

Reinhard Brandt

ZUR PHILOSOPHISCHEN BEGRÜNDUNG
DER MENSCHENRECHTE

Es soll im folgenden nicht, wie der Titel suggerieren könnte, versucht werden, eine philosophisch-systematische Begründung der Menschenrechte zu liefern. Ich möchte zeigen, daß in der frühen Neuzeit bestimmte Rechte der Menschen und Bürger in den politischen Auseinandersetzungen in England artikuliert wurden, die von John Locke im *Second Treatise of Government* (1690) in eine philosophische Theorie des Rechts überführt werden. Bei Locke wird das Recht an Leben, Freiheit und äußeren Gütern - neben dem Hausrecht - zum Fundament des Staates, der in seinen Kompetenzen auf die Regulierung und Sicherung dieser ihm vorgegebenen, durch bloße Vernunft entdeckbaren und im Prinzip im vorstaatlichen Zustand auch realisierbaren Menschenrechte limitiert wird. Lockes philosophische Begründung operiert, wie leicht zu zeigen ist, mit einer deistischen Prämisse: Weil der Mensch die Pflicht gegenüber seinem Schöpfer hat, das ihm geschenkte Leben zu erhalten, hat er gegenüber anderen Menschen das Recht an diesem Leben und der zur Selbsterhaltung nötigen Freiheit und Subsistenzmittel. Kant macht in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre* (1797) den Versuch, das Recht jedes Menschen und auch bestimmte Menschen- und Bürgerrechte theologiefrei zu begründen, und er entnaturalisiert das Recht: aus dem Naturrecht an meinem Leben, meiner zur Lebenserhaltung notwendigen Freiheit und meinen äußeren Gütern, die demselben Zweck der Lebenserhaltung und Bedürfnisbefriedigung dienen, wird ein Vernunftrecht der äußeren gesetzmäßigen Freiheit. Das Leben - bei Kant unter dem Titel des "inneren Mein" geführt - und die äußeren Güter - das "äußere Mein und Dein" - sind in der Freiheit begründet. Mit dieser Begründungsfunktion der Freiheit, die sich bei Kant an die Spitze der (umtitulierten, neu durchdachten) Trias von life, liberty, estate setzt, stellt sich Kant u.a. gegen Rousseau, der völlig dem Lockeschen Naturalismus (und in einer impliziten Form auch seinem Theologismus) verhaftet ist (Lockes Rechtsvorstellungen selbst hat Kant nie zur Kenntnis genommen, er ist à son insu mit ihnen nur im Medium des "Contrat social" und einiger Verweise bei anderen Naturrechtlern vertraut). - Der Zweck dieser Darlegung ist nicht der einer originären Interpretation philosophischer Werke, sondern es soll hier auf Gedanken in bestimmten Werken aufmerksam gemacht werden, die systematisch interessant sind. Am Schluß soll erörtert werden, welchen Ort und welche Funktion besonders die Kantischen Theoreme in der Auseinandersetzung um die Menschenrechte haben können.

I

Ich möchte mich diesem Rechtskomplex auf einem Umweg nähern. In seinem Aufsatz "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?" (1784) schreibt Kant:

Nun höre ich aber von allen Seiten rufen: räsønnirt nicht! Der Offizier sagt: räsønnirt nicht, sondern exercirt! Der Finanzrath: räsønnirt nicht, sondern bezahlt! Der Geistliche: räsønnirt nicht, sondern glaubt! (Nur ein einziger Herr in der Welt sagt: räsønnirt, so viel ihr wollt, und worüber ihr wollt; aber gehorcht!)¹

Der Leser wird hinter der Aufzählung des Offiziers, des Finanzrats und des Geistlichen und dann am Schluß des hinzugefügten Königs zunächst nichts Besonderes vermuten, sondern die Nennung dieser Berufe für mehr oder wenig zufällig halten, wie sie einem Autor beim Schreiben in den Sinn kommen. Tatsächlich entsprechen die Berufe oder Funktionen in ihrer von Kant gewählten Konstellation einer alten Überlieferung, in der sie den Rang einer gewissermaßen systematischen Notwendigkeit haben. Das erste bedeutende Dokument dieser Tradition ist die Platonische *Politeia*. In ihr gibt es bekanntlich drei Stände, die später in der deutschen Fassung auf die Formel des Nährstandes, des Wehrstandes und Lehrstandes gebracht wurden. Der erste, untere Stand ist der der ökonomischen Versorgung, ihm gehören die Bauern und Handwerker an, ihm ist das gesamte Wirtschaftsleben anvertraut. Es begegnet in der Kantischen Trias in Form des Finanzbeamten. Der zweite Stand, der Wehrstand, besteht aus denjenigen Bürgern, die mit ihrem eigenen Körper den Staat verteidigen (der Akzent "mit ihrem eigenen Körper" findet sich so bei Platon nicht, läßt sich jedoch sinngemäß setzen); bei Kant ist es der Offizier. Der dritte Stand, der der Philosophen, der Lehrstand, ist entsprechend einer allgemeinen europäischen Metamorphose zum Geistlichen geworden. - Die Platonische Vorstellung eines Drei-Stände-Staats geht sowohl in die Gesellschaftsformen wie auch -theorien besonders des Mittelalters ein;² sie wirkt sich auch auf die Vorstellungen der möglichen klassischen Berufe aus, wie sie etwa bei Cervantes oder auch in einer Beobachtung von Goethe erscheinen - seine Söhne können, so der Vater, nur Kaufmann, Soldat oder Geistlicher werden.³ Eng verflochten mit dieser Gesellschafts- und Be-

-
- 1 Immanuel Kant, "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?" (1784), in: *Kant's Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe) Berlin 1900 ff., VIII 33-42 (36-37).
 - 2 Zur Bedeutung dieser hierarchischen Struktur im Mittelalter vgl. Georges Duby, *Die drei Ordnungen. Das Weltbild des Feudalismus* (1978), Frankfurt 1986. Wenn ich richtig sehe, geht Duby auf die Herkunft dieser Ordnung aus der Platonischen *Politeia* nicht ein.- Zur Nachwirkung noch im 19. Jahrhundert vgl. Heinrich Leo, *Studien und Skizzen zu einer Naturlehre des Staates* (1833), Frankfurt 1948, 46 ff. Leo teilt die "Elementarstaaten ... auf dem mechanischen Elemente" in vier Formen ein: die der Priesterherrschaften, der Ideokratie, der Militärherrschaft und des Geldes. Die erste, dritte und vierte leiten sich von der Platonischen Konzeption her und koinzidieren mit Kants Geistlichem, Offizier und Finanzrat; die zweite eingeschobene Form versucht, das neue Phänomen rein ideologisch gesteuerter Staaten -"z. B. Robespierres Staat, St. Simons Staat, wenn der letztere ausgeführt würde" (46) - zu erfassen. Es ist eine Variante des Priesterstaats.
 - 3 Vgl. Vf., *Die Interpretation philosophischer Werke. Eine Einführung in das Studium antiker und neuzeitlicher Philosophie*, Stuttgart 1984, 185-195.

rufs- oder Lebenswegvorstellung ist eine beim frühen Platon zum ersten Mal greifbare Güterlehre: Die niedersten Güter sind die der äußeren Habe, es folgt sodann der Körper, und das höchste Gut überhaupt bildet die eigene Seele. In der sokratischen Protrepik wird die Notwendigkeit der Vernachlässigung der äußeren Güter, die relative Indifferenz des Körpers und die Hochschätzung der eigenen Seele vorgeführt; die Seele kann dadurch kultiviert werden, daß man ein sittlich makelloses Leben führt; später - im Platonischen *Phaidon* - kommt dann zur sittlichen Kultur der Seele die *vita contemplativa* hinzu. Das Theorietreiben ist für die Seele die eigentlich adäquate Tätigkeit, in der *theoria* ist sie ungestört vom Triebwerk körperlicher Begierden ganz sie selbst. Diese Gütertrias bestimmt einen wesentlichen Teil der Auseinandersetzung über das Sittlich-Gute in der griechischen und römischen Tradition; und sie bestimmt die Moralphilosophie bis ins späte achtzehnte Jahrhundert, bei Hume und Adam Smith etwa wird sie an entscheidenden Stellen ins Spiel gebracht. Noch in der Kantischen Universitätstheorie ist sie gegenwärtig: die Juristen kümmern sich um die äußeren Güter, die Mediziner um den gebrechlichen Leib, den Theologen gehört die Seele, besonders wenn es zum Sterben kommt.⁴ Wenn Kant in dem eingangs zitierten Satz den König nennt und damit über die Trias hinaus eine vierte Figur ins Spiel bringt, so findet auch dies seine Entsprechung bei Platon. Den drei genannten Ständen im "Staat" korrespondieren bekanntlich die drei Tugenden der *Temperantia*, des Mutes und der Einsicht, und dann kommt über diese drei Tugenden hinaus noch eine vierte hinzu, die Gerechtigkeit, durch die die Einheit der vorhergenannten Tugenden gewährleistet wird. Erst mit der Gerechtigkeit ist das komplizierte System der Kardinaltugenden in sich abgeschlossen. Dem vierten, hinzukommenden Element entspricht in der Schrift über die Aufklärung die Figur des Königs, in der Universitätstheorie steht an dieser Stelle die philosophische Fakultät, die über die drei oberen Fakultäten hinaus noch das Ganze reflektiert und nicht an die drei Grundinteressen der Bürger gebunden ist, sondern nur der Wahrheit dient.

Die leitende Vorstellung bei der Kanonisierung der Gütertrias von äußerer Habe, dem Körper und der Seele ist das je eigene Interesse jedes menschlichen Individuums. Es kann sich in diesen drei Feldern artikulieren, sie werden gewissermaßen von innen her mit Leben erfüllt. In ihnen verwirklicht das Individuum, was es für gut hält; es ist kein Zufall, daß in der Platonischen Staatsutopie der höchste Begriff überhaupt der des Guten ist. Platons Staat ist ein Gebilde, in dem jeder das Seine tut, sich verwirklicht, sein "agathon" zu finden vermag, und die Polis selbst ist nichts anderes als die gesamte Sphäre dieser agathon-Realisierung. Und so auch Kant in der Universitätstheorie; die einzelnen Fakultäten beziehen sich auf die grundlegenden Lebensinteressen des Menschen, außer denen der äußeren Güter, des eigenen Körpers und der Seele gibt es nur noch die uninteressierte Wahrheitssuche als solche; hiermit ist ein vollständiges System der möglichen Tätigkeiten und Interessen des Menschen überhaupt aufgespannt.⁵ Seit dem neunzehnten Jahrhundert haben die

4 Vgl. Vf., "Zum 'Streit der Fakultäten'", in: *Kant-Forschungen* 1, Hamburg 1987, 31-78.

5 Eine schöne Anwendung der fundamentalen Interessengliederung in der klassischen Tradition liefern die vier Essays über vier Philosophen von David Hume (1742): Der Epikureer wendet sich den sinnlichen Gütern zu, der Stoiker betont die Wichtigkeit kämpferischer Tugend, der Platoniker sieht in der *vita contemplativa* das Glück, der vierte, der Skeptiker, reflektiert über diese drei - nur scheinbaren - Lösungen.

Lebensformen in der modernen Gesellschaft, die Wissenschaftsentwicklung und die Technik die Strukturtradition der Antike obsolet gemacht; die Aufzählung der Berufe eines Finanzbeamten, eines Offiziers und eines Geistlichen hat keine strukturelle Evidenz mehr, sondern kann - prima vista - nur als zufällig gelesen werden.

Seit dem siebzehnten Jahrhundert begegnet in der Literatur neben der Dreiheit von äußeren Gütern, dem Leib und der Seele eine andere Dreiheit, die ganz verwandt scheint, jedoch auf die erstere nicht reduzierbar ist und aus einem gänzlich anderen Blickwinkel konzipiert wurde. Es ist die Konjunktion von Leben, Freiheit und äußeren Gütern, life, liberty und estate. Diese Dreiheit wird in der Auseinandersetzung zwischen Krone und Parlament in den 20er und 30er Jahren in England allmählich formiert, sie wird dann benutzt in der Polemik zwischen dem Parlament und der außerparlamentarischen Opposition und wird zum ersten Mal in eine Rechtstheorie eingebracht durch John Locke.⁶ Vergleicht man die beiden Begriffskonstellationen miteinander, so wird man den fundamentalen Unterschied der eigentümlichen Perspektive beobachten: Während die erstgenannte die Güter gleichsam von innen ausspannt, bezeichnet die Trias von life, liberty und estate die möglichen Gefährdungen von außen. Ich kann im Extremfall durch andere Personen getötet werden, sie können mich meiner Freiheit dadurch berauben, daß sie mich versklaven oder ins Gefängnis werfen, und sie können mich meiner äußeren Güter berauben. Life, liberty, estate bezeichnen Abwehrrechte, keine Interessensphären. Sie artikulieren auf eine neuartige Weise das Naturrecht, indem sie die ursprüngliche Struktur des "suum", des "Seinen" eines Bürgers, aufnehmen und modifizieren. Sie gehören also in den Bereich des Rechts, während die Trias von Seele, Leib und äußeren Gütern der Ethik zugehört, der Lehre von den richtigen Lebenswegen und den Zwecken, die sich ein jeder setzt.

Die Dreiheit von Leben, Freiheit und äußeren Gütern hat wie die erste Trias eine suggestive Kompaktheit; sie scheint abgeschlossen, die einzelnen Komponenten sind nicht aufeinander reduzierbar. Die Handlungen, die eines der drei Grundrechte lädieren, sind im Prinzip klar erkennbare äußere Handlungen einer oder mehrerer Personen: Mord, Versklavung und Raub oder Diebstahl sind Musterhandlungen des Unrechts. Die Trias scheint kulturinvariant zu sein. Auf welcher Stufe der Zivilisation man sich auch bewegt, die gesellschaftliche Ordnung hat ihren Mitgliedern grundsätzlich zu gewährleisten, daß sie nicht beliebig getötet, der Bewegungsfreiheit beraubt und im planenden Gebrauch von äußeren Gütern gestört werden. Ob ich mich in New York oder am Orinoko befinde, in einer sozialistischen oder kapitalistischen Gesellschaft - in jedem Kollektiv und Gesellschaftssystem gibt es Individuen, die in unterschiedlichen Körpern hausen, die sich unabhängig voneinander durch den Raum bewegen und die in ihrer Handlungsplanung auf Dinge angewiesen sind, die sie im Moment nicht "besitzen", die also räumlich und vielleicht auch zeitlich von ihnen entfernt sind und die sie so in ihren Handlungsablauf einplanen, daß sie ihnen nicht beliebig entzogen werden sollten, die ihnen also paradoxerweise als jeweiliges meum gehören sollen, obwohl sie sie physisch nicht besitzen. Die Fortdauer der Gesellschaft ist in elementarer Weise mit dadurch bedingt, daß diese Individualsphären respektiert werden, auch wenn sie nicht in Form von Rechten explizit

6 Eine gute Einführung bietet die von R. Schnur herausgegebene Aufsatzsammlung *Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte*, Darmstadt 1964.

artikuliert sind. Für das Überleben der Gesellschaft kommt es nur darauf an, daß die Sozialisationsformen mehr oder weniger garantieren, daß diese Sphären eines jeden Individuums überhaupt markiert werden, nicht, daß sie als feste Rechte markiert und verteidigt werden können.

Primitive Gesellschaften, auch viele Gesellschaften mit Schriftkultur, kennen keine Menschenrechte, und sie sind auch auf eine derartige Universalisierung ihrer internen Verhaltensregeln im Hinblick auf einen allgemeinen Begriff vom Menschen nicht angewiesen. Die Vorstellung, daß der Mensch als solcher subjektive Rechte "hat", ist ein Produkt der frühen Neuzeit - weder die Antike noch das Christentum oder außereuropäische Kulturen haben eine Theorie subjektiver, nur durch rechtswidrige Handlungen aufhebbarer Rechte entwickelt. Entscheidend ist nicht, daß es ähnliche positive Rechtsbestimmungen für die Bürger eines bestimmten Landes gibt, etwa in den *Siete Partidas* von Alfons dem Weisen.⁷ Die Genese der Menschenrechte ist an die Vorstellung geknüpft, daß der Mensch als solcher vor und in seinem bürgerlichen Dasein mit Rechten ausgestattet ist, die ihm nicht vom Staat verliehen werden, sondern die umgekehrt der Ursprung staatlichen Rechts sind! Nicht der Schutz von Ehre, Leib und äußeren Gütern ("hacienda"), den ein Gesetzbuch gewährt,⁸ ist entscheidend, sondern das Recht an Leben, Freiheit und Gütern, das ein Gesetzbuch nötig macht und seine einklagbaren Aufgaben und Grenzen bestimmt.

II

Der Lockesche *Zweite Traktat von der Regierung* von 1690 ist in seinen ersten Kapiteln folgendermaßen aufgebaut: Auf eine Einleitung ohne Titel folgt ein Kapitel "Vom Naturzustand", dann das Kapitel "Vom Kriegszustand", danach "Von der Sklaverei" und dann "Vom Besitz". Die Abfolge dieser Teile scheint zunächst ohne innere Kohärenz. Die Lösung des Rätsels um ihre Abfolge in dem im übrigen sehr wohl durchdachten und komponierten Traktat liegt in der Menschenrechts-Dreiheit, die wir oben eingeführt haben. Das Kapitel "Vom Naturzustand" gibt eine allgemeine Einführung in den status naturalis des Menschen als Erdbewohners überhaupt, sodann folgen die drei Grundrechte, und zwar so, daß die angeborenen Rechte des Lebens und der Freiheit negativ durch ihre Gefährdung im Kriegszustand und durch die Sklaverei vorgeführt werden, das dritte Recht, das der äußeren Güter, wird dagegen in seiner positiven Form einer ursprünglichen Erwerbung dargestellt, nicht unter dem Titel "Raub und Diebstahl" - verständlicherweise, denn Leben und

7 Zur spanischen Tradition von Bürgerrechten vgl. Bernardino Bravo Lira, *Bürgerrechte und politische Rechte in der spanischen und iberamerikanischen Tradition* (unveröffentlichtes Manuskript). Wie zu erwarten, gibt es in der spanischen Tradition offenbar keine unveräußerlichen Menschenrechte, die die Rechtsgrundlage des Staats bilden und daher gegen ihn geltend gemacht werden können.

8 S. jetzt Javier Hervada, *Historia de la ciencia del derecho natural*, Pamplona 1987, bes. 255-256.

Freiheit brauche ich nicht zu erwerben, sie sind mir angeboren und sind mit dem Eintritt ins Leben schutzbedürftig; vor einer möglichen Läsion äußerer Güter jedoch muß zunächst gezeigt werden, wie sie überhaupt ein meum und tuum werden können. Die Logik der Abfolge der ersten Kapitel in Lockes Traktat ist also durch die Menschenrechte im status naturalis bestimmt; aus dieser Struktur erwächst dann die Möglichkeit und die Notwendigkeit eines Staats, der die drei Grundrechte des Menschen (und die Hausgemeinschaft) zu sichern hat und dem es des weiteren obliegt, die äußeren Rechte zu regulieren, d.h. Gesetze zu entwerfen, die die Handlungsfreiheit und das äußere Mein und Dein im Hinblick auf die Kompatibilität mit den Handlungen und der äußeren Habe anderer Bürger bestimmen. Und aus dieser Aufgabe entspringen die politischen Rechte der Bürger; der Hebel ist hier - im Politischen - die Freiheit: nur durch direkte oder indirekte Partizipation an der Gesetzgebung bleibt sie erhalten, und ihre Erhaltung war, wie sich zeigte, eine Pflicht, die aus der Pflicht der Selbsterhaltung resultierte.

Uns interessieren jetzt die zwei schon oben angekündigten Eigentümlichkeiten der Lockeschen Theorie, nämlich der Naturalismus und der Theologismus. Der Naturalismus ergibt sich sehr einfach daraus, daß das Grundrecht, das die gesamte Konzeption trägt, das Recht der Selbsterhaltung ist - das Leben steht am Anfang des Ganzen, seiner Erhaltung und seiner guten Gestaltung dienen die Freiheit und die äußeren Güter, sie werden von Locke als notwendige Bedingungen des Sich-Selbsterhaltens eingeführt. Wir können uns dies an folgenden Textpassagen vergegenwärtigen:

This Freedom from Absolute, Arbitrary Power, is so necessary to, and closely joined with Man's Preservation, that he cannot part with it, but by what forfeits his Preservation and Life together ..."

und:

God, who hath given the World to Men in common, hath also given him reason to make use of it to the best advantage of Life, and convenience ...⁹.

Die Theologie ist, wie wir sahen, eine unabdingbare Komponente in Lockes Werk, wie wir sahen: weil nur daraus, daß wir gegenüber Gott die Pflicht der Selbsterhaltung haben, das Recht deduzierbar ist.

For Men being all the Workmanship of one Omnipotent, and infinitely wise Maker ... they are his Property, whose Workmanship they are, made to last during his, not one another's Pleasure ...¹⁰.

Es ist nur konsequent, daß der Atheist in der Lockeschen Theorie keine Bürgerrechte genießen kann. Diese Position erstaunt deswegen, weil schon Grotius in seinem Monumentalwerk von 1625 *Vom Krieg und Frieden* in der Vorrede geschrieben hatte:

9 John Locke, "The Second Treatise of Government", in: J. Locke, *Two Treatises of Government*, hg. von P. Laslett, Cambridge ²1970, 302 (§ 23), 304 (§ 26).

10 A.a.O., 289 (§ 6).

Die hier dargelegten Bestimmungen würden auch dann gelten, wenn man annehme, ... daß es keinen Gott gäbe oder daß er sich um die menschlichen Angelegenheiten nicht bekümmere¹¹.

Aber Grotius nimmt als Geltungsfundament die Tradition des römischen Rechts und den Konsens aller Völker und Zeiten; Locke versuchte etwas Neues, und die einzige Grundlage seines revolutionären Rechts konnte er in einer Pflicht sehen, die wiederum auf ein nichtmenschliches, verpflichtendes Subjekt verwies.

Die theologische Komponente der Lockeschen Theorie ist heute weitgehend verloren gegangen; systematische Rechtsentwürfe werden kaum noch im Rekurs auf Gott und seine transzendente Rechtsstellung begründet; eine Ausnahme bilden allenfalls Wiederholungen scholastischer Ansätze. Der Naturalismus dagegen ist durch das neunzehnte Jahrhundert erneut bestärkt worden und wird auch jetzt im allgemeinen problemlos als Grundlage von Rechtsüberlegungen angenommen. Daß das Lebensinteresse eine fundamentale Funktion in einem Rechtssystem hat, daß dieser Begriff Rechte begründen kann, wird wohl von kaum einem Theoretiker bezweifelt.

Die Kantische Theorie nun versucht sowohl den Theologismus wie auch den Naturalismus Lockes bzw. seiner Nachfolger zu überwinden. Seiner Nachfolger, denn auch Rousseau behält den Naturalismus und die verkappte theologische Begründung der Lockeschen Theorie bei. Die Freiheit ist ein unabdingbares Instrument der Selbsterhaltung, und die Selbsterhaltung wird auf den Pflichtbegriff begründet - "les soins qu'il se doit ..." ¹², diese Pflichten sind im Prinzip nichts anderes als die Pflicht der Selbsterhaltung, wie sie bei John Locke erscheint. Wenn Rousseau auf den Gottesbegriff verzichtet (wie er es wenigstens im expliziten Text des "Contrat social" im Zusammenhang der Rechtsbegründung tut), dann kann von Pflicht keine Rede mehr sein, sondern es ist der nackte Lebenswille, der hier das Recht begründet. Wenn Rousseau im 4. Kapitel des I. Buches im "Contrat social" deklariert: "Renoncer à sa liberté c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs", so weist dies in eine andere Richtung, aber Rousseau vermag seine Erklärung nicht zu begründen.

Um sich einen Begriff der Kantischen Theorie der Rechte des Menschen und Bürgers zu machen, ist es notwendig, zum archimedischen Punkt seiner praktischen Philosophie zurückzugehen, dem kategorischen Imperativ. Er besagt, daß wir so handeln sollen, daß die Maxime oder Regel unseres Handelns (die einem vernünftigen Handeln als solche zugrunde liegt) sich zu einem allgemeinen Gesetz qualifiziert. Die Maxime oder Regel der Handlung muß also so beschaffen sein, daß ihr gemäß eine Welt möglich ist, eine Welt nicht der Natur, sondern eine Welt zweckesetzender Subjekte, eine kosmopolis. Die Reflexion über die Prinzipien meines Handelns führt mich, so meint Kant, unweigerlich zu einer derartigen kosmopolitischen Lösung, und die Vernunft selber sagt des weiteren, daß ich ihr gemäß handeln soll. Der kategorische Imperativ ist zugleich, um mit den Fachbegriffen des

11 Hugo Grotius, *De jure belli ac pacis* (1625), Leiden 1929, 10 (Prolegomena § 11).

12 Jean-Jacques Rousseau, "Du contrat social ou, principes du droit politique" (1762), in: *Oeuvres complètes* III, Paris 1964, 360 (I 6).

achtzehnten Jahrhunderts zu reden, ein principium der Beurteilung, dijudicationis, und ein principium executionis.

Der kategorische Imperativ ist sowohl ein Prinzip der Zwecke, also der Ethik, wie auch des Rechts. Im Hinblick auf die Ethik besagt er, daß ich meine Handlungen zur Realisierung meiner Zwecke kontrollieren soll, ob sie mit dem Prinzip übereinstimmen, und des weiteren meine Zwecke so wählen soll, daß sie mit der zu realisierenden Welt freier Subjekte übereinstimmen und sie fördern. Ich soll mir z.B. zum Zweck setzen, das Glück anderer Menschen zu fördern im Hinblick auf ihre Fähigkeit, überhaupt den Forderungen der Moralität gerecht zu werden und nicht im Unglück alle Sittlichkeit beiseite zu schieben. Der kategorische Imperativ ist also auf dem Gebiet der Ethik sowohl ein Prinzip der Kontrolle der Maxime meiner Handlung als auch ein Prinzip der Setzung eigentümlicher sittlicher Zwecke.

Daß auch das Recht im kategorischen Imperativ begründet ist, sagt Kant eindeutig in der Einleitung der "Metaphysik der Sitten":

Der oberste Grundsatz der Sittenlehre ist also: handle nach einer Maxime, die zugleich als allgemeines Gesetz gelten kann.- Jede Maxime, die sich hiezu nicht qualificirt, ist der Moral zuwider¹³.

Sittenlehre und Moral umfassen Recht und Tugendlehre. Das Recht also partizipiert an der moralischen Gesetzgebung, wenn auch in dem eingeschränkten Bereich der äußeren Handlungen.

Im kategorischen Imperativ nun ist nach Kant das angeborene Recht begründet, nämlich:

Freiheit (Unabhängigkeit von eines Anderen nötiger Willkür) sofern sie mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz bestehen kann ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen kraft seiner Menschheit zu stehende Recht¹⁴.

Aus diesem Prinzip folgt die rechtliche Notwendigkeit der Integrität meines eigenen Körpers unmittelbar; zur Gewinnung des äußeren Mein und Dein, der Möglichkeit der äußeren Güter also, bedarf es dagegen einer verschlungenen und schwer zu durchschauenden Ableitung, die wir hier nicht im einzelnen verfolgen können; sie findet sich im sogenannten "Rechtlichen Postulat der praktischen Vernunft", das über das Freiheitsprinzip hinaus noch einer besonderen Zusatzbedingung bedarf.¹⁵

Wir können hier zweierlei beobachten. Erstens ist das Prinzip des kategorischen Imperativs theologiefrei. Wenn die "Kritik der praktischen Vernunft" in ihrem zweiten Teil, der "Dialektik", darlegt, daß ich faktisch am moralischen Handel kein Interesse nehmen kann, falls nicht die objektiv-praktische Realität Gottes und meiner Unsterblichkeit gewährleistet ist,¹⁶ so ist der kategorische Imperativ als solcher, wie er in der "Analytik" dargestellt wird, ohne jeden Bezug zu theologischen Setzungen konzipiert. Als solcher bildet er die Grundlage der Rechtslehre. Und zweitens: Der Lebensbegriff hat keine fundamentale Funktion mehr, sondern er wird

13 I. Kant, *Metaphysik der Sitten* (1797), in: A.-A. VI, 226.

14 I. Kant, a.a.O. 237.

15 Vgl. jetzt Bernd Ludwig, *Kants Rechtslehre*, Hamburg 1988.

16 Zur rechtsanalogen Struktur der Dialektik der Kritik der praktischen Vernunft vgl. Vf.

umtituliert und aufgehoben in der rechtlichen Notwendigkeit der Läsionsfreiheit des inneren Mein und Dein. Was ich mit diesem meinem Körper mache, ist keine Frage der Rechtslehre, sie gewährleistet nur die Läsionsfreiheit durch andere und stellt mich gleichursprünglich unter eine reziproke Pflicht. An die Stelle der Notwendigkeit der Selbsterhaltung (die immer unter die Rubrik von Handlungszwecken fällt) ist die Gesetzgebung der Freiheit getreten. Die Freiheit begründet das Recht am inneren und auch äußeren Mein und Dein, es ist nicht umgekehrt das - natürliche, theologisch überhöhte - Ziel der Selbsterhaltung die Basis von liberty und estate.

Von der rechtlichen Schutzzone des eigenen Körpers sagt Kant, daß sie keiner eigentümlichen Behandlung bedürfe, deswegen wird auf dieses Feld nur in der Einleitung verwiesen:

Da es nun in Ansehung des angeborenen, mithin inneren Mein und Dein keine Rechte, sondern nur Ein Recht giebt, so wird diese Obereintheilung als aus zwei dem Inhalt nach äußerst ungleichen Gliedern bestehend in die Prolegomenen geworfen und die Eintheilung der Rechtslehre bloß auf das äußere Mein und Dein bezogen werden können¹⁷.

Das äußere Mein und Dein bildet die Sphäre des Privatrechts, das seinerseits die Grundlage des Staatsrechts und damit jedes öffentlichen Rechts überhaupt ist. Es zerfällt in die drei Modi des Sacheigentums, des Besitzes der Willkür eines andern im Verträge und des gegenseitigen Besitzes von Personen in der Hausgemeinschaft. Auf die eigentümlichen Formen der Ableitung dieser Inhalte möglichen Besitzes und ihre nähere Explikation in den Bereichen des "Habens" und des "Erwerbens" kann und braucht in diesem Zusammenhang nicht näher eingegangen zu werden. Wichtig für das hier verhandelte Thema ist: Auch bei Kant findet sich die Trias der Menschenrechte, jedoch in einer gegenüber der vorhergehenden Tradition verwandelten Form. An die Stelle von life, liberty und estate ist die Trias der Freiheit, des innern und des äußeren meum und tuum getreten.- Wie bei Locke hat der Staat die Funktion, das Recht im Hinblick auf den Selbstbesitz des eigenen Körpers und im Hinblick auf das erworbene äußere Mein und Dein einmal zu schützen, aber auch gesetzlich zu bestimmen, da aus dem bloßen allgemeinen Vernunftrecht die Ausführung des Habens und des Erwerbens des äußeren Mein nicht unmittelbar hervorgeht; es bedarf der Konventionen, um in diesem Felde zu gewährleisten, daß die Freiheit eines jeden mit der jedes andern nach Gesetzen übereinstimmen kann. Und die Freiheit führt wie bei Locke zur rechtlichen Notwendigkeit der direkten oder indirekten Partizipation aller (selbständigen) Bürger an der Gesetzgebung.

III

Die Diskussion der Menschen- und Bürgerrechte hat besonders in den letzten Jahrzehnten aus hier nicht zu erörternden politischen Gründen ständig an Bedeutung gewonnen; sie schließt dabei an Entwicklungen des neunzehnten Jahrhunderts an

17 I. Kant, a.a.O. 238.

und ist entsprechend ganz anders geartet als die Phase der Rechtserörterung, die - wieder politisch gesehen - mit der amerikanischen und französischen Revolution endet oder in ihnen kulminiert.¹⁸ Wozu ein Rückgriff auf die gewissermaßen archaische erste Phase?

Die Philosophie kennt stärker als andere Formen der Erkenntnis das Nichtwahrnehmen schon entwickelter Positionen und Begründungen. Zu diesen nichtwahrgenommenen Komponenten gehört in der Rechtsdiskussion m.E. die Überwindung des Naturalismus und des Theologismus, in der Sozialphilosophie überhaupt jedoch die Vorstellung von Pflichten und Rechten, die nicht zur Disposition entscheidungsfähiger Subjekte stehen. Dies letztere: Die Vorgabe nicht verfügbarer Pflichten und Rechte ist allen wesentlichen Autoren der hier erörterten Epoche gemeinsam, das erstere wurde nur im Fall Kants sichtbar.

Wie auch immer die Begründung inhaltlich aussieht - ob sie in einen Appell an die Natur, die Vernunft oder einen Gott mündet -: Es wird im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert ein Begriff des Menschen als einer Rechtsperson entwickelt, die von sich aus gegen sich selbst und gegen andere Personen mit bestimmten Postulaten und Tabubereichen auftritt, über die kein Mensch zu verhandeln befugt ist. Der Mensch wird als Souverän gefaßt in einer nicht zufälligen Analogie zur Souveränität von Staaten; dieses ihn selbst und andere verpflichtende Hoheitsrecht der eigenen Person ist der Ursprung aller Rechtsinstitutionen und der verpflichtende Kern aller Politik. Man könnte diese Rechtsvorstellung als eine substantialistische bezeichnen, die im Gegensatz zur relationistischen Theorie der Gerechtigkeit steht; denn was gerecht ist, bestimmt sich immer in Form von Beziehungen, sei es im Hinblick auf Gesetze, sei es im Hinblick auf zu verteilende oder tauschbare Güter. Die relationistische Gerechtigkeit kann, stellt man sich auf einen substantialistischen Standpunkt, allenfalls die Probleme lösen, die erstens keine Differenz von Betroffenen und Beteiligten kennen¹⁹ und die zweitens nicht tangiert sind von der Vorgabe von Rechtsgütern, die nicht zur Disposition der Beteiligten und Betroffenen stehen. Dies letztere kommt ins Spiel, wenn man z.B. das autarke (d.h. hier: nicht auf vorgegebene Moral- und Rechtsbegriffe gegründete) Gerechtigkeitskonzept zu einer Straftheorie erweitert und vor der Frage steht, ob und dann wie bestimmte physisch mögliche und vielleicht politisch opportune, von allen gutgeheißene Formen der Strafe aus dem Dispositionsbereich aller Beteiligten und potentiell Betroffenen auszuschließen sind, etwa die Folter und gemäß bestimmten Positionen auch die Todesstrafe. Das klassische Natur- und Vernunftrecht entwickelt einen Rechtsbegriff, der allen Gerechtigkeitsvorstellungen vorgeschaltet wird, es sieht sich, so wenigstens in einigen seiner Ausformungen, gerade als Überwinder einer am Guten und Gerechten als Grundbegriffen orientierten Tradition der Politik, wie sie von Platon und Aristoteles ausgearbeitet wurde. Platon und Aristoteles kennen keine dem Menschen als

18 Vgl. dazu Eibe H. Riedel, *Theorie der Menschenrechtsstandards. Funktion, Wirkungsweise und Begründung wirtschaftlicher und sozialer Menschenrechte mit exemplarischer Darstellung des Rechts auf Eigentum und auf Arbeit in verschiedenen Rechtsordnungen*, Berlin 1986.

19 John Rawls' *Eine Theorie der Gerechtigkeit* (1971), Frankfurt 1979, ist wie das traditionelle Naturrecht so beschaffen, daß die Ausgangslage apriori eine Identität von Beteiligten und Betroffenen gewährleistet. Im diskursethischen Ansatz (Apelt, Habermas) ist diese Identität nicht gewährleistet.

solchem notwendig zuzugestehenden subjektiven Rechte, es fehlt ihnen jede theoretische Möglichkeit, die Menschenrechte zu einer Tabuzone politischer Verfügung zu erklären oder gar ihre Realisierung zum Ziel des Politischen schlechthin zu machen.

Der zweite Punkt betrifft den Naturalismus und den Theologismus. Es kann hier so wenig wie beim ersten in eine ernsthafte Sacherörterung eingetreten werden; es soll jedoch einfach angemahnt werden, daß es einen Versuch gibt, die erst naturalistische, dann theologisch überhöhte Grundlage möglichen Rechts durch eine vernunftrechtliche, theologiefreie Konzeption zu ersetzen. Diese letztere hat den Vorteil, die problematische Rede vom Leben als einer normativen Grundlage (mit der bekannten Frage, wie man denn vom Sein zum Sollen kommt, vom materialen Bestand zu Normen und Werten) zu vermeiden, und ebenfalls zu vermeiden, daß ein Gottesbegriff benötigt wird, der als rein deistischer oder theistischer leer bleibt, als Gott einer bestimmten Offenbarung jedoch sofort eine Eigendynamik gewinnt, deren Übereinstimmung mit auch nur einfachsten Rechtsvorstellungen durch nichts gewährleistet ist, im Gegenteil - da das Recht kein einschlägiges Problem von Glaubenslehren ist, wird es notwendig zum Spielball historischer Opportunitäten: alles immer gottgewollt. So bietet das Vernunftrecht gegenüber dem theologisch begründeten Naturrecht *prima vista* sicher große Vorteile; ob es sich vor den Kriterien heutiger Theoriebildung bewähren kann - dies ist eine Frage, die hier nicht zu beantworten ist.