

Aquin seine Stellung einbüßt, die er zumindest potentiell bei Aristoteles und Platon innehat. Denn während Aristoteles und Platon durchaus davon ausgehen, dass Einzelne zur höchsten theoretischen Einsicht fähig sind, legt Thomas von Aquin im Sinne der oben dargelegten Individuation dar: »Nun ist es aber unmöglich, daß ein einzelner durch seinen Verstand *alle* Erkenntnisse dieser Art gewinnt.« (ebd.; Herv. i. O.) Auch für Platon wird der Philosoph im Umgang mit dem Göttlichen und Geordneten nur selbst göttlich und geordnet, »soweit es ein Mensch kann« (Platon, *Politeia*, 500c), bei Thomas von Aquin aber ist Arbeitsteilung im gemeinschaftlichen Leben nicht nur eine zwischen Nährstand, Wächterstand und Philosophen bzw. *oikos* und *polis*, sondern auch hinsichtlich der Erkenntnis selbst – worin die Fehlbarkeit des Menschen als Individuum zum Ausdruck kommt. Auch die Verbindung von Vernunft und Sprache erfährt hier eine Umdeutung. Die Sprache wird instrumentalisiert, sie wird zum Mittel der gemeinschaftlichen Suche nach Erkenntnis in den verschiedensten Gebieten: »Der augenscheinlichste Beweis dafür liegt wohl darin, daß es allein die Eigentümlichkeit der Menschen ist, sich der Sprache zu bedienen, durch die der einzelne alles, was er auf seinem Gebiet erfaßt hat, restlos dem anderen mitzuteilen vermag.« (*De reg.* I, 1) Die Kennzeichnung als ungleiche Kollektivwesen bleibt also bei Thomas von Aquin bestehen, erfährt aber durch das Prinzip der Individuation erhebliche Umdeutungen; nicht nur handelt es sich um eine gottgegebene Ungleichheit individueller Seelen, gesellschaftliche und politische Zusammenarbeit übernehmen zugleich die Funktion, die individuelle Fehlbarkeit auszugleichen.<sup>18</sup>

## 2. Der naturalistische Mensch

### 2.1 Freiheit: Der Mensch als Teil der natürlichen Ordnung

Im naturalistischen Paradigma wird der Mensch völlig zum diesseitigen nach natürlichen Gesetzmäßigkeiten funktionierenden Wesen. Indem der Mensch die Natur als Erkenntnisprinzip wählt, macht er sich selbst als höchstes Wesen der natürlichen Rangordnung zugleich zum Herrn der Welt und Konstrukteur seiner eigenen Wirklichkeit. Die Vernunft als immanentes Vermögen macht den Menschen selbst zum Träger der vormals göttlichen Schöpferkraft. Fokus und Ausgangspunkt allen Denkens ist nicht mehr Gott, sondern der Mensch.

Das naturalistische Paradigma ist durch eine strukturelle Ähnlichkeit und zugleich einen strukturellen Unterschied zum metaphysisch-theologischen Paradigma gekennzeichnet. Zwar nimmt »Natur« eine quasi-göttliche Stellung ein und wird als gesetz-

18 Das bestätigt zugleich Arendts These einer durch die Überführung des griechischen *zoon politicon* in den lateinischen Begriff des *animal sociale* vollzogenen Entpolitisierung, die in Thomas von Aquins Gleichsetzung von politisch und gesellschaftlich zum Höhepunkt komme (Arendt verweist hier auf den Index Rerum der Tauriner Ausgabe zur *Summa theologica* I q. 96, a. 4): »Der Unterschied zum griechischen Denken liegt im folgenden: Natürlich haben auch Plato und Aristoteles gewußt, daß der Mensch nicht außerhalb der Menschengesellschaft leben kann, aber dies gerade galt ihnen nicht als eine spezifisch menschliche Eigentümlichkeit, sondern im Gegenteil als etwas, was menschliches und tierisches Leben miteinander gemein haben« (2002, 34). Vgl. im Anschluss auch Habermas 1971, der Thomas von Aquin als Vermittler zwischen Aristoteles und Hobbes versteht.

mäßig geordnet (z. T. als in ihrer Wohlgeordnetheit auf Gott verweisend) gedacht; in Kenntnis dieser Gesetzmäßigkeiten der Mensch aber zugleich eine *künstliche* Ordnung erschaffen kann, durch die er sich selbst als Teil der natürlichen Ordnung beherrschen, nicht aber verändern kann. Die getrennte Darstellung der beiden ersten Dimensionen des anthropologischen Arguments und der entsprechenden Konfliktlinien ist mit Blick auf das naturalistische Paradigma inhaltlich gewissermaßen künstlich (besonders bei Kant), insofern zwar »Natur«, aber dadurch zugleich der Mensch selbst und implizit (bei Kant explizit) die Vernunft zum Erkenntnisprinzip wird, systematisch aber sinnvoll, insofern »Natur« den Menschen auch als Erkenntnissubjekt determiniert.

Der Unterschied zwischen Seiendem und Werdendem und damit zwischen dem Mensch als Teilhaber am Seienden und als Teil der werdenden Welt wird im naturalistischen Paradigma auf den ersten Blick scheinbar eingeebnet. Die transzendente, göttliche Ordnung ist nur noch eine vom diesseitigen Menschen gedachte, keine an sich existierende. Der Mensch ist Mensch als Individuum, das Individuum wird zum Allgemeinen. Die moralische Gleichheit, die sich im metaphysisch-theologischen Paradigma aus dem göttlichen Teil im Menschen ergibt, der sich aber in der werdenden Welt nie völlig und in unterschiedlichem Maße realisiert, wird im naturalistischen Paradigma zwar nach wie vor an ein Potential geknüpft, dieses Potential nun aber dem Individuum als Teil der menschlichen Gattung zugeschrieben und damit immanentisiert und naturalisiert. Die Würde des Menschen wird zur Menschenwürde (vgl. Menke 2006). Das Individuum (und damit der Mensch als Erkenntnisobjekt) wird zum normativen Ausgangspunkt politischen Denkens und tritt in Konkurrenz zur Bestimmung des Menschen als Erkenntnissubjekt; *der* Mensch ist im naturalistischen Paradigma doppelt bestimmt, woraus dem naturalistischen Paradigma ein inhärenter Widerspruch erwächst.

Fallen auch Mensch und Individuum im naturalistischen Paradigma in eins, so wird der Unterschied zwischen Werdendem und Seiendem, zwischen diesseitiger und transzendenter Welt nicht wirklich eingeebnet, vielmehr vollzieht sich hier gewissermaßen eine Immanentisierung des Seienden, das nun nicht mehr als transzendente, sondern als vom Menschen selbst geschaffene – transzendierte – Sphäre *in* den Menschen verlagert wird. Indem der Mensch (zumindest implizit) sich selbst bzw. sein Erkenntnisvermögen zum Erkenntnisprinzip erhebt, kommt es zu einer irreversiblen Spaltung zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt: Die Menschen sind als Individuen mit Vernunft begabt, erkennen sich dabei jedoch je selbst als von der äußeren Natur determiniert und damit als ihren niederen Trieben ausgesetzt. Der Mensch als Erkanntes spaltete sich *im* Erkenntnisprozess vom Erkennenden ab. Die Vernunft bleibt zwar (in Form ihrer Gesetze bzw. der durch die Vernunft einsehbaren Naturgesetze) maßgeblich für die Konstruktion der politischen Ordnung, sie rechnet (im Wortsinn) aber mit dem Mensch als von Leidenschaften getriebenen Wesen, dem Menschen als Teil der erschlossenen (natürlichen) Ordnung. Insofern »Natur« ein dem Menschen Äußeres ist und, wie zuvor die kosmologische/göttliche Ordnung, als wohlgeordnet angenommen wird – was nicht zuletzt die eigene Stellung als höchstes, weil vernunftbegabtes Lebewesen rechtfertigt – bleibt er durch sie (gewissermaßen aber durch sich selbst) determiniert. Der Mensch als Erkenntnissubjekt *gilt* als autonom (ist aber letztlich determiniert durch die Gesetze der

Vernunft bzw. der durch die Vernunft einsehbaren Naturgesetze), er erkennt sich aber als Erkenntnisobjekt als determiniert und bleibt es auch.

Nicht eine tugendhafte Lebensführung, nicht die richtige Anordnung der Seele, sondern die Unterwerfung des triebhaften Körpers unter das Gesetz der Vernunft bzw. das durch sie einsehbare Naturgesetz bedeutet Autonomie – gegen die natürliche Determiniertheit des Menschen als Teil der Natur. Der Mensch muss sich selbst bzw. seine erste Natur vermittle seiner zweiten Natur und das heißt vermittle *kollektiver* Vernunft beherrschen. Die vernünftige politische Ordnung ersetzt gewissermaßen die vormalig transzendente Ordnung, in Hobbes' Worten schafft sich der Mensch einen ›sterblichen Gott‹. Die vernunftgebundene Freiheit bleibt insofern erhalten, sie ist allerdings vom Einzelnen nicht zu realisieren (da dessen Handeln gerade nicht Vernunft geleitet ist), sondern nur im Kollektiv. Die politisch relevante Freiheit aber ist die Freiheit des Menschen als Teil der werdenden Welt. Sie erschöpft sich darin, an der Ausführung einer Handlung nicht gehindert zu werden, sie setzt weder einen freien Willen voraus, noch ist sie an das Denken bzw. die Vernunft gekoppelt. Die Freiheit des Individuums ist unabhängig von der der Handlung zugrundeliegenden Erkenntnis und Motivation, unabhängig davon also, ob sie auf rationaler Erwägung oder Sinnestäuschung, unabhängig davon, ob sie durch den Willen oder durch Triebe gesteuert ist. Diese rein negativ bestimmte Freiheit des Individuums wird allerdings, wenn auch in unterschiedlichem Maße, durch die kollektive Autonomie eingehegt und muss eingehegt werden. Autonomie kann der Mensch nur als Teil eines Kollektivs erlangen, nicht durch an der Vernunft ausgerichtetes individuelles Handeln, sondern durch eine vernünftige politische Ordnung, die die fehlende Vernunft der Einzelnen ausgleicht.

### 2.1.1 Freiheit von inneren und äußeren Hindernissen? (Hobbes)

Hobbes' politische Theorie baut explizit auf anthropologischen Annahmen auf. Der Abhandlung *De cive* gehen systematisch die naturphilosophischen Schriften *De corpore* und *De homine* voraus und auch der *Leviathan* setzt ein mit einer Erörterung über den Menschen, als Werkstoff und Konstrukteur des künstlichen Menschen, des Leviathans. Dabei sind die Rollen klar verteilt: Konstrukteur ist das Erkenntnisobjekt und damit der Wissenschaftler, Werkstoff ist das Erkenntnisobjekt Mensch oder anders: der Mensch im Naturzustand.

Die Verschiebung der Zwischenstellung des Menschen *in* den Menschen durch das Erkenntnisprinzip »Natur« bzw. die Gleichzeitigkeit zwischen durch die Natur determiniertem Erkenntnisobjekt und die Natur beherrschendem Erkenntnisobjekt wird bei Hobbes besonders deutlich, mit Blick auf dessen Philosophie Henning Ottmann einerseits festhält: »In dem verflachten Universum des Hobbes gibt es nur noch Körper« (Ottmann 2006, 274), zugleich aber auch:

»Wenn Hobbes den Menschen noch heraushebt aus der Natur, ihn nicht nur in die Welt der natürlichen Körper zieht und dadurch degradiert, so ist es der Mensch als Schöpfer, als *artifex*, als *homo faber*. Der Mensch kann, was sonst nur Gott vermag, künstlich ›Leben‹ erzeugen. [...] Allmacht Gottes und Allmacht des Menschen geraten in Konkurrenz.« (ebd., 275/276)

Indem der Mensch »Natur« (und damit sich selbst als höchstes Wesen in der natürlichen Rangordnung) als Erkenntnisprinzip wählt, schwingt er sich auf zum Herrscher der diesseitigen als einzig existierenden bzw. für den Menschen maßgeblichen Welt. Entsprechend eröffnet Hobbes den Leviathan: »Die Natur oder die Weisheit, welche Gott in der Hervorbringung und der Erhaltung der Welt darlegt, ahmt die menschliche Kunst so erfolgreich nach, daß sie unter anderen Werken auch ein solches liefern kann, welches ein künstliches Tier genannt werden muß.« (Hobbes, *Lev.*, Einl.)

Hobbes verbannt die Theologie aus der Philosophie. Gegenstand der Philosophie ist »ein jeder Körper, bei dem sich verstehen läßt, daß er erzeugt wird oder irgendwelche Eigenschaften hat«; sie schließt »jedes Wissen aus, das aus göttlicher Eingebung oder Offenbarung stammt, da es nicht mittels Vernunftgebrauch gewonnen, sondern durch göttliche Gnade [...] gewährt wird« (Hobbes, *De corp.* I, 8). Über den Ursprung der Welt können die Menschen nichts wissen, »denn die Entstehung und die Auflösung des Weltalls ist niemandem bekannt als seinem Schöpfer« (Hobbes, *De hom.* I, 2). Die Welt ist zwar der »größte aller Körper oder sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände« (Hobbes, *De corp.* XXVI, 1), sie ist aber für die menschliche Erkenntnis gewissermaßen zu groß, die Fragen nach Größe und Ursprung der Welt deshalb nicht von Philosophen zu entscheiden, sondern von den Priestern (vgl. ebd.). Zwar hält Hobbes daran fest, »daß es einen einzigen Quell aller Bewegungen, das ist eine einzige und ewige Ursache aller Dinge gibt, welche von allen *Gott* genannt wird« (Hobbes, *Lev.*, ch. 12; Herv. i. O.), aber als Naturwesen ist der Mensch weder auf diese erste Ursache hingeordnet, noch durch sie determiniert – einen unkörperlichen Geist gibt es nicht (vgl. ebd.), vielmehr ist der Mensch Körper unter Körpern, genau genommen ein »vernunftbegabter, belebter Körper« (Hobbes, *De corp.* I, 3)<sup>19</sup> –, noch können göttliche Gesetze in dieser Logik als Norm für die weltliche Ordnung dienen, auch die politische Ordnung ist Körper, künstlicher Körper, dessen Werkstoff und Konstrukteur der Mensch gleichermaßen ist.

Das Seiende ist aus Hobbes' Welt der Körper verbannt, Ideen sind Konstruktionen des Verstands: »Außer den Benennungen gibt es in der Welt nichts, das allgemein wäre. Die mit Namen belegten Dinge sind alle Individuen und einzelne Dinge.« (Hobbes, *Lev.*, ch. 4) Die Philosophie hat entsprechend »zwei Hauptteile«, Naturphilosophie und Staatsphilosophie, da sich dem Erkennenden »zwei höchste und von einander völlig verschiedene Gattungen von Körpern« darbieten: »Der eine, den die Natur zusammengefügt hat, heißt der *Naturkörper*, der andere, den der menschliche Wille durch Übereinkünfte und Abkommen errichtet, wird der *Staat* genannt.« (Hobbes, *De corp.* I, 9; Herv. i. O.) »Natur« (bzw. der Mensch als höchstes Geschöpf der natürlichen Hierarchie) tritt bei Hobbes an die Stelle von »Gott«, die politische Ordnung ist nicht an der kosmologischen Ordnung, der Staatskörper ist in Analogie zur natürlichen Ordnung (bzw. zum menschlichen Körper) auszurichten. Die Kenntnis des Staats setzt die Kenntnis der »Sinnesarten, Affekte und Sitten der Menschen« voraus, sodass die Staatsphilosophie sich in zwei Teile teilt: Ethik und Politik (ebd.) bzw. die Lehre vom Menschen und vom Staat. Dadurch ändert sich die Stellung des Menschen, der als Naturkörper Werkstoff des Staats-

19 Vgl. auch Hobbes, *Lev.*, ch. 4; Herv. i. O.: »Das Wort *Körper* z.B. begreift das Wort *Mensch* in sich und noch anderes mehr; aber die Worte *Mensch* und *vernünftig* sagen gleich viel und sind ineinander enthalten«.

körpers ist, zugleich aber aufgrund seiner Einsicht in die Ordnung der Natur auch dessen Schöpfer und damit (vermeintlich) autonom.

Auch Freiheit, in der »eigentlich und allgemein angenommenen Bedeutung des Wortes«, bezieht sich laut Hobbes nur auf körperliche Dinge und es »wird der *frei* genannt, welcher durch nichts gehindert wird, das zu tun, wozu er Geschicklichkeit und Kräfte besitzt« (Hobbes, *Lev.*, ch. 21; Herv. i. O.). Entsprechend dieser Bestimmung der natürlichen Freiheit, besteht die »bürgerliche Freiheit nur in den Handlungen, welche der Gesetzgeber in seinen Gesetzen übergangen hat« (ebd.). Entscheidend ist für Hobbes, ob der Mensch frei ist, eine Handlung zu tun oder zu unterlassen. Hobbes unterscheidet jedoch nicht klar zwischen willentlich, im Sinne von freiwillig und frei oder anders zwischen inneren und äußeren Hindernissen. Frei zu sein, heißt bei Hobbes so zugleich, nicht daran gehindert zu werden, willentlich im Sinne von freiwillig, aber ohne freien Willen,<sup>20</sup> zu handeln: So »handelt derjenige *frei*, welcher, um nicht ins Gefängnis gesetzt zu werden, seine Schuld bezahlt, weil es ihm *frei* stand, ob er bezahlen wollte oder nicht« (ebd.; Herv. i. O.). Auch der Bürger, der aus Furcht vor den Gesetzen handelt, handelt frei, wenn er die Handlungen auch unterlassen könnte (vgl. ebd.). »Wille« und Freiheit lösen sich von der Vernunft, handlungsleitend sind die Leidenschaften, die einander widerstreiten. Die obsiegende Leidenschaft, die die Handlung auslöst, »is what Hobbes calls the agent's 'will' with respect to the action performed. Thus, although there are wills for Hobbes, a will is not a distinctive kind of mental operation, different from a desire; wills rather constitute a subclass of desires« (Chappell 1999, xiii).

Die insbesondere von Vertretern eines republikanischen Freiheitsbegriffs vertretene These, dass sich bei Hobbes zwei Freiheitsverständnisse unterscheiden lassen, bildet letztlich diese Unterscheidung zwischen freiwillig (im Sinne von willentlich, ohne innere Beschränkungen) und frei (von äußeren Beschränkungen) ab. Philip Pettit etwa unterscheidet:

»The first category of freedom that he acknowledges is one's freedom to choose between certain alternatives, uncommitted by prior decision or obligation; and the second, the freedom to enact the choice one has made in any instance. We might regard the first freedom as non-commitment and the second freedom as non-obstruction.« (Pettit 2005, 133)

Quentin Skinner vertritt – die weithin verbreitete Annahme der Kontinuität von Hobbes' politischem Denken und seiner Theorie der Freiheit in Frage stellend (vgl. 2008, 14) – die These, dass sich in Hobbes' Denken zunächst zwei verschiedene Wege ausmachen ließen, »auf denen die Freiheit eingebüßt werden oder verlorengehen kann: entweder durch den Verlust der Fähigkeit oder aber durch den Verlust des Rechts, gemäß unserem Willen und unseren Fähigkeiten zu handeln« (ebd., 37) und dass die anfängliche Differenziertheit erst vor dem Hintergrund der Debatten im Laufe des Bürgerkriegs verloren gegangen

20 Für eine Erörterung der Willensfreiheit bei Hobbes vgl. van den Enden 1979; Chappell 1999; Overhoff 2001; Jürgen Overhoff weist darauf hin, dass Hobbes' »Lehre von der Unfreiheit des Willens«, obwohl sie als »Zentralstück der materialistisch-mechanistischen Anthropologie« gelten kann, zwar »als höchst strittiger und rätselhafter Aspekt der Hobbesschen Philosophie wahrgenommen wird«, dennoch allenfalls am Rande Beachtung findet (Overhoff 2001, 105).

sei. Unabhängig von der Frage nach der Entwicklung des Freiheitsverständnisses geht es Skinner dabei v. a. auch um eine Abgrenzung zu Pettits Unterscheidung bzw. einem Verständnis von Freiheit als Freiheit von Verpflichtung, wenn er feststellt, dass »Sklassen [...] zweifellos die natürliche Freiheit [verlieren], nach ihrem Willen zu handeln, aber nicht etwa, weil sie irgendeine Verpflichtung eingegangen sind, anders zu handeln«, sondern weil sie gar keine Verpflichtung haben (ebd., 38).

Insofern Freiwilligkeit aber nicht mit ›freier Wille‹ gleichzusetzen ist, sondern nur die Tatsache bezeichnet, dass die Handlung ihren Ursprung im Handelnden hat, der Wille also eine Handlungsmotivation bezeichnet, die nicht auf vernünftiger Überlegung, sondern auf Leidenschaften und Erfahrung beruht, lässt sich von Freiheit im Sinne von Autonomie bei Hobbes nicht sprechen. So lassen sich zwar bei Hobbes in der Tat zwei (scheinbar) unterschiedliche Freiheitsverständnisse finden, wenn Hobbes einerseits annimmt, der Bürger, der aus Furcht vor den Gesetzen handelt, handele frei, wenn er die Handlungen ebenso gut unterlassen könnte (Freiheit als non-obstruction) und gleichzeitig die bürgerliche Freiheit nur in denjenigen Handlungen sieht, die der Gesetzgeber übergangen habe (Freiheit als non-commitment); der Unterschied besteht aber letztlich nur darin, dass die der Handlung zugrundeliegenden Leidenschaften im ersten Fall von außen kanalisiert werden, im zweiten Fall freies Spiel haben. Doch besetzt zwischen beiden Verständnissen kein Unterschied hinsichtlich der Tatsache, dass der Mensch im Handeln durch seine Leidenschaften determiniert ist, die – ohne innere oder äußere Hindernisse – in Handlungen zu übersetzen gleichermaßen »Freiheit« bedeutet.

Selbst diese Freiheit aber steht bei Hobbes noch in Frage. Denn der Wille löst sich zwar von der Vernunft, nicht aber aus der göttlichen Einbindung; so sind laut Hobbes alle willentlichen Handlungen zurückzuführen auf den Wille Gottes – explizit auch diejenigen, die den göttlichen Gesetzen zuwiderlaufen (vgl. Hobbes, *Lev.*, ch. 21):

»Freiheit und Notwendigkeit [können] miteinander zugleich bestehen. So strömt Wasser im Flußbette frei und doch zugleich aus natürlicher Notwendigkeit abwärts. Auf dieselbe Art sind alle willkürlichen Handlungen, welche ihrer Natur nach *frei* sind [*which (because they proceed from their will) proceed from liberty*], weil sie ihre Ursachen haben, diese wieder andere Ursachen, usw. bis zu der ersten allgemeinen Ursache, nämlich dem Wille Gottes, dennoch notwendig; [...] Denn wenn der göttliche Wille dem menschlichen Willen und folglich allen daraus entstehenden Handlungen nicht eine Notwendigkeit auflegte, würde die Freiheit des menschlichen Willens die Allmacht, Allwissenheit und Freiheit Gottes aufheben.« (ebd.; Herv. i. O.)

Die Allmacht, Allwissenheit und Freiheit Gottes bleibt vorausgesetzt. Das aber lässt nicht nur die Handlungsfreiheit, und vollends auch die willkürliche Freiwilligkeit, zur bloßen Makulatur verkommen, es gerät auch in Widerspruch zu Hobbes' naturalistischer Erkenntnistheorie. Der Umstand, dass der frei, ohne äußere und innere Hindernisse, handelnde Mensch durch den göttlichen Willen determiniert bleibt, verweist auf den Umstand, dass in Hobbes' Denken zwei paradigmatische Argumentationen im Widerstreit liegen.

Obwohl Hobbes die Theologie aus der Philosophie verbannt bzw. weil er die Theologie ›nur‹ ausklammert, bleibt die göttliche Ordnung als moralische Norm existent. Entsprechend spricht Hobbes dem Naturgesetz eine Verbindlichkeit zu, die es im Naturzustand

nicht geben kann und zitiert im für das Naturgesetz zentralen 14. Kapitel des *Leviathans* wiederholt die Bibel; doch bleibt die Quelle der Verbindlichkeit der natürlichen Gesetze hier unklar; sie kann, ohne in Widerspruch zu Hobbes' Argumentation im *Leviathan* zu geraten, dort nicht expliziert werden. In *De cive* dagegen stellt Hobbes, selbst die Problematik der fehlenden Verpflichtung problematisierend, fest:

»Was ich die natürlichen Gesetze nenne, sind nur gewisse Folgerungen, welche die Vernunft erkennt und die sich auf Handlungen und Unterlassungen beziehen. Dagegen ist das Gesetz nach dem strengen Sprachgebrauch die Rede dessen, der andern etwas zu tun oder zu unterlassen mit Recht befiehlt. Daher sind jene natürlichen Gesetze eigentlich keine Gesetze, *sofern sie aus der Natur selbst hervorgehen*; sofern sie indes von Gott in der Heiligen Schrift gegeben worden sind, wie das folgende Kapitel zeigen wird, heißen sie recht eigentlich auch Gesetze; denn die Heilige Schrift ist die Rede des mit dem höchsten Recht über alles gebietenden Gottes.« (Hobbes, *De cive* III, 33; Herv. F. H.)

Das heißt: Entweder es handelt sich bei den natürlichen Gesetzen um Gesetze, dann sind sie verpflichtend, wobei die Verpflichtung im Naturzustand nicht anders als theologisch begründet sein kann, wie es in Anschluss an die zitierte Stelle heißt: »Das natürliche und moralische Gesetz pflegt auch das göttliche Gesetz genannt zu werden, und nicht mit Unrecht; denn einmal ist die Vernunft, welche das natürliche Gesetz selbst ist, jedem unmittelbar von Gott als Richtschnur für sein Handeln gegeben worden« (ebd. IV, 1). Oder aber es handelt sich um reine Schlussfolgerungen, dann aber kann von Verpflichtung und Pflicht, die Hobbes den natürlichen Gesetzen auch im *Leviathan* zuschreibt, keine Rede sein. Die Problematik lässt sich nicht auflösen, weil Hobbes eine Auseinandersetzung mit dem Status der göttlichen Ordnung auf Grundlage seiner radikalen *more geometrico* vermeidet. Der Widerspruch zwischen naturalistischer (immanenter) Motivationstheorie und aus theologischer (transzendenter) Verbindlichkeit erwachsender Verpflichtung der natürlichen Gesetze lässt sich,<sup>21</sup> insofern es sich im Verständnis der politikwissenschaftlichen Anthropologie um den Versuch handelt, zwei unterschiedliche Erkenntnisprinzipien zu vereinen, nicht überwinden und setzt sich entsprechend in den beiden folgenden Dimensionen des anthropologischen Arguments in Form zweier nebeneinanderstehender Verständnisse der Vernunft und daraus abgeleitet auch zweier Ansätze zur Herrschaftslegitimation fort.

21 Die hier zentrale Frage nach der Verpflichtung wurde in der Hobbes-Forschung insbesondere in den 1950er und 1960er Jahren diskutiert. Für die hier vertretene Position vgl. vor allem Warrender 1957, der der Auffassung ist, dass sich bei Hobbes eine Theorie der Motivation, die auf dem Prinzip der Selbsterhaltung basiere und eine Theorie der Verpflichtung, die auf dem natürlichen Gesetz als Wille Gottes basiere, unterscheiden lassen; die Selbsterhaltung versteht er dabei als »validating condition« für die Verpflichtung (14); eine ähnliche Einschätzung findet sich auch bei Hood 1964; zuvor auch bei A. E. Taylor, der Hobbes' Ethik, die logisch mit der egoistischen Psychologie nicht notwendig in Verbindung stünde, als »very strict deontology« bezeichnet, »curiously suggestive, though with interesting differences, of some of the characteristic theses of Kant« (1936, 408). Gegen diese Position (insbesondere gegen Warrender) argumentiert Nagel 1959, dass die moralische Verpflichtung bei Hobbes ausschließlich auf Eigeninteresse beruhe. Warrenders These ist bis heute Gegenstand wissenschaftlicher Auseinandersetzung (vgl. exemplarisch Gauthier 2001; Forster 2003).

### 2.1.2 Freiheit durch Selbstdeterminierung (Locke)

Auch bei Locke ist der Mensch ein diesseitiges Wesen, sein Wissen auf die diesseitige Welt, bei Locke allerdings auf Erfahrung (vgl. III.2.2) beschränkt. Auch bei Locke bleibt zugleich die Vernunft das den Menschen auszeichnende Vermögen: »Ich gebrauche es [das Wort Vernunft] nämlich zur Bezeichnung einer Fähigkeit, die dem Menschen eigentümlich ist [...], durch die sich der Mensch unserer Ansicht nach von den Tieren unterscheidet und worin er sie offensichtlich weit übertrifft.« (Locke, *Essay IV*, 17 §1) Und wie bei Hobbes findet sich in Lockes Denken die Idee einer ersten Ursache, die Locke aber – und dieser Unterschied ist mit Blick auf die anthropologische Argumentation zentral – nicht einfach konstatiert, sondern erkenntnistheoretisch im Rahmen seiner Schrift *An Essay Concerning Human Understanding* reflektiert: »Jedem überlegenden, vernünftigen Wesen, das über die eigene oder irgendeine andere Existenz nachdenkt, drängt sich meines Erachtens unvermeidlich der Begriff eines ewigen, weisen Wesens auf, das keinen Anfang gehabt hat.« (ebd. II, 17 §17) Wie alle Ideen ist auch die Gottesidee nicht angeboren, doch ist »die Erkenntnis eines Gottes die natürlichste Entdeckung der menschlichen Vernunft« (ebd. I, 3 §18). Die Gottesidee ist für Locke zu jenen Ideen zu zählen, die sich »leicht im Verstand eines jeden Menschen« einstellen, die man dann, »weil sie allgemein und leicht Anklang finden, fälschlich für angeboren gehalten« hat (ebd. §23).

Locke kann nun einerseits in der Konsequenz seiner empiristischen Erkenntnistheorie die Existenz Gottes nicht beweisen, will aber auch nicht darauf verzichten:

»Ja, ich glaube behaupten zu dürfen, daß wir mit größerer Sicherheit wissen, daß es einen Gott gibt, als daß irgend etwas außer uns existiert. Wenn ich sage, wir wissen, so meine ich damit, daß uns ein Wissen erreichbar ist, welches uns dann nicht entgehen kann, wenn wir uns nur mit unserem Denken ebenso darum bemühen wie um manche anderen Forschungen.« (ebd. IV, 10 §6; Herv. i. O.)

Unser eigenes Dasein, so Locke, stattet uns mit einem »unbestreitbaren Gottesbeweis« (ebd. §7) aus; wir haben die Idee von Gott, weil er uns »die Fähigkeiten verlieh, die unsere geistige Ausrüstung bilden. Wir besitzen Sinne, Wahrnehmung und Vernunft, so daß es uns an einem klaren Beweis für ihn nicht fehlen kann, solange wir noch *wir selber* sind« (ebd. §1; Herv. i. O.). Der Mensch selbst ist Beweis für die Existenz Gottes. Auch hier macht der Mensch, wenn auch auf subtilere Weise, Gott die Stellung streitig: Gott ist, weil wir ihn denken können. Zugleich ist es für Locke vernünftig, sich einen Gott zu denken, nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch:

»Wenn der Name Gottes in irgendeinem Teil der Welt einmal genannt worden ist, um ein erhabenes, mächtiges, weises Wesen zu bezeichnen, so müssen die Tatsache, daß ein solcher Begriff mit den Prinzipien der allgemeinen Vernunft in Einklang steht, und das Interesse, das die Menschen immer daran haben werden, ihn häufig zu erwähnen, notwendig bewirken, daß dieser Name weit und breit bekannt wird und auf alle künftigen Generationen übergeht« (ebd. I, 3 §10).

Auch an anderer Stelle verweist Locke darauf, dass wir die Gottesidee benötigen: »Gott hat uns reichlich mit den Mitteln versehen, die es uns ermöglichen, ihn zu entdecken und zu erkennen, soweit dies für den Zweck unseres Daseins und die wichtige Frage unserer Glückse-

*ligkeit notwendig ist*« (ebd. IV, 10 §1; Herv. F. H.). Dabei spielt es für Locke keine Rolle, ob wir das ewige Wesen »Gott« nennen oder nicht (vgl. ebd. §6).

Lockes Position lässt sich wie folgt verstehen: Locke sieht die Existenz Gottes durch die Existenz des Menschen als vernünftiges Wesen als erwiesen an: Gott ist, weil wir ihn denken. Seiner empiristischen Erkenntnistheorie folgend ist Gott damit nicht mehr als eine Idee. Der Mensch ist für Locke ein diesseitiges, auf seine Erfahrung beschränktes Wesen, Anteil an einer transzendenten Ordnung hat er nicht. Die Gottesidee ist vernünftig, wir können nicht anders als uns einen letzten Grund zu denken und sie verbürgt die Verpflichtung der Naturgesetze. Anders gesagt: Der Mensch muss sich selbst bzw. seine erste Natur vermittlems seiner zweiten Natur beherrschen und Gott hilft ihm dabei.

So ist das für Lockes Rechtfertigung politischer Herrschaft zentrale Naturrecht, trotz des individualistischen Inhalts, nicht nur vernünftig einsehbar, sondern (auch) als göttlich »begründet« denkbar. In den *Essays on the Law of Nature* stellt Locke fest: »[T]he law of nature can be described being the decree of the divine will« (Locke, *Law of Nature*, ch. I; Herv. F. H.). Laut Locke entsteht die Verbindlichkeit von Gesetzen durch den Willen des Gesetzgebers, genau genommen durch die Verbindung mit Lohn und Strafe (so bereits in den *Essays on the Law of Nature* [ch. VI]) bzw. Lust und Unlust (so erweitert in *An Essay Concerning Human Understanding*):

»Das moralisch Gute oder Üble ist demnach nur die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung unserer willkürlichen Handlungen mit einem Gesetz, wodurch wir uns nach Willen und Macht des Gesetzgebers Gutes oder Übles zuziehen. Dieses Gute und Üble, Freude oder Schmerz, die so nach Anordnung des Gesetzgebers auf die Beachtung oder Übertretung des Gesetzes folgen, nennen wir Lohn und Strafe.« (Locke, *Essay II*, 28 §5; Herv. i. O.)

Dabei scheint zunächst egal, wer der Gesetzgeber ist, denn so Locke, Regeln blieben unwirksam, hätte derjenige, der die Regeln gibt, nicht die Macht, deren »Befolgung oder Nichtbefolgung durch etwas Gutes oder Übles, das nicht natürliches Ergebnis oder Folge der Handlung selbst ist, zu belohnen oder zu bestrafen« (ebd. §6). Die Autorität des göttlichen Gesetzgebers bzw. die Existenz des göttlichen Gesetzes, das Locke hier vom bürgerliche und vom »Gesetz der *Meinung* oder des *Rufes*« (ebd. §7; Herv. i. O.) unterscheidet, muss gewissermaßen außer Frage stehen:

»Daß Gott den Menschen eine Regel gegeben hat, nach der sie sich selbst regieren sollen, wird wohl niemand leugnen wollen [i. O.: I think there is nobody so *brutish as to deny*]. Er ist dazu berechtigt, weil wir seine Geschöpfe sind. Er besitzt Güte und Weisheit, um unser Tun auf das hinzulenken, was das beste ist. Er hat auch die Macht, sich durch Belohnungen und Strafen, die von unendlicher Schwere und Dauer in einem anderen Leben sind, Gehorsam zu erzwingen. Denn niemand kann uns seiner Hand entziehen.« (ebd. §8; Herv. F. H.)

Und auch das bürgerliche Gesetz, das der Staat erlässt, bleibt über seine Aufgabe, »Leben, Freiheit und Besitz derjenigen zu schützen, die nach ihren Gesetzen leben« (ebd. §9), an das so in seiner verpflichtenden Verbindlichkeit abgesicherte Naturrecht gebunden.

Diese Argumentation bleibt auch im *Second Treatise of Government* bestehen; dort heißt es: »So steht das Naturgesetz da als eine ewige Regel für alle Menschen, Gesetzgeber wie auch alle anderen«; Naturgesetz und Wille Gottes werden auch hier gleichgesetzt, Handlungen müssen im Einklang stehen »mit dem Naturgesetz, d. h. mit dem Willen Gottes« (Locke, *ST*, §135). Die natürlichen Rechte wie das natürliche Gesetz sind (als) gottgegeben (zu denken), Selbsterhaltung und Erhaltung der Menschheit nicht nur Recht, sondern zugleich Pflicht (vgl. ebd., §6), letzter Richter ist Gott (vgl. ebd., §242). Strauss hat das als Verschleierungstaktik, spricht nur rhetorische Rücksichtnahmen, des vorsichtigen Lockes verstanden (vgl. Strauss 1977, 214 ff.), doch auch die hedonistische Argumentation in *An Essay Concerning Human Understanding*, auf die Strauss seine These maßgeblich stützt, bleibt in das gottgewollte Gesetz bzw. die Gottesidee eingebunden. So geht Locke hier davon aus, dass »Gott über all die uns umgebenden und auf uns einwirkenden Dinge in verschiedenem Grade Lust und Schmerz ausgestreut und sie fast bei allem, womit unser Denken oder unsere Sinne zu tun haben, miteinander verschmolzen hat« (Locke, *Essay II*, 7 §5).

Im Unterschied zu Hobbes integriert Locke die transzendente bzw. transzendierte Ordnung vermittels der Gottesidee nicht nur in seine empiristische Erkenntnistheorie, er nutzt sie auch explizit als Quelle der Verpflichtung. Es handelt sich folglich weniger um eine Verschleierungs- als um eine Absicherungstaktik: Locke mag mit Blick auf die Verpflichtung des natürlichen Rechts auf Gott nicht verzichten. So ist Darwall zuzustimmen, der festhält: »[W]hat makes God's commands morally obligatory [i.e., God's authority] appears [...] to have nothing intrinsically to do with what makes them rationally compelling« (Darwall 1995, 37). Doch konsequent zu Ende gedacht, ist es mit der Verpflichtung nicht weit her: Da Gott sich als Idee dem Menschen durch die Vernunft erschließt, ist Gottes Macht zwar eine vernünftigerweise zu denkende, liegt aber in der Macht des Menschen als Vernunftwesen. Auch wenn Locke die Rechtfertigung des natürlichen Rechts durch Gottes Willen absichert, ist das Erkenntnisprinzip, das den Mensch und die ihn umgebende Welt konstituiert, »Natur« als immanente Größe bzw. wird gewissermaßen bereits bei Locke die Vernunft selbst zum Erkenntnisprinzip. Ein transzendenter Kosmos existiert in Lockes Denken nicht, die menschliche Erkenntnis ist auf Erfahrung beschränkt, Gott nur eine Idee, wenn auch eine sich dem menschlichen Verstand aufdrängende und nützliche. Als Erkenntnisprinzip ist »Gott« in jedem Fall abgelöst.<sup>22</sup>

Der Mensch bleibt determiniert, aber als rein diesseitiges Wesen nur durch die Natur bzw. durch seine Vernunft, die ihn dazu bringt, sich Gott zu denken. Die Frage, ob der Wille frei sei oder nicht, hält Locke für unsinnig. Alle Handlungen, von denen wir eine Idee haben, so Locke, lassen sich auf zwei Dinge reduzieren, das Denken und die Bewegung (vgl. Locke, *Essay II*, 21 §8); beide können gleichermaßen frei und notwendig sein (vgl. ebd. §12). Auch bei Locke ist nicht der Wille und damit die Handlung selbst

22 Vor diesem Hintergrund wären dann auch Interpretationen, die von einem Widerspruch zwischen klassisch-naturrechtlicher Verpflichtung und Handlungsmotivation bei Locke ausgehen (vgl. u. a. Volton 1958; Lenz 1956/1957; Euchner 1979) ebenso wie Interpretationen, die Locke in die Tradition einer klassischen Naturrechtslehre stellen (Polin 1960; Selinger 1963), infrage zu stellen.

frei,<sup>23</sup> nur die Entscheidung zu handeln oder nicht zu handeln ist frei, so sie auf der Präferenz des Geistes beruht: »[S]obald das Tun oder Nichttun nicht gleichermaßen auf die bestimmende Entscheidung des Geistes [*the preference of his mind directing it*] folgt, ist man nicht frei, obwohl die Handlung vielleicht willkürlich [*voluntary*] ist« (ebd. §8; Herv. i. O.). Willentlich und freiwillig werden auch bei Locke gleichgesetzt und auch hier ist der Wille nicht notwendig der Vernunft unterstellt. Die Ideen von Freiheit und Notwendigkeit aber sind von der Frage des Willens zu entkoppeln. Anders als Hobbes unterscheidet Locke klar zwischen freiwillig und frei:

»So ist die Idee der *Freiheit* die Idee einer Macht, die ein handelndes Wesen hat, irgendeine einzelne Handlung zu vollziehen oder zu unterlassen, gemäß der Entscheidung [*determination*] oder dem Gedanken des Geistes, wobei eines dem anderen vorgezogen wird; wo das handelnde Wesen nicht die Macht hat, das eine von beiden seiner Willensäußerung gemäß [*according to his volition*] zu bewirken, da fehlt ihm die Freiheit; ein solches Wesen unterliegt der *Notwendigkeit*. Freiheit kann also nicht dort sein, wo es kein Denken, keine Willensäußerung, keinen Willen gibt; *wohl aber können Denken, Wille, Willensäußerung da vorhanden sein, wo es keine Freiheit gibt.*« (ebd.; erste und zweite Herv. i. O.; dritte Herv. F. H.)

Freiem Handeln geht bei Locke Denken und Wollen voraus: »Freiheit ist also nicht eine Idee, die die Willensäußerung oder das Vorziehen betrifft, sie betrifft vielmehr die Person, in deren Macht es steht gemäß der Wahl oder Verfügung des Geistes zu tun oder zu unterlassen.« Wo solcher Art bestimmtes freies Handeln nicht möglich ist, weil »irgendein Hindernis dieser Macht Schranken setzt oder ein Zwang die Möglichkeit des Handelns oder Nichthandelns aufhebt, da hört sofort die Freiheit und unser Begriff von ihr auf« (ebd. §10).

Der Mensch hat jedoch nicht die Freiheit, etwas zu wollen oder nicht zu wollen (vgl. ebd. §24); der Wille ist eine Kraft des Geistes, sie ist nicht zu verwechseln mit dem Begehren, wird aber bestimmt durch ein Begehren, genau genommen durch ein Unbehagen: »Was aber [...] den Willen *unmittelbar* zu jeder willkürlichen Handlung bestimmt, ist das *Unbehagen* in dem Begehren nach einem abwesenden Gute, sei es ein negatives [...], oder ein positives« (ebd. §33; Herv. i. O.). Hätte die bloße Betrachtung guter Zwecke als Triebfeder des Handelns zu gelten, dann wäre keines der natürlichen Leiden uns beschieden, so Locke:

»So sehen wir, daß unser allweiser Schöpfer, entsprechend unserer Konstitution und unseres Körperbaues, wohl wissend, was unsern Willen bestimmt, das Unbehagen des Hungers und des Durstes [...] in uns Menschen gelegt hat, um unsern Willen zur Selbsterhaltung und zur Fortpflanzung der Gattung anzuregen und zu bestimmen.« (ebd. §34)

Die »Quelle aller Freiheit« liegt für Locke in dem Umstand, dass der Mensch die Verfolgung eines Wunschs unterbrechen kann, wodurch ein Raum für Erwägungen entsteht (vgl. ebd. §47) – dies wird laut Locke fälschlicher Weise als freier Wille bezeichnet (vgl.

23 Für eine Erörterung der Willensfreiheit bei Locke vgl. Chappell 1994c, der Lockes Position als »volitional determinism« bezeichnet.

ebd.). Der Mensch kann lediglich durch reifliche Überlegung das Begehren für ein bestimmtes Gut wecken und den Willen dadurch steuern. Die Freiheit des Menschen als vernunftbegabtes Wesen bedeutet keine Autonomie des Willens, der Mensch ist vielmehr als vernünftiges Wesen determiniert, sich im Wollen durch das eigene Urteil bestimmen zu lassen:

»Deshalb unterliegt jeder Mensch kraft seiner Eigenart als vernunftbegabtes Wesen der Notwendigkeit, sich beim Wollen durch seine eigenen Gedanken und durch sein Urteil über das, was für ihn das Beste ist, bestimmen zu lassen; sonst wäre er der Entscheidung eines andern als ihm selbst unterworfen, was ein Fehlen der Freiheit bedeuten würde.« (ebd. §48)

Anders gesagt: Freiheit liegt im Handeln gemäß der Selbstdeterminierung durch die Vernunft bzw. in der Lenkung der ersten durch die zweite Natur. Determiniert ist und bleibt der Mensch durch »Natur«, sowohl hinsichtlich seiner ersten wie seiner zweiten Natur.

Entsprechend dieses Verständnisses der Freiheit durch Selbstdeterminierung ist für Locke, wie er im 2. Kapitel des *Second Treatise* ausführt, bereits Freiheit im Naturzustand nicht als »Zustand der Zügellosigkeit« zu verstehen, hat der Mensch doch nicht die Freiheit, »sich selbst oder irgendein in seinem Besitz befindliches Lebewesen zu zerstören« (Locke, *ST*, §6). Die natürliche Freiheit steht im Kontext des Naturgesetzes und entsprechend ist auch das Ziel des bürgerlichen Gesetzes für Locke in Abgrenzung zu Hobbes »nicht, die Freiheit abzuschaffen oder einzuschränken, sondern sie zu erhalten und zu erweitern« (ebd., §57). Gesetze sind Ermöglichungsbedingung der Freiheit: »Gibt es kein Gesetz, so gibt es auch keine Freiheit. Freiheit nämlich bedeutet frei sein von Zwang und Gewalttätigkeit anderer, was nicht sein kann, wo es keine Gesetze gibt« (ebd.). Frei zu sein bedeutet im Rahmen der Gesetze entsprechend, über sein *property* zu verfügen; der Unterschied zur Zügellosigkeit liegt also gewissermaßen im Gegenstand der Verfügungsgewalt, die bei Locke nur das *eigene* Eigentum (im umfassenden Verständnis von Leben, Freiheit und Besitz) umfasst, also nicht die Freiheit »für jeden, zu tun, was ihm einfällt« (also auch den anderen zu tyrannisieren), sondern »damit [mit seinem Eigentum] zu tun, was ihm gefällt, und dabei niemandes eigenmächtigem Willen unterworfen zu sein, sondern frei dem eigenen folgen zu können« (ebd.; Herv. F. H.) – wobei, wie ausgeführt, »frei dem eigenen Willen zu folgen« heißt, dem mittels Vernunft selbstdeterminierten bzw. gelenkten Willen zu folgen, nicht aber dem freien Willen, der nicht existiert.

### 2.1.3 Vernünftig gedachte Freiheit (Kant)

Bei Kant findet mit Blick auf das anthropologische Argument eine Verschiebung hin zur Dimension 2 statt, die kennzeichnend auch für das gesellschaftliche Paradigma werden wird, wobei bei Kant der Schwerpunkt auf Dimension 2a (dem Erkenntnisvermögen), im gesellschaftlichen Paradigma auf Dimension 2b (dem Verhältnis des Erkenntnisobjekts zu sich selbst als Erkenntnisobjekt) liegt. Bei Kant wird die Vernunft, als höhere »Natur« des Menschen, endgültig selbst zum Erkenntnisprinzip, weshalb sich hier die beiden ersten Dimensionen des anthropologischen Arguments nicht klar trennen lassen (deshalb wird Kants Vernunftverständnis bereits an dieser Stelle behandelt, in Kapitel 2.2.2 nur Dimension 2b, sprich das Verhältnis des Erkenntnisobjekts zum Erkenntnisobjekt).

Erst im gesellschaftlichen Paradigma allerdings wird die Vernunft zum völlig diesseitigen Vermögen, wodurch die Spaltung zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt hinfällig und eine Bestimmung *des* Menschen undenkbar wird.

Wie bereits in Teil I dieser Untersuchung dargestellt (vgl. I.2.1), kulminiert bei Kant die Wende zum schöpferischen Subjekt in der Konstitution der Vernunft als autonomen Vermögens; die Erkenntnis richtet sich nicht länger nach den Gegenständen, die Gegenstände richten sich nach der Erkenntnis. Nicht nur die Bezeichnungen sind menschengemacht, die Erkenntnis selbst ist es. Die Welt erschließt sich dem Menschen durch die Vernunft; die reine Vernunft strukturiert sie nach ihren – angeborenen – Gesetzen, die praktische Vernunft gibt die Postulate, die Urteilskraft versucht beides zu verbinden. Bei Kant zieht sich die Metaphysik auf das sie hervorbringende Vermögen, die Vernunft, zurück und konstituiert die Welt und den Menschen damit zwar, insofern die Vernunft ein menschliches Vermögen ist, einerseits als menschengemacht, weil die Vernunft aber als ein von der empirischen Welt unabhängiges Vermögen und »Naturanlage« (*KrV*, A 669) zu denken ist, bleibt der Mensch doch Objekt des Menschen. Der Mensch erkennt sich einerseits als vernünftiges Wesen als zur intelligiblen Welt gehörig als Erkenntnissubjekt, andererseits zugleich als zur Sinnenwelt gehörig als Erkenntnisobjekt. Der Mensch objektiviert sich im Vorgang der Erkenntnis in doppelter Hinsicht selbst und bleibt so determiniert – sowohl als Erkenntnissubjekt durch Vernunft (als höhere »Natur«) und Wille als auch als Erkenntnisobjekt durch die sinnliche Natur.

Vor diesem Hintergrund ist Kants eigene Einordnung der drei (vgl. *KrV*, A 805/B 833) bzw. vier (vgl. AA IX, 25; AA XI, 429) Fragen: »1. Was kann ich wissen?, 2. Was soll ich thun?, 3. Was darf ich hoffen?, 4. Was ist der Mensch?«, die alles Interesse der Vernunft vereinigen und mit denen sich Philosophie in weltbürgerlicher Absicht befasst, zu verstehen: »Die erste Frage beantwortet die Metaphysik, die zweite die Moral, die dritte die Religion und die vierte die Anthropologie. Im Grunde könnte man aber *alles dieses zur Anthropologie rechnen*, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen.« (AA IX, 25; Herv. F. H.) Man muss mit Blick auf die letzte Frage zwei Ebenen unterscheiden. Kants letzte Frage »Was ist der Mensch?«, die er im Brief an Carl Friedrich Stüdlin der Anthropologie zuordnet, »über die ich schon seit mehr als 20 Jahren jährlich ein Collegium gelesen habe« (AA XI, 429), wird, so sie durch die *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* beantwortet werden soll (wo sie aber keine Erwähnung findet), nur in empirischer Hinsicht beantwortet. Kant grenzt die Betrachtung des Erkenntnissubjekts, wo es selbst Objekt der Vernunft wird – »Das erste Objekt einer solchen Idee bin ich selbst, bloß als denkende Natur (Seele) betrachtet« (*KrV*, A 682/B 710) –, von der Betrachtung der körperlichen Natur als rein durch sinnliche Anschauung geleitet ab (vgl. *KrV*, A 684/B 712). Auf dieser Trennung gründet Kant auch die »Idee der zwiefachen Metaphysik« und damit der Ethik, »wiewohl hier der empirische Teil besonders *p r a k t i s c h e A n t h r o p o l o g i e*, der rationale aber eigentlich *M o r a l* heißen könnte« (AA IV, 388; Herv. i. O.). In Kants *Anthropologie* wird das *Erkenntnissubjekt* in seiner Körperlichkeit bzw. in seiner Zugehörigkeit zur Sinnenwelt (also nicht der Mensch als körperliches Wesen im Sinne einer naturwissenschaftlichen Erörterung) zum Gegenstand der empirischen Untersuchung, während die empirische Analyse des Erkenntnisobjekts in seiner Körperlichkeit der physiologischen Anthropologie entspräche, der es um »die Erforschung dessen [geht], was

die Natur aus dem Menschen macht«, wobei wer den Naturursachen nachgrübelt, mit Kant gestehen muss,

»daß er in diesem Spiel seiner Vorstellungen bloßer Zuschauer sei und die Natur machen lassen muß, indem er die Gehirnnerven und Fasern nicht kennt, noch sich auf die Handhabung derselben zu seiner Absicht versteht, mithin alles theoretische Vernünfteln hierüber reiner Verlust ist.« (AA VII, 119)

Die *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* ist folglich nicht der zentrale Gegenstand der Untersuchung der anthropologischen *Argumentation* bei Kant<sup>24</sup> und sie ist auch nicht die Antwort auf die Frage »Was ist der Mensch?«, sofern Kant festhält, die drei ersten Fragen bezögen sich auf die letzte. Vielmehr liefert in dieser Hinsicht Kants Werk als Ganzes (mit Ausnahme der Schriften der vorkritischen Phase) die Antwort. Anthropologie umfasst alle Fragen – und in ihrer Explikation liegt mit Blick auf das anthropologische Argument Kants Bedeutung. Reinhard Brandt bezeichnet die »ganze Bestimmung des Menschen« – die er gleichsetzt mit der Frage »nach dem Endzweck des Menschen« (Brandt 2009, 7) – »als Leitidee Kants ab ungefähr 1765« (ebd., 10): »Seine Bestimmung ist, wie es Kant pointiert entwickeln wird, seine Selbstbestimmung.« (ebd., 15) Entsprechend stehen im Mittelpunkt der Erörterung von Kants anthropologischer Argumentation zunächst die Kritiken, mit Blick auf Dimension 2a (die Konzeption des Erkenntnisvermögens) insbesondere die *Kritik der reinen Vernunft*, mit Blick auf Dimension 2b (die Frage nach dem Verhältnis zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt) die *Kritik der praktischen Vernunft* und die *Kritik der Urteilskraft*. Von Interesse ist hier auch das letzte Kapitel der *Anthropologie* zum »Charakter der Gattung«, wenngleich Kant hier letztlich nur zusammenfasst, was sich verstreut auch in seinen rechts- und geschichtsphiloso-

24 Reinhard Brandt hält mit Blick auf die *Anthropologie* fest: »Das Werk provoziert keine Stellungnahme; es ist ein Sachbuch, das informieren will, es bringt keine Theorie, die sich militant gegen andere Theorien oder gar die Metaphysik wendet, wie es andere Anthropologien taten.« (Brandt 1999, 7) Sie sei nicht in das »System der Transzendentalphilosophie und der kritischen Philosophie integriert, sondern stellt sich neben die Philosophie und erörtert doch deren Probleme in der Dimension, die einer Disziplin im Empirischen – bei vielfältigen Anleihen und Brücken zur reinen Philosophie möglich ist« (ebd., 8). Zunächst ähnlich hält Foucault fest, es gebe in der *Anthropologie* »ein doppeltes System der Solidarität: mit der kritischen Reflexion und der transzendentalen Philosophie einerseits, andererseits jedoch mit der immensen Serie von anthropologischen Untersuchungen« der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts vor allem in Deutschland (Foucault 2010 [1981], 102). Die anthropologische Lehre ist in Foucaults Deutung eine Begleitung der *Kritik*, die »es Kant erlaubt, die Anstrengung einer transzendentalen Reflexion durch eine konstante Akkumulation empirischer Kenntnisse über den Menschen zu verdoppeln« (ebd., 113). Foucault kommt jedoch hinsichtlich ihrer Einordnung zu einem stärker die Wechselseitigkeit betonenden Ergebnis: »Hierin liegt der marginale Charakter der Anthropologie in Hinblick auf das Kantsche Unternehmen: Sie ist zugleich das Wesentliche und das Unwesentliche – dieser konstante Rand, in Beziehung auf den das Zentrum immer verschoben ist, der aber immer auf das Zentrum verweist und es in Frage stellt.« (ebd.) Kant wird so verstanden zugleich Ausgangspunkt für Foucaults »Anthropologiekritik« (vgl. I.2.2.2) als Kritik an der nachkantischen Philosophie, die in »Umdeutung der Kantschen Kritik der transzendentalen Illusion« in Foucaults Augen einer »anthropologische[n] Illusion« erliegt (ebd., 115).

phischen Schriften findet, die, wie das letzte Kapitel der *Anthropologie*, zugleich für die Frage nach dem mittelbaren Erkenntnisobjekt zentral sind.

Kants Fragen lassen sich den Dimensionen des anthropologischen Arguments zuordnen und zeigen dabei zugleich die Verschiebung des Fokus auf das Erkenntnissubjekt. Die Frage »Was kann ich wissen?« zielt auf die Konzeption des Erkenntnisvermögens (Dimension 2a), »Was soll ich tun?« auf das Verhältnis des Erkenntnissubjekts zu sich selbst als unmittelbaren Erkenntnisobjekt (Dimension 2b). Die dritte Frage ist schwieriger zuzuordnen. Zwar sagt Kant, sie werde durch die Religion beantwortet und schreibt an Carl Friedrich Stäudlin, dass die 3. Frage in *Die Religion in den Grenzen der bloßen Vernunft* (AA VI, 1–202) beantwortet werde (vgl. AA XI, 429): »Doch merkwürdigerweise taucht sie in dieser gar nicht auf; vom Hoffen ist nur an wenigen Stellen die Rede [...], ohne dass dort irgendetwas gesagt würde, was über die anderen Schriften hinausginge.« (Thies 2007, 301) Überzeugend scheint so, wie Christian Thies in Anschluss daran ausführt, die Annahme, dass Kant die dritte Frage in der *Kritik der Urteilskraft* behandelt (vgl. ebd., 302);<sup>25</sup> zumindest was die – im vorliegenden Zusammenhang primär interessierende – Hoffnung für die äußere Freiheit und das Recht betrifft, die die Geschichtsphilosophie untersucht, während die Religionsphilosophie die Hoffnung für die innere Freiheit, die Moralität und die Tugend untersucht – als zwei Teile, in die sich entsprechend der zwei Grundaspekte menschlicher Praxis »die praktische Vermittlungsaufgabe, die Frage, was der Mensch hoffen darf«, auffächert (Höffe 2000, 240).

Vor dem Hintergrund des anthropologischen Arguments kann die Frage »Was darf ich hoffen?« verstanden werden als Reintegration bzw. Neukonzeption der Dimension 1 des anthropologischen Arguments vor dem Hintergrund der Konzeption der transzendenten Sphäre als einer vom Menschen transzendierten bzw. mit Kant »transzendentalen«<sup>26</sup> Sphäre:

»Die dritte Frage, nämlich: wenn ich tue, was ich soll, was darf ich als denn hoffen? ist praktisch und theoretisch zugleich, so, daß das Praktische nur als ein Leitfaden zu Beantwortung der theoretischen, und, wenn diese hoch geht, spekulativen Frage führet. Denn alles Hoffen geht auf Glückseligkeit, und ist in Absicht auf das Praktische und das Sittengesetz eben dasselbe, was das Wissen und das Naturgesetz in Ansehung der theoretischen Erkenntnis der Dinge ist.« (*KrV*, A 805, 806/B 833, 834)

Die zweite und dritte Frage stecken erst zusammen den Bereich menschlichen Handelns ab, die praktische Philosophie erhält durch die dritte Frage eine Zukunftsdimension (vgl. Höffe 2000, 240). Die Verbindung von Theorie und Praxis kommt in der Glückseligkeit zur Vollendung, die Einheit von Glück und Moral bezeichnet Kant als das höchste Gut.<sup>27</sup> In der Frage »Was darf ich hoffen?« werden Theorie und Praxis versöhnt. »Der Endzweck

25 Für den systematischen Ort der *Kritik der Urteilskraft* und den dort unternommenen Versuch der Verbindung von theoretischer und praktischer Philosophie vgl. Bartuschat 1972.

26 Vgl. *KrV*, A 11/B 25; Herv. i. O.: »Ich nenne alle Erkenntnis t r a n s z e n d e n t a l, die sich nicht so wohl mit Gegenständen, sondern mit *unserer Erkenntnisart* von Gegenständen, so fern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt«.

27 Dem kann hier nicht weiter nachgegangen werden; vgl. dazu Thies 2007, 303 ff.

des Kosmos ist theoretisch nicht erkennbar. Er kann deshalb für die praktische Vernunft nur in der Idee des höchsten Guts als Endzweck allen Vernunftgebrauchs bestehen.« (Cheneval 2002, 498)

Die bei Kant zu beobachtende Verschiebung des Fokus auf die zweite Dimension des anthropologischen Arguments wird kennzeichnend für das gesellschaftliche Paradigma werden. Dazu passt, dass Brandt mit Blick auf Kants Denken den »Übergang vom statischen objektiven Wesen der ontologischen Frage ›Was ist der Mensch?‹ zur dynamischen, subjektbezogenen und praktischen Bestimmung hin« (Brandt 2009, 15) betont. Allerdings bleibt bei Kant die Spaltung zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt erhalten, die durch die Konzentration auf das Erkenntnissubjekt umso deutlicher vor Augen tritt. Wenn Foucault annimmt, die »Bezugnahme der Logik auf eine Anthropologie, die alle philosophischen Fragen auf sich zurückführen würde, scheint im Denken Kants nur eine Episode zu sein«, dann versteht er Anthropologie im Lichte seiner »Anthropologie«kritik verkürzt im Sinne der Objektivierung des Menschen als Erkenntnisobjekt; spricht aber direkt im Anschluss zugleich eben jene kritische Anthropologie an, die bei Kant ihren Ausgangspunkt nimmt: »Eine Episode zwischen einer Anthropologie, die auf eine solche Universalität des Sinns überhaupt keinen Anspruch erhebt, und einer Transzendentalphilosophie, die die Frage nach dem Menschen auf ein viel grundlegenderes Niveau verlagert.« (Foucault 2010 [1981], 80) Im Verständnis der hier skizzierten politikwissenschaftlichen Anthropologie hat sich bei Kant »die kritische Bewegung« nicht »von der anthropologischen Struktur freigemacht« (ebd., 113), vielmehr legt Kant die anthropologische Struktur in der Kritik in weiten Teilen offen, indem er das Erkenntnissubjekt als solches expliziert und damit zugleich seine Spaltung vom Erkenntnisobjekt, die Subjekt-Objekt-Spaltung, in ganzer Klarheit zutage tritt.

Das politische Subjekt, als gewissermaßen zwischen Erkenntnissubjekt und mittelbarem Erkenntnisobjekt vermittelndes, jedenfalls befreit Kant nicht. Zwar enthält die *Kritik der Urteilskraft* Ansätze für eine Konzeption eines sich von der Naturdetermination lösenden, handelnden Subjekts: Der Umstand, dass der Mensch die Naturnotwendigkeit als regulative Idee transzendiert, lässt ihn, indem er tut, was er soll, auf die Überwindung der Kluft zwischen Naturkausalität und Autonomie hoffen und glücklich sein. Doch insofern der Wille bei Kant der Vernunft unterstellt bleibt, wird das politische Subjekt zur eigenständigen Größe erst, wo im gesellschaftlichen Paradigma die Vernunft selbst zum völlig diesseitigen Vermögen wird, wodurch zugleich das Erkenntnisobjekt zur kontingenten Größe wird. So scheint, was Brandt mit Blick auf Kant festhält, bei ihm zwar angelegt bzw. in seinem Denken seinen Ausgang zu nehmen, aber noch keineswegs vollzogen: »[D]ie vierte Frage wird in keiner der Druckschriften gestellt, weil die Wesensbestimmung obsolet geworden ist [...]. Der Mensch ist nur als homo in spe bestimmbar, als Mensch in seiner nie endenden moralischen Selbstgenese mit dem Blick auf den einzigen absoluten Wert und Zweck, die Moral« (Brandt 2009, 16). Doch die moralische Selbstgenese hat bei Kant einen Fixpunkt, auf den sie sich bezieht. Der Mensch ist durch »Vernunft« bestimmt, wodurch die Objektivierung des Menschen als Erkenntnisobjekt wie als Erkenntnissubjekt und die Spaltung zwischen beiden möglich bleibt.

Bei Kant wird die Vernunft als oberstes Erkenntnisvermögen, als höhere »Natur«, selbst zum Erkenntnisprinzip und als solches wird sie transzendiert. Die Vernunft ist transzendentales Vermögen. Wäre die Vernunft konsequent diesseitig konzipiert, dann

wären die Postulate der praktischen Vernunft nichts als Dezesion. Verbindlichkeit aus einer Vernunft, die aus dem Nichts entwirft, kann es nicht geben. Das ist aber bei Kant auch gar nicht der Fall. Die Ideen der reinen Vernunft sind laut Kant »durch die Natur unserer Vernunft aufgegeben, und dieser oberste Gerichtshof aller Rechte und Ansprüche unserer Spekulation kann unmöglich selbst ursprüngliche Täuschungen und Blendwerke enthalten.« Und weiter hält er fest: »Vermutlich werden sie also ihre gute und zweckmäßige Bestimmung in *der Naturanlage* unserer Vernunft haben.« (KrV, A 699/B 697; Herv. F. H.) Kants »Gott« ist nicht die Natur und auch nicht der Mensch als höchstes Wesen der belebten Natur. Die Vernunft ist nicht göttlich, Kants »Gott« ist die Vernunft. Bei Kant generiert die Vernunft die Verbindlichkeit des moralischen Gesetzes, auch wenn sie erst zu verpflichten vermag, wo sie praktisch wird.

Kant gibt über die Erkenntniskritik die Ideen Gott, Unsterblichkeit und Freiheit nicht auf, ihr Status ändert sich. Ideen determinieren nicht die diesseitige Welt, sie sind regulativ, sie werden zu Postulaten der praktischen Vernunft. Die »Dinge an sich« sind nicht erkennbar, aber widerspruchsfrei denkbar. So ist Freiheit im noumenalen Bereich widerspruchsfrei denkbar, der Mensch denkt sich als frei, auch wenn daraus keine moralische Verpflichtung erwachsen kann; doch indem die spekulative Vernunft praktisch wird, wird die Freiheit zur Bedingung des moralischen Gesetzes (die Ideen von Gott und Unsterblichkeit Bedingung des »nothwendigen Objects eines durch dieses Gesetz bestimmten Willens« [AA V, 4]): »Folglich kann und muß ihre Möglichkeit in dieser praktischen Beziehung angenommen werden, ohne sie doch theoretisch zu erkennen und einzusehen.« (ebd.) Der Wille ist dabei als Beweggrund lebender, zur Welt der Erscheinung gehörender Wesen mit der Vernunft verknüpft und bildet gerade das Gegenteil zur *Naturnotwendigkeit*:

»Der W i l l e ist eine Art von Causalität lebender Wesen, so fern sie vernünftig sind, und F r e i h e i t würde diejenige Eigenschaft dieser Causalität sein, da sie unabhängig von fremden sie b e s t i m m e n d e n Ursachen wirkend sein kann: so wie die N a t u r n o t h w e n d i g k e i t die Eigenschaft der Causalität aller vernunftlosen Wesen, durch den Einfluß fremder Ursachen zur T ä t h i g k e i t bestimmt werden.« (AA IV, 446; Herv. i. O.)

Die Freiheit des Willens ist Autonomie als »die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein« (AA IV, 447), damit aber ist ein freier Wille ein Wille unter sittlichen Gesetzen (vgl. ebd.). Das »Bewußtsein dieses Grundgesetzes« nennt Kant ein »Factum der reinen Vernunft [...], die sich dadurch als ursprünglich gesetzgebende (*sic volo, sic iubeo*) ankündigt« (AA V, 31). Kant folgert: »Reine Vernunft ist für sich allein praktisch, und giebt (dem Menschen) ein allgemeines Gesetz, welches wir Sittengesetz nennen.« (ebd.) Der Wille löst sich hier vom Begehren, er wird völlig zum geistigen Vermögen, aber nicht von der Vernunft, im Gegenteil er ist der Garant der praktischen Relevanz des theoretisch Gedachten.

Laut Kant gehört der Mensch als rationales Wesen zwei Welten an, der intellegiblen bzw. Verstandeswelt und der Sinnenwelt, die gleichwohl nicht als getrennte Welten zu verstehen sind, sondern als Standpunkte der Betrachtung, die das vernünftige Wesen einnimmt:

»Um deswillen muß ein vernünftiges Wesen sich selbst als Intelligenz (also nicht von Seiten seiner untern Kräfte), nicht als zur Sinnen-, sondern zur Verstandeswelt gehörig, ansehen; mithin hat es zwei Standpunkte, daraus es sich selbst betrachten und Gesetze des Gebrauchs seiner Kräfte, folglich aller seiner Handlungen erkennen kann, einmal, so fern es zur Sinnenwelt gehört, unter Naturgesetzen (Heteronomie), zweitens, als zur intelligiblen Welt gehörig, unter Gesetzen, die, von der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern bloß in der Vernunft gegründet sind.« (AA IV, 452)

Im vorliegenden Zusammenhang entscheidend ist, dass beide Standpunkte den Menschen objektivieren, insofern beide Standpunkte die Vernunft als objektive Größe voraussetzen. Die Theorie der Willensfreiheit ist zwar vor dem Hintergrund des anthropologischen Arguments kompatibel mit der Annahme der Naturkausalität, insofern es sich schlicht um zwei Standpunkte des Menschen als vernünftiges Wesens handelt, doch beide Standpunkte weisen den Menschen als determiniert aus.<sup>28</sup> Als sinnliches Wesen unterliegt der Mensch der Naturnotwendigkeit, dem »Mechanism der Natur, das gerade Widerspiel der Freiheit« (AA V, 29) – das erkennt er als vernünftiges und damit zur intelligiblen Welt gehöriges Wesen; als solches setzt er »Natur« als Erkenntnisprinzip seiner selbst als Erkenntnisobjekt. Der Mensch als rationales Wesen (das heißt als bestimmt über seine Eigenschaft als Erkenntnissubjekt) spaltet sich im Erkenntnisprozess von sich selbst als Erkenntnisobjekt ab: »Nun findet der Mensch in sich wirklich ein Vermögen, dadurch er sich von allen andern Dingen, ja von sich selbst, so fern er durch Gegenstände afficiert wird, unterscheidet, und das ist die Vernunft.« (AA IV, 452) Der Mensch als rationales Wesen objektiviert sich selbst nicht nur als intelligibles Wesen, sondern zugleich als Sinneswesen und damit als determiniert durch die Naturnotwendigkeit. Weil beides zusammenkommt, rückt das Sollen als eine »Art von Nothwendigkeit« an die Stelle Kausalität der Vernunft, es »drückt eine mögliche Handlung aus, davon der Grund nichts anders, als ein bloßer Begriff ist« (KrV, A 547/B575); das Sollen ist

»eigentlich ein Wollen, das unter der Bedingung für jedes vernünftige Wesen gilt, wenn die Vernunft bei ihm ohne Hindernisse praktisch wäre; für Wesen, die wir noch durch Sinnlichkeit als Triebfedern anderer Art, afficiert werden, bei denen es nicht immer geschieht, was die Vernunft für sich alleine thun würde, heißt jene Nothwendigkeit der Handlung nur ein Sollen, und die subjective Nothwendigkeit wird von der objectiven unterschieden.« (AA IV, 449)

Das Wollen bzw. der Wille als Kausalität weist das Erkenntnissubjekt und damit den Menschen als vernünftiges Wesen gleichfalls als determiniert aus – determiniert durch die eigene Vernunft, deren Ideen »durch die Natur unserer Vernunft aufgegeben« und die ihre »gute und zweckmäßige Bestimmung in der Naturanlage der Vernunft« haben.

28 Darüber, ob Kants Theorie der Willensfreiheit mit der Annahme der Naturkausalität vereinbar ist und damit zugleich über die Frage, ob Kants Freiheitstheorie konsistent ist, besteht in der Forschung Uneinigkeit. Vgl. exemplarisch für Kant als Vertreter eines freien Willens Allison 1990; für die Annahme der Kompatibilität von Willensfreiheit und Naturkausalität Hudson 1994; dagegen Bennett 1984, der, wie die meisten Interpreten der kantischen Freiheitstheorie, von einer Inkompabilität ausgeht und Kants Freiheitstheorie verwirft (vgl. Ward 1991).

Indem Kant die solchermaßen konzipierte Vernunft selbst zum Erkenntnisprinzip erhebt, wird nicht nur die Spaltung zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt als vom Menschen als einem vernünftigen Wesen *gedachte* Spaltung zwischen sich selbst als von Natur mit einem freien Willen begabten Vernunftwesen und sich selbst als durch die Naturnotwendigkeit determinierten Sinneswesen völlig offenbar, wodurch sein Denken gewissermaßen den Endpunkt des naturalistischen Paradigmas bildet, zugleich wird es auch zum Ausgangspunkt des gesellschaftlichen Paradigmas, das die transzendente Konzeption der Vernunft – die einen objektiven Standpunkt behauptet, von dem aus der Mensch sich selbst objektiviert – überwindend die Autonomie des Menschen gewissermaßen zu Ende denkt.

## 2.2 Wissen vs. Macht: Beherrschung der Leidenschaften durch kollektiv(iert)e Vernunft

Im Wechsel zum naturalistischen Paradigma wird die Ganzheit der Wirklichkeit »zu etwas, was sich die menschliche Vernunft *entwirft* und *konstruiert*, um in das konkret Reale Ordnung und Sinn hineinzubringen« (Schmidinger 2006, 154; Herv. i. O.). Die Vernunft bildet nicht mehr ab, sie wird in ihrem Bereich »schöpferisch tätig« (ebd., 155). »Wahr und wirklich ist in der Folge nur mehr, was die Vernunft überhaupt erscheinen lässt.« (ebd., 156) Dabei geraten die beiden bereits im metaphysisch-theologischen Paradigma unterschiedenen Modi des Zugriffs auf die Welt bzw. Wahrnehmungsmodi (als rezeptive Modi des Zugriffs auf die Welt) in einen klaren Gegensatz. So wird in der Epoche der Neuzeit die Astronomie zum »Paradefall für die rationale Welterkenntnis, weil sie besonders klar und schroff den *Gegensatz* zwischen Rationalität und Sinnevidenz demonstriert. Die *Augen* sagen: Die Sonne geht auf bzw. unter, aber genau diesen Augenschein widerlegt die *Rationalität* als falschen Schein.« (Vietta 2012, 64; Herv. i. O.) Die Erkenntnis nunmehr nur noch der diesseitigen Welt, der Natur, bleibt so verstanden zweigeteilt und bildet die Unterscheidung zwischen seiender, nicht mehr transzendenter, weil durch die Vernunft als menschliches Vermögen transzendierter Welt einerseits und werdender sinnlicher Welt andererseits ab. Gesicherte Erkenntnis ist allein (natur-)wissenschaftliche Erkenntnis – unabhängig davon, ob sie empiristisch oder rationalistisch konzipiert wird –, sprich Erkenntnis der Gesetzmäßigkeiten der Natur, die nicht als gegeben, sondern als vom Menschen gedacht bzw. transzendiert verstanden werden und deren Kenntnis ihn in die Lage versetzt, die Natur und damit sich selbst zu beherrschen.

Für das politische Denken entscheidend aber ist, dass sich die Spaltung zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt, die sich daraus ergibt, dass der Mensch als Teil der natürlichen Ordnung deren Gesetzmäßigkeiten unterliegt, die er als Erkenntnissubjekt erkennen kann bzw. allererst entwirft und in der Folge beeinflussen bzw. steuern kann, sich mit Blick auf die Frage nach der Handlungsleitung in eine Spaltung zwischen Leidenschaften/Trieben und Vernunft als eine Spaltung zwischen erster und zweiter Natur übersetzt.<sup>29</sup> Mit weitreichenden Folgen: In seinem Handeln gilt das Individuum als

29 Der Sache nach ähnlich, wenn auch auf den Gegensatz Rationalität/Sinne rekurrend, hält Silvio Vietta fest: »Wenn der Konflikt zwischen Rationalität und Sinne sich aber *ins* Ich verlagert, so spaltet sich damit dieses Ich selbst«, spricht allerdings von einer »*Subjektsplaltung* zwischen ratio-

Teil der Natur durch seine Leidenschaften bestimmt, was in Konflikt mit dem von der Vernunft Geforderten gerät. Denken und Handeln, Theorie und Praxis, Werte- und Motivationstheorie geraten im naturalistischen Paradigma in Konflikt, weil das Gedachte seine transzendente, göttliche Verpflichtung und damit seinen handlungsleitenden Charakter verliert, jedoch nicht seinen Wahrheitsgehalt, der sich aus der Gesetzmäßigkeit der menschlichen Vernunft ergibt. So generiert die Vernunft zwar Verbindlichkeit, ohne jedoch verpflichten zu können und damit unmittelbar handlungsleitend zu wirken. Mit der Spaltung zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt korreliert folglich die neuzeitliche Trennung von Moral und Politik als Trennung zwischen vernünftigem (moralischem) Ideal und politischer Wirklichkeit. Die höhere Natur macht eine vernünftige Ordnung möglich, die niedere Natur das Eingreifen der Politik zur Garantie deren potentiellen bzw. annähernden praktischen Umsetzung nötig.

Der Auseinanderfall von Erkenntnissubjekt und -objekt wird im naturalistischen Paradigma theoretisch durch die Kollektivierung der Vernunft in Form einer entpersonalisierten bzw. technokratischen Herrschaft überwunden, die die beobachtbaren Schwächen der menschlichen Natur beherrschen soll und vor diesen zu schützen ist. Indem »Natur« zur Referenzgröße wird, kann der Mensch nicht länger das göttliche Potential *in* sich entfalten, vielmehr muss der Mensch (als Erkenntnissubjekt) seine erste Natur bzw. genau genommen können die Menschen nur kollektiv ihre erste Natur, die aufgrund der Annahme stets gleicher, natürlicher Gesetzmäßigkeiten selbst keine Entwicklung zulässt, durch eine *äußere* vernünftige Ordnung beherrschen und sich so kollektiv ihrer höheren Natur, dem moralischen Ideal annähern. Die Vernunft ist nicht im politisch Handelnden zu verorten, sondern ist ein der politischen Ordnung (durch die politisch Denkenden) selbst einzuschreibendes Prinzip. Das heißt: Der Mensch (als Erkenntnissubjekt) muss sich vermittels der Errichtung einer rationalen Ordnung selbst (als Erkenntnisobjekt) beherrschen, die diesseitige Ordnung, die allein die (Selbst-)Verpflichtung gegenüber den durch die Vernunft gegebenen Handlungsmaximen garantieren kann, muss die göttliche Ordnung ersetzen.

Verpflichtung kann hier nur noch aus der menschlichen Vereinbarung entstehen – aber: Das, was vereinbart wird, bleibt dem Menschen durch Vernunft gegeben. Der daraus entstehende Widerspruch zwischen immanenter Handlungstheorie und (durch die Vernunft) transzendierter Wertetheorie ist dem naturalistischen Paradigma inhärent und wird auch da nicht überwunden, wo Kant die Verpflichtung aus der menschlichen (nicht göttlichen) Vernunft zu erklären versucht, weil hier die Vernunft selbst ein transzendentales Vermögen ist. Die Transzendentalphilosophie ist so als Neubegründung der Metaphysik, als Immanentisierung der Welt des Seienden auf Grundlage eines transzendenten Vermögens des Menschen, zu verstehen und damit als Reaktion auf die Probleme eines durch die menschliche Vernunft generierten Wissens, das (wie bei Hobbes und Locke) moralische Verpflichtung nach wie vor durch einen – wenn auch gedachten – Gott zu sichern gezwungen ist, eines Wissens, dessen Macht sich nicht ohne göttliches Zutun in Herrschaft übersetzen lässt. Der Mensch ist zwar (qua

---

nalem Denken und dem Rest-Ich andererseits: seinen Sinnen, Emotionen, Phantasien« (2012, 66; Herv. i. O.).

Vernunftkenntnis) moralisches Subjekt, politisch aber nur Objekt, weil er im politischen ›Handeln‹ (das eigentlich nur ein Sich-Verhalten ist) durch seine Leidenschaften determiniert ist.

Das politische Denken dreht sich im naturalistischen Denken um Freiheit (des Erkenntnisobjekts von Herrschaft) und Herrschaft – insbesondere deren Legitimation, weil sich diese nicht zwangsläufig aus dem Wissen-Macht-Komplex ergibt bzw. weil Wissen hier nicht unmittelbar als handlungsleitend gedacht ist bzw. weil Wissen und (Handlungs-)Macht sich entsprechend der Subjekt-Objekt-Spaltung aufspalten. Die Macht, die sich aus dem Wissen ableitet, liegt nach wie vor beim Erkenntnissubjekt, sie kann sich aber (so zumindest die Theorie) nicht unmittelbar in Herrschaft übersetzen, nicht nur, weil der *Machttrieb* der Einzelnen dem im Verständnis des naturalistischen Paradigmas in der politischen Realität de facto entgegensteht, sondern weil dieses individuelle Machtstreben durch die natürliche Freiheit gerechtfertigt ist. Die Vertragstheorie ist Ausdruck dessen: Sie soll zeigen, wie außendeterminierte Objekte das durch die Vernunft Geforderte aus Eigennutz und durch freiwilligen Verzicht auf ihre natürliche Freiheit bzw. durch freiwillige Beschränkung ihrer natürlichen Freiheit umzusetzen bereit sind, weil allein sie Herrschaft zu legitimieren vermögen, wo das göttliche Gesetz seinen verpflichtenden Charakter verloren hat. Damit aber ist zugleich das Eigeninteresse nicht länger Ausdruck politischer Unreife und schlechter Herrschaft, sondern wird mit dem Aufstieg des Erkenntnisobjekts zu der für das politische Handeln maßgeblichen Größe, wogegen das durch Vernunft einsehbare Gemeinwohl zum Ideal verkommt.

Im naturalistischen Paradigma wird der Zusammenhang zwischen Wissen und Macht verdunkelt, weil Denken und Handeln hier in Widerspruch geraten und das politische Subjekt unter das politische Objekt subsumiert wird. Die gleichwohl fortbestehende Macht des Erkenntnisobjekts übersetzt sich im naturalistischen Paradigma nicht unmittelbar in Herrschaft; doch es bleibt das Erkenntnisobjekt, das um das, was die kollektive Vernunft fordert, weiß; sodass es in der von ihm entworfenen Ordnung als Vernünftiger doch mittelbar zur Herrschaft gelangen kann. Während die Subjektposition nur noch dem Wissenschaftler bzw. dem politischen Theoretiker zukommt, ist für die Konstitution der politischen Ordnung nur der Mensch als (aus Sicht des Erkenntnisobjekts) Zu-Behandelnder, weil im ›Handeln‹ von Leidenschaften bestimmtes Individuum maßgeblich. Als politisches (autonom handelndes) Subjekt tritt der Mensch nicht in Erscheinung; der Unterschied zwischen unmittelbarem und mittelbarem Erkenntnisobjekt wird im naturalistischen Paradigma eingeebnet, indem sich das Erkenntnisobjekt im Erkenntnisprozess vom Erkenntnisobjekt absplattet. So kann zwar die vernünftige Ordnung durch den politischen Theoretiker (als Wissenden) mittels Vernunft deduziert bzw. konstruiert werden, muss sich aber in der Praxis durch die Selbstsucht der ›handelnden‹ Menschen (als Erkenntnisobjekte) realisieren, weil das, was die Vernunft entwirft bzw. transzendiert, außerhalb der politischen Ordnung durch keine höhere Macht sanktioniert werden kann. Da dieser motivationale Teil der Vermittlung zwischen Erkenntnisobjekt und Erkenntnisobjekt durch die Annahme, dass gerade die individuellen, diesseitigen Interessen als Handlungsmotiv das als vernünftig Gedachte kollektiv herzustellen vermögen, dem Erkenntnisobjekt zugeschrieben wird, wird dieser Teil der Dynamik in Kapitel 2.2.3 behandelt. Insoweit die Vernunft der

Natur oder der Geschichte als eine kollektive Macht (wie bei Kant) als treibende Kraft verstanden wird, erfolgt die Erörterung bereits hier.

### 2.2.1 Auseinanderfall von Wissen und Macht? (Hobbes)

Für Hobbes, so führt er es im ersten Teil des *Leviathan* aus, ist das Denken ein körperlicher Vorgang, die Vernunft ein schöpferisches Vermögen; Vorstellungen entstehen, indem Gegenstände auf die Werkzeuge unserer Sinne wirken: »[W]ir können uns nichts denken, wenn es nicht zuvor ganz oder zum Teil in einem unserer Sinne *erzeugt* war« (Hobbes, *Lev.*, ch. 1; Herv. F. H.). Empfindungen sind für Hobbes nichts anderes als »die Bewegung der Materie im Gegenstande« (ebd.). Ursprüngliche Vorstellungen und Empfindungen existieren folglich nicht an sich, sondern entstehen durch den Druck äußerer Gegenstände auf die menschlichen Sinnesorgane (vgl. ebd.). Hobbes grenzt sich dabei explizit von den Scholastikern ab, die in Nachfolge von Aristoteles davon ausgingen, der Grund des Erkennens sei »in gewissen *zu erkennenden Dingen* (d. h. Erscheinungen), die von der zu erkennenden Sache ausgehen« (ebd.; Herv. i. O.). Die menschliche Erkenntnis ist auf die diesseitige, endliche Welt beschränkt: »Es kann also der Mensch sich nur von dem einen Begriff machen, was einen Ort einnimmt, eine bestimmte Größe hat und geteilt werden kann« (ebd., ch. 3). Vernunft und Rede sind dabei unauflöslich verknüpft, Hobbes ist Nominalist: »Mit Worten wird alles *bezeichnet*, was gedacht oder vernünftig erwogen oder auch, um ein Ganzes zu bilden, zu anderem addiert oder subtrahiert werden kann.« (ebd., ch. 4; Herv. i. O.) Vernunft ist »eine Art von Rechnen« mit Begriffen (ebd., ch. 5). Mit diesem Verständnis verbunden ist die Möglichkeit sich zu verrechnen, »da uns die Natur mit keiner richtigen Vernunft ausgestattet hat« (ebd.).

Die Vernunft ist laut Hobbes nicht gleichermaßen angeboren wie Empfindungen; solange Kinder nicht sprechen können, sind sie nicht eigentlich vernünftig, sondern werden nur wegen ihrer Anlage dazu als vernünftige Wesen betrachtet (vgl. ebd.). Dabei erfolgt ein gewisser Grad an Vernunftgebrauch, wie Hobbes in *De corpore* konstatiert, mehr oder weniger automatisch; so ist »die Philosophie, d. h. *die natürliche Vernunft*, allen Menschen angeboren, denn ein jeder folgert bis zu einem gewissen Punkt und in bestimmten Angelegenheiten; wo es aber einer langen Kette von Begründungen bedarf, kommen die meisten mangels einer richtigen Methode [...] vom Weg ab und schweifen ab« (Hobbes, *De corp.* I, 1; Herv. i. O.). Mehr noch lassen viele Menschen die Vernunft für das gemeine Leben »ganz unbenutzt, wo sich einige besser, andere schlechter führen, je nachdem sie sich durch Erfahrung, Gedächtnis und Neigung voneinander unterscheiden [...]. *Wissenschaft* und feste Grundsätze sind ihnen so fremd, daß sie außer ihren Begierden keine anderen Lebensregeln kennen« (Hobbes, *Lev.*, ch. 5; Herv. i. O.). Diese nach einer Art von »natürlichen Klugheit« handelnde Gruppe ist noch besser dran als diejenigen, »welche entweder durch selbstgemachte oder durch angenommene unrichtige Schlüsse auf allgemeine, aber falsche und widersinnige Regeln verfallen« (ebd.). Diejenigen, die sich mit der Alltagserfahrung zufriedengeben und auf Philosophie (Vernunft) gänzlich verzichten, haben dabei ein gesünderes Urteil als diejenige, die ungeprüften Überzeugungen anhängen (vgl. Hobbes, *De corp.* I, 1).

Vernunft und wissenschaftliche Erkenntnis sind nicht durch Erfahrung, sondern durch anhaltenden Fleiß zu erwerben (vgl. Hobbes, *Lev.*, ch. 5). Allein die Wissenschaft verfügt über gesicherte Erkenntnis. »Durch wissenschaftliche Kenntnis wird man in

den Stand gesetzt, das, was man einmal getan, nach Gefallen zu jeder anderen Zeit zu wiederholen; den sooft wir sehen, woher, woraus und wodurch gewisse Wirkungen entstehen, lernen wir auch, durch ähnliche Ursachen [...] ähnliche Wirkungen hervorzubringen.« (ebd.) Während durch lange Erfahrung Klugheit entsteht, so durch Wissenschaft Weisheit: »beide sind nützlich, die letztere aber unfehlbar« (ebd.). Zwar gibt es auch falsche Schlussfolgerungen, Klugheit als Erfahrungswissen aber liefert an sich keine allgemeingültigen Regeln: »Denn keiner ist imstande, von alledem, was er gesehen und erlebt hat, die zum Erfolge jedes Mal erforderlichen Umstände zu bemerken und sich derselben nachher zu erinnern.« (ebd.) Hobbes stellt die Klugheit der Weisheit, die Erfahrung der Wissenschaft, die Vernunft als den erworbenen Verstand dem natürlichen Verstand gegenüber: »Bei dem natürlichen guten Verstande denke man sich [...] dasjenige, was ganz ohne künstliche Anweisung, Bildung und Unterricht, bloß durch Erfahrung und einige Übung dem Menschen von selbst mit den Jahren zuteil wird.« (ebd., ch. 8) Die Vernunft zieht Schlussfolgerungen und rechnet mit Begriffen, der Verstand beruht auf Erfahrung und ist Nutzenabwägung, ohne moralischen Anspruch.

Der graduelle Unterschied zwischen Vernunft und natürlicher Vernunft einerseits und der qualitative Unterschied zwischen Weisheit/Wissenschaft/Vernunft als erworbenen Verstand und Klugheit/Erfahrung/natürlichem Verstand andererseits markiert die Spaltung zwischen Erkenntnissubjekt und politischem Subjekt bzw. Erkenntnisobjekt und weist Hobbes zugleich als Rationalist aus.<sup>30</sup> Die Naturgesetze als die Gesetze der rechten Vernunft kann zwar jedermann, »welcher die Fähigkeit des *rechten* Vernunftgebrauchs sich zu erhalten sucht« (Hobbes, *De cive* III, 25; Herv. F. H.), also all diejenigen, die nichts tun, »was den Geist in seinem natürlichen Zustande stört« (ebd.) durch einen einfachen Perspektivwechsel einsehen,<sup>31</sup> spricht dafür reicht die natürliche Vernunft – aber der wissenschaftlich Ungeübte ist weder in der Lage, die richtigen Schlussfolgerungen daraus zu ziehen, noch danach zu handeln, er handelt auf Grundlage von Leidenschaften und Erfahrung (vgl. III.2.3.1). Der Mensch im Naturzustand handelt auf Grundlage von Erfahrungswissen, das nützlich, aber fehlbar ist.

Weil nicht alle die Vernunft gleichermaßen ausbilden (auch wenn alle zur Einsicht in das Naturgesetz fähig sind), bleibt die Position des Erkenntnissubjekts dem Wissenschaftler vorbehalten (was mit der natürlichen Gleichheit des Menschen als Teil der erschlossenen Welt im Rahmen des politischen Denkens in einen logischen Widerspruch geraten muss). Die Wissenschaftler sind die neuen Philosophen, doch: Ihre Herrschaft

30 Vgl. dazu Dennert 1970; Goldsmith 1974; Weiß 1980; oftmals wird davon ausgegangen, dass Hobbes sich weder dem Empirismus noch dem Rationalismus klar zuordnen lasse, vgl. dazu Höffe 2010, 12; in der Tat finden sich bei Hobbes empiristische und rationalistische Ansätze, er privilegiert jedoch ganz klar Vernunft und Weisheit, die dem Erkenntnissubjekt und Wissenschaftler zukommen, vor Erfahrung und Klugheit, die dem ›Handeln‹ bzw. Sich-Verhalten der politisch Zu-Handelnden zugrunde liegen.

31 Hobbes hält fest, dass zwar Leidenschaften an der Kenntnis der Gesetze hindern können, »indes hat doch jedermann auch ruhige Zeiten, und dann kann selbst der ungelehrte und rohe Mensch sie ganz leicht erkennen, und zwar allein nach der Regel, daß er bei jedem Zweifel, ob er das, was er dem andern tun will, mit natürlichem Recht tue oder nicht, sich vorstelle er sei an jenes Stelle« (De cive III, 26).

ist mittelbar, sie herrschen nicht selbst, sondern indem sie diejenige Ordnung konstruieren, die die menschlichen Leidenschaften bestmöglich beherrscht und damit zugleich diejenigen Menschen, denen die entsprechende Weisheit fehlt: »Die Wissenschaft, wie Staaten gegründet und erhalten werden müssen, hat ebenso bestimmte und ausgemachte Regeln, wie die Arithmetik und Geometrie; und die Praxis macht dabei nicht die einzige Richtschnur aus.« (Hobbes, *Lev.*, ch. 20) Das Erkenntnissubjekt wird selbst politisch nicht tätig, Macht übersetzt sich hier nicht unmittelbar in Herrschaft, weil Theorie und Praxis, Denken und Handeln auseinanderfallen, die Legitimation politischer Herrschaft wird dadurch zum theoretischen Problem, dessen Antwort (auch) die Vertragstheorie ist. Bei Hobbes bleibt die Annahme eines überlegenen Wissens und überlegener Wissenenden dabei nicht im Dunkeln, vielmehr erhofft er sich von einer wissenschaftlichen Moral- und Staatslehre erklärtermaßen Erkenntnisse für die Herstellung des Friedens (vgl. Hobbes, *De corp.* I, 7). Auch die Rolle des Erkenntnissubjekts für die Organisation der Herrschaft macht Hobbes explizit: »Es ist daher zur Errichtung eines Staates [...] ein geschickter Meister erforderlich, wenn ein solcher Staat dauerhaft sein und weder die jetzigen Bürger noch deren Nachkommen durch seinen Sturz mit zugrunde richten soll.« (Hobbes, *Lev.*, ch. 29)

Weniger explizit muss Hobbes mit Blick auf den allmächtigen Herrscher, da absolute Herrschaft in seinen Augen keine Willkürherrschaft bedeutet, letztlich auf eine Herrschaft des Vernünftigen setzen, der entsprechend der Gebote des Naturgesetzes handelt. Hier aber scheint ein metaphysisch-theologischer Vernunftbegriff auf. Denn Hobbes setzt zuletzt – entgegen seiner strikt naturalistischen Motivationstheorie – auf die Verpflichtung (zumindest dieses Einzelnen) gegenüber einer transzendenten Ordnung (und bei Hobbes scheint es sich in der Tat noch um eine transzendente, nicht eine von der menschlichen Vernunft transzendierte Ordnung zu handeln):

»Die Aufgaben und Pflichten des Oberherrn, sei es eine einzelne Person oder eine Gesellschaft, ergeben sich deutlich aus dem Zweck, zu welchem jeder Staat errichtet wird, nämlich dem *Wohl des Volkes*. Dieses nach Möglichkeit zu fördern, *macht ihm das Gesetz der Natur zu Pflicht, und hierüber hat er nur Gott allein Rechenschaft abzulegen*.« (ebd., ch. 30; erst Herv. i. O., zweite Herv. F. H.)

Hier wirkt ein anderes Erkenntnisprinzip, das die Verpflichtung der/des Herrschenden und die Legitimität der Herrschaft verbürgt, der wechselseitige Rechtsverzicht der gleichen Individuen dient dagegen nur deren eigener Verpflichtung. Dafür spricht auch der Umstand, dass bei Hobbes neben den »institutionellen (durch Vertrag errichteten) Staat der »Eroberungs-Staat« tritt (ebd., ch. 20), »in dem die Oberherrschaft gewaltsamerweise [...] erworben ist« und beide sich »nur dadurch [unterscheiden], daß die Bürger in diesem *aus gegenseitiger Furcht*, die Bürger in jenem aber *aus Furcht vor einem einzigen* sich unterworfen haben« (ebd.; Herv. F. H.).<sup>32</sup>

32 Vgl. dazu Ottmann 2006, 293: »Die auf die Vertragslehre fixierten Deutungen scheinen diesen Weg zum Staat glatt zu übersehen, so als ob er für Hobbes nicht erheblich gewesen wäre. Aber von diesem Staat heißt es, daß die Rechte und Folgen der Souveränität »in beiden Fällen die gleichen seien« (Lev. c. 20).«

## 2.2.2 Die Macht gedachter Verpflichtung (Locke)

Die Vernunft ist auch für Locke, wie er in *An Essay Concerning Human Understanding* darlegt, diejenige Fähigkeit, durch die sich der Mensch vom Tier unterscheidet, als »ein unentbehrliches Hilfsmittel für alle unsere übrigen geistigen Fähigkeiten« (Locke, *Essay* IV, 17 §2); sie umfasst vier Stufen: das Auffinden von Wahrheiten, die Einteilung dieser Wahrheiten, ihren Zusammenhang und das Schlussfolgern; der Maßstab ist auch hier ein naturwissenschaftlicher: »Diese verschiedene Stufen sind bei jeder mathematischen Beweisführung festzustellen.« (ebd. §3) Wissen wird allein durch die Sinne erlangt; Locke weist die Möglichkeit eines von der Erfahrung unabhängigen Wissens zurück:<sup>33</sup>

»Nehmen wir also an, der Geist sei, wie man sagt, ein unbeschriebenes Blatt, ohne alle Schriftzeichen, frei von allen Ideen; wie werden ihm diese dann zugeführt? [...] Woher hat er all das *Material* für seine Vernunft und für seine Erkenntnis? Ich antworte darauf mit einem einzigen Wort: aus der *Erfahrung*. Auf sie gründet sich unsere gesamte Erkenntnis, von ihr leitet sie sich schließlich her.« (ebd. II, 1 §2; Herv. i. O.)

Die menschliche Erkenntnis und damit das menschliche Wissen sind auf die Ideen des menschlichen Geistes beschränkt (vgl. ebd. IV, 1 §1), die Ideen sind nicht angeboren, aber sind durch die Erfahrung gegeben, wobei Locke äußere Erfahrung (*sensation*) und innere Erfahrung (*reflection*) unterscheidet.<sup>34</sup> Ideen beweisen nicht die Existenz von Dingen (vgl. ebd. II, 17 §4). Bei Locke ist die Vernunft zwar schöpferisch tätig, insofern die Ideen keine vom Denken unabhängige Existenz besitzen; doch entstehen Ideen nicht willkürlich: »Gewisse Ideen stellen sich im Verstand eines jeden Menschen ein« (ebd. I, 3 §23). Die Vernunft ist ein wenn auch schöpferisches, so doch von der Erfahrung abhängiges und damit in einer gewissen Gesetzmäßigkeit funktionierendes, determiniertes Vermögen: »In dem Maße, wie wir selber die Wahrheit und die Vernunft betrachten und erfassen, besitzen wir auch reale und wahre Erkenntnis.« (ebd. §24) Aus der Erfahrung ergeben sich einfache Ideen, bei deren Aufnahme sich der Geist rein passiv verhält, die er aber durch Denken in komplexe Ideen umwandeln kann; darüber hinaus gibt es kein Wissen:

»Unsere Beobachtung, die entweder auf äußere sinnlich wahrnehmbare Objekte gerichtet ist oder auf innere Operationen des Geistes, die wir wahrnehmen und über die wir nachdenken, liefert unserm Verstand das gesamte *Material* des Denkens. Dies sind die beiden Quellen der Erkenntnis, aus denen alle Ideen entspringen, die wir haben und naturgemäß haben können.« (ebd. II, 1 §2; Herv. i. O.)

Die Ideen der Reflexionen werden erst später oder in manchen Fällen auch bei Erwachsenen nicht in völliger Klarheit ausgebildet, weil sie Aufmerksamkeit, sprich eine bewusste Auseinandersetzung erfordern (vgl. ebd. §7). Die Wahrnehmung von Ideen ist auch für Locke »für die Seele dasselbe wie die Bewegung für den Körper; es ist nicht ihr Wesen, sondern eine ihrer Operationen« (ebd. §10), wobei die Seele nicht immer denkt.

Die Vernunft aber hat Grenzen, es gibt nicht nur Vernunftgemäßes und Vernunftwidriges, sondern auch die Vernunft Übersteigendes (vgl. ebd. IV, 17 §23). Letzteres bildet den eigentlichen Gegenstand des Glaubens durch Offenbarung, wobei Vernunft und

33 Für »Locke's Theory of Knowledge« vgl. Woolhouse 1994.

34 Zum Konzept der Idee bei Locke vgl. Chappell 1994b.

Offenbarung zwei Quellen der Erkenntnis sind. Die Offenbarung kann den Menschen dieselbe Wahrheit enthüllen wie die Vernunft, allerdings nicht mit gleicher Gewissheit (vgl. ebd. IV, 18 §4); geoffenbarte Sätze können gleichwohl nicht anerkannt werden, wenn sie widervernünftig sind (vgl. ebd. §5). »Vernunft ist natürliche Offenbarung, durch die der ewige Vater des Lichts und der Quell aller Erkenntnis den Menschen denjenigen Teil der Wahrheit vermittelt, den er ihren natürlichen Fähigkeiten zugänglich gemacht hat« (ebd. IV, 19 §4; Herv. i. O.) – wobei gerade diese Fähigkeiten, wie bereits gezeigt, Gottes Existenz beweisen, weil der Mensch durch sie Gott denken kann – »Offenbarung ist natürliche Vernunft, erweitert durch eine Reihe neuer Entdeckungen, die Gott unmittelbar kundgegeben hat und für deren Wahrheit die Vernunft die Bürgschaft übernimmt, indem sie ihren göttlichen Ursprung bezeugt und beweist.« (ebd.; Herv. i. O.) Vor diesem Hintergrund ist es auch zu verstehen, wenn Locke – in Anmutung an die metaphysisch-theologische Konzeption – der Vernunft in den *Essays on the Law of Nature* eher die Rolle als Entdeckerin denn als Schöpferin der Naturgesetze zuschreibt: »since reason does not so much establish and pronounce this law of nature as search for it and discover it as a law enacted by a superior power and implanted in our hearts« (Locke, *Law of Nature*, ch. I). Denn mit der Gottesidee verbunden ist zwangsläufig die Idee der Vernunft als eine das göttliche Gesetz Entdeckende. Doch: Die Vernunft bleibt oberste Richterin und Führerin in allen Dingen, die Gottesidee und die ihr entsprechende Art der Erkenntnis generiert keine höhere Gewissheit, jedoch eine höhere Verpflichtung als die Vernunft, stellt diese doch keine strafende Instanz dar und wird noch dazu nicht von allen gleichermaßen genutzt.

Zwar existiert in der Tat, worauf C. B. Macpherson verweist, ein Widerspruch in Lockes Denken, doch dieser beruht wie bei Hobbes auf der dem naturalistischen Paradigma eigenen Spaltung zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt, wird jedoch bei Locke nicht durch einen Rückgriff auf metaphysisch-theologische Begründungsmuster und einen daraus resultierenden Widerspruch zweier widerstreitender paradigmatischer Argumentationen verschärft:

»What should Locke have said, and what could he have meant by saying, both that men on the whole are rational and that most of them are not; both that the state of nature is rational, peaceable, and social, and that it is not. If we cannot explain this we can scarcely claim to have understood Locke's political theory. All these, and more, contradictions and ambiguities in the theory can be explained, [...] by Locke having read back into the nature of men and society certain preconceptions about the nature of seventeenth-century man and society which he generalized quite unhistorically, and compounded, rather unsystematically, with traditional conceptions such as those to which he assented in his frequent invocations of Hooker.« (Macpherson 1962, 196/197)

Locke reagiert anders als Hobbes auf die dem naturalistischen Paradigma inhärente Spaltung, nämlich indem er versucht, die Verpflichtung der durch die Vernunft gegebenen Naturgesetze durch die Integration der Gottesidee in seine Erkenntnistheorie zu retten; die Verpflichtung des Naturrechts ist bei Locke aber (anders als bei Hobbes) nicht durch eine transzendente höhere Ordnung begründet, sondern in letzter Konsequenz eine vom Menschen nur gedachte.

Dass der Gottesidee und der Offenbarung als Quelle der Erkenntnis, gerade auch mit Blick auf die aus dem Vernunftgebrauch resultierende Ungleichheit, eine instrumentelle Funktion zukommt, zeigt sich mit Blick auf das Naturrecht, das gleichermaßen durch Vernunft und Offenbarung erkannt werden kann (vgl. Locke 1824, 146), sodass Vernunft und (christliche) Religion über das Naturrecht miteinander verbunden sind. In seiner späten Schrift *The Reasonableness of Christianity* [1695] hält Locke fest, »that under the law of works, is comprehended also the law of nature, knowable by reason, as well as the law given by Moses« (Locke 1824, 13).<sup>35</sup> Die Vernunft ist nur eine, allerdings die exklusive Quelle der Erkenntnis des Naturrechts. Während die Vernunft nur Wenige das Naturrecht erkennen lässt, bringt die Offenbarung der Masse die Einsicht:

»The greatest part of mankind want leisure or capacity for demonstration; nor can carry a train of proofs, which in that way they must always depend upon for conviction, and cannot be required to assent to, until they see the demonstration. Wherever they stick, the teachers are always put upon proof, and must clear the doubt by a thread of coherent deductions from the first principle, how long, or how intricate soever they be. And you may as soon hope to have all the day-labourers and tradesmen, the spinsters and dairy-maids, perfect mathematicians, as to have them perfect in ethics this way. Hearing plain commands, is the sure and only course to bring them to obedience and practice. The greatest part cannot know, and therefore they must believe.« (ebd., 146)

Auch hier wird die auf mangelnder vernünftiger Einsicht beruhende Ungleichheit ganz deutlich: »The greatest part cannot know« – auch wenn die auf die gleiche und freie Zustimmung beruhende Herrschaftslegitimation durch den Gesellschaftsvertrag etwas anderes suggeriert: Die Wissenschaftler sind im naturalistischen Paradigma die Wissenden, sie haben die Macht, wenn sie sich auch nicht unmittelbar – personell – in Herrschaft übersetzt; bei Locke ist die Religion mächtige Gehilfin, weil sie den Unwissenden vernünftiges Wissen als verpflichtend offenbart und so die unterbrochene Verbindung zwischen Denken und Handeln überbrückt.

### 2.2.3 Hoffnung durch vernünftige Selbstermächtigung (Kant)

Bei Kant wird die Vernunft als höhere »Natur« selbst zum Erkenntnisprinzip, wie das bereits unter 2.2.1 behandelt wurde. Im Folgenden liegt der Fokus auf dem Verhältnis zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt auf Grundlage ihrer Spaltung (sprich auf Dimension 2b des anthropologischen Arguments), insoweit die List der Natur als regulative Idee dem Erkenntnissubjekt in seiner Zugehörigkeit zur erschlossenen Welt die Einsicht in eine Entwicklung ermöglicht, die es als politisches Objekt nicht zu beeinflussen in der Lage ist.

35 Wolfgang Leidhold hält treffend fest, dass, »da die philosophisch, also rational begründete Moral den einfachen Menschen nicht erreicht, [...] das Christentum die Grundlage für die allgemeine Moral der Gesellschaft liefern [muss]. Der Glaube fungiert als Ersatz für die Rationalität, die in Sachen Moral den entscheidenden Maßstab abgibt. Damit kehrt er [Locke] das traditionelle Verhältnis von Philosophie und Religion um: Vormalis hatte die Philosophie die Aufgabe, zu zeigen, wie weit die natürliche Vernunft an die Wahrheit der Offenbarung heranreicht; nun will sie zeigen, ob die Religion mit der Rationalität der Philosophie übereinstimmt. Die *Reasonableness of Christianity* prüft daher, ob das Christentum vernunftgemäß ist. Die Antwort lautet: Ja« (2006, 160).

Kant selbst gibt sich zwar überzeugt, dass sich, indem die Ideen der spekulativen Vernunft in Ansehung der Objekte der praktischen Vernunft Realität erlangen, zwei vermeintliche Inkonsistenzen auflösen:

»nämlich einerseits, im theoretischen Erkenntniß geleugnete und im praktischen behauptete objective Realität der auf Noumenen angewandten Kategorien, andererseits die paradoxe Forderung, sich als Subject der Freiheit zum Noumen, zugleich aber auch in Absicht auf die Natur zum Phänomen in seinem eigenen empirischen Bewußtsein zu machen.« (AA V, 6)

Doch entgegen Kants hier zum Ausdruck kommender Zuversicht spitzt sich mit der Trennung zwischen reiner und praktischer Vernunft bzw. der Annahme, der »Naturanlage der Vernunft«, die selbst nicht Gegenstand der Erkenntniskritik ist, der Dualismus zwischen Seiendem und Werdendem als Spaltung *im* Menschen, zwischen Vernunft- und Naturwesen, zu, die Kant selbst treffend auf den Punkt bringt:

»Der Mensch ist eine von den Erscheinungen der Sinnenwelt, und in so fern auch eine der Naturursachen, deren Causalität unter empirischen Gesetzen stehen muß. [...] Allein der Mensch, der die ganze Natur sonst lediglich nur durch Sinne kennt, *erkennt sich selbst auch durch bloße Apperception* und zwar in Handlungen und inneren Bestimmungen, die er gar nicht zum Eindrucke der Sinne zählen kann, und ist sich selbst freilich eines Theils Phänomen, anderen Theils aber, nämlich in Ansehung gewisser Vermögen, ein bloß intelligibeler Gegenstand, weil die Handlung desselben gar nicht zur Receptivität der Sinnlichkeit gezählt werden kann. Wir nennen dieses Vermögen Verstand und Vernunft; *vornehmlich wird die letztere ganz eigentlich und vorzüglicher Weise von allen empirisch bedingten Kräften unterschieden*, da sie ihre Gegenstände bloß nach Ideen erwägt und den Verstand darnach bestimmt, der denn von seinen (zwar auch reinen) Begriffen einen empirischen Gebrauch macht.« (KrV, A 546, 547/B 574, 575; Herv. F. H.)

Ist hier auch die Situierung der Vernunft bzw. ihrer Ideen bereits angelegt, sind die Ideen der reinen Vernunft doch als widerspruchsfrei denkbare *wahr*, auch wenn sich ihre Wahrheit nur praktisch erweisen, nicht aber theoretisch erkennen lässt. Das aber bezeichnet Kant als eine Schwäche der Vernunft nicht der Ideen, »ein Vorwurf, den man der menschlichen Vernunft überhaupt machen müßte, daß sie ein unbedingtes praktisches Gesetz (dergleichen der kategorische Imperativ sein muß) seiner absoluten Nothwendigkeit nach nicht begreiflich machen kann« (AA IV, 463). Doch auch wenn die Ideen der spekulativen Vernunft nur vermittlels der praktischen Vernunft zur Realität gelangen, kann das die Kluft zwischen Vernunftwesen und Naturwesen nicht überbrücken. Denn wenn Kant auch in der *Kritik der praktischen Vernunft* die Freiheit des Menschen als Vernunftwesen postuliert, bleibt die Natur doch – mit der *Kritik der reinen Vernunft* – das Reich der Kausalität und damit der Mensch als Naturwesen dieser ausgeliefert.

Kant löst die doppelte Objektivierung des Menschen, wie sie kennzeichnend für das naturalistische Paradigma ist, nicht auf. Er spitzt sie, indem er sie als Selbstobjektivierung zeigt, vielmehr zu und führt so den darin enthaltenen Widerspruch überdeutlich vor Augen:

»Denn, daß ein Ding in der Erscheinung (das zur Sinnenwelt gehörig) gewissen Gesetzen unterworfen ist, von welchen eben dasselbe als Ding oder Wesen an sich selbst unabhängig ist, enthält nicht den mindesten Widerspruch; daß er sich selbst aber auf diese zwiefache Art vorstellen und denken müsse, beruht, was das erste betrifft, auf dem Bewußtsein seiner selbst als durch Sinne affizierten Gegenstandes, was das zweite anlangt, auf dem Bewußtsein seiner selbst als Intelligenz, d. i. als unabhängig im Vernunftgebrauch von sinnlichen Eindrücken (mithin als zur Verstandeswelt gehörig).« (AA IV, 457)

In dieser Offenlegung der doppelten Selbstobjektivierung, die darin zum Ausdruck kommt, dass bei Kant das Erkenntnissubjekt selbst Objekt der Vernunft ist (»Das erste Objekt einer solchen Idee bin ich selbst, bloß als denkende Natur (Seele) betrachtet« [KrV, A 682/B 710]), wovon Kant die Betrachtung der körperlichen Natur als rein durch sinnliche Anschauung geleitet, abgrenzt (vgl. KrV, A 684/B 712), liegt der Keim für das gesellschaftliche Paradigma. Kant selbst konterkariert die Erkenntniskritik durch die transzendente Konzeption der Vernunft, die zuletzt einen von der durch sie erschlossenen Welt losgelösten Status besitzt, wobei sich der Mensch als Vernunftwesen im Prozess der Erkenntnis von sich selbst als Sinneswesen notwendig absplattet, sodass, was die Vernunft gebietet, nur das Sollen vorgibt, das in Widerspruch gerät zum Handeln des Menschen als Erscheinung der Sinnenwelt. Der Mensch *denkt sich* als Vernunftwesen als frei, im Sinne von autonom; doch sofern er nach den der Vernunft *von Natur* gegebenen Gesetzen handelt und *als Naturwesen* im Handeln ›noch durch Sinnlichkeit, als Triebfedern anderer Art‹, bestimmt ist, *ist er von außen* (doppelt) determiniert.

Allerdings stellt sich die Spaltung und damit der Versuch ihrer Überwindung bei Kant differenzierter dar, es ist nicht eigentlich eine Spaltung zwischen Erkenntnissubjekt und mittelbarem Erkenntnisobjekt als Naturwesen, wie insbesondere bei Hobbes, vielmehr tritt in der Beantwortung der Frage »Was soll ich tun?« das handelnde Subjekt in Erscheinung, zunächst nur als moralisches, doch durch die Frage »Was darf ich hoffen?« mit Blick auf Freiheit und Recht, die die Geschichtsphilosophie behandelt, zugleich das politische Subjekt. Das politische Subjekt überbrückt die Spaltung zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt gewissermaßen, indem das Wollen des Erkenntnissubjekts (›das unter der Bedingung für jedes vernünftige Wesen gilt, wenn die Vernunft bei ihm ohne Hindernisse praktisch wäre‹) angesichts der Naturnotwendigkeit, durch die das Erkenntnisobjekt bestimmt ist, zum Sollen wird (›für Wesen, die wir, noch durch Sinnlichkeit, als Triebfedern anderer Art, affiziert werden, bei denen es nicht immer geschieht, was die Vernunft für sich alleine tun würde, heißt jene Notwendigkeit der Handlung nur ein Sollen‹), sodass sich das politische Subjekt weder aus der Vorherrschaft des Erkenntnissubjekts lösen kann, noch als Naturwesen seine Leidenschaften jemals überwinden kann, aber indem es tut, was es soll, hoffen darf. Während Hobbes und Locke das Verhältnis zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt nur vom Menschen als einem politisch Zu-Behandelnden aus denken, der nur aus Eigennutz tut, was er tun soll (das gilt auch bei Kant), transzendiert Kant diese Dynamik und damit die Überwindung der Spaltung *zusätzlich* durch die Garantie der Natur und sichert sie dadurch ab. Der Mensch erkennt sich nicht nur als wider die Vernunft Handelnden, sondern zugleich die List der Natur, die dazu führt, dass

das selbstsüchtige Handeln kollektiv das durch die Vernunft Geforderte ermöglicht. Bei Kant stellt die Zweckmäßigkeit der Natur als regulative Idee gewissermaßen eine Brücke dar, durch die das Erkenntnissubjekt sich vom politischen Objekt emanzipiert bzw. von seiner Determination durch die Naturnotwendigkeit und als politische Subjekt konstituiert, als das es hoffen darf.<sup>36</sup> Die *Kritik der Urteilkraft* stellt insofern eine Verbindung her zwischen den Kritiken und den politischen Schriften.

Das menschliche Dasein ist laut Kant gekennzeichnet durch die »ungesellige Geselligkeit« (AA VIII, 20), das heißt, die Menschen können »das friedliche Beisammensein nicht entbehren und dabei dennoch einander beständig widerwärtig zu sein nicht vermeiden« (AA VII, 331). Diesen Widerspruch zu überwinden, dient Kant die Zweckmäßigkeit der Natur als regulative Idee, sodass man laut Kant davon ausgehen kann, dass »ihre Naturbestimmung im kontinuierlichen Fortschreiten zum Besseren bestehe« (AA VII, 324). Der Mensch ist durch die Vernunft bestimmt, in einer Gesellschaft mit Menschen zu sein, doch er muss zum Guten erzogen werden (vgl. AA VII, 324 f.). Auch Kant kann, in der Logik des naturalistischen Paradigmas, nicht auf die moralische Verbesserungsfähigkeit des Sinneswesens setzen. Die Naturanlagen, »die auf den Gebrauch seiner Vernunft abgezielt sind«, können sich so laut Kant »nur in der Gattung, nicht aber im Individuum vollständig entwickeln« (AA VIII, 18). Die gedachte Garantie dafür liefert laut Kant die Natur bzw. die transzendierte Dynamik, die die Menschen kollektiv als beständig auf dem Umweg ihrer unveränderlichen Triebnatur doch zum Besseren Getriebene zeigt, sodass »die Zwietracht der Menschen Eintracht selbst wider ihren Willen« (AA VIII, 360) emporkommen lässt. Die Garantie der Natur bezieht sich also auf eine Situation, in der der Mensch seine Rechtspflicht nicht erfüllt. In diesem Fall bringt der »Mechanismus der Natur« den Menschen dazu, das zu tun, was die Vernunft erfordert. Der Antagonismus führt sowohl im Verhältnis der Menschen als auch der Staaten auf Dauer zur Verrechtlichung der Beziehungen.

Kants teleologische Geschichtsbetrachtung ist keineswegs unstrittig (vgl. u. a. Ebling 1996, 87–94), doch ist die Garantie der Natur für Kant erklärtermaßen kein theoretischer Beweis für die Erreichbarkeit des Friedens:

»Übrigens soll und kann die Menschengattung selbst Schöpferin ihres Glücks sein; nur daß sie es sein wird, läßt sich nicht a priori aus den uns von ihr bekannten Naturanlagen, sondern nur aus der Erfahrung und Geschichte mit so weit begründeter Erwartung schließen, als nötig ist, an diesem ihrem Fortschreiten zum Bessern nicht zu verzweifeln, sondern mit aller Klugheit und moralischer Vorleuchtung die Annäherung zu diesem Ziele (ein jeder, so viel an ihm ist) zu befördern.« (AA VII, 328/329)

Die Natur als solche hat keine Absicht, nur die vom Menschen interpretierte Natur, es handelt sich also um eine gedachte, durch den Menschen transzendierte Absicht der Natur. Die Naturgarantie ist lediglich die aus der Zweckmäßigkeit menschlicher Handlung

36 Für eine Leseart, die – entgegen der Annahme, die Frage nach den Zielen menschlichen Handelns und dem Glück sei bei Kant von nur sekundärem, untergeordnetem Interesse – die Freiheit als grundlegendes Ziel menschlichen Handelns in den Mittelpunkt der Interpretation der Kantischen Moralphilosophie stellt, als Ziel, das gleichwohl nur durch die Einhaltung des Sittengesetzes gefördert werden kann vgl. Guyer 2000.

gen abgeleitete Denkbarkeit ihrer Praktikabilität und verpflichtet so zu einer den Rechtsprinzipien folgenden moralischen Politik: »Die moralische Verpflichtung ist in die Argumentation eingebaut; hält man sich hier nicht für verpflichtet, so entfällt auch der Grund zur Annahme, daß der ewige Friede durch die Natur ›garantiert‹ wird.« (Kleingeld 1995, 65) Hier also tritt so etwas wie ein individuelles politisches Subjekt in Erscheinung, das sich durch die regulative Idee der Naturgarantie für verpflichtet hält und damit zugleich auf die Annäherung an das Ziel hoffen darf. Verwirklichen lässt es sich aber dennoch nur in der Gattung, die gewissermaßen als kollektives politisches Subjekt fungiert, wobei ›ein jeder, so viel an ihm ist‹, zur Annäherung beiträgt. Auch bei Kant rückt folglich die Macht als politisches Konzept in den Hintergrund bzw. wird die Macht des Erkenntnissubjekts verdunkelt, weil das Verhältnis zwischen Denken und Handeln zuletzt unterbrochen bleibt und das Vernünftige nur über den Umweg der Kollektivierung der Vernunft – in der Gattung durch die zunehmende Verrechtlichung garantiert durch die List der Natur – politisch realisiert werden kann.

Die Spaltung soll in der Praxis durch eine kollektive bzw. institutionalisierte Vernunft in Form der Verrechtlichung aller menschlicher Beziehungen (vgl. AA VIII, 349 FN) überwunden werden, die das (auch) von Naturnotwendigkeit bestimmte Individuum unter ein äußeres Gesetz der Vernunft stellt, wodurch es als selbst gesetzgebend gedacht wird (III.2.3). Dabei stellt sich nicht nur das Verhältnis zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt, sondern dadurch zugleich das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis bei Kant differenzierter dar als bei Hobbes oder Locke. Die Theorie bleibt für die Praxis in Form der regulativen Ideen handlungsleitend, die regulativen Ideen vermitteln zwischen Theorie und Praxis (wie auch zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt, insofern sie den Menschen als politisches Subjekt bzw. die Menschheit als kollektiven Akteur adressieren). Zwar können die von der Vernunft geforderten Prinzipien nie ganz realisiert werden, so bleibt der ewige Friede unerreichbares, wenngleich stets anzustrebendes Ziel für die politische Praxis; doch die rechtsphilosophische und die empirische Ebene stehen nicht beziehungslos nebeneinander, vielmehr entwickelt Kant seine konkreten Vorschläge aus der Theorie im Abgleich mit den empirischen Gegebenheiten, denn »die Theorie kann unvollständig und die Ergänzung derselben vielleicht nur durch noch anzustellende Versuche und Erfahrungen geschehen« (AA VIII, 275). So lässt sich auch in *Zum ewigen Frieden* neben rechtsphilosophischen Prinzipien und praktischen Erwägungen eine dritte Ebene ausmachen, die zwischen dem allgemeinen Kern der praktischen Vorgaben und der ›reinen Theorie‹ vermittelnd überzeitliche Grundsätze für die praktische Umsetzung des Friedens aufzeigt. Diese benennen den größtmöglichen Annäherungspunkt an das theoretische Ideal des ewigen Friedens in der Praxis. Sie bleiben jedoch allgemein, insofern sie von den konkreten Erfordernissen der Praxis abstrahierend selbst nur formale Vorgaben formulieren, das heißt sie nehmen gegenüber der Vielfalt praktischer Umsetzungsmöglichkeiten den Status einer regulativen Idee ein (vgl. Höntzsch 2017).

An Kants Einlassungen zur republikanischen Staatsform lässt sich das Gesagte exemplarisch verdeutlichen:

»Die Idee einer mit dem natürlichen Rechte der Menschen zusammenstimmenden Constitution: daß nämlich die dem Gesetz Gehorchenden auch zugleich, vereinigt,

gesetzgebend sein sollen, liegt bei allen Staatsformen zum Grunde, und das gemeine Wesen, welches, ihr gemäß durch reine Vernunftbegriffe gedacht, ein platonisches Ideal heißt (*respublica noumenon*), ist nicht ein leeres Hirngespinnst, sondern die ewige Norm für alle bürgerliche Verfassung überhaupt und entfernt allen Krieg. Eine dieser gemäß organisierte bürgerliche Gesellschaft ist die Darstellung derselben nach Freiheitsgesetzen durch ein Beispiel in der Erfahrung (*respublica phaenomenon*) und kann nur nach mannigfaltigen Befehdungen und Kriegen mühsam erworben werden; ihre Verfassung aber, wenn sie im Großen einmal errungen worden, qualificiert sich zur besten unter allen, um den Krieg, den Zerstörer alles Guten, entfernt zu halten« (AA VII, 90/91; erste Herv. F. H.; zweite und dritte Herv. i. O.).

Das Ideal, die reine Republik, »wo das Gesetz selbtherrschend ist und an keiner besonderen Person hängt« (AA VI, 341), ist in der Praxis nicht umsetzbar: »Im – völlig unmöglichen Fall – dass Partizipation als ein direktes Wahrnehmen der legislativen, exekutiven und judikativen Funktion durch die Basisgemeinschaft effektiv stattfände, wäre dies eine völlige Abschaffung der Gewaltenteilung, eine absolute Monarchie des Kollektivs.« (Cheneval 2004, 12) Die Republik in der Erscheinung muss, repräsentativ verfasst sein. Die wahre Republik (in der Erscheinung) »kann nichts anders sein, als ein repräsentatives System des Volks, um im Namen desselben, durch alle Staatsbürger vereinigt, vermittelst ihrer Abgeordneten [...] ihre Rechte zu besorgen« (AA VI, 341). Die Theorie ist nicht unmittelbar, sondern mittelbar handlungsleitend, nicht für das einzelne Individuum, sondern für das politische Kollektiv, auch wenn es sich in der Praxis nie völlig und nur auf Umwegen realisiert. Ein »süßer Traum« der Philosophen, wie Kant einleitend zur Diskussion stellt, ist der ewige Friede in Anbetracht dessen keineswegs, die Irrelevanz der Philosophie für die politische Praxis kann so nur ironisch verstanden werden.

### 2.3 Herrschaft(slegitimation): Individuen der gleichen Gattung

Im naturalistischen Paradigma wird die dritte Dimension des anthropologischen Arguments zur politisch maßgeblichen Dimension: Weil der Mensch als Teil der natürlichen Ordnung implizit immer schon Teil der erschlossenen Welt als einzig existierenden Welt gesetzt ist, wird die dritte, das Erkenntnisobjekt betreffende Dimension des anthropologischen Arguments aufgewertet und erlangt normativen Status. Das Erkenntnisprinzip »Natur« bestimmt den Menschen über seine Zugehörigkeit zur biologischen Gattung, das naturalistische Paradigma betrachtet den Menschen folglich als Individuum der Gattung Mensch. Ausgangspunkt des politischen Denkens ist der Mensch als Individuum neben anderen Individuen, das heißt, er wird als isoliert, auf sich selbst bezogen und strukturell gleich angenommen.

Während der Mensch im metaphysisch-theologischen Paradigma als Teil einer konkreten Gesellschaft in den Blick gerät, wird im naturalistischen Paradigma widersprüchlicher Weise der *abstrakte* Mensch als Teil der *erschlossenen* Welt erkannt und damit das Individuum vor jeder Welterschließung als mittelbares Erkenntnisobjekt zum Ausgangspunkt des politischen Denkens. Die Menschen werden als Individuen als von Natur frei bestimmt, in dem Sinne, dass sie qua ihrer Bestimmung als Individuen von Natur in kein Herrschaftsverhältnis eingebunden sind; sie sind insofern als Individuen derselben

Gattung in dieser Selbstherrschaft als von Natur gleich zu *denken*, was die Annahme ungleicher Begabungen nicht leugnet, sie aber politisch für irrelevant erklärt. Dabei ist die Selbstherrschaft auf unterschiedliche Art und Weise und in unterschiedlichem Umfang mit der Vernunftfähigkeit verbunden, sodass die Gleichheit des Menschen als Erkenntnisobjekt an die Anlage zum Erkenntnissubjekt, die den Menschen über die restliche tierische Natur erhebt, rückgebunden ist. Auch die Theoretiker des naturalistischen Paradigmas, die die »natürliche« Gleichheit als Ausgangspunkt ihrer Überlegungen setzen, konstatieren durchaus die Ungleichheit menschlicher Fähigkeiten, nehmen diese aber nicht zum Maßstab für politische Über- oder Unterordnung und damit als Grundlage für die Legitimation von Herrschaft. Die Annahme natürlicher Gleichheit im Sinne der Gleichheit der Fähigkeiten findet sich in keiner Theorie; bei der Annahme der natürlichen Gleichheit handelt es sich folglich immer schon um eine normativ(iert)e Kategorie.

Insofern im naturalistischen Paradigma der Mensch als natürliches Wesen bzw. als abstraktes Individuum *in seiner Gespaltenheit* als Vernunftwesen und Naturwesen in den Blick gerät, aufgrund der *doppelten Objektivierung* also, entsteht aus der anthropologischen Argumentation ein für das politische Denken inhärenter Widerspruch: Die Gleichheit, die auf der gleichen Vernunftfähigkeit beruht (und also auf der Bestimmung des Menschen als Erkenntnisobjekt), gerät, weil sie dem Menschen als Erkenntnisobjekt zugesprochen wird, in einen unauflöselichen Widerspruch zur Ungleichheit der Menschen, die sich aus der unterschiedlichen Realisierung des gleichen Potentials ergibt. Der Mensch als Ausgangspunkt der politischen Ordnung ist gleich als Gattungswesen und damit als Individuum – aufgrund der den Menschen auszeichnenden natürlichen Anlage, der Vernunftfähigkeit; das heißt, er wird als Erkenntnisobjekt (als Teil der erschlossenen Welt) als gleich gesetzt aufgrund der gleichen Anlage, die ihn potentiell als Erkenntnissubjekt (als einen die Welt Erschließenden) auszeichnet, die aber im Gebrauch, weil sie nicht gleichermaßen realisiert wird, zu Ungleichheit führt. Der Mensch ist *als Individuum* gleich und ungleich zugleich. Gleichheit wird in der erschlossenen Welt durch die Bindung an ein die Menschen als Individuen einendes moralisches Potential zur innerweltlichen Möglichkeit, deren Verwirklichung jedoch an der die Menschen entzweierenden Triebnatur bzw. der individuellen Natur zu scheitern droht.

Wie die moralische Gleichheit, so bleibt auch die Kennzeichnung des Menschen als Kollektivwesen im naturalistischen Paradigma gegenwärtig, allerdings ebenfalls als (für das Erkenntnisobjekt nicht handlungsleitende) Erkenntnis des Erkenntnissubjekts – in Form eines moralischen Ideals einer durch die Vernunft gegebenen natürlichen Gemeinschaft der Menschen, dem die individuellen Leidenschaften, die in der politischen Wirklichkeit handlungsleitend sind, zwar gegenüberstehen und widerstreiten, dem sich die Menschen aber dennoch gerade durch die Selbstsucht bzw. das wohlverstandene Eigeninteresse kollektiv annähern. Das vom Erkenntnissubjekt Erkannte spielt in der politischen Praxis nur mittelbar eine Rolle; die politischen »Handelnden« sind in ihrem »Handeln« auf ihre Leidenschaften beschränkt und folglich Zu-Behandelnde.

Im naturalistischen Paradigma rückt aufgrund der Spaltung zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt neben der Freiheit die Herrschaftslegitimation in den Fokus. Die Gleichheit der Individuen und die Freiheit als deren Garantie bedarf aufgrund der individuellen Leidenschaften der äußeren Gewährleistung, die aber, weil das Erkannte nicht handlungsleitend ist, der Legitimation durch die von Leidenschaften

getriebenen politisch ›Handelnden‹ bedarf. Im naturalistischen Paradigma kann es eine wie auch immer geartete transzendente und damit gleichsam »natürliche« Legitimation der Herrschaft nicht geben; höchstens eine durch die menschliche Vernunft transzendierte Legitimation, die aber, weil sie nicht zu verpflichten vermag, der Zustimmung der Individuen bedarf. Herrschaft ist im Ausgang von dem als gleich gedachten im Sinne von ›von Natur keiner Herrschaft unterworfenen‹ freien Individuum nur über die Zustimmung eines jeden zu legitimieren, auch wenn entsprechend der beschriebenen Spaltung die aus dem Wissen um die vernünftige Ordnung entstehende Macht aktuell bleibt. Die aus dem Wissen um die vernünftige Ordnung entstehende Macht übersetzt sich theoretisch nur indirekt in Herrschaft, insofern die Erkenntnissubjekte die vernünftige, entpersonalisierte Herrschaft entwerfen.

Die Vermittlung zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt, die eigentlich Gegenstand der Dimension 2b ist, wird hier auf Ebene des Erkenntnisobjekts verhandelt, weil das zwischen erkennendem Subjekt und erkanntem Objekt vermittelnde handelnde Subjekt sich hier in moralisches Subjekt und politisches Objekt aufspaltet. Da das von der Vernunft Erkannte (das sich im moralischen Subjekt personifiziert) in der politischen Praxis keine Rolle spielt, weil hier allein die Leidenschaften handlungsleitend sind, gilt es zu zeigen, wie die gleichen Individuen freiwillig, aus eigenem Nutzen, dazu gelangen, der vernünftigen vom Erkenntnissubjekt zu erkennenden Herrschaft wechselseitig zuzustimmen – ohne über diese Erkenntnis zu verfügen bzw. obwohl die Leidenschaften dieser Erkenntnis widerstreben. Aufgrund des Verlusts einer dem Menschen äußeren Legitimationsquelle muss (bzw. müsste) die Herrschaft konsequenterweise machtteilig organisiert sein. Die drei hier als naturalistische Denker behandelten Autoren unterscheiden sich in der Ausprägung bzw. im Umgang mit diesem Widerspruch, sodass sich die Herrschaftsorganisation in Abhängigkeit davon, welche Legitimationsstrategie sich durchsetzt, unterschiedlich gestaltet.

### 2.3.1 (Er-)Mächtig(t)er Herrscher (Hobbes)

Hobbes' Menschenbild ist neben der Bestimmung des Menschen als *zoon politicon* und *zoon logon echon* das wohl wirkmächtigste in der Geschichte des politischen Denkens und wird dem aristotelischen gewöhnlich kontrastierend gegenübergestellt (vgl. Kersting 2005; Münkler 2014).<sup>37</sup> Dabei ist die Rezeption im vorliegenden Verständnis durch eine Vermischung zweier Dimensionen des anthropologischen Arguments gekennzeichnet, insofern hier dem Erkenntnisobjekt Eigenschaften zugeschrieben werden, die Hobbes dem Erkenntnissubjekt vorbehält. So wird der Mensch des Hobbesschen Naturzustands in der Forschung meist als rationaler, egoistischer Nutzenmaximierer dargestellt und damit als mustergültige Ausformulierung des »homo oeconomicus«. Das soll inhaltlich nicht angezweifelt werden, jedoch unterscheidet eine solche Interpretation nicht klar zwischen dem vom Erkenntnissubjekt Erkannten und der Handlungsmotivation der Erkenntnisobjekte. Besonders deutlich ist die Vermischung der Ebenen bei Wolfgang

37 Für eine Interpretation, die Hobbes zugleich als revolutionären Antiaristoteliker wie als dem aristotelischen Denken verhaftet versteht vgl. Riedel 1981; für eine die gängige Kontrastierung infrage stellende Interpretation, die Hobbes als Aristoteliker in den Blick nimmt, vgl. Iorio 2008.

Kersting, der Vernunft, die wissenschaftliche Erkenntnis ermöglicht, einerseits und Klugheit, die aus Erfahrung resultiert, andererseits gleichsetzt:

»Hobbes' Vernunft ist die Vernunft eines globalen Maximierers, der auf der Grundlage erfahrungsbelehrteter Folgenabschätzung mit Blick auf zukünftige Bedürfnislagen situationsabhängige Kosten-Nutzen-Rechnungen hinsichtlich aller zur Verfügung stehenden Handlungsoptionen erstellt, um die erfolgreichste Strategie zu ermitteln und die beste Handlung auszurechnen.« (Kersting 2005, 84)

Herfried Münkler dagegen verweist explizit auf die Annahme, »Hobbes' Menschenbild sei stärker heuristischer Art, als dass es empirisch gehaltvolle Aussagen über das Verhalten von Menschen enthalte« (vgl. Münkler 2014, 87). Damit sind zwei Dimensionen des anthropologischen Arguments angesprochen: Während das heuristische Modell den Menschen als vom Erkenntnissubjekt konstruiertes ideales politisches Subjekt in den Blick nimmt (Dimension 2b), das für die tatsächliche Dynamik des Naturzustands keine Rolle spielt, ist für die Dynamik des Naturzustandes allein die Handlungsmotivation der Erkenntnisobjekte (Dimension 3) von Interesse und damit Hobbes' empirische Beobachtungen. »Homo hominus lupus est«, die Annahme also, dass es *vernünftig* ist, sich im Naturzustand als Feind des anderen zu verstehen, ist bereits Reflexion des Erkenntnissubjekts, also des Wissenschaftlers (Hobbes). Den tatsächlich politisch ›Handelnden‹ subsumiert Hobbes dagegen unter Dimension 3, der politisch ›Handelnde‹ ist bei Hobbes immer schon ein Zu-Behandelnder. Er handelt gerade nicht rational, er verhält sich lediglich aus Erfahrung klug.

Der Mensch als Erkenntnisobjekt wird bei Hobbes als gleiches Individuum zum Ausgangspunkt seiner politischen Theorie. Hobbes unterscheidet sich von Locke und Kant nicht nur hinsichtlich der Begründung, sondern auch der Bewertung der Gleichheit (was sich auch im Status der durch den Herrschaftsvertrag erfolgenden Legitimation zeigt). Da die Gleichheit bei Hobbes nicht in der dem Menschen spezifischen Anlage zur Vernunft gründet, ist sie auch keine zu bewahrende, sondern eine zu überwindende. Hobbes begründet letztlich eine dem göttlichen Gebot unterstehende Herrschaft, die, soll sie keine Willkürherrschaft sein, auf der Annahme der überlegenen Vernunftfähigkeit des Herrschers gründen muss, aus einer radikal individualistischen Anthropologie. Der Widerspruch, der sich aus der Spaltung von Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt ergibt, stellt sich in der Hobbesschen Theorie als Widerspruch zwischen kollektiver Wertetheorie und naturalistischer Motivationstheorie dar.

Laut Hobbes sind die Menschen von Natur aus gleich, insofern sie einander gleich gefährlich sind und deshalb die berechnete Hoffnung haben, über den je andere zu obliegen. Die Annahme des Aristoteles, es gebe von Natur aus zum Herrschen bestimmte Menschen, widerspricht laut Hobbes nicht nur der Vernunft, sondern auch der Erfahrung: »Denn erstens ist kaum jemand so stumpfsinnig, daß er es nicht für richtiger hielte, sich selbst zu bestimmen, als sich von andern leiten zu lassen, und sodann sind bei einem Streite zwischen den Klügern und den Stärkern jene nicht immer oder auch nur häufig diesen überlegen.« (Hobbes, *De cive* III, 13) Entsprechend sind »die bürgerlichen Gesellschaften nicht bloß natürliche Zusammenkünfte, sondern Bündnisse, zu deren Abschluß Treue und Verträge notwendig sind« (ebd. I, 2 Anm. 1). Von Natur strebt der Mensch nach Macht und Herrschaft: »Zwar können die Annehmlichkeiten dieses Lebens

durch gegenseitig Unterstützung vermehrt werden; allein dies kann viel besser durch die Herrschaft über andere als durch die Verbindung mit ihnen erreicht werden« (ebd. I, 2). Die von Natur aus bestehenden, körperlichen und geistigen, Unterschiede sind vernachlässigbar, da sie keine Auswirkung auf die gleiche Hoffnung auf das Erreichen der Wünsche haben (vgl. Hobbes, *Lev.*, ch. 13): »Die einander Gleiches tun können, sind gleich. Aber die, die das Größte vermögen, nämlich zu töten, können Gleiches tun. Deshalb sind alle Menschen von Natur einander gleich.« (Hobbes, *De cive* I, 3)

Die politisch relevante Gleichheit also ist bei Hobbes nicht die moralische Gleichheit aufgrund der den Menschen spezifischen Vernunftfähigkeit. Hobbes leugnet nicht bestehende und auch nicht natürliche Ungleichheiten, der eine ist klüger, der andere stärker, das aber ist für die Herrschaftslegitimation durch den Vertrag irrelevant. Relevant für die Herrschaftslegitimation durch den Vertrag (die gleichwohl nur der Verpflichtung der Vertragsschließenden dient und folglich instrumenteller Natur ist) ist die *gedachte* Gleichheit aufgrund der tatsächlichen Gleichgefährlichkeit:

»Sind also die Menschen von Natur gleich, so muß man diese Gleichheit anerkennen; sind sie ungleich, so müssen sie, da sie um Herrschaft streiten werden, zur Erlangung des Friedens *als gleich angesehen werden*; darum ist es achtens ein Gebot des Naturgesetzes, daß jeder *als von Natur gleich* mit dem anderen *erachtet werde*.« (ebd. III, 13; Herv. F. H.)

Die Gleichheit wird so zum natürlichen Gebot. An anderer Stelle spricht Hobbes vom Naturzustand, in dem »bei der Gleichheit der Natur alle erwachsenen Menschen für gleich gelten müssen« (ebd. IX, 2).

Da die Menschen die Gebote der Vernunft zwar erkennen können, ihnen aber zuwider handeln, und zwar – das konstatiert das Erkenntnissubjekt – vernünftigerweise, weil solange keine Wechselseitigkeit herrscht, nicht alle also dem Gebot der Gleichheit folgen, es ihr Verderben bedeuten würde (vgl. ebd. III, 26), bedarf es um diesen Zustand auf Dauer zu stellen eines unabhängigen Schiedsrichters: »Denn von jedem Menschen nimmt man an, daß er das für ihn Gute von Natur, das Rechte aber nur des Friedens wegen und zufällig erstrebt; deshalb kann er jene vom Naturgesetz gebotene Gleichheit nicht so genau innehalten wie ein Dritter.« (ebd. III, 21) Dass die Menschen dem Naturgesetz im Naturzustand rationaler Weise zuwiderhandeln, sagt aber nicht, dass sie dies auf Grundlage einer rationalen Entscheidung tun, das ist vielmehr bereits eine Reflexion des Wissenschaftlers, der das Erkenntnisobjekt als politisches Subjekt konzeptualisiert. Handlungsleitend aber ist gerade nicht die Vernunft, sondern sind die Leidenschaften sowie Erfahrung und Klugheit, sprich der natürliche Verstand (in Abgrenzung zur Vernunft als erworbenen Verstand):

»Einen guten Verstand schreibt man auch dem zu, der, wenn er etwas vorhat und darüber nachdenkt, gar leicht bemerkt, wie dieses oder jenes zu seinem jetzigen oder einem jeden anderen Vorhaben nützlich angewendet werden kann. Dies hängt immer auch von Erfahrung und Rückerinnerung an viele ähnliche Fälle, die ähnliche Folgen hatten, ab. Und hierin finden sich bei den Menschen weniger Unterschied als in Hinsicht auf die Überlegung und die Vorstellungskraft, weil bei Menschen von gleichen Jahren die Summe ihrer Erfahrungen nicht sehr ungleich sein wird und nur die ver-

schiedene Art derselben aus den verschiedenen Lagen, worin sie sich befanden, resultiert.« (Hobbes, *Lev.*, ch. 8)

Wie oben dargestellt, erkennt der Einzelne die Naturgesetze mittels natürlicher Vernunft, er handelt aber nicht danach bzw. er kann nicht danach handeln, weil er nicht über wissenschaftlich geprüfte Erkenntnis und damit über die Kenntnis von »Ursachen und Regeln« (ebd.) verfügt; er handelt aus »naturall prudence«: »For as for *Science*, or certain rules of their actions, they are so farre from it, that they know not what it is.« (ebd., ch. 5; Herv. i. O.) In allen Angelegenheiten, »whereof a man has not infallible *Science* to proceed by«, was für den normalen Menschen und schon gleich den Naturzustandsbewohner wohl schwerlich der Fall sein dürfte, bleibt nur das »natural judgement«:

»And even those men themselves, that in Councells of the Commonwealth, love to shew their reading of Politiques and History, very few do it in their domestique affaires, where their particular interest is concerned; having Prudence enough for their private affairs; but in publique they study more the reputation of their owne wit, than the successe of anothers businesse.« (ebd.)<sup>38</sup>

Der politisch »Handelnde« ist von seinen Leidenschaften determiniert, er verfügt nur über Erfahrung, natürlichen Verstand und Klugheit, das Erkenntnissubjekt über wissenschaftliche Erkenntnis, Vernunft und Weisheit, die den Vertragsschluss rationalisieren und rechtfertigen.

Vor diesem Hintergrund scheint mir der Einschätzung, die Unerträglichkeit des Naturzustands verdanke sich einem »grundlegenden Rationalitätstheoretischen Widerspruch: Ein Höchstmaß an subjektiver, individueller Rationalität erzeugt ein Höchstmaß an objektiver, kollektiver Irrationalität« (Kersting 2007, 215; zuvor 2005), eine ungenaue Begrifflichkeit zugrunde zu liegen bzw. eine mangelnde Unterscheidung von Erkenntnisobjekt und Erkenntnissubjekt bzw. dem vom Erkenntnissubjekt konzipierten politischen Subjekt oder anders: zwischen Handlungsmotivation und aus der Natur des Menschen abgeleiteter wissenschaftlicher Erkenntnis. Anders gesagt: Den Widerspruch erkennt das Erkenntnissubjekt für das Erkenntnisobjekt, für dessen Verhalten er aber keine Rolle spielt. Der Mensch im Naturzustand, Hobbes' Erkenntnisobjekt, ist zwar egoistisch auf den eigenen Nutzen bedacht, er handelt aber gerade nicht rational, im Hobbesschen Verständnis von Vernunft als »erworbenen Verstand« (»As for *acquired Wit*, (I mean acquired by method and instruction,) there is none but Reason; which is grounded in the right use of Speech; and produceth the Sciences« [Hobbes, *Lev.*, ch. 8]), dann nämlich würde er den Naturgesetzen folgen. Er handelt klug, auf Grundlage von Erfahrung, im Sinne von Nützlichkeitsabwägungen. Nur der Wissenschaftler (also

38 Ich zitiere hier und an weiteren Stellen das Original, da mir die deutsche Übersetzung ungenau erscheint; in der deutschen Reclam-Ausgabe heißt es: »Unter denen, die in Staatsversammlungen so gern ihre ausgearbeiteten Kenntnisse in der Regierungskunst und der Geschichte zutage legen, werden nur wenige, sobald die Rede von ihren eigenen Angelegenheiten ist, sich dieser Lieblingsneigung überlassen; weil jeder bei seinen eigenen Angelegenheiten die nötige Klugheit anwendet. Bei öffentlichen Geschäften hingegen denkt man gewöhnlich mehr an den zu erlangenden Nutzen als an die Geschäfte selbst« (Hobbes, *Lev.*, ch. 5).

Hobbes) stellt weiterführende, im strengen Sinne rationale Kosten-Nutzen-Rechnungen an. So ist zwar richtig: »Der Naturzustand ist eine Klugheitsfalle – und nur darum ist er nicht ohne jede Hoffnung. Denn die Klugheit, durch die die Menschen in die Falle geraten sind, führt sie wieder heraus«, nicht aber: »Wäre nicht die Vernunftnatur des Menschen verantwortlich für den Konfliktcharakter des Naturzustandes, sondern eine wölfisch grundierte aggressive Triebnatur, dann müsste Hobbes' leviathanisches Befriedungskonzept notwendig scheitern.« (Kersting 2007, 215)

Hoffnung und Furcht, als erfahrungsbasierte Leidenschaften, die auf dem Umstand der Gleichheit gründen, sind verantwortlich für den Konfliktcharakter des Naturzustands; er ist eine *Klugheitsfalle*, weil jeder in Betrachtung seiner Fähigkeiten – also indem er gerade aus Erfahrung handelt und nicht rational, auf Grundlage verallgemeinerbarer, wissenschaftlicher Erkenntnis – eine begründete Hoffnung auf Befriedigung seiner Wünsche hegt: »Sooft daher zwei ein und dasselbe wünschen, dessen sie aber beide nicht zugleich teilhaftig werden können, so wird einer des anderen Feind« (Hobbes, *Lev.*, ch. 13); er ist eine *Klugheitsfalle* zugleich, weil der Mensch im Naturzustand aus Furcht – die in Abgrenzung zum Schrecken aus dem »Voraussehen von kommendem Unheil« (Hobbes, *De cive* I, 2 Anm. 2) entsteht, also auf der Erfahrung beruht – dem anderen zuvorkommen versucht (vgl. Hobbes, *Lev.*, ch. 13). Zugleich sind es auch Hoffnung (sich die für ein glückliches Leben erforderlichen Dinge dauerhaft zu sichern) und Furcht (insbesondere vor einem gewaltsamen Tod), die »die Menschen zum Frieden untereinander geneigt machen können« (ebd.) und also den Weg aus dem Naturzustand weisen; insbesondere die Furcht hindert den Menschen nach Herrschaft zu streben (vgl. Hobbes, *De cive* I, 2). Der Grund für die Furcht liegt »teils in der natürlichen Gleichheit der Menschen, teils in ihrem Willen sich gegenseitig Schaden zuzufügen; deshalb kann man weder von andern Sicherheit erwarten, noch vermag man sie sich selbst zu verschaffen« (ebd. I, 3). Auch der Wille, einander Übles zu tun, erwächst aus der natürlichen Gleichheit bzw. ihrer Missachtung, weil »der sich für höher hält als alle übrigen, will, daß ihm allein alles erlaubt sei« (ebd. I, 4), bei ihm entsteht der Wille zu schaden aus Überschätzung, bei dem anderen aus der Notwendigkeit, sich zu verteidigen.

So lehrt die Erfahrung den Menschen im Naturzustand, was die Vernunft des Wissenschaftlers deduziert, nämlich, dass vor dem Hintergrund der Gleichgefährlichkeit nur eine absolute Macht den Einzelnen, nicht aber Gesetze und Verträge an und für sich, daran hindern kann, »soviel als möglich durch Stärke und Klugheit für seine Sicherheit zu sorgen« (Hobbes, *Lev.*, ch. 17). Nur die Unterwerfung unter eine Gewalt, welche sich die Handlungsmotivation zunutze machend »die Leidenschaften durch Furcht vor Strafe gehörig einschränken kann und auf die Haltung der natürlichen Gesetze« dringt, die den natürlichen Leidenschaften ansonsten gänzlich zuwider sind (ebd.), kann den Kriegszustand beenden.

Entsprechend folgt bei Hobbes auch aus der natürlichen Gleichheit kein gleicher Herrschaftsanspruch aller, sondern vielmehr ist es gerade die Gleichheit, die aufgehoben werden muss, um die schädliche Dynamik des Naturzustands zu durchbrechen, weil »der Zustand der Gleichheit der Kriegszustand ist und [...] die Ungleichheit deshalb mit Einwilligung aller eingeführt worden ist« (Hobbes, *De cive* X, 4). Denn auch wenn der Kriegszustand aus Unvernunft resultiert, verlassen die Menschen den Naturzustand nicht aus Vernunft, um dem Naturgesetz in seiner gottgegebenen Verbindlichkeit

Genüge zu tun, sondern getrieben von Furcht, die den wechselseitigen Verzicht auf die natürliche Freiheit aus der Erfahrung heraus, dass man über die anderen nicht dauerhaft obsiegen kann, als einzigen Ausweg erscheinen lässt:

»Die Absicht und Ursache, warum die Menschen bei all ihrem natürlichen Hang zur Freiheit und Herrschaft sich dennoch entschließen konnten, sich gewissen Anordnungen, welche die bürgerliche Gesellschaft trifft, zu unterwerfen, lag in dem Verlangen, sich selbst zu erhalten und ein bequemes Leben zu führen; oder mit anderen Worten, aus dem elenden Zustande eines Krieges aller gegen alle gerettet zu werden.« (Hobbes, *Lev.*, ch. 17)

Die Menschen tun damit nicht den Naturgesetzen genüge, die in Hobbes' Denken für den Einzelnen im Naturzustand keine Verbindlichkeit besitzen können. Der Einzelne geht die wechselseitige Verpflichtung nicht aus vernünftiger Einsicht oder moralischer Verpflichtung ein, sondern aus Erfahrung, die ihn die anderen und deshalb um sein Leben fürchten lässt.

Bei Hobbes resultiert aus der Annahme der menschlichen Triebnatur als der die Handlungen leitenden Kraft keine entpersonalisierte Herrschaft. Der allmächtige Herrscher muss sich, wie bereits oben angeführt, durch die höhere Ordnung verpflichtet fühlen, soll keine Willkürherrschaft folgen, er muss also vernünftig im Sinne der natürlichen Gesetze handeln (vgl. Hobbes, *Lev.*, ch. 30). Hobbes' Vertrauen auf einen vernünftigen Herrscher hält Locke insofern zu Recht entgegen: »Wer nämlich glaubt, absolute Gewalt reinige der Menschen Blut und ändere etwas an der Niedrigkeit der menschlichen Natur, der braucht nur in der Geschichte des jetzigen oder irgendeines anderen Zeitalters nachzulesen, um von dem Gegenteil überzeugt zu werden.« (Locke, *ST*, §92) Hobbes' Leviathan lässt sich nur auf Grundlage eines göttlichen Naturgesetzes rechtfertigen, die individualistische Anthropologie ist nur Motivationstheorie und erklärt, warum die Unvernünftigen dennoch das Vernünftige wählen. Der Vertrag legitimiert die Herrschaft nur für die Einzelnen, die er verpflichtet, die Verpflichtung des Herrschers erwächst aus dem göttlichen Gesetz, der so zugleich eine höhere Legitimation besitzt, um die nur er (und der politische Theoretiker) weiß.

### 2.3.2 Freiwilliger Verzicht auf Selbstherrschaft (Locke)

Anders als Hobbes sieht Locke nicht die Gleichheit selbst als Problem, sondern den Umstand, dass die gleichen natürlichen Rechte, die durch die Vernunft erkannt werden können, im Naturzustand »durch die Niedrigkeit der menschlichen Natur« durch Selbstsucht korruptiert werden. Locke stellt nicht die Verbindlichkeit und auch nicht den verpflichtenden Charakter des traditionellen Naturrechts, wohl aber seine metaphysisch-theologische Begründung und damit zugleich seine handlungsleitende Kraft in Frage. Anders als bei Hobbes ist der wechselseitige Rechtsverzicht unverzichtbare Voraussetzung für die Legitimation von Herrschaft.<sup>39</sup> Wenn Jürgen Sprute (2006) die These vertritt, dass der Gesellschaftsvertrag für Locke nur ein Mittel sei, das durch das Naturgesetz Geforderte zu realisieren, die Legitimität aber aus der Übereinstimmung mit dem Naturgesetz erwachse, dann wird das Lockes differenzierter Position nicht gerecht. Weil Locke das

39 Zur Legitimation von Herrschaft bei Locke vgl. Rehm 2013.

Naturgesetz, anders als Hobbes, *nicht* metaphysisch-theologisch begründet, sondern in letzter Konsequenz durch die menschliche Vernunft, ist die Funktion des Vertrags für die Legitimation von Herrschaft anders als bei Hobbes nicht instrumenteller Natur. Die Quelle der Legitimation ist auch bei Locke das Naturgesetz, das der Mensch qua Vernunft als verbindlich erkennen kann, dessen Umsetzung aber an der Triebnatur des Menschen scheitert, sodass der Herrschaft Legitimität erst durch die wechselseitige Verpflichtung erwächst, dem als verbindlich erkannten Gesetz auch Folge zu leisten, durch die das Naturgesetz also als handlungsleitend gesetzt wird; bei Hobbes verpflichtet das Naturgesetz den Herrscher unmittelbar, sodass der wechselseitige Rechtsverzicht, der den Willen des Herrschers absolut setzt, in der Tat nur instrumenteller Natur ist.

Für Locke ist der Naturzustand, dessen Charakteristika er in Kapitel 2 des *Second Treatise* darlegt, nicht nur ein Zustand vollkommener Freiheit, sondern »überdies ein Zustand der Gleichheit, in dem alle Macht und Rechtsprechung wechselseitig sind, da niemand mehr besitzt als ein anderer« (Locke, *ST*, §4). In der nachfolgenden Begründung wird die Normativierung der natürlichen Gleichheit durch die Gleichsetzung von Mensch und Individuum deutlich: »Ist doch nichts offensichtlicher, als daß *Lebewesen von gleicher Art und gleichem Rang*, die unterschiedslos zum Genuß derselben Vorteile der Natur und zum Gebrauch der gleichen Fähigkeiten geboren sind, auch *gleichgestellt leben sollen*, ohne Unterordnung oder Unterwerfung« (ebd.; Herv. F. H.) Das heißt: Insofern der Mensch über die Zugehörigkeit zur Gattung bestimmt ist, ist der Mensch als Individuum gleich. Die natürliche Gleichheit beruht auf der gleichen natürlichen Ausstattung und dem Gebrauch derselben Fähigkeiten. Alle Menschen besitzen Vernunft, die Unterschiede ergeben sich aus dem unterschiedlichen Gebrauch der Fähigkeiten (vgl. Locke, *Essay* I, 3 §23). Entsprechend dürfe man nicht annehmen, so Locke, »daß ich darunter jede Art von Gleichheit verstehe«; Alter und Tüchtigkeit können einen Vorrang verleihen, hervorragende Talente und Verdienste einzelne hervorheben und auch Geburt, Verwandtschaft oder Wohltaten können zu Ehrerbietung verpflichten, das alles aber ist vereinbar »mit der Gleichheit aller Menschen in bezug auf die Rechtsprechung und die Herrschaft des einen über den anderen« (Locke, *ST*, §54). Natürliche Unterschiede werden hier gleichermaßen angenommen wie im metaphysisch-theologischen Paradigma, sie verlieren aber ihre politische Relevanz, weil das Individuum zwar auch das Besondere, das im je unterschiedlichen Gebrauch der gleichen natürlichen Ausstattung und Fähigkeiten liegt, aber *zugleich* das Menschliche selbst verkörpert und damit als moralisches Subjekt zugleich den Maßstab für die ideale Ordnung liefert.

Locke begründet die »natürliche« Gleichheit (und Freiheit) durch die Gattungszugehörigkeit, die wiederum durch die Vernunft gekennzeichnet ist, die die Einsicht in das Naturgesetz ermöglicht: »Durch dieses ihnen allen gemeinsame Gesetz bilden er und alle übrigen Menschen eine einzige Gemeinschaft und formen eine Gesellschaft, die sich deutlich von allen übrigen Lebewesen abhebt.« (ebd., §128) Die Menschen gehören von Natur und durch die vernünftige Einsicht in das Naturgesetz einer universellen Gemeinschaft an:

»Gott hat den Menschen so geschaffen, daß es nach seinem eigenen Urteil nicht gut für ihn war, allein zu sein. Er stellte ihn unter den starken Zwang von Bedürfnis, Annehm-

lichkeit und Neigung, um ihn in die Gesellschaft zu lenken und stattet ihn zugleich mit Verstand und Sprache aus, daß er in ihr verbleibe und sich ihrer erfreue.« (ebd., §77)

Das individuierende trennende Element bilden auch bei Locke die Leidenschaften, sie sind das entscheidende Moment für die politische Theorie. Zwar findet sich auch bei Locke als Folge der Bestimmung des Menschen über die Vernunft als eines graduellen Vermögens das Motiv der Entmenschlichung: Denjenigen, der einem den Krieg erklärt, darf man töten »aus demselben Grund, aus dem man einen Wolf oder einen Löwen tötet. Ein solcher Mensch nämlich ist nicht gebunden durch das gemeine Gesetz der Vernunft und kennt keine anderen Regeln als die der bloßen Stärke und Gewalt« (ebd., §16). Doch ist die Vernunft auch bei Locke nicht länger handlungsleitend. Auf die Frage, weshalb die Menschen auf die Selbstherrschaft verzichten sollten, antwortet Locke: »[D]a alle Menschen gleich sind und der größere Teil von ihnen sich nicht streng an Billigkeit und Gerechtigkeit hält, ist der Besitz seines Eigentums in diesem Zustand höchst unsicher und höchst ungewiß« (ebd., §123). Die Selbstsucht der Menschen macht, weil sie die Voraussetzungen der universellen Gemeinschaft gefährdet, in der politischen Praxis dauerhaft und alternativlos kleinteilige Zusammenschlüsse nötig:

»Und wenn nicht die Verderbtheit und Schlechtigkeit entarteter Menschen wäre, würde man kein Verlangen nach einer anderen haben, es läge keinerlei Notwendigkeit vor, daß sich die Menschen von dieser großen und natürlichen Gemeinschaft trennen sollten und sich durch positive Vereinbarungen zu kleineren oder Teilgemeinschaften zusammenschließen.« (ebd., §128)

Die universelle Gemeinschaft ist für Locke als Erfüllung des Naturgesetzes moralisches Ideal, aber, um Gleichheit und Freiheit zu garantieren, müssen sich die Menschen in der politischen Wirklichkeit von der natürlichen Gemeinschaft »trennen«. Die kleineren Zusammenschlüsse sind gleichwohl legitim, »denn es verletzt nicht die Freiheit der übrigen« (ebd., §95).

Die Dynamik ist dabei allerdings eine andere als bei Hobbes, da das Naturgesetz, gleichwohl es sich wie gezeigt in letzter Konsequenz der Erkenntnistheorie als menschengedacht erweist, als göttliches Gesetz und damit als verpflichtend für jeden Einzelnen (nicht nur für den Herrschenden) zu denken ist. Die Selbsterhaltung und die Erhaltung anderer ist Pflicht:

»Alle Menschen nämlich sind das Werk eines einzigen allmächtigen und unendlich weisen Schöpfers, die Diener eines einzigen souveränen Herrn, auf dessen Befehl und in dessen Auftrag sie in die Welt gesandt wurden. Sie sind sein Eigentum, denn sie sind sein Werk, von ihm geschaffen, daß sie so lange bestehen, wie es ihm gefällt, nicht aber, wie es ihnen untereinander gefällt.« (ebd., §6)

Das Problem ist in der Folge weniger die fehlende moralische Verpflichtung als die fehlende unabhängige Sanktionsmacht, die angesichts der abweichenden Handlungsmotivation die Pflichterfüllung überwacht; weil die Einzelnen trotz Einsicht in bzw. Glaube an das Naturgesetz dazu neigen, wo sie selbst Richter sind, parteiisch zu sein:

»Da jeder in diesem Zustand sowohl Richter als auch Vollstrecker des Naturgesetzes ist, die Menschen aber sich selbst gegenüber parteiisch sind, ist es leicht möglich, daß

Leidenschaft und Rachsucht sie in ihren eigenen Angelegenheiten zu weit und zu hitzig mit sich fortreißen, auf der anderen Seite aber Nachlässigkeit und Unbeteiligtsein sie zu gleichgültig gegenüber den Angelegenheiten anderer machen.« (ebd., §125)

Die politische Herrschaft ändert an diesem Umstand nichts, sie hegt ihn ein. Die Menschen verzichten freiwillig auf die Selbstherrschaft, weil sie der höchsten Verpflichtung, sich selbst und andere zu erhalten, die sie qua Vernunft oder qua Offenbarung erkennen, aufgrund der ungezügelter Leidenschaften im Naturzustand nicht gerecht werden können; die Menschen im Naturzustand liegen im Widerstreit auch mit sich selbst. Es ist eine Entscheidung für eine Ordnung, die allein in der Lage ist, die eigene und die niedere Natur der anderen zu beherrschen, und die dem höheren Recht zur Durchsetzung verhelfen kann. Handlungsleitende Kraft ist zwar das Eigeninteresse, die Individuen aber erkennen das durch die höhere Vernunft Gebotene als in ihrem Interesse liegend und verhelfen dem Naturgesetz, sei es, dass sie es erkennen oder dass sie daran glauben, bewusst zur Durchsetzung. Sie handeln nicht wie bei Hobbes auf Grundlage erfahrungsbasierter Furcht und unterwerfen sich entsprechend nicht absolut. So weist Peter Niesen zu Recht darauf hin, dass die Begrenzung politischer Herrschaft das vorrangige Thema des *Second Treatise* bildet (vgl. Niesen 2013c);<sup>40</sup> denn die Notwendigkeit der Begrenzung politischer Herrschaft ist ihrer Legitimation bei Locke eingeschrieben.

### 2.3.3 Gedachte Zustimmung zur Herrschaft des Rechts (Kant)

Für die Frage nach dem Menschen als Objekt der Politik bei Kant sind neben dem letzten Kapitel der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* vor allem die rechts- und geschichtsphilosophischen Schriften von Interesse. Kants Rechts- und Staatsphilosophie hat weit weniger Beachtung gefunden als seine Kritiken (vgl. Höffe 2000, 208 f.).<sup>41</sup> Unabhängig davon, ob dies in ihrer geringeren philosophischen Qualität liegt oder nicht,<sup>42</sup> sind sie für die anthropologische Argumentation jedenfalls von Bedeutung, weil hier nicht nur in aller Deutlichkeit die Spaltung zwischen Erkenntnissubjekt und -objekt bzw. der Versuch ihrer Überwindung zutage tritt, sondern damit zugleich auch Kants Menschenbild in seiner für das naturalistische Paradigma kennzeichnenden Widersprüchlichkeit. Auch bei Kant lassen sich unmittelbares und mittelbares Erkenntnisobjekt nicht klar trennen, der politisch Handelnde ist auch hier in gewisser Hinsicht zugleich der politisch Zu-Behandelnde. Die das mittelbare Erkenntnisobjekt betreffenden Bestimmungen sind dabei weniger für die Ausgestaltung der Rechtsordnung von Interesse als für den Nachweis

40 Peter Niesen führt überzeugend aus, dass »Lockes konstruktive Theorie politischer Institutionen« zu wenig gewürdigt werde: »Dennoch liegen hier zwei der wichtigsten Innovationen Lockes begründet: eine Konzeption verfassungsgebender Volkssouveränität und ein Modell funktionaler Gewaltenteilung mit Gesetzesbindung der Exekutive« (2013c, 131).

41 Für eine umfassende Interpretation der Kantischen Rechtsphilosophie vgl. Kersting 1993; auch Batscha 1976.

42 Die bis heute weithin vertretene Ansicht der geringeren philosophischen Qualität der späten rechts- und geschichtsphilosophischen Schriften nimmt ihren Ausgangspunkt bei Schopenhauer, der konstatiert, die *Rechtslehre* »als eine sonderbare Verflechtung einander herbeiziehender Irrtümer« sei »nur aus Kants Altersschwäche erklärlich« (1977, 419).

ihrer Notwendigkeit und Unverzichtbarkeit; die das unmittelbare Erkenntnisobjekt betreffenden Bestimmungen, das wurde bereits dargestellt (III.2.2), auch für die Anpassungen des Ideals in der Praxis, spricht für die Organisation von Herrschaft unter nicht-idealen Bedingungen – und damit nicht zuletzt für die Hoffnung, dass sich das Ideal in der politischen Praxis so weit als möglich realisiert.

Auch bei Kant gründet die Gleichheit, die in der Freiheit des Willens besteht, in der Eigenschaft des Menschen als Vernunftwesen, ist also an das Erkenntnisobjekt gebunden, wird aber auch hier naturalisiert bzw. dem Menschen als Individuum, sprich als Teil der Gattung Mensch, zugeschrieben. Anders als bei Hobbes und expliziter als bei Locke ist die moralische Gleichheit bei Kant unmittelbar Grundlage der politischen Gleichheit: »Die angeborene Gleichheit, d. i. die Unabhängigkeit nicht zu mehrerem von Anderen verbunden zu werden, als wozu man sie wechselseitig auch verbinden kann« (AA VI, 237), sieht Kant schon »im Princip der angeborenen Freiheit« liegen und »von ihr nicht (als Glieder der Eintheilung unter einem höheren Rechtsbegriff) unterschieden« (AA VI, 238). Hier wird die gleiche Würde, die noch im metaphysisch-theologischen Paradigma keine herrschaftspolitische Relevanz besitzt, weil sie durch die in Abhängigkeit zur Teilhabe an der höheren Ordnung unterschiedliche Vernunftfähigkeit gebrochen ist, zum Ausgangspunkt für die Nichtbeherrschung, deren Garantie vor dem Menschen als Naturwesen geschützt werden muss.

Bei Kant ist der Gegensatz zwischen moralischer Gleichheit und Geselligkeit und der durch die individuellen Leidenschaften bedingten Ungleichheit und Ungeselligkeit besonders schroff. Kant expliziert die irreversible Spaltung des Menschen und die daraus sich ergebenden Schwierigkeiten der Etablierung einer vernünftigen Ordnung von Menschenhand:

»der Mensch ist ein *Thier*, das, wenn es unter andern seiner Gattung lebt, *einen Herrn nöthig hat*. Denn er mißbraucht gewiß seine Freiheit in Ansehung anderer seinesgleichen; und ob er gleich als vernünftiges Geschöpf ein Gesetz wünscht, welches der Freiheit aller Schranken setze: so verleitet ihn doch seine selbstsüchtige thierische Neigung, wo er darf, sich selbst auszunehmen. Es bedarf also einen *Herrn*, der ihm den eigenen Willen breche und ihn nöthige, einem allgemeingültigen Willen, dabei jeder frei sein kann, zu gehorchen. Wo nimmt er aber diesen Herrn her? Nirgend anders als aus der Menschengattung. Aber dieser ist eben so wohl ein Thier, das einen Herrn nöthig hat. Er mag es also anfangen, wie er will; so ist nicht abzusehen, wie er sich ein Oberhaupt der öffentlichen Gerechtigkeit verschaffen könne, das selbst gerecht sei; [...]. Das höchste Oberhaupt soll aber gerecht *für sich selbst* und doch ein *Mensch* sein. Diese Aufgabe ist daher die schwerste unter allen; ja ihre vollkommene Auflösung ist unmöglich: aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden. Nur die Annäherung zu dieser Idee ist uns von der Natur auferlegt.« (AA VIII, 23; Herv. F. H.)

Die Menschen sind laut Kant »mit einer moralischen Anlage begabte vernünftige Wesen« (AA VII, 329), wobei er die moralische Anlage als »angeborene Aufforderung der Vernunft [...], auch jenem Hange [übel gegeneinander gesinnt zu sein] entgegen zu arbeiten« (AA VII, 333), bezeichnet. Er geht davon aus, »daß eine noch größere, obzwar zur Zeit schlum-

mernde, moralische Anlage im Menschen anzutreffen sei, über das böse Princip in ihm [...] doch einmal Meister zu werden und dies auch von andern zu hoffen« (AA VIII, 355).

Wie bereits gezeigt, liegt die Lösung dieses Widerspruchs auch für Kant darin, dass der Eigennutz als Triebfeder individueller Handlungen zuletzt zu dem durch die Vernunft Geforderten führt – wobei Kant diese Lösung selbst als eine durch die Vernunft transzendierte Lösung konzipiert und damit nicht als ein sich zuletzt doch irgendwie durchsetzendes göttliches Recht, sondern als ein vom Menschen selbst der Natur zugeschriebenen Plan bzw. als Selbstüberlistung und damit als Sieg der kollektivierten Vernunft über die individuellen Leidenschaften. Auch bei Kant dient also die individuelle Differenz bzw. genauer: deren vom Erkenntnissubjekt transzendierte Dynamik, in Form der Garantie der Natur, als Katalysator. Die Natur bedient sich demzufolge des Kriegs, der den Menschen dazu bewegt, sich einer Rechtsordnung zu unterwerfen und bringt ihn so mittels seiner Triebnatur dazu, das zu tun, was ihm die Vernunft gebietet. Der Mensch bewegt sich selbst dazu, zu tun, was er soll, das heißt er motiviert sein Handeln selbst, indem er die Dynamik in Form der Garantie der Natur transzendiert und also auf die Umsetzung des vernünftig Gebotenen hoffen darf. Dass der Widerspruch der anthropologischen Argumentation des naturalistischen Paradigmas inhärent ist, zeigt sich darin, dass die individuelle Triebnatur der nur in der Gattung vollständig zu entwickelnden Vernunftnatur – trotz dieser List der Natur, die letztlich eine Selbstüberlistung des Menschen ist – dauerhaft entgegensteht. Die Garantie der Natur kompensiert »nicht eine mangelnde Fähigkeit des Menschen, die universale Rechtsgemeinschaft zu verwirklichen, sondern den widerstrebenden Willen Einzelner« (Cheneval 2002, 535). Deshalb auch bedarf es der bürgerlichen Verfassung und des ewigen Friedens, auf den hinzuwirken folglich eine Pflicht ist. Die Garantie der Natur beruht nicht auf der Vernunft, sondern auf dem Mechanismus der sinnlichen Triebfedern des Menschen; doch es ist die Vernunft, die den Frieden als Ziel der Geschichte erkennt (vgl. Piepmeier 1987, 23 f.). Das moralische Ideal erlangt so vermittels der Garantie der Natur praktische Relevanz auch für das politische Handeln.

Legitimiert werden kann Herrschaft auch bei Kant nur durch die Zustimmung des Einzelnen, allerdings die gedachte Zustimmung des Einzelnen als moralischen Subjekts. Kant bindet alle legitime Herrschaft an die Achtung der Freiheit des Einzelnen. Nur im Rahmen der republikanischen Verfassung kann das angeborene Recht auf Freiheit verwirklicht werden, nur hier findet der Mensch seine Bestimmung, denn sie ist »aus dem reinen Quell des Rechtsbegriffs entsprungen« (AA VIII, 351) und somit »die einzige, welche dem Recht der Menschen vollkommen angemessen« (AA VIII, 366) ist. Die republikanische Verfassung als »ewige Norm für alle bürgerliche Verfassung« (AA VII, 91) liegt auch dem Völker- und Weltbürgerrecht zugrunde. Als republikanische Verfassung definiert Kant, die »erstlich nach Principien der F r e i h e i t der Glieder einer Gesellschaft (als Menschen), zweitens nach Grundsätzen der A b h ä n g i g k e i t aller von einer einzigen gemeinsamen Gesetzgebung (als Unterthanen) und drittens die nach dem Gesetz der G l e i c h h e i t derselben (a l s S t a a t s b ü r g e r) gestiftete Verfassung« (AA VIII, 349/350; Herv. i. O.). Republikanisch regieren bedeutet folglich regieren nach den Prinzipien der Freiheit, Gleichheit und Rechtsstaatlichkeit. Rechtliche Freiheit ist »die Befugniß, keinen äußeren Gesetzen zu gehorchen, als zu denen ich meine Beistimmung habe geben können« (AA VIII, 350, Anm.). In diesem Sinn dient der als Idee zugrunde

gelegte ursprüngliche Kontrakt als Norm für die Organisation des Staats im Sinne der Selbstgesetzgebung des Volks; denn

»da von ihr alles Recht ausgehen soll, so muß sie durch ihr Gesetz schlechterdings niemand unrecht thun können. Nun ist es, wenn jemand etwas gegen einen Anderen verfügt, immer möglich, daß er ihm dadurch unrecht thue, nie aber in dem, was er über sich selbst beschließt [...]. Also kann nur der übereinstimmende und vereinigte Wille Aller, sofern ein jeder über Alle und Alle über einen jeden ebendasselbe beschließen, mithin nur der allgemein vereinigte Volkswille gesetzgebend sein.« (AA VI, 313/314)

Unter ›Republikanism‹ versteht Kant »das Staatsprincip der Absonderung der ausführenden Gewalt (der Regierung) von der gesetzgebenden«; dem steht der ›Despotism‹ als Prinzip »der eigenmächtigen Vollziehung des Staats von Gesetzen, die er selbst gegeben hat« (AA VIII, 352) gegenüber. Die geforderte Gewaltenteilung muss mit einem repräsentativen System einhergehen, »weil der Gesetzgeber [anderenfalls] in einer und derselben Person zugleich Vollstrecker seines Willens [...] sein kann« (ebd.).<sup>43</sup> Sie garantiert eine das notwendig Allgemeine ausdrückende Gesetzgebung: »Das in der Legislative beschlossene (oder als so beschlossen denkbare) Gesetz ist also apriori der rechtliche Wille eines jeden Bürgers, wie immer es um seine eigene Meinung und seine Interessen bestellt ist; es repräsentiert seine notwendig gesetzmäßige Vernunft, nicht seinen (Lebens-)Willen.« (Brandt 1994, 89/90) Ist bei Locke dem Vorgang der Legitimation die machtteilige Ordnung eingeschrieben, so bei Kant der machtteiligen Ordnung ihre Legitimation, als gedachte Zustimmung des Menschen als eines vernünftigen Wesens; die Ordnung selbst wird zum Prinzip der Legitimation, das Verfahren wird zum Garanten der Rechtmäßigkeit seines Ergebnisses.

### 3. Der gesellschaftliche Mensch

Die anthropologische Argumentation des gesellschaftlichen Paradigmas war in Form der Erkenntniskritik bereits Gegenstand der Erörterung in Teil I dieser Arbeit. Während der Schwerpunkt dort auf der Darstellung der Kritik am vorausgehenden Paradigma lag und der Offenlegung der Struktur des anthropologischen Arguments galt, soll nun auch die anthropologische Argumentation des gesellschaftlichen Paradigmas in ihre drei Dimensionen zerlegt werden, um so nicht nur eine Vergleichbarkeit zwischen den paradigmatischen Menschen herzustellen, sondern zugleich auch das in Teil I nur in Ansätzen Dargelegte als anthropologische Argumentation sichtbar zu machen. Dadurch wird die These gestützt, dass anthropologische Argumente im gesellschaftlichen Paradigma nicht verworfen werden – was vor dem Hintergrund der dort getätigten erkenntnistheoretischen Überlegungen denkunmöglich ist –, sondern nur ihren Status ändern. Die Annahme, dass die anthropologischen Argumente ihren Status ändern, ist dabei durchaus wörtlich zu nehmen: Das gesellschaftliche Paradigma überführt *Stasis* in *Dynamis*. Während das metaphysisch-theologische und das naturalistische Paradigma den Menschen fixieren,

43 Zum Begriff der Repräsentation bei Kant vgl. Maus 1992, 191–202.