

Georg Geismann

(Firenze)

Warum Kants Friedenslehre für die Praxis taugt und warum die Friedenslehren von Fichte, Hegel und Marx schon in der Theorie nicht richtig sind.

Kant¹

Die kantische Lehre von den notwendigen Bedingungen der Möglichkeit, Frieden auf Erden zu stiften, zeichnet sich durch einen philosophisch einzigartigen Realismus aus. Dies hat seinen Grund in der Tatsache, daß diese Friedenslehre im wesentlichen Rechtslehre, genauer: apriorische Rechtslehre ist. Ihre Grundsätze werden ohne Bezugnahme auf die Realität entwickelt; und sie kommt, im Unterschied zu den vielen vorausgegangenen Friedensentwürfen, ohne moralischen Zeigefinger aus. Kant appelliert durchaus nicht an den Willen zur moralischen Besserung, sondern vielmehr an den "wohlverstandenen eigenen Vortheil"². Er ist weit davon entfernt, von den Menschen und den Staaten zu verlangen, daß sie im Konfliktfall auf die Verfolgung ihrer Interessen verzichten. Worum es ihm geht, ist nicht die Eliminierung einer natürlich gegebenen Streitlust, sondern die Eliminierung möglicher Rechtsgründe zum Streiten.

Die entscheidende Grundlage für seine gesamte Friedenslehre legt Kant mit der Bestimmung, die er dem Rechtsbegriff gibt. Darin wird ausschließlich das Verhältnis in Betracht gezogen, in welchem sich Menschen raum-zeitlich zueinander befinden, insofern sie *äußerlich frei* sind, also auf Grund eigenen Wollens handeln können. Weder wird - und dies aus zwingenden Gründen³ - auf den im Handeln zum Ausdruck kommenden Willen und dessen moralische Qualität Rücksicht genommen, noch auf irgendwelche, das Wollen und Handeln der Menschen bestimmende Bedürfnisse, noch schließlich - und dies ist für die weiteren Überlegungen der wichtigste Punkt - auf die jeweils im Handeln verfolgten Zwecke.

¹ Ins Einzelne gehende Ausführungen zu den Überlegungen dieses Kapitels finden sich in meinem Beitrag "World Peace: Rational Idea and Reality. On the Principles of Kant's Political Philosophy", in: Oberer, Hariolf (ed): Kant. Analysen - Probleme - Kritik, Bd. II, Würzburg 1996, S. 265-319.

² Kant, Der Streit der Fakultäten, Akademie-Ausgabe (= AA) VII 92.

³ Siehe dazu den in Anmerkung 1 genannten Beitrag, S. 268-271.

Keine menschenmögliche Zwecksetzung ist somit durch den Rechtsbegriff prinzipiell ausgeschlossen, und keine ist prinzipiell impliziert. Damit ist zugleich die traditionelle Abhängigkeit des Rechts von der Ethik endgültig und vollständig aufgehoben; beide hängen nurmehr über ihr gemeinsames Prinzip, das allgemeine Sittengesetz, miteinander zusammen.

Für die Bestimmung des Rechtsbegriffs bleibt nach dem Gesagten nur noch die Form der äußeren Freiheit, d. h. ihr bloßes Frei-Sein, übrig. Freiheit im wechselseitigen äußeren Verhältnis zwischen Menschen kann nur als freiheitsgesetzlich auf die notwendigen Bedingungen ihrer Möglichkeit eingeschränkte Freiheit begriffen werden. Der Begriff des Rechts ergibt sich damit gleichsam von selbst, nämlich analytisch "aus dem Begriffe der *Freiheit* im äußeren Verhältnisse der Menschen zu einander"⁴. Das Recht ist demnach nichts anderes als der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die äußere Freiheit des einen Menschen mit der äußeren Freiheit jedes anderen nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit zusammen vereinigt werden kann.⁵ Die einzige hier gemachte anthropologische Annahme bezieht sich auf eben diejenige Tatsache, durch die sich überhaupt ein Rechtsproblem stellt: auf die Fähigkeit des Menschen zu freiem Handeln in unvermeidlicher Gemeinschaft mit Seinesgleichen. Es wird sich zeigen, daß jeder andere Rechtsbegriff, indem er sich nicht auf die bloße Form der äußeren Freiheit, sondern auf irgendwelche damit verfolgten Zwecke bezieht, die Lösung des Friedensproblems a priori unmöglich macht.

Nicht anders verhält es sich mit Bezug auf den Begriff vom Recht des Staates. Für Kant ergibt sich dieses Recht aus dem Naturrecht des Menschen auf gesetzliche Freiheit, wie es sich "im äußeren Verhältniß"⁶ in Gemeinschaft mit anderen Menschen darstellt. In eben diesem, von Hobbes übernommenen rein rationalen Begriff vom Naturzustand der Menschheit liegt ein weiterer Grund für den Realismus der kantischen Friedenslehre. Die schlichte Tatsache, daß jeder seinem eigenen Kopf folgt und dazu in einem Zustand ohne öffentlich-rechtliche Zwangsgewalt auch das Recht hat, macht diesen Zustand mit apriorischer Notwendigkeit, also ohne jede spezifische anthropologische Voraussetzung, zu einem (friedlosen) Zustand universal-reziproker Rechtsstrittigkeit. Gerade indem der Naturzustand als ein Zustand des Naturrechts auf allgemeingesetzlichen Freiheitsgebrauch begriffen wird, erweist er sich als ein "Zustand der Rechtlosigkeit"⁷. Deswegen ist mit dem Recht der Menschheit die Pflicht verbunden, diejenigen Bedingungen zu schaffen, "unter denen allein jeder seines Rechts [des natürlichen wie des erworbenen] theilhaftig werden kann"⁸. Also hat jeder Mensch von Natur ein Recht auf Staat und eine Rechtspflicht zum Staat. Und der Staat wiederum ist gemäß der ihn legitimierenden, sein Recht und seine Pflicht bedingenden juristischen

⁴ Kant, Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, AA VIII 289.

⁵ Siehe Kant, Rechtslehre, AA VI 230.

⁶ Kant, Rechtslehre, AA VI 307.

⁷ Kant, Rechtslehre, AA VI 312.

⁸ Kant, Rechtslehre, AA VI 305 f.

Notwendigkeit nichts anderes als eine Naturrechts- und Privatrechts-Sicherungsordnung.

Setzt man hingegen den Zweck des Staates (und damit dessen Recht) nicht ausschließlich in die allgemeingesetzliche Sicherstellung eines Maximums an äußerer Freiheit als solcher, sondern (scheinbar nur zusätzlich) in die Sicherstellung von äußerer Freiheit, sofern deren Gebrauch an bestimmten Zwecken orientiert ist, dann begibt man sich - wie sich ebenfalls noch zeigen wird - jeder Möglichkeit, ein allgemeinverbindliches Prinzip der äußeren Freiheitseinschränkung und damit der rechtlichen Grenzen staatlicher Herrschaftsausübung zu formulieren. Für Kant besteht der Unterschied zwischen einer "Republik" und einer "Despotie" präzise in der Art, wie sie jeweils die äußere Freiheit ihrer Untertanen einschränken: durch einen nach Freiheitsprinzipien gesetzmäßig ausgeübten Zwang oder durch willkürliche Zwangsgesetze.⁹ Für einen republikanischen Staat ist das Gemeinwohl "gerade diejenige gesetzliche Verfassung, die jedem seine Freiheit durch Gesetze sichert"¹⁰.

Auf den hohen Grad an Realismus, der den kantischen Empfehlungen für den völkerrechtlichen Weg zum Weltfrieden eignet, braucht hier nur hingewiesen werden,¹¹ weil ihnen ein Pendant bei den noch zu behandelnden Autoren ganz und gar fehlt. Entscheidend ist, daß Kant auch hier die erforderlichen Schritte rein juristisch und also ohne Rekurs auf die politische Wirklichkeit entwickelt. Frieden als ein Zustand des allgemeinen Sicherseins vor der Willkür Anderer ist nur als Rechtsfrieden, genauer: als öffentlich-rechtlicher Frieden denkbar. Dementsprechend entwickelt Kant, besonders in den berühmten Präliminar- und Definitiv-Artikeln seiner Schrift "Zum Ewigen Frieden", die öffentlich-rechtlichen Grundsätze, deren Befolgung die schlechthin notwendige Bedingung für die Ermöglichung bzw. für die Verwirklichung eines globalen Friedens ist.¹²

In einem doppelten Anhang zu seiner Friedensschrift kommt Kant auf den praktischen Status von Moralität und Klugheit und auf ihr gegenseitiges Verhältnis zu sprechen und führt dabei abermals den Realismus seiner Friedenslehre vor Augen. Er macht klar, daß nicht nur aus moralischen, sondern auch aus empirischen Gründen dem Recht der Primat in der Politik zukommt und daß es nicht nur moralisch, sondern auch klug ist, das politische Handeln Rechtsgrundsätzen zu unterwerfen. In Bezug auf die politische Wirklichkeit reicht *Legalität* vollkommen hin; und dafür wiederum genügt aufgeklärtes Eigeninteresse. Daß man sich das

⁹ Siehe Kant, Zum ewigen Frieden, AA VIII 374.

¹⁰ Kant, Über den Gemeinspruch, AA VIII 298.

¹¹ Siehe dazu den in Anmerkung 1 genannten Beitrag, S. 284-301.

¹² Erst nachdem er die für die Stiftung des Weltfriedens erforderlichen *rechtlichen* Schritte aufgezeigt hat, wirft Kant die Frage nach einer *empirischen* Garantie des ewigen Friedens auf. Er gibt darauf eine durchaus positive Antwort (siehe den in Anm. 1 genannten Beitrag, S. 301-305). Aber zugleich erlaubt er keinen Zweifel daran, daß die vorgebrachten empirischen Argumente "nur Meinung und bloß Hypothese [sind]: ungewiß wie alle Urtheile, welche zu einer beabsichtigten Wirkung, die nicht gänzlich in unsrer Gewalt steht, die ihr einzig angemessene Naturursache angeben wollen" (Über den Gemeinspruch, AA VIII 311 f.).

Rechthandeln zur Maxime mache, ist nicht bloß eine ethische Pflicht, sondern auch eine Forderung höchster politischer Klugheit.

Kant plädiert für das Recht als das oberste Prinzip aller politischen Maximen, weil jedes andere Prinzip, etwa das der "Wohlfahrt und Glückseligkeit"¹³ des Staates, den Weltfrieden als die Garantie der äußeren Freiheit von jedermann gegenüber jedermann a priori unmöglich machen würde. Auch und besonders Klugheit, wenn sie dies denn wirklich ist, "muß ihre Kniee vor dem [Recht] beugen"¹⁴. Recht ist die Basis aller wahrhaft klugen Politik. Es wird keinen Frieden auf Erden geben außer unter der Herrschaft des Rechts.¹⁵ Und ohne Frieden wird es für die Menschen keine Möglichkeit geben, ihre jeweiligen Zwecke, seien diese nun moralisch, amoralisch oder sogar unmoralisch, in Unabhängigkeit von der nötigen Willkür Anderer zu verfolgen.

Kants praktischer Optimismus stützt sich vor allem auf die Einsicht, daß sich die Verletzung von Rechtsgrundsätzen für die Menschen zumindest auf die Dauer nicht lohnt,¹⁶ die Befolgung hingegen sehr wohl, - "selbst für ein Volk von Teufeln (wenn sie nur Verstand¹⁷ haben)"¹⁸.

Fichte¹⁹

Auf den hohen Schultern von Hobbes und Rousseau stehend sah der Rechtslehrer Kant in ein unabsehbar weites Land der Freiheit und des Friedens, dessen klare Konturen im Nebel der Weltanschauungen des 19. Jahrhunderts verschwanden, kaum daß sie aufgetaucht waren.

Es ist Fichte, der als einer der Ersten für solchen Nebel sorgt. Sein Rechts- bzw. Staatsdenken ist in einer durchgängigen oszillierenden Schwebelage zwischen Positivismus und "Sittenlehre". Eben dadurch wird es ihm einerseits unmöglich, allgemeinverbindlich die rechtlichen Grenzen der Wirksamkeit des Staates abzustecken. Andererseits verführt es ihn immer wieder dazu, die Idee des Staates gleichsam sittlich zu überhöhen. Eine typische und besonders wichtige Verführung dieser Art liegt in der Idee des Nationalstaates. Das Auftreten dieser - im Rahmen der kantischen Rechtslehre ganz abwegigen - Idee beim späteren Fichte macht noch

¹³ Kant, Zum ewigen Frieden, AA VIII 379.

¹⁴ Kant, Zum ewigen Frieden, AA VIII 380.

¹⁵ Siehe Kant, Zum ewigen Frieden, AA VIII 360₄₋₉; 380₄₋₅.

¹⁶ Vgl. Kant, Der Streit der Fakultäten, AA VII 94.

¹⁷ Die Fähigkeit, Rechtsregeln als solche zu erkennen und sich, *aus welchen Motiven auch immer*, im Handeln an sie zu halten.

¹⁸ Kant, Zum ewigen Frieden, AA VIII 366.

¹⁹ Ins Einzelne gehende Ausführungen zu den Überlegungen dieses Kapitels finden sich in meinem Beitrag "Fichtes 'Aufhebung' des Rechtsstaates", in: Fichte-Studien, 3 (1991), 86-117.

einmal eine Kluft unübersehbar, die längst, nämlich von Anfang an, gegenüber Kant bestanden hatte.

Fichte ist von dem, was ihn in Sachen "Recht" Hobbes und Kant hätten lehren können, ziemlich unbeeindruckt gewesen. Sein politisches Denken ist von einem Gedanken geprägt, mit welchem er hinter deren revolutionäre Leistung in christlich-mittelalterliches Staatsdenken zurückfällt. Es ist der Gedanke, daß sich die Notwendigkeit des Staates als juridischer Zwangsanstalt aus der sittlichen Gebrechlichkeit der Menschheit ergibt, daß sich also eine gänzlich durch das "Sittengesetz" bestimmte Menschheit in prästablierter Harmonie befände und daß es dementsprechend mit Erreichen des Endzwecks der Gattung keines Rechtsgesetzes und keines Staates mehr bedürfe. Der Staat "geht [...] darauf aus, *sich aufzuheben*, denn sein letztes Ziel ist die Sittlichkeit, diese aber hebt ihn auf."²⁰

Doch auch das strikteste Befolgen sittlicher Gebote für die Bestimmung des *je eigenen* Wollens und Handelns kann keinerlei notwendige Übereinstimmung *zwischen* den Individuen bewirken. Ein Individuum als solches kann immer nur für sich eine vernünftige Einheit in seinem Wollen und Handeln stiften, nicht aber auch für die Gemeinschaft mit anderen Individuen. Daher befände sich auch eine Gemeinschaft rein vernunftgeleiteter Menschen von Natur in einem Zustand prästablierter juridischer Disharmonie und müßte (aus Rechtsgründen) eine (nicht-natürliche) Eintracht aller allererst stiften, - den Staat als die (künstliche) Einheit des Willens aller.

Die Beschränkung auf die gesetzliche Einschränkung der äußeren Freiheit *bloß als solcher*, d.h. *ohne Berücksichtigung* von darin zum Ausdruck kommenden Zwecken, hat ihren Grund nicht einfach nur darin, daß angesichts der Beliebigkeit empirischer Zwecke deren Berücksichtigung allgemeingesetzlich gar nicht möglich ist. Vielmehr würde auch der gleiche, durch die Zweckgesetzgebung vorgegebene und auch von jedermann individuell oder gar von allen gemeinsam verfolgte ("vernünftige") *Endzweck* - sei es das "bonum commune" des christlichen Mittelalters oder Fichtes Reich Gottes auf Erden - an der Problemlage und der Möglichkeit ihrer Beseitigung nicht das Geringste ändern. *Ethische* Prinzipien, die als solche dazu dienen, *Zwecksetzungskonflikte* der (je eigenen) *inneren* Freiheit zu regeln, sind vollkommen ungeeignet, auch als *rechtliche* Prinzipien zur Regelung von durch den Gebrauch der *äußeren* Freiheit bedingten *Handlungskonflikten zwischen* verschiedenen Individuen zu dienen.²¹ Will man überhaupt eine allgemeinverbindliche Bestimmung der äußeren Freiheit, will man also die Herrschaft des Rechts und nicht der Willkür, dann muß man in Bezug auf das Gesetz jener Bestimmung auf die Berücksichtigung *jedes* möglichen Zwecks bedingungslos verzichten.

²⁰ Fichte, Rechtslehre, Sämtliche Werke (= SW) X 542.

²¹ Das hier vorgetragene Argument gilt also auch für das von Fichtes "Sittengesetz" himmelweit entfernte Tugendgesetz Kants, welches zwar mit dem Rechtsgesetz gemeinsam seinen Grund im allgemeinen Sittengesetz hat (das beiden als Prinzip die Tauglichkeit der Maximen der Willensbestimmung zu einer allgemeinen Gesetzgebung vorgibt), aber dessen Anwendung auf die Bestimmung von Zwecken und eben nicht, wie das Rechtsgesetz, auf die Bestimmung bloß der äußeren Freiheit darstellt.

Der Fichtesche Nebel, von dem die Rede war, stammt allgemein aus dem kaum entwirrbaren Durcheinander von Staatslehre, Sittenlehre, Geschichtsphilosophie, philosophischer und empirischer Anthropologie und - last, not least - Religionsphilosophie bzw. Theologie; und er stammt im Hinblick auf die hier erörterten Probleme besonders aus einem unhaltbaren Begriff vom Recht der Menschheit und einer ebenso unhaltbaren Vorstellung von dessen Verhältnis zum Recht des Staates.

Fichte verkennt sowohl, daß dem Staat eine von der Sittlichkeit seiner Bürger ganz unabhängige *Vernunft*notwendigkeit eignet, als auch, daß das von ihm angenommene "Recht" auf (allgemeine) Sittlichkeit als allgemeines Recht auf den äußeren Freiheitsgebrauch sich selbst widerspricht. Sein "Staats"-Denken bewegt sich nicht wirklich in juridischen, sondern in "sittlichen" (letztlich²² religiösen) Bahnen. Er sieht nicht, daß "die Aufgabe der Verwirklichung des Rechtes auf Erden nicht in Abhängigkeit gedacht werden kann von der Aufgabe, das Reich der ethischen Freiheit zu realisieren",²³ und daß die Erfüllung der ersten, genuin staatlichen Aufgabe prinzipiell unmöglich gemacht wird, wenn der Staat (auch) an der Erfüllung der zweiten beteiligt wird, und daß wiederum ohne die Menschheit als *Rechtsgemeinschaft* und den Staat als *Rechtssicherungsgemeinschaft* auch und gerade jede *Zweckgemeinschaft* der Menschheit notwendig unmöglich ist; denn wie sollen Menschen gemeinschaftlich ihr Glück, ihre Kultur, ein "ethisches Gemeinwesen" oder gar eine "sittliche Weltordnung" erstreben, wenn sie in ihrer äußeren Freiheit, deren sie dazu doch notwendig bedürfen, ohne Recht gegeneinander sind?

Hegel

Hegel moniert an Kant, daß er das Sittliche in Moralität und Legalität getrennt habe.²⁴ Er geht in seiner Kritik davon aus, daß (abstraktes) Recht und Moralität dialektisch miteinander verbundene Momente eines - historisch jeweils gegebenen - Systems der Sittlichkeit sind, dessen höchste Einheit der Staat darstellt. Demnach muß das, was Kant a priori "abstrakt" als Sittengesetz formuliert und ebenso a priori "abstrakt" als Prinzipien des Rechts und der Tugend unterscheidet, in Wahrheit historisch-konkret in dialektischer Einheit gesehen werden.

An die Stelle der einzelnen Person als Ausgangs-, Bezugs- und Endpunkt aller moralphilosophischen Überlegungen²⁵ tritt bei Hegel der Mensch als Glied von

²² Vgl. Fichte, Das System der Sittenlehre (1812), SW XI 4 f.

²³ Ebbinghaus, Julius: Gesammelte Schriften, Bd. I: Sittlichkeit und Recht, Bonn 1986, 348.

²⁴ Siehe Hegel, Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts [etc.], Werke (Suhrkamp Werkausgabe), Bd. 2, Frankfurt/Main 1970, S. 470.

²⁵ Bei Kant allerdings keineswegs - wie vielfach und auch von Hegel mißverstanden - "individualistisch" oder "atomistisch" isoliert begriffen, sondern im Gegenteil wahrhaft "universalistisch" als Rechtssubjekt innerhalb einer die Menschheit insgesamt umfassenden

Familie und Volk als historisch-natürlich gegebenen Gemeinschaften, die - entsprechend Hegels Aufhebung der kantischen "Trennung" - als juristische *und* ethische, kurz: als sittliche Gemeinschaften innerhalb des Staates (als Wirklichkeit der sittlichen Idee) erscheinen, d. h. als Gemeinschaften, in denen und durch die sich die sittliche Idee verwirklicht. Insofern der Mensch sich von Natur aus immer schon in solchen Gemeinschaften befindet, kann er auch nur in ihnen und vermittels ihrer Rechte und Pflichten im Staat haben. Durchaus ähnlich wie bei Kant liegen Legalität bzw. Moralität einer Handlung dann vor, wenn diese in Übereinstimmung mit einem allgemeinen (auf die notwendigen Bedingungen der Möglichkeit einer Gemeinschaft bezogenen) Willen ist bzw. wenn diese Übereinstimmung selber Zweck der Handlung ist. Aber in unüberbrückbarem - und Hegel voll bewußtem - Gegensatz zur Auffassung Kants (und auch Rousseaus) handelt es sich bei diesem allgemeinen Willen keineswegs um eine bloße Idee der Vernunft, nämlich um die Idee des die allgemeine Gesetzlichkeit der (äußeren) Freiheitseinschränkung wollenden und dadurch vernünftigen Willens von jedermann. Vielmehr bezieht sich dieser allgemeine, den Einzelnen als moralisches Wesen verpflichtende Wille auf die jeweiligen empirischen Bedingungen der Existenz eben jener Gemeinschaften.

Was bei einem solchen "empiristischen" Ansatz (den Hegel übrigens durchaus nicht selbst als solchen begreift) zu erwarten ist, trifft ein. Es gelingt Hegel weder für die Familie noch für die das Volk umfassende "bürgerliche Gesellschaft", einen wahrhaft allgemeinen, also nicht bloß aus zufälligen empirischen Bedingungen sich ergebenden Willen aufzuzeigen. Der "wirkliche Geist einer Familie und eines Volks"²⁶, den Hegel beschwört, dürfte eine Chimäre sein und ist jedenfalls ohne verbindende Kraft.

Während Kant immerhin, wenn auch mit fragwürdigem Ergebnis, den Versuch unternimmt, die rechtliche (also apriorische) Notwendigkeit der Ehe zu beweisen,²⁷ bleibt Hegel in empirisch Zufälligem stecken. Die Ehe als sittliche Gemeinschaft²⁸ läßt sich weder auf die Notwendigkeit, die Gattung zu erhalten, gründen,²⁹ denn dazu bedarf es bekanntlich keiner Ehe; noch auf "geistige [Einheit ...] selbstbewußte Liebe"³⁰ und die daraus fließende "Innigkeit der subjektiven Gesinnung und Empfindung"³¹, deren Zufälligkeit Hegel selbst feststellt; und schließlich auch nicht

("weltbürgerlichen") Rechtsgemeinschaft und als ein der Moralität fähiges Wesen innerhalb eines alle Vernunftwesen umfassenden "Reichs der Zwecke".

²⁶ Hegel, Rechtsphilosophie, § 156 (zitiert nach "Hegels Schriften zur Gesellschaftsphilosophie", Teil 1, "Die Herdflamme", Jena 1927).

²⁷ Siehe dazu Adam Horn, Immanuel Kants ethisch-rechtliche Eheauffassung [1936], Würzburg 1991.

²⁸ Vgl. Hegel, Rechtsphilosophie, § 161.

²⁹ "das Moment der *natürlichen* Lebendigkeit [...] als Wirklichkeit der *Gattung* und deren Prozeß" (ibid.)

³⁰ Ibid.

³¹ Hegel, Rechtsphilosophie, § 176.

auf irgendeine dialektische Einheit dieser beiden Sachverhalte.³² Kurz: in Bezug auf Ehe und Familie bleibt Hegel den Beweis einer sittlichen Notwendigkeit aus dem vernünftigen Willen (von jedermann), also als Ausdruck eines allgemeinen Willens, schuldig. So erscheinen Ehe und Familie gerade nicht als wesentlich "sittliche"³³, sondern als rein natürliche und insoweit sittlich irrelevante Verhältnisse.

Nicht besser verhält es sich mit dem "Übergang der Familie in die bürgerliche Gesellschaft"³⁴ und mit dieser selbst.³⁵ Für den "Übergang" versucht Hegel erst gar nicht den Nachweis einer rechtlichen Notwendigkeit; es ist also bei ihm durchaus nicht das Recht der Familie, welches die Bildung der bürgerlichen Gesellschaft notwendig macht (so wie sich bei Kant die Notwendigkeit von Privatrecht und öffentlichem Recht aus dem Recht der Menschheit ergibt). Vielmehr hat diese ein durchaus eigenes Prinzip, im Sinne Hegels genauer: zwei Prinzipien³⁶: zum einen die "konkrete Person, welche sich als *Besondere Zweck* ist, als ein Ganzes von Bedürfnissen und eine Vermischung von Naturnotwendigkeit und Willkür"³⁷, mit anderen Worten: der Einzelmensch in seiner naturbedingten Bedürftigkeit und mit den daraus fließenden Interessen; zum andern in der "modernen [arbeitsteiligen] Welt"³⁸ eine "allseitige Abhängigkeit"³⁹, "so daß jede durch die andere und zugleich schlechthin nur als durch die Form der *Allgemeinheit* [...] *vermittelt* sich geltend macht und befriedigt"⁴⁰; mit anderen Worten: die historisch, nämlich kulturbedingte Sozialbedürftigkeit des (modernen) Menschen, der seine Interessen nur (noch) im Verein mit allen anderen verfolgen kann.

Nun mag der Mensch unter Bedingungen seiner Natur welche Bedürfnisse auch immer haben und unter Bedingungen seiner Kultur hinsichtlich der Befriedigung dieser Bedürfnisse wie auch immer von welchen Mitmenschen auch immer abhängen: eine sittliche Notwendigkeit der "bürgerlichen Gesellschaft" läßt sich daraus so wenig herleiten, daß vielmehr umgekehrt die "bürgerliche Gesellschaft" als Gemeinschaft der Bedürfnisbefriedigung⁴¹ schlechterdings *nicht* die Gemeinschaft eines allgemeinen und allgemeinverbindlichen Willens und also auch nicht, wie Hegel es behauptet, die "*Erscheinung* [...] des Sittlichen"⁴² (und sei es auch bloß auf der "Stufe der *Differenz*"⁴³, was immer das sein mag) sein kann.

³² Vgl. Hegel, Rechtsphilosophie, §§ 161-163.

³³ Hegel, Rechtsphilosophie, § 161.

³⁴ Hegel, Rechtsphilosophie, § 181 (Überschrift).

³⁵ Hegel, Rechtsphilosophie, §§ 182 ff.

³⁶ Siehe Hegel, Rechtsphilosophie, § 182.

³⁷ Hegel, Rechtsphilosophie, § 182.

³⁸ Hegel, Rechtsphilosophie, § 182, Zusatz Gans.

³⁹ Hegel, Rechtsphilosophie, § 183.

⁴⁰ Hegel, Rechtsphilosophie, § 182.

⁴¹ Siehe Hegel, Rechtsphilosophie, § 181.

⁴² Ibid.

⁴³ Ibid.

Tatsächlich gerät Hegel hier mit seiner Philosophie des "Rechts" in dieselben Aporien wie vor und nach ihm all diejenigen, welche glauben, Recht auf der Basis materialer Bestimmungsgründe der Willkür (sei es Glück, Wohlfahrt, Seelenheil, Bedürfnisse, Interessen oder was auch immer) bestimmen zu können. Die Idee eines so bestimmten "Rechts" ist in Wirklichkeit die Idee eines ewigen Krieges aller gegen alle, weil *vom Prinzip her* eine *notwendig* mögliche Harmonisierung der äußeren Willküren ausgeschlossen ist.

Sogar Hegels eigene Überlegungen gehen in diese Richtung, wenn er - mit Blick speziell auf Rousseau und Kant - zu dem "System allseitiger Abhängigkeit"⁴⁴, dem "Staat als bürgerliche(r) Gesellschaft"⁴⁵, dem "äußere[n] Staat"⁴⁶, dem "Not- und Verstandes-Staat"⁴⁷ im Unterschied zum (wahren, der Vernunft entsprechenden) Staat als der "Wirklichkeit der sittlichen Idee"⁴⁸ kritisch anmerkt:

"Wenn der Staat mit der bürgerlichen Gesellschaft verwechselt und seine Bestimmung in die Sicherheit und den Schutz des Eigentums und der persönlichen Freiheit gesetzt wird, so ist *das Interesse der Einzelnen als solcher* der letzte Zweck, zu welchem sie vereinigt sind, und es folgt hieraus ebenso, daß es *etwas beliebiges* ist, Mitglied des Staates zu sein."⁴⁹ Ferner: "Allein indem er [Rousseau] den Willen nur in bestimmter Form des *einzelnen* Willens [...] und den allgemeinen Willen nicht als das an und für sich Vernünftige des Willens, sondern nur als das *Gemeinschaftliche*, das aus diesem einzelnen Willen *als bewußtem* hervorgehe, faßte: so wird die Vereinigung der Einzelnen im Staat zu einem *Vertrag*, der somit ihre *Willkür, Meinung* und *beliebige, ausdrückliche* Einwilligung zur Grundlage hat, und es folgen die weiteren bloß verständigen, das an und für sich seiende Göttliche und dessen absolute Autorität und Majestät *zerstörenden Konsequenzen*."⁵⁰

Aber Hegel sieht nicht, daß er hier nicht etwa gegen Rousseau (und zugleich gegen Kant), sondern gegen sich selbst schreibt; daß das Zerstörerische, die Willkür und Beliebigkeit im "Verstandesstaat" eine notwendige Folge aus seinem eigenen Versuch ist, die bürgerliche Gesellschaft *rechtlich* als *Interessengemeinschaft* und nicht - wie Rousseau und Kant - als Gemeinschaft eines notwendig allgemeinen Willens von äußerlich Freien zu begreifen. Hegel hat durchaus Recht: in dem, was er unter Verstandesstaat versteht, ist *das Interesse der Einzelnen als Einzelner* der letzte Zweck.⁵¹ Aber er irrt sich vollständig in der Meinung, damit den Rousseau-Kantischen "Vernunftstaat der Freiheit" zu treffen, in welchem der letzte Zweck *die Freiheit der Einzelnen als Freiheit* ist.

⁴⁴ Hegel, Rechtsphilosophie, § 183.

⁴⁵ Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Meiner, Hamburg 1959, § 523.

⁴⁶ Ibid.; Rechtsphilosophie, § 183.

⁴⁷ Hegel, Rechtsphilosophie, § 183.

⁴⁸ Hegel, Rechtsphilosophie, § 257.

⁴⁹ Hegel, Rechtsphilosophie, § 258 (zweite Hervorhebung von mir).

⁵⁰ Ibid. (von "Willkür" bis "Konsequenzen" meine Hervorhebungen).

⁵¹ Siehe Hegel, Rechtsphilosophie, § 258.

So nimmt es denn nicht mehr wunder, daß - als rechtsphilosophische Hauptsache - schließlich auch für Hegels eigentlichen Staat als die "Vereinigung des Prinzips der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft"⁵² der Aufweis einer rechtlichen Notwendigkeit ausbleibt. Dieser Staat wird als "Überbau" über den Familien und der bürgerlichen Gesellschaft (als System der Bedürfnisse) in Wirklichkeit notwendig, um - als neutrale Ordnungsmacht - den Antagonismus der bedürftigen Einzelpersonen, der Familien, der Stände, Interessengruppen und Klassen zu kontrollieren und zu regulieren.

Aber eben diesem hegelschen Staat fehlt als Herrschaftsordnung sowohl das rechtliche Fundament als auch das Prinzip der Ausübung seiner Herrschaft. Zu allem Überfluß setzt Hegel ausgerechnet zum Schutz vor menschlicher Willkür an die Stelle von Rousseaus und Kants apriorischem und rein regulativem Prinzip des allgemeinen Willens das empirische und konstitutive Prinzip von Erbadel und Erbmonarchie. Damit ist nun vom Prinzip her und also unabwendbar das Verhältnis von Freiheit und Herrschaft der (historisch-natürlichen) Beliebigkeit anheimgegeben.⁵³

Wer wie Hegel das juristische Denken Kants in die einseitige Abstraktheit setzt und den Staat in seiner historischen Konkretheit als "Wirklichkeit der sittlichen Idee" begreift, dem wird die nur rein juristisch zu gewinnende Einsicht schwerfallen, daß der Staat lediglich die provisorische und transitorische, durch allmähliche Reform zu überwindende Wirklichkeit des Rechtsprinzips ist. Schon in der frühen Schrift zur "Verfassung Deutschlands" wie in der späten "Philosophie des Rechts" sieht er völlig richtig - übrigens ganz unoriginell mit den Augen von Hobbes und Kant - , daß souveräne Staaten sich miteinander im Naturzustand befinden, in welchem es zwar nicht ausgeschlossen, jedenfalls aber rein "zufällig" ist, daß bzw. wenn sich die Parteien nicht miteinander (rechtlich und dann auch physisch) streiten. Aber er geht völlig irre in der Annahme, Kant habe sich den ewigen Frieden von einem "Staatenbund" ohne "Prätor" und also ohne Souveränitätsverzicht erhofft. Und obwohl er selber eine solche Hoffnung - natürlich ganz zu Recht - als unbegründet verwirft, zieht er aus seiner Analyse keineswegs die nun in der Tat kantische Schlußfolgerung, daß die Staaten unter Verzicht auf ihre äußere Souveränität miteinander einen Zustand des öffentlichen Rechts zu gründen haben, der allein einen dauerhaften Frieden zwischen ihnen zu gewährleisten vermag. Im Gegenteil, einer solchen Schlußfolgerung liegt für Hegel eine "seichte" Vorstellung von Moralität und von der Natur des Staates zugrunde. Für ihn hat der Staat als "sittliche Substanz" sein Recht "in konkreter Existenz". Nur diese kann Prinzip seines Handelns sein. Die Politik beugt hier nicht mehr ihre Kniee vor dem bedingungslos geltenden Recht, sondern vor dem, was schon immer und immer noch die sogenannten und sich selber gerne so nennenden "Realpolitiker" als "Staatsräson" bezeichnen. Dazu gehört dann auch, als ultima ratio, das Recht zum

⁵² Hegel, Enzyklopädie, § 535.

⁵³ Hegel war m. E. durchaus Anhänger einer konstitutionellen Monarchie liberaler Provenienz; - aber gleichsam aus Neigung, nicht aus Prinzip. Seine "Staatsphilosophie" läßt sich ohne *substantielle* Verfälschung auch anders verwerten, - und ist in den totalitären Regimen sowohl nationalsozialistischer als auch sowjetischer Prägung anders verwertet worden. Mit der kantischen Staatsphilosophie wäre ein solcher Gebrauch kaum möglich und ist m. W. auch nicht erfolgt.

Krieg. Dieser übernimmt die Rolle des mittelalterlichen Gottesgerichts, und die "Weltgeschichte" wird zum "Weltgericht" (Rphil §§ 333-340). "Wenn das deutsche Volk in diesem Kampf unterliegt, ist es zu schwach gewesen. Dann hat es seine Probe vor der Geschichte nicht bestanden und war zu nichts anderem als zum Untergang bestimmt." (Hitler nach den Erinnerungen von Speer)

So endet der Hauptvertreter des Deutschen Idealismus rechtsphilosophisch im urteilslosen "Grau" des Positivismus, - trotz mancher anders klingenden Passagen in der "Rechtsphilosophie". Vielleicht hätte Hegel besser daran getan, seine Eule nicht erst mit einbrechender Dämmerung fliegen zu lassen,⁵⁴ sondern vielmehr schon vor der Morgenröte - "a priori" - , um im Lichte der reinen praktischen Vernunft den Weg zu finden, den die Geschichte nimmermehr zu weisen vermag: den Weg zum Frieden durch gesetzliche Sicherung der äußeren Freiheit von jedermann.

Marx⁵⁵

Marx (und mit ihm Engels) übernimmt von Hegel die Lehre von der Notwendigkeit der geschichtlichen Entwicklung. Er deutet die Geschichte der Menschheit aber nicht als Selbstverwirklichung des (objektiven) Geistes, sondern als rein empirischen, kausalen Ablauf. Er entmythologisiert gleichsam Hegels "historischen Idealismus" bzw. formt ihn zum "historischen Materialismus" um.

"Materialistisch" ist an seiner Auffassung nicht etwa schon die kausale Betrachtungsweise, die er vielmehr mit jeder ernstzunehmenden empirischen Sozialwissenschaft teilt,⁵⁶ auch nicht die (triviale) Überzeugung, daß menschliches Bewußtsein, Wollen und Handeln allemal und unvermeidlich (auch) gesellschaftlich bedingt und insofern möglicher Gegenstand sozialwissenschaftlicher Analyse sind.

⁵⁴ Siehe Hegel, Rechtsphilosophie, Vorrede (Ende).

⁵⁵ Die weit verbreitete Ansicht, mit dem Kollaps der politischen und sozialen Systeme des "Ostblocks" sei auch die Falschheit der marxischen Lehre bewiesen, ist natürlich nicht haltbar. Nur bleibt auch die andere Meinung, bei jenen Systemen habe es sich um den Mißbrauch dieser "an sich durchaus richtigen" Lehre gehandelt, solange pure Behauptung, wie das "An-sich-Richtige" nicht aufgezeigt ist. Die folgenden Ausführungen dienen dem Nachweis, daß es sich jedoch um etwas "An-sich-durchaus-Falsches" handelt. Daß darin auch die Ursache für jenen Kollaps zu suchen sei, wäre allerdings ebenfalls ein unhaltbarer Schluß. Auch genügt es vollauf, wenn einsichtig wird, daß jedenfalls mit der Lehre von der klassenlosen Gesellschaft, wie Marx sie vorgelegt hat, kein Staat zu machen ist.

⁵⁶ Jenen, die immer dann, wenn der Mensch in seiner *phänomenalen* Wirklichkeit zum Gegenstand der Erforschung sozialer Gesetzmäßigkeiten, insbesondere natürlich - zum Zwecke der Erklärung - kausaler Gesetzmäßigkeiten, gemacht wird (was übrigens keineswegs eine Reduktion auf mechanistisches oder auch nur allgemein-naturwissenschaftliches Denken bedeuten muß!), - jenen also, die dann rufen: "Aber wo bleibt das Humanum?", ist zu antworten: "genau dort, wohin es gehört, nämlich im intelligiblen Reich der Freiheit."

"Materialistisch" ist erst die These der vollständigen Abhängigkeit aller geistigen Tätigkeit des Menschen von dessen materiellen Verhältnissen, d.h. von den ökonomischen Produktionsverhältnissen: "Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt."⁵⁷ "Bei mir ist [...] das Ideelle nichts andres als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle."⁵⁸ Die Menschheit ist nichts als ein Teil der raum-zeitlichen Natur und ihre Geschichte nichts als ein Teil der allgemeinen Naturgeschichte⁵⁹ und wie diese vollständig und durchgängig determiniert und im Prinzip jederzeit einer rein kausalen Analyse und nur einer solchen zugänglich. Für die "materialistische Anschauung der Geschichte" "sind die letzten Ursachen aller gesellschaftlichen Veränderungen und politischen Umwälzungen zu suchen nicht in den Köpfen der Menschen, in ihrer zunehmenden Einsicht in die ewige Wahrheit und Gerechtigkeit, sondern in Veränderungen der Produktions- und Austauschweise; sie sind zu suchen nicht in der *Philosophie*, sondern in der *Ökonomie* der betreffenden Epoche."⁶⁰ "Die Gesamtheit [der] Produktionsverhältnisse bildet die ökonomische Struktur der Gesellschaft, die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen. Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt."⁶¹ "Moral, Religion, Metaphysik und sonstige Ideologie" (man darf hinzufügen: also auch Politische Philosophie mit ihren Grundsätzen) "haben keine Geschichte, sie haben keine Entwicklung, sondern die ihre materielle Produktion und ihren materiellen Verkehr entwickelnden Menschen ändern mit dieser ihrer Wirklichkeit auch ihr Denken und die Produkte ihres Denkens". Diese sind "Nebelbildungen im Gehirn der Menschen" und zu begreifen als "notwendige Sublimate ihres materiellen, empirisch konstatierbaren und an materielle Voraussetzungen geknüpften Lebensprozesses."⁶² Diese (sozial-ökonomischen) Lebensprozesse sind die materielle "Basis", durch welche der "Überbau", also auch und gerade Recht und Staat einschließlich der Versuche, sie zu legitimieren,

⁵⁷ Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie, MEW 13, 9.

⁵⁸ Marx, Das Kapital, MEW 23, 27. Vgl. auch Marx/Engels, Die deutsche Ideologie: "Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein." (MEW 3, 27) "Das Bewußtsein ist... von vornherein schon ein gesellschaftliches Produkt." (MEW 3, 30 f.)

⁵⁹ In "Das Kapital" spricht Marx von der "Entwicklung der ökonomischen Gesellschaftsformation" als einem "naturgeschichtlichen Prozess" (MEW 23, 16), "den Gesetze lenken, die nicht nur von dem Willen, dem Bewußtsein und der Absicht der Menschen unabhängig sind, sondern vielmehr umgekehrt deren Wollen, Bewußtsein und Absichten bestimmen." (MEW 23, 26. Dieses Zitat ist eine Äußerung von M. Block, die Marx zustimmend als Beschreibung seiner eigenen Ansicht referiert.)

⁶⁰ Engels, Anti-Dühring, MEW 20, 248 f.

⁶¹ Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie, MEW 13, 8 f. Ähnlich Engels, Anti-Dühring, MEW 20, 25.

⁶² Marx/Engels, Die deutsche Ideologie, MEW 3, 6 f.

vollständig und notwendig bestimmt werden.⁶³ Die sozial-ökonomischen Verhältnisse sind die treibende Kraft in der Menschheitsgeschichte. Diese ist in ihrem Ablauf notwendig durch eine reale Dialektik bestimmt, welche gleichsam das Naturgesetz⁶⁴ der geschichtlichen Veränderungen von Basis und Überbau darstellt. Sie wird wirksam in periodisch auftretenden, unvermeidlichen und die gesellschaftliche Entwicklung vorwärtstreibenden Widersprüchen zwischen Produktionsweisen und Produktionsverhältnissen; zwischen der Klasse derer, die die Arbeit tun, und der Klasse derer, die Herr über das Produkt dieser Arbeit werden; zwischen (immer neuen) Herren und Knechten, zwischen "Unterdrückern und Unterdrückten".⁶⁵ Insofern ist "die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft" naturgesetzlich notwendig "die Geschichte von Klassenkämpfen".⁶⁶ Allerdings ist sie nach Ansicht von Marx (und Engels) als Geschichte von Klassenkämpfen (nicht etwa überhaupt) im Zeitalter des Kapitalismus mit dem Kampf zwischen Bourgeoisie und Proletariat in ihr letztes, entscheidendes Stadium getreten:⁶⁷ in das Stadium des revolutionären Übergangs zur klassenlosen Gesellschaft, des Absterbens des (Klassen-)Staates⁶⁸ und der damit verbundenen endgültigen "menschlichen Emanzipation"⁶⁹. Auch dieses Ende aller Herrschaft von Menschen über Menschen kommt mit historischer Notwendigkeit.⁷⁰

⁶³ "Rechtsverhältnisse wie Staatsformen [sind] weder aus sich selbst zu begreifen [...] noch aus der sogenannten allgemeinen Entwicklung des menschlichen Geistes, sondern [wurzeln] vielmehr in den materiellen Lebensverhältnissen". (Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie, MEW 13, 8) "Religion, Familie, Staat, Recht, Moral, Wissenschaft, Kunst etc. sind nur *besondere* Weisen der Produktion und fallen unter ihr allgemeines Gesetz." (Marx, Nationalökonomie und Philosophie, MEW, Ergänzungsband, I. Teil, 537)

⁶⁴ "Naturgesetze der kapitalistischen Produktion" (Marx, Das Kapital, MEW 23, 12); "Naturgesetz ihrer [der Gesellschaft] Bewegung" (Das Kapital, MEW 23, 15); "Das allgemeine Gesetz der kapitalistischen Akkumulation" (Das Kapital, MEW 23, 640); "Gesetz der ganzen bisherigen Geschichte" (Marx, Kritik des Gothaer Programms, MEW 19, 17).

⁶⁵ Marx, Manifest der kommunistischen Partei, MEW 4, 462.

⁶⁶ Marx, Manifest, MEW 4, 462.

⁶⁷ "Die bürgerlichen Produktionsverhältnisse sind die letzte antagonistische Form des gesellschaftlichen Produktionsprozesses [...] Mit dieser Gesellschaftsformation schließt [...] die Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft ab." (Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie, MEW 13, 9).

⁶⁸ "Das Eingreifen einer Staatsgewalt in gesellschaftliche Verhältnisse wird auf einem Gebiete nach dem andern überflüssig und schläft dann von selbst ein. An die Stelle der Regierung über Personen tritt die Verwaltung von Sachen und die Leitung von Produktionsprozessen. Der Staat wird nicht 'abgeschafft', *er stirbt ab*." (Engels, Anti-Dühring, MEW 20, 262) Vgl. ferner: Marx, Die Heilige Familie, MEW 2, 128; ders., Das Elend der Philosophie, MEW 4, 182: "es wird keine eigentliche politische Gewalt mehr geben."; vgl. ders., Manifest, MEW 4, 482.

⁶⁹ Marx, Zur Judenfrage, MEW 1, 356.

⁷⁰ Für eine umfassende, auch die Leistungen von Marx würdigende kritische Analyse der vielen (wissenschafts-)theoretischen und methodologischen Schwierigkeiten, in welche der

Eine genauere Darstellung des prognostizierten herrschaftsfreien Zustandes hat Marx nicht hinterlassen;⁷¹ - und bei wirklich zwangsläufiger Entwicklung wären diesbezügliche Überlegungen zumindest in praktischer Hinsicht überflüssig. So ist auch eine eigene, philosophisch relevante Vorstellung von Freiheit, Recht und Staat bei Marx schwer auszumachen. Als Sozialwissenschaftler kann und will Marx allerdings auch gar keinen Beitrag zu den normativen Problemen der Politischen Philosophie leisten,⁷² und er ist insoweit auch kein Gegenstand möglicher Kritik. Er interessiert sich für politische Freiheit und Herrschaft, für Recht und Staat, so wie diese geschichtlich *wirklich sind*, nicht wie sie vernünftigerweise sein *sollen*. Marx sucht sozialwissenschaftlich (a posteriori) Naturgesetze der Menschheit als natürlicher Gattung und nicht etwa rechtsphilosophisch (a priori) Vernunftgesetze der Menschheit als moralischer Gattung.

“historische Materialismus” gerät, siehe Popper, Karl R.: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bd. II: Falsche Propheten. Hegel, Marx und die Folgen, Bern 1958, S. 243 ff.

⁷¹ Er hat Fragen danach eher gereizt zurückgewiesen. So nennt er z.B. in einem Brief an F. A. Sorge vom 19. Oktober 1877 (MEW 34, 303) "das Phantasiegespiel über den künftigen Gesellschaftsbau [...] albern, fad und von Grund aus reaktionär." Am Ende von "Das Kapital" (MEW 25, 828) läßt er uns zwar einen kurzen Blick auf (nicht in) das zukünftige "wahre Reich der Freiheit" tun. Aber wie es in dem als dessen Basis weiter bestehenden "Reich der Notwendigkeit" um die "gemeinschaftliche Kontrolle" durch die "assoziierten Produzenten", wie es also in Zukunft um Freiheit, Recht und Herrschaft bestellt ist, - das bleibt vollkommen im Dunkel. In "Zur Kritik des Gothaer Programms" (MEW 19, 28) wirft Marx zwar die Frage auf, "welche Umwandlung das Staatswesen in einer kommunistischen Gesellschaft erleiden [wird...] welche gesellschaftlichen Funktionen [...] dort übrig [bleiben], die jetzigen Staatsfunktionen analog sind", erklärt auch lakonisch, diese Frage sei "nur wissenschaftlich zu beantworten", bleibt jedoch die Antwort selber vollständig schuldig. In "Manifest" (MEW 4, 482) hatte er zuvor lediglich von einer "Assoziation" gesprochen, "worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist".

⁷² "Die Kommunisten predigen überhaupt keine Moral." (Marx/Engels, Die deutsche Ideologie, MEW 3, 229) Die Arbeiterklasse "hat keine Ideale zu verwirklichen; sie hat nur die Elemente der neuen Gesellschaft in Freiheit zu setzen, die sich bereits im Schoß der zusammenbrechenden Bourgeoisgesellschaft entwickelt haben." (Marx, Der Bürgerkrieg in Frankreich, MEW 17, 343) "Die theoretischen Sätze der Kommunisten beruhen keineswegs auf Ideen, auf Prinzipien, die von diesem oder jenem Weltverbesserer erfunden oder entdeckt sind. Sie sind nur allgemeine Ausdrücke tatsächlicher Verhältnisse eines existierenden Klassenkampfes, einer unter unseren Augen vor sich gehenden geschichtlichen Bewegung." (Marx, Manifest, MEW 4, 474 f.) "Der Kommunismus ist für uns nicht ein *Zustand*, der hergestellt werden soll, ein *Ideal*, wonach die Wirklichkeit sich zu richten haben [wird]. Wir nennen Kommunismus die *wirkliche* Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt." (Marx/Engels, Die deutsche Ideologie, MEW 3, 35) "Weniger als jeder andere kann mein Standpunkt, der die Entwicklung der ökonomischen Gesellschaftsformation als einen naturgeschichtlichen Prozeß auffaßt, den einzelnen verantwortlich machen für Verhältnisse, deren Geschöpf er sozial bleibt, sosehr er sich auch subjektiv über sie erheben mag." (Marx, Das Kapital, MEW 23, 16)

Nun hat aber Marx (der "frühe" wie der "späte") selber immer wieder den Eindruck erweckt (und er wird vielfach auch so beurteilt⁷³), als ob sein Werk auch den Weg gewiesen habe, welchen die Menschheit beschreiten *solle* und nicht etwa nur - mit "historischer Notwendigkeit", ob sie es nun wolle oder nicht - beschreiten werde. Erklärtermaßen kam es ihm ja darauf an, die Welt zu verändern, anstatt sie bloß wie ein Philosoph zu interpretieren.⁷⁴

Ein solcher Wille aber setzt voraus, daß das die zukünftige Entwicklung der Menschheitsgeschichte bestimmende Determinationsnetz *noch* nicht lückenlos und vollständig "geknüpft" ist und daß insofern ein menschliches Eingreifen in den weiteren Gang der Geschichte möglich ist. Unter dieser Voraussetzung ist durchaus die Annahme erlaubt, daß auch dann, wenn ein bestimmtes gesellschaftliches Ereignis *irgendwann* mit naturgesetzlicher Notwendigkeit eintreten wird, dieses Eintreten durch bestimmtes menschliches Handeln sowohl verzögert als auch beschleunigt werden kann.

Eben dies scheint die Auffassung von Marx (und Engels) gewesen zu sein: Die soziale Revolution ist, gleichsam wie der Tod, unvermeidlich; sie steht der Menschheit als ein Naturereignis bevor. Doch der Zeitpunkt ihres Auftretens kann durch menschliches Handeln verändert werden,⁷⁵ etwa durch die Schriften von Marx und Engels, indem Menschen die darin vorgebrachten Argumente willentlich zur Kenntnis nehmen, prüfen, sich von ihnen überzeugen lassen und sie daraufhin zu Bestimmungsgründen ihrer Willensentscheidungen und des daraus fließenden Handelns machen - oder nicht.

Damit aber stellt sich unabweisbar die - von Marx allerdings nicht einmal aufgeworfene, geschweige denn beantwortete - *praktische* Frage, ob das von ihm prognostizierte Ereignis, die soziale Revolution mit ihren Folgen, trotz aller "Risiken und Nebenwirkungen"⁷⁶ auch zu wollen und zu befördern sei.⁷⁷ Darauf bezogene prinzipientheoretische Überlegungen finden sich bei Marx nicht. Vielmehr ist die Entscheidung zugunsten einer klassenlosen Gesellschaft, deren Charakteristika bei Marx selbst allerdings im Dunkeln bleiben, immer schon vorausgesetzt. Insofern läßt sich in Bezug auf Marx auch nur sagen, daß sein Werk überhaupt keinen Beitrag zur Politischen Philosophie enthält.

⁷³ Siehe z.B. Weber, Max: Ges.Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik, Tübingen 1924, S. 505 ff.; Schumpeter, Joseph A.: Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie, Bern 1950, S. 19 ff.; Hartmann, Klaus: Die Marxsche Theorie, Berlin 1970, S. 218 ff. und die in Anm. 68 genannte Arbeit von Karl R. Popper.

⁷⁴ Siehe Marx, 11. Feuerbach-These, MEW 3, 7.

⁷⁵ Die Gesellschaft kann zwar "naturgemäße Entwicklungsphasen weder überspringen noch wegdekretieren. Aber sie kann die Geburtswehen abkürzen und mildern." Marx, Das Kapital, MEW 23, 16. Siehe ferner: Die Heilige Familie, MEW 2, 37 f.; Der Bürgerkrieg in Frankreich, MEW 17, 343; Das Elend der Philosophie, MEW 4, 143; 3. Feuerbach-These, MEW 3, 5 f.; Marx/Engels, Die deutsche Ideologie, MEW 3, 37.f; 69 f.

⁷⁶ Vgl. z.B. Marx, Manifest, MEW 4, 493; Kritik des Gothaer Programms, MEW 19, 28.

⁷⁷ Sei es im bedingt-pragmatischen Sinn eines hypothetischen Imperativs oder im unbedingt-moralischen Sinn eines kategorischen Imperativs.

Schaut man sich dennoch die - ohne weitere Legitimation als erstrebenswert angesehene - "klassenlose Gesellschaft", wie sie sich etwa der bedeutende Marxist Max Adler vorstellt,⁷⁸ einmal näher an, so erweist sie sich praktisch-philosophisch als äußerst fragwürdig. Sie werde - so heißt es bei Adler⁷⁹ - eine Gesellschaft gleicher und freier Mitglieder sein. Die Gleichheit bezieht sich dabei offensichtlich außer auf die Gleichheit der Arbeitsfunktion auf die Berechtigung hinsichtlich der Produktionsmittel und der Produkte und auf die aus dieser Gleichberechtigung resultierenden Interessen. Die Freiheit bedeute, daß man sich, indem man "seine wahre Individualität geltend"⁸⁰ mache, in Übereinstimmung mit dem (allgemeinen) Gattungsinteresse und der zu dessen Sicherung erforderlichen gesetzlichen (Zwangs-)Ordnung befinde, die dadurch eo ipso nicht den Charakter von Herrschaft habe.⁸¹

Doch weit davon entfernt, mit der durch die Änderung der "ökonomischen Verhältnisse" bewirkten "Gleichheit" von Interessen auch das Friedensproblem gelöst zu haben, führt jeder Rekurs auf bestimmte natürlich bedingte Interessen, ob nun gleiche oder ungleiche, legitimationstheoretisch in eine ausweglose Lage. Ein - je bestimmtes - Interesse haben, heißt allemal: ein je *eigenes* Interesse haben. Daher sind und bleiben auch "gleiche" Interessen stets die je eigenen der verschiedenen Interesse-habenden Subjekte. Im Hinblick auf die Befriedigung dieser Interessen und den dafür erforderlichen Gebrauch der je eigenen äußeren Freiheit von jedermann ist aber der Zustand der "klassenlosen Gesellschaft" als solcher ein (Natur-)Zustand prästablierter Disharmonie. Auch in Bezug auf die "klassenlose Gesellschaft", heißt das, muß die äußere Freiheit allererst gesetzlich bestimmt und gesichert und damit Frieden noch gestiftet werden. Das aber kann niemals gelingen, wenn nicht zuvor "die Wasser des Rechts auf die ausgedörrten Felder der sozialen Interessen"⁸² gelenkt werden. Es gibt nur ein einziges Interesse, in Bezug auf dessen Befriedigung sich alle Menschen als äußerlich freie (also praktische Vernunft-)Wesen in prästablierter Harmonie miteinander befinden und das somit wirklich im allgemeinen Willen liegt. Es ist das Vernunftinteresse, zusammen mit allen anderen Menschen in gesetzlich bestimmter Weise ein je eigenes natürlich bedingtes Interesse (welches gesetzlich mögliche auch immer) verfolgen zu können, ohne daran durch irgendjemand gehindert zu werden. Es ist das Interesse an einem Zustand der Gesellschaft, den Kant mit Recht "republikanisch" genannt hat.

⁷⁸ Siehe Adler, Max: Die Staatsauffassung des Marxismus. Ein Beitrag zur Unterscheidung von soziologischer und juristischer Methode [Wien 1922], reprogr. Neudruck Darmstadt 1964 (= Adler).

⁷⁹ Siehe Adler, S. 144.

⁸⁰ Marx, Die Heilige Familie, MEW 2, 138.

⁸¹ Siehe Adler, S. 209.

⁸² Kempfski, Jürgen v.: Bloch, Recht und Marxismus, in: ders., Brechungen, Reinbek bei Hamburg 1964, S. 180. Ernst Bloch spricht von einer "Politeia ohne Polis", "worin, wie Lenin sagt, jede Köchin den Staat regieren kann und dieser selbst keine Kodifikation mehr braucht." (Bloch, Ernst: Naturrecht und menschliche Würde, Frankfurt 1961, S. 259). Die "bloß formelle Rechts-Demokratie" ist ihm dagegen identisch mit "Klassengesellschaft". (siehe op. cit., S. 270)

Nun mag sich Marx leidenschaftlich um Glück und Wohl der Menschheit und besonders der Lohnarbeiter gesorgt haben; - Freiheit als ein ursprüngliches, nur von den notwendigen Bedingungen ihrer eigenen Möglichkeit abhängiges Recht hat ihn nicht beschäftigt.⁸³ Ohne aber die äußere Freiheit von jedermann rechtsgesetzlich zu bestimmen, liefert er mit dieser auch und gerade Glück und Wohl der Menschen der Willkür des jeweiligen Herrschers aus. Das "Interesse der Gattung" gäbe dem Herrscher ebenso wenig, wie es das "bonum commune" des christlichen Mittelalters getan hatte, ein Maß für die Einschränkung der Freiheit seiner Untertanen.⁸⁴ Denn erstens würde selbst auf der Basis eines für alle gleichen und von allen mit dem "gleichen Interesse" verfolgten *Endzwecks* es zu jeweils zwar seiner Erreichung dienenden und dennoch individuell ganz unterschiedlichen Zwecksetzungen kommen, deren empirisch bedingte und daher unvermeidliche Zufälligkeit die vollkommene Gesetzlosigkeit einer daran orientierten Freiheitseinschränkung und mithin die vollkommene Rechtlosigkeit einer derart eingeschränkten Menschheit zur Folge hätte. Zweitens würden selbst dann, wenn sogar die *unmittelbar* das Handeln bestimmenden Zwecksetzungen bei allen Menschen die gleichen wären, deren Handlungen selber trotzdem jederzeit in jeder beliebigen Weise miteinander konfliktieren können. Auch wenn zwei Personen wirklich *dasselbe* Gattungsinteresse bezwecken, so haben sie dennoch nicht *denselben*, sondern nur den *gleichen* Zweck und verrichten möglicherweise entsprechend auch die gleiche, jedenfalls aber nicht dieselbe Handlung. Ob aber ihre Handlungen miteinander konfliktieren oder nicht, ist von dem Zweck, den beide verfolgen, gänzlich unabhängig.

So hätte sich denn der ehemalige sowjetische Außenminister Gromyko wirklich zurecht auf Marx berufen können (wie sich Dostojewskis Großinquisitor auf Thomas von Aquin hätte berufen können), wenn er für die Wohlfahrt seines Volkes zu sorgen behauptete, ob es diesem nun gefalle oder nicht;⁸⁵ - und zwar nicht etwa, weil Marx sich die "klassenlose Gesellschaft" nach sowjetischer Art vorgestellt hat (gewiß nicht!), sondern weil eine am Prinzip der Wohlfahrt statt am Prinzip der rechtlichen Freiheit orientierte Herrschaftsausübung *notwendig* gren-

⁸³ Ein geradezu klassisches Beispiel für einen gänzlich unzulänglichen Umgang mit Praktischer Philosophie liefern Marx und Engels in "Die Deutsche Ideologie" (MEW 3, 178): "Die charakteristische Form, die der auf wirklichen Klasseninteressen beruhende französische Liberalismus in Deutschland annahm, finden wir [...] bei Kant. Er sowohl wie die deutschen Bürger, deren beschönigender Wortführer er war, merkten nicht, daß diesen theoretischen Gedanken der Bourgeois materielle Interessen und ein durch die materiellen Produktionsverhältnisse bedingter und bestimmter *Wille* zugrunde lag; er trennte daher diesen theoretischen Ausdruck von den Interessen, die er ausdrückt, machte die materiell motivierten Bestimmungen des Willens der französischen Bourgeois zu *reinen* Selbstbestimmungen des 'freien Willens', des Willens an und für sich, des menschlichen Willens, und verwandelte ihn so in rein ideologische Begriffsbestimmungen und moralische Postulate."

⁸⁴ Auch hier zeigt sich, wie sehr der Marxismus eine säkularisierte Fortsetzung christlich-mittelalterlichen Denkens ist.

⁸⁵ Siehe McKeon, Richard (ed): Democracy in a World of Tensions, A Symposium Prepared by Unesco, Paris 1951, S. 489.

zenlos ("legibus solutus") ist.⁸⁶ "Régime du bon plaisir" nannte das Zeitalter des Absolutismus fast euphemistisch die Herrschaft des "gnädigen Willens". Aber schon die Griechen bezeichneten das Phänomen unverblümt und präzise als das, was es ist: gesetzlose (Willkür-)Herrschaft - Tyrannis.

Wer immer mit Fichte oder Hegel oder Marx den Frieden zu finden versucht, wird sein Recht und damit auch seine äußere Freiheit dem Prinzip nach vollständig verlieren und den Frieden dennoch nicht finden; denn dieser löst sich mit dem Recht und der Freiheit in Nichts auf.

⁸⁶ Laut Marx kann in der "Phase der kommunistischen Gesellschaft" "der enge bürgerliche Rechtshorizont ganz überschritten werden und die Gesellschaft auf ihre Fahnen schreiben: Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen!" (Kritik des Gothaer Programms, MEW 19, 21). An anderer Stelle kritisiert Marx die deutsche Arbeiterpartei, weil sie den Staat "als ein selbständiges Wesen behandelt, das seine eigenen *geistigen, sittlichen und freiheitlichen Grundlagen* besitzt." (op. cit., MEW 19, 28)