paradoxum sit, rex est populus“ (Hobbes, De cive 3, 12, 8, zit. nach Kersting, a.a.O., S. 921 f.

51 Hobbes, S. 155.

52 Hobbes, S. 151.



Papstes, der in angemessener Unfehlbarkeit von sich behauptet, nur gute Gesetze hervorbringen zu können<sup>53</sup>. Rousseau will uns aber nur mitteilen, daß es gut ist, unter Gesetzen zu leben. Und warum ist es gut? Weil der Allgemeinwille „Schutz gegen jede persönliche Abhängigkeit verleiht“ (S. 53, I/7), weil er an die Stelle des unsicheren „Besitzes“, über den der Einzelne im Stand der „natürlichen Freiheit“ verfügt, jenes „Eigentum“ setzt, „das nur auf einen sicheren Rechtsanspruch gegründet werden kann“ (S. 54, I/8). Es sind also Prädikate der *privaten Existenz*, mit denen sich der Allgemeinwille empfiehlt: „Denn die persönliche Freiheit ist die Bedingung, die ... die staatsbürgerlichen Verpflichtungen ... legitimiert“ (S. 53, I/7). Davon, daß das „Recht der Einzelnen“ verschlungen würde, kann keine Rede sein. Rousseau ist es ganz im Gegenteil darum zu tun, den einzelnen Staatsbürger *als Einzelnen* herauszulösen aus den vormodernen Bindungen, in denen er sich im 18. Jahrhundert noch befindet.

Die Positivisten vergessen immer, mit welchen Gegnern es der Allgemeinwille seinerzeit noch zu tun hatte. Die „buntscheckigen Feudalbande“ waren keineswegs überall zerrissen. Das Zeitalter der „Rechtsschutzversicherung“ war noch lange nicht angebrochen. Neben dem – unpersönlichen – Gesetz gab es noch eine ganze Reihe anderer „Herrschaften“ – religiöser, regionaler, ständischer, verwandtschaftlicher Natur –, die die Loyalität der Menschen beanspruchten und der Alleinherrschaft des Gesetzes dementsprechend Abbruch taten. Wenn Rousseau eine gewisse Abneigung gegen „Parteien“ an den Tag legt und die Ansicht vertritt, „daß es im Staat möglichst keine besonderen Gesellschaften geben“ sollte (S. 62, II/3), dann hat er ganz sicher kein Parteienverbot à la Hitler, Mussolini oder Stalin im Sinn. Es geht ihm vielmehr darum, daß der vereinzelt Staatsbürger zur Geltung komme, daß „jeder Staatsbürger nur für seine eigene Überzeugung eintreten soll“ (ebd.). Wer im 18. Jahrhundert das Wort von der „Partei“ verwendet, der hat persönliche Klientelverhältnisse vor Augen, der denkt an die monarchomachisch inspirierten Adelsfronden und die religiösen Bürgerkriege des 16. und 17. Jahrhunderts. Hobbes' grobschlächtiger „Leviathan“ steht noch ganz unmittelbar unter dem Eindruck des Bürgerkriegs<sup>54</sup>, bei Rousseau begegnet uns sein Echo. Die „Partei“ erscheint

53 Mit diesem Vorurteil im Kopf muß man sich dann natürlich darüber wundern, daß im Rousseauschen Kosmos auch schlechte Gesetze vorkommen: „...; daraus folgt jedoch nicht, daß Volksbeschlüsse immer gleich richtig sind“ (S. 61, II/3). Ebenso S. 71 (II/7): „Der Allgemeinwille ist stets richtig, allein das Urteil, welches ihn leitet, ist nicht immer klar genug.“ Rousseau sieht sein theoretisches Verdienst darin, mit dem „Allgemeinwillen“ die *richtige Bezeichnung* für dasjenige, was das Gesetz seiner strukturierenden Funktion nach *ist*, gefunden zu haben, die Positivisten sehen nur einen beliebigen Namen – und fertig ist die Mär von der „Widersprüchlichkeit“ und der „mehrdeutigen Konzeption Rousseaus“ (Lenk, S. 52).

54 „Für Hobbes, der die Ausformung des absolutistischen Staates in Frankreich miterlebte, der in diesem Lande war, als Heinrich der IV. ermordet wurde und wiederum, als La Rochelle vor den Truppen Richelieus kapitulierte, für Hobbes gab es kein anderes Ziel, als den Bürgerkrieg, den er in

hier noch als eine Infragestellung der staatlichen Souveränität, als eine Macht aus eigener Substanz, der „Pluralismus der staatstragenden Parteien“ war im 18. Jahrhundert noch nicht erfunden.

Es hat also keinen Zweck, Rousseau als einen Vernichter der persönlichen Freiheit oder der privaten Existenz darstellen zu wollen. Ebenso wie bei seinen vertragstheoretischen Vorgängern ist auch bei ihm der Staat dazu da, die Sicherheit dieser Existenz zu gewährleisten. Und eben weil er dazu da ist, weil alle Vertragsschließenden das gleiche Interesse haben, persönlich freie Einzelne zu sein, eben deswegen ist er der Staat des ganzen Volkes, eben deswegen ist er der Allgemeinwille. Keimhaft ist dieser Gedanke in allen vertragstheoretischen Entwürfen vorhanden<sup>55</sup>; auch der Hobbessche Leviathan verläßt sich ja nicht ausschließlich auf die „Furcht“, die er einflößt, auch er wartet mit Argumenten auf, die ihm einen Rückhalt im Eigeninteresse der Bürger verschaffen. Genau in diesem Argumentieren, das von elementaren, der „Natur“ und der „Vernunft“ zugerechneten Kategorien seinen Ausgang nimmt, erscheint ja jener Prozeß der Abnabelung von „Gottes vorgegebener Ordnung“ (als von einer unhinterfragbaren Selbstverständlichkeit), von dem der positivistische Dogmatismus behauptet, daß es der letzte und einzige mögliche seiner Art gewesen sei. Rousseaus Allgemeinwille ist somit nichts anderes als eine logisch konsequente Fortsetzung der schon lange vor ihm einsetzenden Entwicklung. Das Bild, das er selbst von seinem Unternehmen zeichnet: es handele sich um die Präzisierung der staatsrechtlichen Grundbegriffe, scheint mir seiner theoretischen und historischen Stellung durchaus gerecht zu werden. Zum Beispiel wird die Befürwortung des Privateigentums als eines „gesetzlichen Rechtsanspruchs“, der den Eigentümer „von allem übrigen (Eigentum) ausschließt“ – insbesondere hat er „kein Anrecht mehr auf das Gemeingut“ (S. 55, I/9)–, von Rousseau deutlich klarer und entschiedener vorgetragen als es etwa bei Locke der Fall ist, der unter der ziemlich unscharf geratenen Kategorie der „property“, die „lives, liberties, and estates“ der vertragsschließenden Bürger zusammenfaßt<sup>56</sup>.

Es ist daher ein grober Irrtum, wenn man, wie es immer wieder zu lesen ist, die Legitimität des Allgemeinwillens in der politischen Teilhabe der Bürger liegen sieht. Für viele, die diese Ansicht vertreten, sei hier Kurt Lenk zitiert, der es tatsächlich fertigbringt, den Allgemeinwillen als eine Art Entschädigung für den *Ver-*

England herannahen sah, zu verhüten oder ihn, nachdem er ausgebrochen war, zu beenden“ (Koselleck, S. 18).

55 Vgl. Locke: Nachdem die Regierung die ihr zugewachsene Autorität mißbraucht hatte, konnte das Volk „nicht mehr geschützt und in Ruhe leben, *noch konnte es sich in einer bürgerlichen Gesellschaft betrachten*, bevor nicht die Legislative einer kollektiven Körperschaft übertragen wurde, mag man diese Senat, Parlament oder sonstwie nennen. Auf diese Weise wurde jeder einzelne, der geringste Mann ebenso sehr wie irgendein anderer, jenen Gesetzen untertan, die er selbst als ein Teil der Legislative erlassen hatte“ (Locke, S. 259, 2. Abhandlg., § 94).

56 Locke, S. 278, 2. Abhdlg., § 123. Zit. bei Reibstein II, S. 75.

zucht auf das Privatleben darzustellen. Lenk hält den Allgemeinwillen offensichtlich nur deshalb für bemerkenswert, weil es – laut Rousseau – für sein Zustandekommen unbedingt der „Volksversammlung“ bedarf<sup>57</sup>. An dieser wundervollen Einrichtung der „politischen Willensbildung“ findet Lenk so großen Gefallen, daß er meint, ihretwegen müßten die Rousseauschen Bürger ein wahres Wunder der Selbstverleugnung vollbringen. Der Gesellschaftsvertrag, so schreibt er allen Ernstes, sei „die gesellschaftliche Vereinigung vernunftbegabter Menschen, *die durch freiwillige Assoziation die privaten Rechte aufgeben*, um als Bürger am Willensbildungsprozeß der öffentlichen Gewalt teilzuhaben“<sup>58</sup>. Nur einen solchen Vertrag halte Rousseau (dem es allererst um die theoretische Grundlegung des Rechtszustands geht! P.K.) für „rechtmäßig“. Das ist nun wirklich starker Tobak, die „öffentliche Gewalt“ ohne ihren privaten Gegenpart auftreten zu lassen. Einen solchen Unsinn kann man in Rousseau nur hineinlesen, wenn man den Status der Privatheit mit dem gleichsetzt, was bei Rousseau der vorstaatliche „Naturzustand“ ist<sup>59</sup>; das Katasteramt wäre demnach keine staatliche Einrichtung, sondern ein Naturphänomen. Die Pointe der Rousseauschen Position läuft aber gerade darauf hinaus, den Status der Privatheit (oder der Vereinzelung) mit dem Rechtszustand zu identifizieren. Den Ausdruck „privates Recht“ kann es bei Rousseau nicht geben; das ist ein Pleonasmus, der dem positiven Recht angehört, in der theoretischen Grundlegung

57 Darin, daß Rousseau von dieser Einrichtung partout nicht lassen will („der Wille läßt sich nicht vertreten“, S. 122, III/15), macht sich zum einen auch wieder das 18. Jahrhundert bemerkbar. Dem, was wir heute „politische Öffentlichkeit“ zu nennen pflegen, stand weder ein entwickeltes Pressewesen zur Verfügung noch gab es die modernen Kommunikationsmittel. Zum andern ist Rousseau natürlich auch noch unsicher im Umgang mit der begrifflichen Logik, die sich ihm eben erst erschlossen hatte. Die Volksversammlung ist sozusagen ein institutioneller Flankenschutz, der dazu dient, den theoretischen Gehalt des Allgemeinwillens abzusichern. Sie steht ganz und gar im Dienste dieser Kategorie und zielt darauf ab, das „allgemeine Wesen“ (S. 63, II/4) des Gesetzes zu betonen und seine besondere Qualität in Abgrenzung zur bloßen „Privatangelegenheit“ (S. 64, II/4) herauszustellen.

58 Lenk, S. 68, Hervorh. P.K. Mit einer solchen Auffassung wird der Allgemeinwille als theoretische Kategorie gekippt und er verwandelt sich in ein psychologisches oder atmosphärisches Phänomen. Als solches bietet er eine Art von Staatsbürgerstolz: das erhebende Gefühl, Teil vom Großen und Ganzen zu sein. Es ist wohl kein Zufall, wenn man sich hier an die diversen Sozialismen des 20. Jahrhunderts erinnert fühlt: Ausgesprochen knauserig in der Bereitstellung wirklicher Glücksgüter, waren diese Regime um so großzügiger bei der Vergabe von Herrschaftsprädikaten. Das „Volk“, die „Arbeiter und Bauern“, die „Schaffenden in Stadt und Land“ – sie wurden andauernd zusammengerufen, um mit den Phrasen ihrer Macht und Herrlichkeit gebauchpinselt zu werden.

59 Genau in diesem Sinne steht bei Lenk nicht etwa der Wille der Privatperson, sondern die „natürliche Freiheit“ den Gesetzen gegenüber: „Das Negative der Abhängigkeit vom Gesetz und die damit einhergehende Einschränkung der natürlichen Freiheit wird durch die Teilnahme an der Selbstbestimmung des Volkes aufgewogen“ (Lenk, S. 62). Der mit dem Rechtszustand verbundene Verzicht auf die „natürliche Freiheit“ wird denn auch glatt mit einem Zustand „individueller ‚Rechtlosigkeit‘“ (!) gleichgesetzt (ebd.). An anderer Stelle spricht Lenk von der „Preisgabe aller individuellen Rechte und natürlichen Freiheiten zugunsten des einen Willens“ (S. 71).

der Rechtsform als solcher hat er nichts zu suchen<sup>60</sup>. Weil Kurt Lenk dieser theoretischen Substanz des Allgemeinwillens vollkommen verständnislos gegenübersteht, muß natürlich auch er diese Kategorie verhunzen, und es kommt einmal mehr zu jenem vulgärdemokratischen Rührstück von Harmonie und Eintracht, das unter dem Markennamen des „Rousseauismus“ volkstümlich geworden ist. Wenn Lenk von der Herrschaft der staatsbürgerlichen Tugend schreibt, sie bestehe „in der Übereinstimmung der Einzelwillen mit dem Gemeinwillen“<sup>61</sup>, dann sollten wir keinen – auf die Kategorie des freien Willens bezogenen – Gedanken dahinter vermuten. Es ist die bekannte Kinderfabel von der „gleichen Meinung“, die uns aufgetischt wird<sup>62</sup>. Nur muß man bei dem Ton, den er anschlägt, befürchten, daß Lenk im Gegensatz zu den oben zitierten Autoren auch noch Geschmack findet an dieser Banalität. Da sind mir die Schumpeter und Koselleck eigentlich lieber, immerhin hassen sie das theoretische Monster, das sie in die Welt gesetzt haben.

Das Mißverständnis ist aber natürlich in beiden Fällen das gleiche. Der Allgemeinwille wird, was richtig ist, mit dem Staat identifiziert, die private Existenz oder der Einzelwille wird dagegen als ein Bereich angesehen, der sich jenseits oder außerhalb davon befindet – und das ist falsch. Dementsprechend falsch wird auch die Haltung, die man dem Allgemeinwillen gegenüber jeweils einnimmt. Sie hängt jetzt nämlich davon ab, wie man den anscheinend vom Himmel gefallenen „Einzelnen“ dem Allgemeinwillen gegenüber positioniert sieht. Ob man darin die staatlich verordnete Einheitsideologie sieht, die den Einzelnen vergewaltigt, oder ein hehres Ideal, das den egoistischen Bourgeois dazu aufruft, sich zur staatsbürgerlichen Gesinnung zu erheben und dem Allgemeinwohl zu dienen; der Allgemeinwille befindet sich in einem Format, in dem er für den demokratisch konfigurierten Menschen zum theoretisch harmlosen *Gegenstand* geworden ist, dem er sich äußerlich gegenüberstehen sieht. Jede Ahnung von einer Identität ist verschwunden. Wie er auch

60 Im Hinblick auf den angestrebten Zustand der persönlichen Unabhängigkeit und Freiheit ist es nur logisch, wenn Rousseau darauf besteht, daß die Bürger nur mittelbar zueinander in Beziehung treten dürfen: vermittelt über das vom Staat gesetzte Recht, somit als Rechtspersonen. In der Frontstellung gegen die feudalen und ständischen Korporationen wird also die Rolle des Staats betont: „denn nur die Stärke des Staates macht die Freiheit seiner Glieder aus“ (S. 85, II/12). Dementsprechend gibt es bei Rousseau nur „staatsbürgerliche Rechte“; das, was damit hergestellt werden soll, der Zustand der Trennung bzw. der Privatheit, steht aber nie und nirgends in Zweifel.

61 Lenk, S. 59.

62 Rousseau selbst äußert sich zu diesem Thema klar und eindeutig. Er hält es zwar für möglich, „daß der Wille eines einzelnen in irgendeinem Punkt mit dem Allgemeinwillen übereinstimmt“, erklärt es aber für unmöglich, „daß diese Übereinstimmung von Dauer und Bestand sein könnte“ (S. 58, II/1). Schon Pufendorf hatte in seinem *Jus naturae et gentium* (1672) diese abgeschmackte Ansicht von der „gleichen Meinung“ zurückgewiesen: „Die *Einigung der Willen* läßt sich nun freilich nicht derart bewerkstelligen, daß alle Willen physisch in einen einzigen zusammenfließen; oder daß eine einzige Person zu wollen anfängt und alle andern aufhören, von ihrem Willen Gebrauch zu machen; oder daß die natürliche Verschiedenheit der Neigungen und Meinungen irgendwie aufgehoben und in einer festen, ständigen Eintracht aufgegangen wäre“ (zit. nach Reibstein, S. 89).

sonst mit Gegenständen zu verfahren pflegt, so verfährt er mit dem Allgemeinwillen – nämlich unter Betätigung seines eigenen Willens: der Allgemeinwille ist zu einer Angelegenheit des Dafür- oder Dagegens geworden. Je nach politischer Konjunktur sieht er schön oder häßlich aus, wird er so oder so eingesetzt. Aus diesem Stoff sind Partei-Ideologien gemacht, ein Zugang zum Verständnis des Gesamtsystems von Recht und Staat läßt sich von hier aus nicht mehr gewinnen. Und von einer Kritik, die Rousseau angemessen wäre, kann erst recht keine Rede sein.

## 5. Freiheit als Zwang: Das Strukturelement des freien Willens

Der Befürworter der staatlichen Allmacht, neben der die Freiheit des Individuums verschwindet: Innerhalb der Theoriegeschichte erhält Rousseau dieses Etikett deshalb zugewiesen, weil er im Unterschied zu seinen anti- bzw. gemäßigt absolutistischen Vorgängern nur einen einzigen Vertrag vorsieht, in dem sich die „Gesellschaft“ allsogleich als „Staat“ konstituiert. Theoretiker wie Pufendorf und Locke halten demgegenüber – in ausdrücklicher Abgrenzung von dem „absolutistischen“ Hobbes – ein zweistufiges Verfahren für erforderlich. Neben einem Vertrag, der die „Gesellschaft“ konstituiert, soll es noch einen zweiten, einen „Herrschaftsvertrag“ geben, der die „politische Gewalt“ (political power) aus den Händen der „Gesellschaft“ weiterreicht an die „Regierenden (governours), die die Gesellschaft über sich eingesetzt hat“<sup>63</sup>). Dieser zweite Vertrag legt die Schranken des staatlichen Handelns fest, er dient dazu, die Privatsphäre der Bürger („their lives, liberties and possessions“) vor willkürlichen Eingriffen zu schützen: Die Staatsgewalt „kann ... keine absolute und willkürliche Gewalt über ihr Leben und ihr Vermögen sein“ (ebd.), sie kann, so heißt es an anderer Stelle, „niemals das Recht haben, die Untertanen zu vernichten, zu unterjochen oder mit Vorbedacht auszusaugen“<sup>64</sup>.

Da es bei Rousseau einen solchen ausdrücklichen Schutz der Privatsphäre nicht gibt, sieht sich das positivistische Denken einer glasklaren Alternative gegenüber. Der freie Wille ist für dieses in der Rechtsform befangene Bewußtsein kein Gegenstand des Nachdenkens, es bringt ihn vielmehr unreflektiert zum Einsatz. Permanent meint es, sich entscheiden und die richtige Wahl treffen zu müssen. Und so wird auch der hier vorliegende Unterschied von den Positivisten auf eine solche Weise wahrgenommen, daß Locke etwas *befürwortet*, was Rousseau *nicht befürwortet*. Der theoretische Unterschied wird zum Parteienstreit zwischen Locke, dem „Liberalen“, und Rousseau, dem „totalitären Demokraten“.

63 Locke, 308 (2. Abhdlg., § 171), zit. nach Reibstein II, S. 78.

64 Locke, S. 285 (2. Abhdlg., § 135).

Tatsächlich handelt es sich aber bei Locke ebenso wie bei Rousseau um das Anliegen der theoretischen Grundlegung von Recht und Staat; der Unterschied ist in erster Linie theoretischer Natur, er markiert die Weiterentwicklung, die das Vertragskonzept durch Rousseau erfahren hat. Während Lockes Argumentation sich noch deutlich an die vorhandenen Institutionen anlehnt und auf Schritt und Tritt den Konflikt zwischen „king and parliament“ erkennen läßt, befindet sich Rousseau auf einer theoretischen Ebene, die weitaus mehr Unabhängigkeit gegenüber der Empirie besitzt (und sich insofern dem Kantschen Reflexionsniveau annähert). Bei ihm steht die Kategorie im Mittelpunkt: der im Vertragsgedanken enthaltene freie Wille, und sein Anliegen geht dahin, diese Kategorie logisch möglichst konsequent zu entfalten. Auf diese Weise wird ein System sichtbar, dem die private und die Staatsbürgerexistenz gleichermaßen angehören. Wenn man sich den Bürger reduziert denkt auf den Zurechnungspunkt eines freien Willens, dann ist er nämlich private Rechtsperson und Staatsbürger in einem. Denn der Wille, der ihn dazu befähigt, seine privaten Rechtsgeschäfte zu tätigen, gehört der gleichen logischen Ordnung an wie jener „Wille“, der hinter dem Rechtssystem als ganzem steht und somit – Kantisch gesprochen – „die Bedingung der Möglichkeit von Rechtsgeschäften überhaupt“ darstellt.

Die „Übereinstimmung von Einzel- und Allgemeinwillen“ bezeichnet also eine Gesellschaft, die in all ihren Institutionen auf dem gleichen Strukturelement des freien Willens beruht. Allgemeinwille und Einzelwille bedingen sich gegenseitig, es sind die beiden Pole *eines* logischen Zusammenhangs, von denen keiner für sich allein existieren kann. Man mag Hannah Arendt zustimmen, wenn sie das Verhältnis zwischen Allgemein- und Einzelwillen als eines der „Feindschaft“ bestimmt<sup>65</sup>, man sollte aber auch wissen, daß diese „Feindschaft“ nichts Sprengendes an sich hat, sie ist der von Rousseau entdeckten Struktur vielmehr inhärent, sie ist konstitutiv für den Rechtszustand: „... denn seiner Natur nach strebt der Wille des einzelnen nach Vorrechten, der Allgemeinwille dagegen nach Gleichheit“ (S. 58, II/1). Marx referiert diese Position völlig korrekt, wenn er in der „Judenfrage“ schreibt: „Die politische Emanzipation ist die Reduktion des Menschen, einerseits auf das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, auf das *egoistische unabhängige* Individuum, andererseits auf den *Staatsbürger*, auf die moralische Person“<sup>66</sup>. Dasjenige, was der Bürger für sein „eigenes Interesse“ hält, definiert er unabhängig von dem Zusammenhang, in dem er lebt. Dieser muß daher als der Gesichtspunkt des „Allgemeininteresses“ eine extra Berücksichtigung finden. Die eigene Existenzbedingung des Bürgers nimmt damit die fremde Gestalt der „moralischen Pflicht“ an. Als das seit den biblischen Zeiten bekannte Gebot, sich nicht gänzlich asozial aufzuführen, tritt sie

65 Arendt, S. 99.

66 Marx/Engels, Werke Bd. 1, S. 370

ihm äußerlich (von Gott oder dem Staat verkündet) gegenüber. In diesem Gegensatz von „Egoismus“ und „Altruismus“ treibt sich das bürgerliche Bewußtsein vom Anbeginn seines Daseins umher.

Rousseau hat es nicht nötig, die beiden Sphären eigens voneinander abzugrenzen, weil die Abgrenzung sich aus der Logik der Struktur ergibt. Wenn er schreibt: „Der Souverän nun, der nur aus den einzelnen, aus denen er besteht, gebildet wird, hat und kann kein dem ihrigen zuwiderlaufendes Interesse haben...“ (S. 52, I/7), dann klingt dies nur für diejenigen treuherzig und vertrauensselig, die sich zum „Souverän“ eine bestimmte Institution, zum „Interesse“ einen bestimmten Inhalt vorstellen – wir haben es hier aber mit der Sache der Logik zu tun. Und die handelt von dem Status des Einzelnen *als eines Einzelnen*. „Hätten“, so heißt es sehr deutlich auf S. 61 (II/3), „... die Staatsbürger *keine feste Verbindung untereinander*“, so ergäbe sich, möchte ich mit meinen eigenen Worten fortfahren, der Allgemeinwille gleichsam von selbst. Der „Souverän“ setzt die Bürger als Einzelne voraus, er bedarf ihrer als Einzelner („weil jede Abhängigkeit des einzelnen eine ebenso große Kraft dem Staatskörper entzieht, S. 82 f., II/11) und er gewährleistet ihre Existenz als Vereinzelte („denn nur die Stärke des Staates macht die Freiheit seiner Glieder aus“, S. 85, II/12). Darin liegt das „gemeinsame Interesse“: daß die beiden Sphären einander ebenso brauchen wie sie voneinander unterschieden sind. „Ebenso wie der Wille des einzelnen nicht imstande ist, für den Allgemeinwillen einzutreten, verändert seinerseits auch der Allgemeinwille seine Natur, sobald es sich um einen einzelnen Gegenstand handelt, und kann nicht als Allgemeinwille über einen Menschen oder ein Ereignis ein Urteil fällen“ (S. 64, II/4).

Die Herrschaft des Gesetzes ist mit dem Bestehen persönlicher Abhängigkeitsverhältnisse unvereinbar. Ausschließlich darauf zielt die Argumentation ab. Das Gesetz, indem es die Einzelnen in gleicher Weise verpflichtet und den gleichen Bedingungen unterwirft, sichert ihnen auch den gleichen Bewegungsspielraum, die gleiche Freiheit des Willens: Freiheit und Gleichheit. Demzufolge ist das Gesetz tatsächlich nichts anderes als die Allgemeinheit des Willens (der Wille des Individuums: verallgemeinert) – und es erübrigt sich die Frage, „wem die Gesetzgebung gebührt, da die Gesetze (logischerweise, P.K.) Akte des Allgemeinwillens sind“ (S. 70, II/6). Ein Abhängigkeitsverhältnis, das auf der Ebene der Einzelwillen angesiedelt wäre, könnte nur einen physischen oder biologischen Tatbestand zu Grunde liegen haben: es müßte auf unmittelbarer Gewalt beruhen und wäre deshalb nicht rechtens; denn das Prinzip des freien Willens wäre damit verletzt, der Vertrag eines jeden mit einem jeden (der ja die Freiwilligkeit voraussetzt) wäre außer Kraft gesetzt. Die Herrschaft des Allgemeinwillens schließt die Herrschaft eines jeden anderen (auf einer anderen Ebene angesiedelten) Willens aus, sie ist mit dem Zustand persönlicher Unabhängigkeit, d.h. aber mit dem Privatzustand (*privé* = getrennt), identisch. Nur als Beauftragter des Allgemeinwillens, nämlich in Ausübung eines „Amtes“, das ihm der Allgemeinwille zugewiesen hat, darf ein Staatsbürger dem

anderen Gewalt zufügen: auf gesetzlicher Grundlage also und in dem vom Gesetz abgesteckten Rahmen. Sein rechtlicher Status ändert sich dadurch nicht. Ebenso wie der Adressat der Gewalt ist er ein Untertan des Gemeinwillens<sup>67</sup>. Wenn wir statt des Wortes „Amt“ das Wort „Funktion“ einsetzen, ist der moderne Funktionalismus bereits fertig. Das staatsbürgerliche Individuum ist überall mit sich selbst identisch, nur die Funktionen wechseln.

Der Allgemeinwille ist also weit davon entfernt, die Einzelnen als Einzelne zu verschlucken, er setzt und konstituiert sie überhaupt erst als Einzelne. Bei Rousseau befinden wir uns – schon und noch – auf einer theoretischen Höhe, von der aus die verschiedenen Kategorien des politischen Kosmos als die Bestandteile eines einzigen Systems kenntlich sind. Auch der auf die „individuelle Freiheit“ fixierte „Liberalismus“ kann sich aus diesem Arsenal bedienen, nicht nur der am „Gemeinwohl“ orientierte „Sozialismus“ oder der im Namen der „Volksgemeinschaft“ sprechende „Totalitarismus“<sup>68</sup>. Hier geht es um die elementare Struktur von Recht und Staat, hier wird der Staat eben noch als solcher und als ganzer ins Auge gefaßt. Und genau das ist es, was die Koselleck und Schumpeter nicht wahrhaben wollen. Wir befinden uns hier am neuralgischen Punkt der ganzen Angelegenheit. Die heftigen Abwehrgebärden, mit denen sie Rousseaus Einsichten von sich weisen, werden jetzt plötzlich verständlich. Denn im „Gesellschaftsvertrag“ wird Robinsons Tod verkündet. Das liberale Märchen, wonach die bürgerliche Freiheit etwas ganz und gar Ursprüngliches ist, ein Relikt aus dem Naturzustand sozusagen: bereits Rousseau macht damit Schluß. Ein Totalitarismus anderer Art wird sichtbar, einer, der mit dem Dasein von Recht und Staat selbst gesetzt ist, einer, der die Freiheit des Individuums nicht etwa vernichtet, sondern herbeizwingt. „Damit ... der Gesellschaftsvertrag keine leere Form sei, enthält er stillschweigend (die) Verpflichtung, ... daß jeder, der dem Allgemeinwillen den Gehorsam verweigert, von dem ganzen Körper zum Gehorsam gezwungen werden soll: das hat keine andere Bedeutung, als daß man ihn zwingen wird frei zu sein“ (S. 53, I/8).

Eigentlich sind das Worte, die jeder Demokrat, zumal der wehrhafte, gutheißen müßte. Seit Rousseaus Zeiten hat es die Staatsgewalt immer besser gelernt, sich als

67 Durch „die Übernahme der ihnen vom Staat übertragenen Geschäfte (erfüllen die Träger der Vollzugsgewalt) nur ihre Pflicht als Staatsbürger ..., ohne irgendwie berechtigt zu sein, über die Bedingungen zu streiten“ (S. 127, III/18).

68 Natürlich wird dies von jüngeren Vertretern des Demokratismus schon längst genauso gesehen. So hebt etwa Richard Saage die „emanzipatorische Potenz des kontraktualistischen Denkens“ hervor, wobei er ausdrücklich Rousseau mit einbezieht. Diese „emanzipatorische Potenz“ habe „selber entscheidend mit zu der Schaffung jener liberalen und demokratischen Institutionen“ beigetragen, „die es zumindest teilweise zu einem integrierten Bestandteil unserer politischen Kultur machten“ (Saage, S. 65 f.). An solchen ein wenig postmodern-abgebrüht klingenden Stellungnahmen muß man wiederum das Moment der Kritik vermissen. Jene Sensibilität gegenüber den totalitären Implikationen der Rousseauschen Theorie, die den älteren Positivismus auszeichnet, geht ihnen ab.



den einzig berufenen Anwalt der individuellen Freiheit zu verstehen. Dennoch klingt diese offener Sprache, die nichts dabei findet, Zwang und Freiheit in einem Atemzug zu nennen, in unseren Ohren fremd. Wir sind es gewöhnt, daß kriegerische Aktionen Friedensmissionen heißen und zur Verteidigung der Menschenrechte unternommen werden (müssen). Das unschöne Wort Zwang spielt in der politischen Sphäre kaum noch eine Rolle, sein Betätigungsfeld ist ganz überwiegend die Individualpsychologie geworden, wo es als das Problem des zwanghaften Charakters und der Zwangsneurose in Erscheinung tritt. So konditioniert, fällt es den modernen Demokraten schwer, sich in dem Rousseauschen Spiegel wiederzuerkennen. Und etliche von ihnen – siehe R. Koselleck – weisen ein solches Ansinnen: daß das ihr Konterfei sein soll, empört von sich.

Ließe sich die Idiosynkrasie vielleicht so erklären, daß der demokratische Gutmensch im 18. Jahrhundert noch eine Offenheit und Ehrlichkeit besitzt, die ihm im 20. abhanden gekommen ist? Könnte darin etwa die tiefere Bedeutung des „naiven“ Rousseauismus liegen, daß hier nach dem Motto „Kindermund tut Wahrheit kund“ Dinge ausgeplaudert werden, von denen die Demokratie in ihrem Erwachsenenalter nichts mehr wissen will? Daß Rousseau in seiner naiven Entdeckerfreude die „Vorgegebenheit“ von Recht und Staat so gründlich darstellt, daß die Insassen des Systems eine Peinlichkeit und einen Skandal darin sehen, den es nur schnell wieder zu vertuschen und mit allen möglichen Mechanismen der Verdrängung unschädlich zu machen gilt? Das genau ist meine Ansicht.

Wenn ich oben den Hobbesschen Gesellschaftsvertrag als einen Akt der „paradoxen Unterwerfung“ bezeichnet habe, dann stellt sich das Rousseausche Konzept jetzt dar als eines der „paradoxen Freiheit“. Wir haben es hier gewissermaßen mit einer Rückkehr zu Hobbes zu tun, aber auf einer „höheren Ebene“ – nämlich der Vergesellschaftung: das Netz der rechtsförmigen Beziehungen ist enger geknüpft, das System, das dabei ist zu entstehen, läßt sich theoretisch vorausahnen. Die Kritik, die zwischenzeitlich an der Hobbesschen „These“ geübt worden ist, ist (um den Hegelschen Dreischritt zu Ende zu bringen) im Rousseauschen Gesellschaftsvertrag „aufgehoben“. Rousseau hat entdeckt, daß sich die Kategorie des Willens auf beiden Seiten zugleich befindet, auf der Seite der vereinzelt Rechtsperson ebenso wie auf der Seite des Gesetzes; Staat und Untertan sind über diese Kategorie zusammengeschlossen, sie machen *ein System* aus. Aber wenn nun auch der freie Wille als Bestandteil dieses Systems gedacht werden muß, so vergißt Rousseau doch keinen Augenblick, daß es sich beim Staat um eine Zwangsveranstaltung handelt. Die Macht des Souveräns ist bei ihm mindestens so absolut und unwiderstehlich wie bei Hobbes.

„Auctoritas, non veritas facit legem“, heißt es bei Hobbes – und Rousseaus Antwort darauf lautet: *Lex est auctoritas*. Was aber die „veritas“ anlangt, so besitzt die nicht mehr als Person auftretende auctoritas, die das Gesetz unmittelbar selber ist,

eine Option, von der diejenige des Thomas Hobbes (der sie noch als „einen oder mehrere Menschen“ denkt<sup>69</sup>) nicht einmal träumen kann. Indem das Wesen des Rechts in den freien Willen verlegt wird, hat es das Zeug, zur Subjektform zu werden. Der als Allgemeinwille konzipierte Souverän besitzt einen Verbündeten im Selbst-Bewußtsein des Bürgers. In dem Maße, in dem die Subjektform des freien Willens dort einzieht, wo ehemals „der Trieb der bloßen Begierde“ (S. 54, I/8) seinen Sitz hatte, vermag das Gesetz bei denjenigen, die ihm unterworfen sind, ein Echo hervorzurufen. Die wirksamsten Gesetze sind nicht diejenigen, die „in Erz und Marmor“, sondern diejenigen, die „in die Herzen der Staatsbürger eingegraben werden“. Sie machen „den eigentlichen Kern der Staatsverfassung“ aus, indem sie „an die Stelle der Macht der öffentlichen Gewalt unmerklich die Macht der Gewohnheiten setzen“ (S. 85, II/12). Der Rechtszustand ist also, richtig verstanden, darauf zugeschnitten, die Menschen ganz und gar zu erfassen. Er besitzt die Fähigkeit, sich in der menschlichen Seele einzunisten und das Individuum bis in die tieferen Schichten der Persönlichkeit hinein zu formen. Ja, daß überhaupt die Idee des „freien Individuums“ und der „selbstverantwortlichen Persönlichkeit“ um sich greift, ist eine Entwicklung, die sich von derjenigen des Rechtssystems nicht trennen läßt.

Rousseau läßt keinen Zweifel daran, daß der „Gesellschaftsvertrag“ ein Erziehungsprojekt ist. Damit aus der „Viehherde“ Menschen werden können, müssen sie lernen, sich aus den Niederungen der sinnlich-irdischen Bedürfnisse emporzuarbeiten, um hinfort ihren Wert, ihren „sittlichen Wert“ (S. 45, I/4), im System des freien Willens zu erblicken. „Auf seine Freiheit verzichten, heißt auf sein Menschsein ... verzichten“ (ebd.). Die stofflich-konkrete Welt wird zweitrangig, ausschlaggebend für mein Menschsein wird die gesellschaftliche Form, die mich mit jener Welt vermittelt. Nicht der Appetit, sondern Messer und Gabel sind das Kriterium der Zivilisation. Das, was man die „Sekundarisierung der Welt“ genannt hat, nimmt seinen Lauf. Wer dazu erzogen worden ist, seine Identität in die Abstraktion des freien Willens zu setzen, der hungert lieber, als sich in die „Abhängigkeit fremder Menschen“ zu begeben und auf ihre „Gnade“ oder „Mildtätigkeit“ angewiesen zu sein. Die bürgerliche Gesellschaft hat das Bettlerwesen zu einem Unwesen gemacht. Schwäche, Hilfsbedürftigkeit, Krankheit – alles das, was mich daran hindert, „frei“ und „unabhängig“ über mich selbst zu verfügen, wird zum Makel. Es ist geeignet, mich neben der existentiellen Not noch eine weitere Dimension der Angst und des Unglücks kosten zu lassen: den Verlust meiner „Selbständigkeit“ und der damit verbundenen „Würde“.

69 „...jeder muß alle seine Macht oder Kraft einem oder mehreren Menschen übertragen...“, S. 155 (2. Teil, Kap. 17).

Um den vielfältigen Implikationen dieser Philosophie der Verinnerlichung auch nur einigermaßen gerecht zu werden, müßte man wahrhaftig, beginnend mit der eigenen Person, die Sozialpsychologie der bürgerlichen Gesellschaft studieren. Darin aber lassen sich wohl alle Konzepte der Aufklärung zusammenfassen: Freiheit ist die Fähigkeit des Individuums, sich selbst zu beherrschen. Die Kritik der feudalen Herrschaften mündet darin, daß jeder sein eigener Herr wird, daß er es lernt, selbstverantwortlich mit jenen Umständen umzugehen, die zu den objektiven Voraussetzungen seiner vereinzelt existenz geworden sind. Wir haben es auch hier wieder mit einem Übergang zu tun, der sich als unvermittelte oder mechanische Negation beschreiben läßt: die vorgefundene Konstellation wird (unbewußt) beibehalten, und das paradoxe Resultat ist, daß sie sich vervollkommen, daß sich die Effektivität des Herrschens verbessert. Da man es jetzt immer nur mit einem einzigen Taugenichts zu tun hat, nämlich mit dem, der man selber ist, hat das Herrschen im Namen der Freiheit wesentlich mehr Aussicht auf Erfolg als die Befehle irgendeines Herrn von Schreckenstein. „Die Emanzipation von blindem Gehorsam, die alle Zwangsmittel und alle Befehle überflüssig macht, setzt zugleich voraus, daß wir die Richtschnur unseres Verhaltens in unserem Inneren besitzen“, so lautet etwa eine Äußerung von Georg Forster aus dem Jahre 1792<sup>70</sup>. Und in dem gleichen Sinne läßt Rousseau den Emile zu seinem Erzieher sprechen: „... machen Sie mich frei, indem Sie mich gegen die Leidenschaften schützen, die mich vergewaltigen; verhindern Sie, daß ich ihr Sklave werde und zwingen Sie mich dazu, mein eigener Herr zu sein, indem ich nicht meinen Sinnen, sondern meiner Vernunft gehorche“<sup>71</sup>. Gutsein aus Neigung genügt nicht, dabei handelt es sich bloß um die naive „bonté“ des Naturmenschen, zur Tugend („vertu“) im Namen der persönlichen Freiheit („liberté morale“) gehört unbedingt das Herrschen: „Die Tugend besteht nicht nur darin, gerecht zu sein, sondern es zu sein, indem man über seine Leidenschaften triumphiert und über sein eignes Herz herrscht“, schreibt Rousseau in einem seiner Briefe<sup>72</sup>. Nichts erregt bei den Philosophen mehr Anstoß als das „Hier und Jetzt“ der „sinnlichen Gewißheit“. Die Beschwörung der Friedfertigkeit der bürgerlichen Gesellschaft geht mit der Aufforderung zur permanenten Selbstvergewaltigung einher.

Man sieht jetzt, was aus der „veritas“ geworden ist. Sie ist verschwunden (und „aufgehoben“) in dem entsprechenden Sozialcharakter, sie trägt gewissermaßen den Namen der Koselleck, der Schumpeter und der Luhmann. Für diejenigen, die zum unreflektierten Bestandteil des Rechtssystems geworden sind, gibt es die Frage nach dessen „Wahrheit“ nicht mehr. Die „auctoritas“ des Staates hat sich in der Subjektform des freien Willens objektiviert, vom Standpunkt dieser Subjektform

70 Zitiert bei Im Hof, S. 205.

71 Zitiert bei Fetscher, S. 90.

72 Ebd., S. 88.

aus ist sie dementsprechend unsichtbar geworden. Je mehr der freie Wille *in* dem System zur Geltung kommt (genauer: je mehr der freie Wille zum System wird), desto leiser muß logischerweise die „System-Frage“ werden, wie sie sich für eben diese Subjektform stellt: nämlich als jenes unvermittelte „Dafür-“ oder „Dagegen-sein“, wie es in den Parlamentswahlen abgefragt wird. Dem System des freien Willens mittels des freien Willens zu Leibe zu rücken, ist eine logische Unmöglichkeit. In der von dem Politologen Thomas Mirbach gestellten Frage, ob sich das Thema der „Legitimität“ in den postmodernen Zeiten überholt habe, reflektiert sich genau diese Entwicklung<sup>73</sup>. „Das gänzliche Aufgehen jedes Gesellschaftsmitglieds mit allen seinen Rechten in der Gesamtheit“ (S. 50, I/6), bringt einen in sich logischen Zusammenhang hervor, dessen „auctoritas“ schlicht und einfach in seinem Funktionieren besteht.

## 6. Gleichschaltung durch Verrechtlichung

„Gleichschaltung der Gesinnungen“, „Diktatur“, „Totalitarismus“ – diese Ausdrücke lassen sich durchaus auf das Rousseausche System anwenden. Nur sollte man sich über den Umfang ihrer Bedeutung keine Illusionen machen. Daß das Thema mit der Niederlage des politischen Totalitarismus ausgestanden sein soll, halte ich für ein Gerücht. Das Programm der Vereinzelung hat das „Zeitalter der Massen“ im Gegenteil glänzend überstanden. Es hat sich der vom Recht geformten Gesellschaft dermaßen erfolgreich bemächtigt, daß es sogar bei den Tatsachenfetischisten des Positivismus angekommen ist; mit den bekannten Schlagworten von der „einsamen Masse“, von der „Individualisierung“ und der „Single-Gesellschaft“ sind sie pflichtschuldigt zur Stelle, um den jeweiligen Herstellern dabei zu helfen, das Angebot von Wohnungen, Fertiggerichten und Fernsehfilmen auf das entsprechende Format herunterzubringen. Der vom Verrechtlichungsprozeß ausgeübte Druck ist nicht gegen den freien Willen gerichtet, sondern er steht genau umgekehrt im Dienst dieser Kategorie, die jedes Individuum dazu zwingt, sich permanent in der Fülle seiner „Eigenheiten“ zu produzieren und die „eigene Verantwortung“ für das „eigene Geschick“ nur in der „eigenen Person“ zu suchen – Magengeschwür, Depression und Selbstmordneigung inbegriffen. Unterdrückt werden muß laut Rousseau alles das, was sich dem „vernunftgemäßen Gebrauch“ des freien Willens widersetzt. Und das ist ein nicht unwesentlicher Teil des menschlichen Lebens.

Beeindruckend ist nicht nur die Klarheit, mit der Rousseau in diese Richtung weist, beeindruckend ist auch die Distanz, die wir seit dem 18. Jahrhundert auf dem eingeschlagenen Weg zurückgelegt haben. Auch hiervon vermittelt uns Rousseau eine realistische Vorstellung. Wie weit er auch immer über seine Zeit hinausge-

73 Vgl. Mirbach, Überholte Legitimität? Oder: Auf dem Weg zu einem neuen Politikbegriff.

schaut haben mag, Rousseau bleibt doch ein Kind seines Jahrhunderts. Und mit den Augen des 18. Jahrhunderts betrachtet, sehen Recht und Staat beileibe nicht so selbstverständlich und harmlos aus, wie es dem Durchschnittsdemokraten von heute vorzukommen pflegt. Rousseaus Worte frappieren um so mehr, als es sich bei ihm ja um einen eifrigen und beredten Fürsprecher der Verrechtlichung handelt. Damit das Volk „Gefallen“ an den „beständigen Entbehungen“ des Rechtszustands finden kann, damit es „fähig“ wird, „gute Gesetze ... zu ertragen“ (S. 73 f., II/7,8), hält Rousseau nämlich einen totalen Umkrepelungsprozeß für erforderlich, der einer brutalen Vergewaltigung zum Verwechseln ähnlich sieht. Der „Gesetzgeber“, dem er dieses „die menschliche Kraft übersteigende Unternehmen“ (S. 73, II/7) anvertraut, muß sich laut Rousseau „imstande fühlen, gleichsam die menschliche Natur umzuwandeln, ... er muß imstande sein, die Beschaffenheit des Menschen zu seiner eigenen Kräftigung zu verändern und an die Stelle des physischen und unabhängigen Daseins, das wir alle von der Natur empfangen haben, ein nur teilweises und sittliches Dasein zu setzen“ (S. 72, II/7). In der von Iring Fetscher zitierten Erstfassung des *Contrat Social* heißt es noch drastischer, daß es darum gehe, „die Konstitution des Menschen zu verstümmeln (!), um sie zu verstärken“<sup>74</sup>. „Kurz“, so faßt Rousseau den Prozeß der Verrechtlichung zusammen, „er muß dem Menschen die ihm eigentümlichen Kräfte nehmen, um ihn mit anderen auszustatten, die seiner Natur fremd sind und die er ohne den Beistand anderer nicht zu gebrauchen versteht. Je mehr diese natürlichen Kräfte erstorben und vernichtet und je größer und dauerhafter die erworbenen sind, desto sicherer und vollkommener ist auch die Verfassung“ (ebd.).

Was, so fragt man sich unwillkürlich, mußten sich die Menschen antun, damit dieser Plan so perfekt aufgehen konnte? Damit der Staat ihnen im heutigen Ausmaß alltäglich und selbstverständlich werden konnte? Wie weit mußte das Rechtssystem verinnerlicht werden, damit theoretische Scharlatane wie Niklas Luhmann auftreten konnten, die, ausgestattet mit der Kompetenz einer Wetterfahne, gerade noch dazu fähig sind, das windschnittige Funktionieren dieses Systems anzuzeigen? Selbst wenn uns die Katastrophen der vergangenen zweihundert Jahre unbekannt wären, Rousseau, der warmherzige Befürworter des Rechtszustands, vermittelt uns einen Eindruck von ihrer Tragweite.

Verständlich, wenn diejenigen, die stolz darauf sind, Demokraten zu sein, sich mit solchen Andeutungen über ihre Vorgeschichte nicht anfreunden können. Wem fällt es schon leicht, den unangenehmen Gedanken zu akzeptieren, er sei womöglich das Resultat einer Geschichte der „Verstümmelung“ oder, um einen Ausdruck von R. Kurz zu gebrauchen, der „Verhausschweinung“? Spontan neigen die Menschen dazu, ihre Situation immer etwas rosiger zu sehen, als sie in Wirklichkeit ist,

74 Fetscher, S. 110.

sie versuchen „das Beste daraus zu machen“. Und so gibt es denn auch, seitdem der Rousseausche „Gesetzgeber“ am Werke ist, das Bemühen, die Entwicklung ein wenig schöner aussehen zu lassen, als Rousseau sie in seiner Theoretiker-Unschuld dargestellt hat. Wo er noch ein bloß „teilweises“<sup>75</sup> und „verstümmeltes“ Dasein als den Preis der „Zivilisation“ heraufziehen sieht, dort, so meint die Individualpsychologie, müßte sich doch etwas Ganzes und Abgerundetes hinpflanzen lassen, das „in sich ruht“ und die „Mitte“ in sich selber findet. Wo in der Perspektive Rousseaus die Natur „tot und vernichtet“ ist, da ist das „Leben im Einklang mit der Natur“ zum Tagesgespräch geworden, und eine Variation von Mülltonnen soll genügen, um es zu verwirklichen. Und überhaupt präsentiert sich die tote Abstraktion, kaum daß sich das Rousseausche Projekt vollendet hat, als das lautere, quirlige Leben. Um angesichts dieser gewaltigen Verdrängungsleistung kritikfähig zu bleiben bzw. überhaupt wieder zu werden, kann es nicht schaden, sich der ehrlichen Worte der Philosophen zu entsinnen.

Daß der Positivismus dabei keine Hilfe ist, glaube ich im Vorstehenden gezeigt zu haben. Der Positivismus gibt sich zwar den Anschein, über die Philosophie hinaus zu sein, tatsächlich aber verharmlost er sie. Man macht sich die Aufgabe zu leicht, wenn man die etwa von Rousseau entwickelte Theorie nur mit einer bestimmten Etappe des Modernisierungsprozesses in Zusammenhang bringt. Eine Kritik, die gleichsam nur mit den „ausgewiesenen“ Katastrophen der Modernisierung argumentiert, kommt in die Nähe jenes schematischen Neins, das sich den nachgeborenen Betrachtern spontan aufdrängt. Es erfreut sich ohnehin einer allgemeinen demokratischen Wertschätzung; und für das Resultat dieser Katastrophen, die moderne Demokratie, hat es den angenehmen Nebeneffekt, daß es in den Ruf kommt, selber keine Katastrophe bzw. sogar die Rettung aus allen möglichen Katastrophen zu sein. Die Philosophie, unmittelbar für Krieg und Massenmord verantwortlich gemacht, wird dann auch genauso unmittelbar abgelehnt. Aber mit einem bloßen Ablehnen kommt man der Philosophie nicht bei, und wenn man ihr gleichgültig begegnet oder sie gönnerhaft eingemeindet, wird man der Sprengkraft der von ihr aufgeworfenen Fragen schon gar nicht gerecht. Überhaupt gelangt man mit einem bloßen Für und Wider, mit einer Diskussion über Schuld oder Unschuld der Philosophen auf eine Ebene, die dem *Rang der Objektivität*, die die philosophischen Kategorien (inzwischen) besitzen, in gar keiner Weise angemessen ist. Für all dies aber steht seit den Zeiten Auguste Comtes der Positivismus – der Positivismus des Rechts ebenso wie jeder andere Positivismus. Er hat uns gewissermaßen ein theoretisches Trümmerfeld hinterlassen. Mit seinem Ruf nach den „Tatsachen“ und nach

75 Gemeint ist, die „Verwandlung“ jedes Individuums in den „Teil eines größeren Ganzen ... von dem dieses Individuum in gewissem Sinn sein Leben und Dasein empfängt“ (II/7)

den „Einzelheiten“ hat er die Ebene der „Vorgegebenheit“ nicht etwa überwunden, er hat sie nur sich selbst überlassen. Er hat ein in allen gesellschaftlichen Bereichen spürbares Ressentiment gegen das entsprechende Reflexionsniveau erzeugt; er hat, in billiger Weise dem Alltagsverstand schmeichelnd, die Überzeugung verbreitet, daß grundlegende theoretische Gedanken, wenn sie schon nicht direkt ein Verbrechen darstellen, dann doch mindestens „abgehoben“, „fern der Wirklichkeit“ und in jedem Fall „nutzlos“ sind. Das ist aber etwas ganz anderes als eine *Kritik* der Philosophie.

Eine sehr schöne Zusammenfassung all dieses Ignorantentums bietet ein gewisser Heinrich Weinstock, der im Nachwort einer 1971 von ihm besorgten Ausgabe des „Gesellschaftsvertrags“ Rousseau als einen „Verführer“ bezeichnet, der „das Paradies auf Erden herbeiführen wollte und dabei, wie seine Jünger, in blankem Terror gelandet sei: ‚Damit gehört der Träumer in die nicht abreißende Kette jener Schwärmer, die das Gottesreich verweltlichen wollen. Sie beginnt mit Joachim von Fiore und seiner Verkündigung des dritten Reiches des heiligen Geistes und führt über die Schwärmer und Wiedertäufer der Reformationszeit hin zu den nun gänzlich säkularisierten, rationalisierten, moralisierten Erwartungen von Schillers Staat der Freiheit, Hegels Reich der vollendeten Sittlichkeit, über Marxens klassenlose Gesellschaft in den Terror des Bolschewismus, über das Reich Moellers van den Bruck zu Hitlers Diktatur‘ (Weinstock, Heinrich: Nachwort zu Rousseau J. J.: Der Gesellschaftsvertrag. Stuttgart 1971. S. 184)<sup>76</sup>. An weiteren Schriftstellern aus jener Zeit (vor der 68er Bewegung), die sich um die Verbreitung der These „Philosophie = Verbrechen“ speziell im Zusammenhang mit Rousseau verdient gemacht haben, wären etwa zu nennen: J. L. Talmon („Die Ursprünge der totalitären Demokratie“), Karl R. Popper („Falsche Propheten“), Eric Voegelin („Die neue Wissenschaft der Politik“) und Wilhelm Hennis („Politik und praktische Philosophie“), welch letzterer von Kurt Lenk mit den folgenden Worten zitiert wird: ‚Rousseau, Kant, der deutsche Idealismus, die Historische Schule und die Lebensphilosophie sind Stationen dieser Entwicklung‘<sup>77</sup> – nämlich derjenigen, die den „Begriff des Gemeinwohls“ destruiert habe.

Es klingt alles sehr forsch und kühn, was hier im Namen einer Abrechnung mit dem Totalitarismus gegen die „Meisterdenker“ von ehemals vorgetragen wird. Tabubrüche finden am laufenden Band statt, die Autoritäten der Geistesgeschichte werden gleich reihenweise gehohlet, fast gewinnt man den Eindruck, die Straßenaktionen der antiautoritären Studenten hätten hier, zwischen diesen Buchdeckeln, ihre Aufwärmphase durchlaufen. Gleichwohl muß ich an das „klammheimliche Ja“ erinnern, das im unvermittelten (d.h. begriffslosen) „Nein“ nun einmal enthalten ist.

76 Lenk, S. 195.

77 Lenk, a.a.O.

Mit seinem schroffen Verdammten und Ablehnen hat der Positivismus genau das Gegenteil von dem erreicht, was vorgeblich seine Absicht war. Das kritische Gebilde diente der theoretischen Abrüstung. Indem er – natürlich staatlich gefördert – den Anschein erweckte, das Geschäft der Kritik sei bereits erledigt, hat der Positivismus die Philosophie vor der tatsächlich anstehenden Kritik in Sicherheit gebracht. Ja, man könnte angesichts der verbreiteten Sprachlosigkeit in Sachen Metaphysik sogar von einer Tabuisierung der Philosophie sprechen, die als die Folge seines Wirkens eingetreten ist.

Diesem Verschwinden der Philosophie als Thema entspricht ihre Allgegenwart als eine angebliche Objektivität von „Sachzwängen“ und „Anforderungen“, die die im Zustand der „selbstverantwortlichen Freiheit“ darben Menschen immer weniger zu ertragen in der Lage sind. Das müde Abwinken, mit dem die postmodernen Nachfahren des Positivismus alle „großtheoretische“ Anstrengung für überflüssig erklären, darf uns nicht täuschen. Die Kritik der Philosophie ist zu einer Aufgabe geworden, die eine geradezu tagesaktuelle Dringlichkeit besitzt.

### **Zitierte Literatur:**

Arendt, Hannah: Über die Revolution, München 1974 (EA 1963).

Arendt, Hannah: Zur Zeit, Politische Essays (Herausgabe und Nachwort: Marie Luise Knott), München 1989 (EA 1986).

Dux, Günter: Rechtssoziologie, Stuttgart 1978.

Frankenberg, Günter/Rödel, Ulrich: Von der Volkssouveränität zum Minderheitenschutz, Frankfurt 1981.

Freyer, Hans: Theorie des gegenwärtigen Zeitalters, Stuttgart 1956 (EA 1955).

Geyer, Christian: Die Ordnung und die Wirklichkeit, Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 16.9.2000 (Samstags-Beilage „Bilder und Zeiten“).

Hobbes, Thomas, Leviathan, Erster und zweiter Teil (Übersetzung: Jacob Peter Mayer, Nachwort: Malte Diesselhorst), Stuttgart 1980 (EA 1651).

Im Hof, Ulrich: Das Europa der Aufklärung, München 1993.

Kershaw, Ian: Hitler, 1889 –1936, Stuttgart 1998.



- Kersting, Wolfgang: Vertrag, Gesellschaftsvertrag, Herrschaftsvertrag, in: Geschichtliche Grundbegriffe, Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland (Hg. Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck), Bd. 6, Stuttgart 1990.
- Kondylis, Panajotis: Der Niedergang der bürgerlichen Denk- und Lebensform – Die liberale Moderne und die massendemokratische Postmoderne, Weinheim 1991,
- Koselleck, Reinhart: Kritik und Krise, Frankfurt 1973 (EA 1959).
- Krisis – Beiträge zur Kritik der Warengesellschaft, Nr. 14, Bad Honnef 1994.
- Kurz, Robert: Schwarzbuch Kapitalismus – Ein Abgesang auf die Marktwirtschaft, Frankfurt 1999.
- Lenk, Kurt: Staatsgewalt und Gesellschaftstheorie, München o.J.
- Locke, John: Zwei Abhandlungen über die Regierung (hrsg. und eingel. von Walter Euchner, Frankfurt 1977 (EA 1690).
- Luhmann, Niklas: Legitimation durch Verfahren, Frankfurt 1983 (EA 1969).
- Luhmann, Niklas: Rechtssoziologie 1, Hamburg 1972.
- Marx, Karl: Zur Judenfrage (EA Paris 1844), in: Marx/Engels, Werke Bd. 1, S. 347 – 377, Berlin 1976 (EA 1956).
- Marx, Karl: Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (Rohentwurf, 1857/58), Berlin 1974 (EA Moskau 1939/41).
- Mirbach, Thomas: Überholte Legitimität? Darmstadt, 1990.
- Mohler, Armin: Die konservative Revolution in Deutschland 1918-1932, Ein Handbuch, Darmstadt 1994 (EA 1949).
- Neurohr, Jean F.: Der Mythos vom Dritten Reich, Stuttgart 1957.
- Reibstein, Ernst: Volkssouveränität und Freiheitsrechte (Hg. Clausdieter Schott), 2 Bände, Freiburg/München 1972.
- Rödel, Ulrich/Frankenber, Günter/Dubiel, Helmut: Die demokratische Frage, Frankfurt 1989.
- Rousseau, Der Gesellschaftsvertrag, Frankfurt 1978 (EA 1762).
- Schmitt, Carl: Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes (Hg. Günter Maschke), Köln 1982 (EA 1938).
- Schmitt, Carl: Politische Romantik, Berlin 1991 (Erstausgabe 1919).
- Schulze, Hagen: Staat und Nation in der Europäischen Geschichte, München 1994.
- Schumpeter, Joseph A.: Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie, Francke Verlag, München 1980 (EA 1942).
- Spengler, Oswald: Der Untergang des Abendlandes, München 1980 (EA 1923).
- Zippelius, Reinhold: Das Wesen des Rechts – Eine Einführung in die Rechtsphilosophie, München 1978 (EA 1969).