

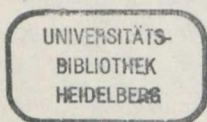
Originalveröffentlichung in: Assmann, Jan u.a. (Hrsg.): Kultur und Konflikt,  
Frankfurt a.M., 1990, S. 113-139

# Kultur und Konflikt

*Herausgegeben von Jan Assmann  
und Dietrich Harth*

Suhrkamp

90A9981



2. Ex.

edition suhrkamp 1612

Neue Folge Band 612

Erste Auflage 1990

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1990

Erstausgabe

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,  
des öffentlichen Vortrags  
sowie der Übertragung durch Rundfunk und Fernsehen,  
auch einzelner Teile.

Satz: Hümmer, Waldbüttelbrunn

Druck: Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden

Umschlagentwurf: Willy Fleckhaus

Printed in Germany

1 2 3 4 5 6 - 95 94 93 92 91 90

# Hans Friedrich Fulda

## Philosophische Kultur im gesellschaftlichen Konflikt

### I.

Philosophie ist keine Kulturwissenschaft. Sie ist – um es mit einem Satz zu sagen – ein Versuch, die Vernunft, der wir auch in den Wissenschaften und im Leben Geltung verschaffen möchten, zu disziplinieren, weiterzuentwickeln und auf den Begriff zu bringen – in einer immer wieder neu zu unternehmenden Anstrengung, nicht nur durch philosophische Lehre, sondern auch – oftmals wirksamer – durch den Gebrauch der Vernunft, oft vergeblich und manchmal verzweifelnd, selbst an der Vernunft.

Philosophie ist auch keine Geisteswissenschaft. Es sollte ihr nicht genügen, Ideen und Produkte geistiger Arbeit historisch zu erforschen, indem sie deren Gehalt durch Interpretation erschließt oder indem sie Entstehungsbedingungen und Wirkungen, Verwendungs- und Funktionszusammenhänge aufdeckt und dadurch das eine oder andere Faktum erklärt. Sie hat an solchen Tätigkeiten teil, sofern sie in der Beschäftigung mit ihren Sachfragen, in der Arbeit an ihrer eigenen Idee immer auch sich selbst in den Gestalten ihrer früheren Arbeiten und Arbeitsergebnisse begegnet. Aber sie verliert sich, wenn ihr das historisch-geisteswissenschaftliche Geschäft zur vorrangigen oder gar einzigen Aufgabe wird. Das gilt auch, wenn die Sache, mit der sie sich gerade beschäftigt, die menschliche Kultur oder der Geist selber ist. Man sollte daher nicht von mir erwarten, daß ich mit der einem Geisteswissenschaftler gebotenen Sorgfalt an einem exemplarischen Fall oder an aufeinanderfolgenden Epochen historisch erkunde, wie sich Philosophie in gesellschaftlichen Konflikten verhalten hat, um dann womöglich sogar zu erklären, warum sie sich so verhielt. Ich wollte gern, ich wüßte hierüber mehr zu sagen, als ich guten Gewissens versprechen kann. Mein Traum wäre ein philosophisches Pendant zu einer bildungs- und sozialhistorischen Untersuchung wie der von Jacques LeGoff über die Intellektuellen im Mittelalter.<sup>1</sup> Aber da ich mich weder in der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie noch in der Geschichte der mittelalterli-

chen Gesellschaft gut auskenne, kann ich das historische Material zu meinen Überlegungen nicht dieser brillanten Studie entnehmen. Ein Komplement zu ihr, das sich auf die Neuzeit bezieht, habe ich nicht gefunden. Ich muß das Material, anhand dessen ich mich explizieren will, daher weitgehend ohne den fachkundigen Rat des Sozial- und Bildungshistorikers in Betracht ziehen und beginne aus diesem Grund lieber mit ein paar generellen, wenig Historie enthaltenden Vorüberlegungen. In einem zweiten Abschnitt werde ich auf zwei Beispielbereiche der neuzeitlichen Philosophie eingehen – die Anfangs- und Endphase ihrer großen politischen Theorie. Der dritte Abschnitt soll eine Perspektive formulieren, in der diese Theorie für die Gegenwart bedeutsam ist.

Was ist zu den Begriffen im Titel meines Vortrags und zu ihrer Konstellation zu sagen? Wir sollten, um das auszumachen, vor allem beachten, daß mit der Rede von einer philosophischen Kultur der Gegenstand, über den ich rede, die Tendenz hat, mit unserer – philosophischen – Betätigung zu verschmelzen. Er ist m. a. W. nicht bloß Gegenstand einer Bemühung um theoretische Erkenntnis im eigentlichen Sinn. Natürlich entstehen und existieren gesellschaftliche Konflikte meist unabhängig von der Philosophie und werden auch in ihrem Verlauf selten von ihr beeinflusst. Aber die Philosophie, die in solchen Konflikten existiert und zuweilen in sie verwickelt wird, ist gegenüber unserer philosophischen Beschäftigung mit ihnen und ihr nicht so ein Anderes, wie es der Gegenstand einer Fachwissenschaft im Verhältnis zu dieser selbst gewöhnlich ist. Von der Philosophie und ihrer gesellschaftlichen Stellung bloß sagen zu wollen, wie es eigentlich gewesen ist oder was der Fall war, wäre ziemlich abwegig, obwohl wir uns natürlich auch hüten müssen, einfach unsere heutigen Maßstäbe an das Vergangene anzulegen. Dies kann uns dazu dienen, einige grundsätzliche Feststellungen zu treffen bezüglich hervorstechender Merkmale an gesellschaftlichen Konflikten, die im Hinblick auf die Philosophie vermutlich relevant sind. Wenn wir dazu etwas ausmachen, werden wir auch etwas über Bedingungen sagen können, unter die sich die Philosophie in gesellschaftlichen Konflikten stellen muß, sowie über die Funktion, die sie sich unter solchen Bedingungen zusprechen kann; und das wiederum wird mir erlauben zu erläutern, in welchem Sinn ich hier von Kultur und von philosophischer Kultur sprechen möchte.

Im Auge zu behalten gilt es auch, daß Philosophie nicht bloß ein

Bemühen um theoretische Erkenntnis ist; daß sie vielmehr auch aktiv am Entwerfen und Erproben unserer Ideen von einem richtigen Leben teilnimmt. Wenn sie während ihrer zweieinhalbtausendjährigen Geschichte von gesellschaftlichen Konflikten immer wieder in Mitleidenschaft gezogen worden ist, so hauptsächlich aus diesem Grund. Man versteht auch ohne weiteres, daß Wahrscheinlichkeit und Grad solcher Mitleidenschaft um so größer waren, je tiefer ein gesellschaftlicher Konflikt ins Netz koordinierter Lebensinteressen einschneidet. Als besonders einschneidend dürfen wir einen gesellschaftlichen Konflikt dann betrachten, wenn in ihm nicht nur kurzlebige oder informelle Interessen auf dem Spiel stehen, sondern Interessen, deren Wahrnehmung durch Institutionen eine gewollte Dauer und durch Normen eine Legitimationsbasis erhalten hat. Wo es darum geht, Formen menschlichen Zusammenlebens willentlich Dauer zu verleihen und dadurch eine Vorstellung vom richtigen Leben zu realisieren oder realisierbar zu machen, da ist die Institution par excellence der *Staat*; sie ist es jedenfalls, seit es Philosophie gibt und wohl auch (wenngleich mit einer charakteristischen Einschränkung) bis heute. Kein Wunder also, daß gesellschaftliche Konflikte, in welche die Philosophie verwickelt wurde, seit alters solche der politischen Existenz und ihres Verständnisses waren.

Betrachten wir, um endlich etwas konkreter zu werden, den klassischen Fall einer solchen Verwicklung: den Prozeß des Sokrates. In der Schule haben wir gelernt, Borniertheit, Mißgunst, Rachsucht und mangelndes Rechtsbewußtsein im Verein mit der rhetorischen Verführbarkeit einer richtenden Volksmenge hätten dahin geführt, daß Sokrates zum Tod verurteilt wurde. Das Urteil habe sich auf verleumderische Anschuldigungen gestützt; es sei ein Justizverbrechen gewesen und obendrein kurzichtig. Aber war es das wirklich? Mußte man es – aus der Sicht eines verantwortungsbewußten Politikers der Zeit – nicht eher als einen Selbstverteidigungsakt der Athenischen Demokratie betrachten – als politisches Urteil in einer Angelegenheit, in der man mit guten Gründen der Meinung sein konnte, man habe es mit einem Staatsverbrechen zu tun? Athen war durch einen verlorenen Krieg geschwächt, seine Demokratie von innen und außen bedroht. Vor kurzem hatten die Athener unter einem oligarchischen Regime gelitten, Sokrates aber hatte oft genug über die Herrschaft der Besten wohlwollend und über die Menge abfällig gesprochen. Kritias und

Alkibiades hatten mit ihm Umgang gepflegt, hatten sich von ihm die Überzeugungskraft dialektischer Rede geborgt (oder vielmehr deren kaum zu unterscheidende, politisch auf dasselbe hinauslaufende Variante: die sophistische Kunst irreführender Haarspaltereien); sie hatten ungeheuren Einfluß bekommen und dann dem Staat schweren Schaden zugefügt.<sup>2</sup> Vor allem aber: Die Fähigsten unter den jungen politisch begabten Männern wandten sich nun Sokrates zu und versprachen sich von seiner dialektischen Kunst der Bloßstellung scheinbaren Wissens das Heil im heiklen Prozeß politischer Meinungsbildung oder gar Entscheidungsfindung. In den Institutionen einer direkten Demokratie brauchte dieser Prozeß, um zu funktionieren, das öffentliche Ansehen derjenigen, die sich aufs politische Geschäft verstanden oder zumindest dafür galten, sich hierauf zu verstehen. Ihr Ansehen war einer ständigen rhetorischen Bewährungsprobe ausgesetzt. An der notorisch das Nichtwissen des Gesprächspartners aufdeckenden sokratischen Fragerei aber wurde es schnell zuschanden, noch dazu wenn sich damit Respektlosigkeit der Jüngeren gegenüber den Älteren verband und wenn die auf ihr Ansehen angewiesenen Älteren den Verdacht der Mitschuld am unglücklich ausgegangenen Krieg (und die Suche nach Sündenböcken) fürchten mußten. Faßte man nicht die unpolitische Tätigkeit des Sokrates ins Auge, sondern die politisch wirksame Tat, zu der sie in größerem Zusammenhang – gewollt oder ungewollt – wurde, so konnte man wohl mit gutem Recht sagen, daß sie dem Staat Gefahr brachte. Mangelnde Frömmigkeit und Verführung der Jugend waren dabei gar keine schlechten Kennzeichnungen des Unrechtstatbestandes. Selbst aus der Platonischen *Apologie*, die Sokrates nur gegen die Anklagerede des Dichters (Meletos) Stellung nehmen läßt, nicht aber gegen die Anklagen, welche die Handwerker und Politiker sowie die Redner vertraten, kann man etwas von der Gereiztheit erkennen, mit der die zu Gericht sitzenden Athener auf die Form der Sokratischen Verteidigungsrede reagierten (und nicht nur auf ihren Inhalt). Sokrates hingegen ging es um die prinzipielle Berechtigung einer Vernunftbetätigung, für die im politischen Leben der direkten Demokratie kein Platz vorgesehen war, für die aber auch keine die Kollision verhindernde Norm existierte. Insofern hat wohl Hegel recht gehabt, wenn er im Prozeß gegen Sokrates einen tragischen Konflikt zu erkennen glaubte:

Das Schicksal des Sokrates ist so echt tragisch. Dies ist eben das allgemeine sittliche tragische Schicksal, daß Ein Recht gegen das Andere auftritt, – nicht als ob nur das Eine Recht das Andere Unrecht wäre, sondern beide sind Recht, entgegengesetzt, und Eins zerschlägt sich am Anderen; beide kommen in Verlust, und so sind auch beide gegeneinander gerechtfertigt. (*Sämtliche Werke*, hg. v. H. Glockner, XVIII, 119)

Die Tragödie war einzigartig. Zweifellos aber enthält Sokrates' Fall auch Züge, die sich generalisieren lassen. Ich will einige davon versuchsweise herausheben und dadurch den Rahmen meines Themas genauer bestimmen:

1. Gesellschaftliche Konflikte, wenn sie die Philosophie nicht nur per accidens angehen, werden solche sein, an denen die besondere Gefährdung einer Gesellschaft zum Vorschein kommt – sei es durch einen tiefgreifenden Strukturwandel und damit verbundene Probleme der Herrschaftsorganisation, sei es durch eine Orientierungskrise oder eine Infragestellung des Selbstverständnisses, die fundamentale Normen bewußt macht, sie aber auch der Anerkennung beraubt.

2. Die Philosophie muß in einen solchen Konflikt nicht dadurch geraten, daß sie Partei ergreift zugunsten einer der im Streit miteinander liegenden Gruppen oder von vornherein mit von der Partie ist. Es kann auch sein (und war bei Sokrates wahrscheinlich der Fall), daß sie in einen Konflikt hineingezogen wird – vielleicht sogar gerade weil sie sich die Streitsache im Verständnis der einen oder anderen Partei nicht zu eigen macht. Insofern greift der Versuch, philosophische Positionen ideologisch zu verrechnen, vielleicht zu kurz. Insbesondere wird das wohl dann der Fall sein, wenn die Philosophie selbst innovativ auftritt.

3. Einmal in den Konflikt hineingeraten, wird eine Philosophie auf die damit für sie entstehende Gefährdungslage reagieren müssen, indem sie sich fortan unter besondere Bedingungen stellt. Solche Bedingungen werden die institutionelle Verankerung der Philosophie, ihr Verhalten zu Institutionen betreffen, aber auch die Art ihrer Tätigkeit und den Typus ihrer Werke sowie die Kunst, in der Gefahr des Verfolgtwerdens zu sagen oder einem Kreis von Gleichgestimmten esoterisch mitzuteilen, was man denkt. Insbesondere dieser Punkt bedürfte dringend der Untersuchung in einer speziellen, auf die Philosophie bezogenen Erkenntnissoziologie, wenn etwas Ernsthaftes gemacht werden soll aus der Trivialität, daß die Philosophie nicht im luftleeren Raum schwebt,

sondern sich auf einem Boden befindet, zu dem auch die gesellschaftlichen Bedingungen ihrer Arbeit gehören. Da hierzu ein Verständnis philosophischer Versuche, die eigenen inneren Probleme der Philosophie zu bewältigen, erforderlich ist, kann man verstehen, daß eine solche Disziplin, die schon Leo Strauss 1952 in seinen Studien über *Persecution and the Art of Writing* forderte, nicht zustande kommen will.

4. Die Unterscheidungen, die es in dieser soziologischen Perspektive zu machen gilt, sind mannigfach. Aber ihre Mannigfaltigkeit erhöht sich noch beträchtlich, wenn man die verschiedenen Funktionen berücksichtigt, welche die Philosophie sich im Verhältnis zu gesellschaftlichen Konflikten, in die sie verwickelt ist, zusprechen kann: Sie kann beispielsweise darauf ausgehen zu erkennen, um was es in einem Konflikt geht – um anzuerkennen, was darin wahrhaft ist, und dies vom Schein dessen zu unterscheiden, was bloß existiert und auf wahrhaftes Sein unberechtigterweise Anspruch macht. Sie kann aber auch in einen Konflikt einzugreifen versuchen – sei es, daß sie eine Seite in ihm unterstützt, um Wesentliches zu bewahren, das unterzugehen droht, oder Neues zu fördern – sei es, daß sie sich außerhalb der streitenden Parteien Geltung zu verschaffen sucht. Sie kann zur Überwindung eines Konflikts beitragen und dies, indem sie ihn verschärft oder indem sie in ihm vermittelt. Ich glaube nicht, daß man die Philosophie generell auf die eine oder die andere dieser Funktionen festlegen darf. Allenfalls darf man sagen, es gehöre zur Logik des Begriffs »Konflikt«, daß im Verhalten zum Konflikt dem Versuch seiner Bewältigung die erste Priorität zukommt (im Vergleich beispielsweise zum Übergang der Krise in einen Dauerzustand, zum »Verwachsen« des Konflikts oder gar zum Unterliegen in ihm).

5. Zum Kulturbegriff: Der Ausdruck »Kultur« ist vieldeutig, der Begriff, den er bezeichnen soll, notorisch dunkel und deutungsbedürftig, wenn man ihn nicht, um aller Verlegenheiten ledig zu werden, mit einem ebenso vage allgemeinen Begriff menschlicher Gesellschaft gleichsetzt. Ich will dies vermeiden, betrachte Kultur also als eine besondere Dimension innerhalb einer Gesellschaft; und ich kann mir nun glücklicherweise die Frage ersparen, welche Bereiche außer der Philosophie zu dieser Dimension gehören und welche nicht; daß die Philosophie, wenn es sie gibt, jedenfalls zu ihr gehört, das hat man, soweit ich weiß, stets aner-



kannt. Dies vorausgesetzt, kann ich aus dem Sokratischen Beispiel zwar keine Exposition eines Kulturbegriffs gewinnen, aber immerhin die Vermutung, daß dieser Begriff vier wichtige Merkmale enthalten wird:

a) Philosophie (und damit die Kultur, zu der sie gehört) ist nicht nur als Agentur einer gesellschaftlichen Praxis zu verstehen, die auf Erhaltung oder Veränderung einer technisch-ökonomischen Struktur oder einer politischen Ordnung gerichtet ist. Schon in der Antike scheint das Projekt der Aufklärung – daß Vernunft das Herrschende sein solle – umsichtiger und differenzierter angelegt gewesen zu sein als die Auffassung, der Philosoph sei bloß ein Agent gesellschaftlicher Praxis.

b) Kultur besteht nicht nur in hervorgebrachten Gebilden, genannt »Kulturgüter«, oder in solchen und ihrer Hervorbringung. Es war diese Verengung des Kulturbegriffs, aus der die Lebensphilosophie und die neukantianische Kulturphilosophie unseres Jahrhunderts eine Theorie des kulturinternen Konflikts gemacht hat (vgl. Simmel 1921). Dieser Konflikt interessiert mich nicht. Er scheint mir im Verhältnis zu gesellschaftlichen Konflikten, in welche die Kultur einer Gesellschaft (oder spezieller die Philosophie) verwickelt ist, marginal. Eine Kultur und eine Kultur der Philosophie insbesondere ist primär eine Weise, sich zu betätigen, wie das schon in der lateinischen Wurzel unseres Wortes »Kultur« zum Ausdruck kommt. Sich betätigen aber ist nicht produzieren, und wo es sich findet, wird nicht allemal etwas produziert.

c) Gerade als Weise, sich zu betätigen, ist eine Kultur nur partiell von anderen Bereichen einer Gesellschaft real verschieden, z. B. vom Bereich des Politischen. Sofern etwa die Philosophie in einen politischen Streit eingreift oder in ihn hineingezogen wird, ist sie – obwohl unter anderen Prinzipien stehend als denjenigen des Politischen – selbst politisch. Solche partielle reale Identität dessen, was zum kulturellen Bereich und dessen, was zu anderen gesellschaftlichen Bereichen gehört, darf nicht als Verletzung einer Demarkationslinie gerügt oder als Indiz einer mißlungenen Begriffsbildung gewertet werden. Sie gehört zur Sache, die es zu erkennen gilt.

d) Der Begriff einer Kultur enthält – in bezug auf die Idee richtigen Lebens – unabdinglich eine normative Komponente. Dieses Konstituens zugunsten eines bloß deskriptiven Kulturbegriffs unterschlagen zu wollen, ist vergeblich – es sei denn, man wolle die

Philosophie aus dem Umfang des Begriffs »Kultur« entfernen.<sup>3</sup> Ebenso wie im Hinblick auf die Philosophie gilt das übrigens auch für die Religion, die Moral, gute oder schlechte Sitten, die Betätigung und Auffassung von Humanität bzw. Inhumanität und vieles andere. Man mag sich in den Fachwissenschaften in Aussagen zu all diesen Gegenständen bloß deskriptiv verhalten; es ist in ihnen unter wesentlichen Aspekten ihrer Arbeit sogar geboten, dies zu tun. Gleichwohl denkt man bereits im Begriff des *Gegenstandes*, mit dem man sich dabei befaßt, die eine oder andere Norm, die zur Stellungnahme herausfordert und deren Herausforderung man sich nur um den Preis eigener Vernünftigkeit entziehen kann. Wo die Wertfreiheitsforderung positiver Wissenschaften dieses Opfer verlangt, wird sie irrational.

Wenn man die angegebenen Merkmale eines Kulturbegriffs beachtet, so hat man keine Mühe, im Rahmen eines solchen Begriffs auch von philosophischer Kultur zu sprechen. Man beachte aber, daß der Begriff einer philosophischen Kultur mehr umfaßt als bloß eine Kultur der Philosophie. Er schließt ein, daß ein größerer Bereich der Kultur als derjenige der Philosophie durch Philosophie bearbeitet wird.

## II.

Die Idee einer solchen Bearbeitung gehört zum Konzept der neuzeitlichen Aufklärung, deren Erfolgsphase man daher auch mit Sinn das philosophische Jahrhundert genannt hat. Ich möchte mich daher nun dieser Epoche zuwenden. Da in ihr der Philosophie nicht nur die Funktion des Erkennens, sondern auch diejenige des Eingreifens in gesellschaftliche Konflikte zugesprochen wurde, werde ich mich im nun folgenden Abschnitt auf diesen Funktionsaspekt beschränken. Unter ihm wird einem zunächst vor allem die konfliktverschärfende, krisenerzeugende Wirkung der Aufklärung vor Augen stehen. Reinhart Koselleck hat sie uns in *Kritik und Krise* (1959) zum Erschrecken deutlich gemacht. Ich möchte nicht den Eindruck erwecken, als wollte ich mich vom zersetzenden Werk der Aufklärung distanzieren. Zur Rechtfertigung kann ich mich einmal mehr auf Hegel berufen – den alten, der Akkommodation ans restaurative Preußen verdächtigten übrigens.

In solchen Zeiten, wo die politische Existenz sich umkehrt, hat die Philosophie ihre Stelle; und dann geschieht es nicht nur, daß überhaupt gedacht wird, sondern dann geht der Gedanke voran und bildet die Wirklichkeit um. Denn wenn eine Gestalt des Geistes nicht mehr befriedigend ist, dann gibt die Philosophie ein scharfes Auge dazu, dieses Unbefriedigende einzusehen. Die Philosophie, indem sie so auftritt, hilft, durch bestimmte Einsicht das Verderben vermehren, befördern. Allein dies kann man ihr nicht zum Vorwurf machen. Denn das Verderben ist notwendig; eine bestimmte Gestalt des Geistes wird nur deswegen negiert, weil ein Grundmangel in ihr vorhanden ist. (Wahrscheinlich 1829/30; vgl. *System und Geschichte der Philosophie*, hg. v. J. Hoffmeister 1940, 360)

Mein Thema aber soll hier nicht die krisenerzeugende Funktion der Philosophie sein, sondern die komplementäre, auf Überwindung bestehender Gegensätze durch deren Vermittlung ausgehende. Als Beitrag zu einer solchen Überwindung eines Konflikts – des Konflikts um Legitimation und Gestalt politischer Herrschaft – war bereits der Beginn der neuzeitlichen politischen Philosophie bei *Hobbes* gedacht. Davon zuerst. Aufgefordert von der Familie seines Gönners, für die Sache des Königs gegen die rebellischen Auffassungen im Parlament und unter den puritanischen Gläubigen einzutreten, macht sich Hobbes daran, die königliche Souveränität philosophisch zu begründen. Aber er unternimmt dies auf eine ganz neue Weise: nicht mehr unter Berufung auf göttliches Recht und göttliche Gnade; nicht mit Hilfe des Gedankens eines Bundes zwischen Gott und seinem Volk und auch nicht mit der Gedankenfigur eines Werkvertrags, durch den einer mit besonderen Aufgaben betraut wird; sondern durch den Begriff eines Tauschvertrags, eines Vertrags also, mit dem jeder der Vertragspartner etwas leistet und dafür etwas erwirbt, und zwar im besonderen, für Hobbes relevanten Fall derart, daß alle wechselseitig Rechte übertragen, aber nicht aufeinander, sondern auf einen Dritten. Von diesem Tauschvertrag zugunsten eines Dritten soll gezeigt werden, daß er die einzig mögliche Bedingung erfüllt, einen Zustand zu beenden, in dem alle in Lebensgefahr schweben, und daß daher das zum Abschluß und zur Einhaltung des Vertrags treibende Motiv nicht die schwache menschliche Vernunft, sondern die Furcht ist. Mit diesem ingeniosen Gedanken, der wirklich eine Revolution im Reich politischer Vorstellungen war, argumentiert Hobbes auf einem neuen, von den streitenden Parteien noch nicht in Besitz genommenen Terrain. Seine leidenschaftslose und

sachliche Darlegung, die nur auf die Stichhaltigkeit von Argumenten baut, welche sich jeder zu eigen machen kann, soll einen Beitrag zur Verhinderung des drohenden Bürgerkriegs leisten und auch denjenigen die Souveränität des Königs einleuchtend erscheinen lassen, die (wie im übrigen Hobbes selbst) nicht überzeugt waren von der göttlichen Legitimation der Institution Königtum. Aber die Behauptungen in diesen Argumenten widersprechen beiden streitenden Parteien und ziehen Hobbes daher auch Feinde auf beiden Seiten zu: Die vom göttlichen Recht der Könige Überzeugten nehmen ihm übel, daß er die Souveränität auf einen Sozialvertrag gründen will; die Parlamentarier dagegen verübeln ihm sein Eintreten für die absolute Monarchie. Kurz vor Ausbruch des Bürgerkriegs hält es Hobbes daher mit seinem »Zwillingsbruder« Furcht<sup>4</sup> und geht nach Frankreich ins Exil. Elf Jahre später hat er dann äußerlich seinen Frieden mit dem Parlamentsregime gemacht und ist (ohne seine Theorie zu verleugnen) nach England zurückgekehrt. Man sieht: Ein bedingungsloser Parteigänger seines Königs ist der Philosoph Hobbes nicht gewesen. Mindestens ebensosehr als er den apolitischen Innenraum im Staat für die Aufklärung nutzbar machte (Koselleck), nahm er für seine Philosophie und Person den Rest Naturzustand in Anspruch, den nach Auskunft seiner Theorie auch der vernünftig begründete Staat nicht beseitigen und dessen Bedürfnisse er nicht integrieren kann. Soziologische Zuordnungen der philosophischen Position von Hobbes, wie sie versucht worden sind, sind daher plausiblerweise zu keinen sehr plausiblen Ergebnissen gekommen.

Hobbes' anfängliches Scheitern ist später durch Gunst der Umstände und den Sieg der Restauration (1660) vordergründig in einen Erfolg umgeschlagen. Näher besehen und auf längere Sicht einer philosophischen Kultur aber war auch dieser Erfolg ein Fehlschlag: Die Traditionalisten, die zunächst weit in der Überzahl waren, konzentrierten sich darauf, den Hobbesschen Leviathan zu jagen und zu erlegen. Schüler im eigentlichen Sinn hat Hobbes in seiner politischen Theorie keine gehabt. Seine späteren Nachfolger aber fälschten die Hobbessche Konzeption der Überwindung des Souveränitätskonflikts in dem für Hobbes entscheidenden Punkt zu einer nur für politische Schönwetterlagen tauglichen Kompromißposition um. Es gibt eine Reihe von Gründen, die diese Verfälschung ziemlich einleuchtend machen. Das Erstaunliche ist, daß unter ihnen nicht nur solche sind, die sich auf die

weitere Entwicklung der gesellschaftlichen und politischen Kräfteverhältnisse beziehen, sondern auch philosophische; und daß beide Sorten von Gründen die Theorieentwicklung in dieselbe Richtung drängen.

*Gesellschaftsgeschichtlich* schlägt vor allem zu Buch, daß die ökonomischen Veränderungen, denen England im 17. Jahrhundert ausgesetzt war, auch nach Wiedereinsetzung der Monarchie mit einem gesellschaftlichen Wandel einhergingen, der nicht eine unbeschränkte Herrschaft des Königs begünstigte, sondern das institutionelle Funktionieren einer Balance zwischen König und Parlament. Das Land suchte die Lösung seiner politischen Probleme gerade in einer Beschränkung der obersten Gewalt, nicht in deren Verabsolutierung gegenüber den Gesetzen. Vor diesem Hintergrund mußte Hobbes' Staatstheorie als Behauptung eines gefährlichen politischen Anspruchs erscheinen, der den Bürgerkrieg nicht verhindert, sondern gerade zu ihm zurückführt. Das erklärt die allgemeine Aggressivität gegen Hobbes' politische Theorie im 17. Jahrhundert bei den Traditionalisten. Andere Gründe, aus denen sich die Fortschrittlichen durch Hobbes skandalisiert fühlen mußten, ließen sich hinzufügen.

Die *innertheoretischen* Schwierigkeiten der Hobbesschen Staatsphilosophie sind in erster Linie die folgenden: Hobbes' Anstrengung geht dahin, den Staat als Willenseinheit zu konzipieren. Nur dadurch kann er einer sein statt mehrerer und nicht im Streit mit sich; nur dadurch kann er also auch ein erfülltes politisches Leben eins mit sich sein lassen. Doch die anthropologischen Voraussetzungen der Hobbesschen Theorie, die den Sozialvertrag zwingend erscheinen lassen müssen, setzen diesem Theorieziel enge Grenzen. Das wiederum macht äußerst fraglich, ob der Leviathan seinen Bürgern den Nutzen gewährt, den Hobbes ihnen verspricht – es sei denn, zwischen der Bereitschaft der Bürger, ihre tauschvertraglich begründeten Verpflichtungen zu erfüllen, und der Macht des Souveräns, sie dazu zu zwingen, bestehe jenes prekäre, dynamische Gleichgewicht: zwischen zuwenig an Macht, das der Souverän faktisch hat, und jenem Quantum mehr an Macht, das er sich durch Förderung des Bürgernutzens verschaffen kann. Das aber ist gerade der Zustand der Balance zwischen König und Parlament, der sich faktisch eingependelt hat. Und kurioserweise bietet Hobbes' Grundgedanke der Legitimation von Herrschaft durch Annahme des Bestehens eines zwingend

motivierten Tauschvertrags die theoriestrategische Möglichkeit, bei einer geringen Veränderung der Hobbesschen Anthropologie, in den Tauschvertrag Klauseln einzubauen, die auf Garantien einer Erhaltung des Machtgleichgewichts hinauslaufen. Das ist die Richtung gewesen, in deren Bahnen sich dann während des 18. Jahrhunderts – bei Locke und in der kontinentalen Variante eines zum Sozialvertrag hinzutretenden Unterwerfungsvertrags – die politische Aufklärung bewegte. Die Idee des Staates als einer unverbrüchlichen Willenseinheit aber ging damit gründlich verloren. Erst bei denen, die – wie Rousseau – die Frage nach Nutznießern und Benachteiligten des Staats auch in seiner liberalen Konzeption aufwarfen, kam sie wieder auf. Insofern die Willenseinheit ein konstitutives Element der Hobbesschen Theorie war, kann man daher nicht sagen, diese Theorie habe sich – in der Aufklärung – zu einer philosophischen Kultur entfaltet.

Anders verhält es sich für kurze Zeit mit der politischen Theorie *Kants*. Das ist mein zweites Beispiel. Auch an ihm interessiert mich, wie die Philosophie in einem gesellschaftlichen Konflikt zu dessen Überwindung durch Vermittlung beitragen kann, ohne sich darum zum ideologischen Agenten der jeweils stärksten Partei zu machen, weil sie ja – kurzfristig jedenfalls – keine nennenswerte Macht besitzt. Das Beispiel ließe sich auch unter anderen Aspekten als demjenigen der Idee des Sozialvertrags betrachten, z. B. unter dem der Überwindung eigentumsrechtlicher Interessenkonflikte. Aber um der Kontrastierung mit Hobbes und mit dem ihm nachfolgenden politischen Liberalismus willen bleibe ich bei der bisher betrachteten Konfliktzone. Kant als erstem, so scheint mir, ist es gelungen, eine Theorie der Legitimation politischer Herrschaft zu formulieren – *ohne* die innere Inkonsistenz der Theorie von Hobbes und der Theorien seiner aufgeklärt-absolutistischen Nachfolger; *ohne* den liberalistischen Mangel an Verständnis für die im vernünftigen Staat geforderte Einheit des politischen Willens; aber auch *ohne* die zum politischen Rousseauismus gehörende Ambivalenz zwischen wirklichkeitsfremder Rückphantasie und theoriearmem revolutionärem Pathos. Kant hat seine – anti-absolutistische – Theorie verbunden mit einem in der Theorie selbst und prinzipiell begründeten Reformkonzept; und er hat sie formuliert in einer Situation, in welcher der die Neuzeit durchziehende Gegensatz zwischen den Interessen der Krone und den in sich äußerst heterogen zusammengesetzten, in beschleunigtem

Wandel begriffenen Interessen der Untertanenschaft nicht entschärft, sondern durch die Fernwirkung der Amerikanischen und der Französischen Revolution erneut virulent geworden war. Allerdings war es auch eine Situation, die für die Existenz und Wirkung der Philosophie viel günstigere soziale Bedingungen bot, als sie für Hobbes bestanden hatten. Kaum anzunehmen, daß Kant seine dem Republikanismus huldigende politische Theorie hätte entwickeln und unter die Leute bringen können, wenn er Hausgelehrter in der Familie eines dem königlichen Hof nahestehenden Adligen – versteht sich: eines von der Aufklärung noch nicht berührten – gewesen wäre und privatrechtlich zu dessen Gesinde gehört hätte.

Worin besteht Kants Gedanke? Seine Essentials sind viel zahlreicher und viel kunstvoller zusammengefügt als bei Hobbes. Ich muß mich hier mit einer Charakterisierung der größten Umrisse begnügen. Kant verwirft den Gedanken eines zum Staatsgründungsvertrag hinzutretenden Unterwerfungsvertrags: Ein *pactum*, wodurch man sich Rechte vorbehält, aber keine Befugnis, andere zu zwingen, ist juristisch nichtig (R 7748). Er verwirft aber auch die Hobbessche Version des Sozialvertrags: Ein *pactum*, seine Rechte aufzugeben, ist kontradiktorisch (R 7857). Der einzige überzeugend zur Herrschaftslegitimation brauchbare Vertragstypus ist derjenige eines Sozialvertrags, der eine Republik begründet und mit deren Begründung die grundsätzlichen Rechte und Pflichten ihrer Bürger festlegt. Das war schon der Gedanke der liberalistischen und Rousseau'schen Verfassungstheorie gewesen. Im Unterschied zu diesen Theorien aber wird nun der Vertragszweck neu bestimmt: Er besteht nicht mehr im Glück der Bürger, über dessen Inhalt kein Konsens zu erzielen wäre und mit dem der Patrimonialismus der Regierung schon wieder vor der Tür stände, sondern in der Herstellung einer *gerechten* Rechtsordnung. Dieser Theorieansatz scheint auf ultrarevolutionäre praktische Konsequenzen hinauszulaufen. Allein, notwendige Bedingungen der Verwirklichung dieses Vertragszwecks ist Rechtssicherheit, und diese verlangt, daß die Gewalt des Souveräns, wer immer dieser faktisch sei, unwiderstehlich, ungeteilt und rechtlich unbegrenzt ist. Damit ist jegliches Widerstandsrecht der Untertanen gegenüber dem Souverän verneint, die klassisch-neuzeitliche Konzeption der Souveränität in die Theorie wieder eingebracht und der berechtigten Kritik am liberalistischen Konzept Rech-

nung getragen. Es wäre demnach auch ein Unrecht und staatstheoretisch nicht zu rechtfertigen, eine oberste Gewalt anzutasten, die vom Volk verschieden ist, also nicht legitimerweise herrscht, sondern bloß faktisch – z. B. aufgrund von Usurpation. Ist damit aber nicht dem Rechtspositivismus Tür und Tor geöffnet? Mitnichten, denn hier wird nicht das Wesen des Rechts in dessen positive Geltung gelegt, sondern konsequent dem Gedanken Rechnung getragen, daß die Herstellung einer gerechten Rechtsordnung nicht durch ein Unrecht gerechtfertigt werden kann, welches ein Recht eben jener Sphäre verletzt, deren gerechte Verfassung hergestellt werden soll. Die Beseitigung eines Tyrannen müßte sich zur Rechtfertigung, wenn diese denn möglich sein sollte, auf eine Sphäre höheren Rechts als des in einer allgemeinen Theorie der Staatsverfassung zu betrachtenden berufen können. (Die Umrisse einer solchen Rechtfertigungsmöglichkeit hat dann allerdings erst Hegel entworfen.)

Aber die Unverletzlichkeit der Rechtsordnung darf nicht mit deren Unveränderbarkeit verwechselt werden. Diese ist zu verneinen, vielmehr: Die wechselseitige Verpflichtung, jede bestehende Rechtsordnung zum Besseren zu verändern und die Idee materieller Gerechtigkeit zu verwirklichen, ist zusätzlich zur Gewährleistung von Rechtssicherheit ebenfalls Inhalt des Vertrags. Indem Kant auch diesen Aspekt des Vertragszwecks berücksichtigt, wird er zum Theoretiker des sozialen Rechtsstaats. Seine Prinzipien der Bestimmung dessen, was der Zweck materialer Gerechtigkeit fordert, sind dabei so formuliert, daß das staatliche Wirken für diesen Zweck nicht in Bevormundung ausarten kann. Was faktisch bestehende politische Herrschaft legitimiert und ihrem Handeln die oberste Norm setzt, das ist ihr Zusammenhang mit der – durch sie zu verwirklichenden – Idee eines Sozialvertrags, der den angegebenen Inhalt hat. Der Fiktion, es sei bereits solch ein Vertrag abgeschlossen worden, bedarf es zu dieser Rechtfertigung und Normierung staatlicher Gewalt nicht.

Ich hoffe, es ist trotz der gebotenen Kürze deutlich geworden, daß Kant mit all dem eine republikanische Staatstheorie entwirft, die sich auch auf Monarchien anwenden läßt und an der sich das politische Leben im Konflikt zwischen Republikanern und Monarchisten orientieren kann. Wie Kant damit zur Überwindung dieses Konflikts beiträgt, liegt auf der Hand. In der Kant-Interpretation allerdings hat bis vor kurzem die Meinung vorge-



herrscht, dieser Beitrag sei durch einen Kompromiß des Republikaners, der Kant war, mit dem herrschenden Unrecht seiner Zeit zustande gekommen. Aber es handelt sich hier keineswegs um einen Kompromiß. Um einen solchen einzugehen, müßte Kant sich dem Monarchisten dadurch erträglich machen wollen, daß er anders urteilt, als seine staatsrechtlichen Prinzipien gebieten. Er müßte z. B. lehren, eigentlich gerechtfertigt sei nur eine republikanische Verfassung; falls sie aber nicht zu haben sei oder da sie nun einmal nicht zu haben sei, dürfe, oder müsse man sich nolens volens – und sei's auch nur vorläufig – mit einer Monarchie zufriedengeben. Zu so etwas hat sich der Rigorist Kant nie herabgelassen. Wer hingegen fordert, Kant habe doch wenigstens subversiv für seinen Republikanismus kämpfen müssen, aber nicht zeigen kann, nach welchen staatsrechtlichen Prinzipien das gerechtfertigt gewesen wäre, der setzt bloß linke Parteilichkeit an die Stelle von Philosophie. Aber wie dem auch sei: Mit seiner angeblichen Kompromißposition hat Kant es auf eine viel größere republikanische Wirkung abgesehen, als er durch subversive Tätigkeit für sein politisches Ideal im fernen Königsberg jemals hätte haben können. Seine gesamte Rechtslehre ist bewundernswürdig auf die sich eröffnenden Chancen einer Staats- und Gesellschaftsreform im damaligen Preußen abgestimmt; und gerade dadurch, daß Kant in einer konsistent entwickelten Theorie seine Reformziele offen bekannte, aber das auf Durchsetzung der Reform gerichtete politische Handeln nur für berechtigt erklärte, wenn es »von oben« ausging, gewann er Einfluß – nicht nur auf die öffentliche Meinung (weit über die Grenzen seines Landes hinaus), sondern auch auf die nachmaligen Beamten der Reformära unter Hardenberg. Mit einer ganzen Reihe dieser Reformpolitiker stand Kant als akademischer Lehrer sowie auch als Gastgeber und Tischgenosse von Mittagsgesellschaften in persönlichem Kontakt (Schön, Frey, Stägemann, v. Schroetter, Boyen, Altenstein usw.). Aber nicht nur das: Wie die Heidelberger Dissertation von Claudia Langer (1986) zeigt, auf die ich mich hier weitgehend stütze, vollzog sich das Wirken dieser Leute auch insofern ganz im kantischen Geist, als die »Reform von oben«, der es diente, Elan und Durchsetzungsvermögen gegen den Adelswiderstand durch Befreiung der öffentlichen Meinung von ihrer Gängelung durch den Adel gewinnen sollte. Viele Formulierungen der wichtigsten Reformschriften belegen die große Affinität zur staatspolitischen Position Kants.

Über die Modernität, die diese Reformen im gesamteuropäischen Vergleich besaßen, kann man sich anhand des ersten Bandes der *Deutschen Gesellschaftsgeschichte* (1987) von Hans-Ulrich Wehler informieren. Eine besondere Pointe, die der radikal-liberale Wehler nicht vermerkt, obwohl sie Claudia Langer nicht entgangen war, besteht übrigens darin, daß sich die wirtschafts- und eigentumsrechts-politischen Reformentscheidungen, die liberalistisch waren und zu üblen Folgen in der Sozialstruktur auf dem Land geführt haben, mit den Kantischen Reformprinzipien nicht vereinbaren ließen. Fazit: Sowenig Hobbes bloß ein Agent des absolutistischen Königtums war, ist Kant einfach einer des preußischen Reformbeamtentums gewesen. Trotzdem, oder vielmehr: Unter anderem auch deshalb ist es Kant gelungen, in einer gesellschaftlichen Auseinandersetzung (von deren Themen ich nur eines erwähnt habe) die Philosophie vermittelnd zur Geltung zu bringen und dadurch ein Stück philosophischer Kultur zu verwirklichen.

Leider muß ich es mir versagen, nun noch zu skizzieren, wie diese Kultur in Hegels Rechtsphilosophie auch als Kultur der Philosophie ihre Früchte getragen hat. Aber selbst wenn ich diesen Teil meiner Ausführungen unterschlage, darf ich nun wohl zwei Thesen formulieren:

1. Das suggestive Bild einer philosophischen Aufklärung, die längerfristig nur imstande ist, zur Entstehung gesellschaftlicher Krisen beizutragen, bedarf im Hinblick auf das Beispiel Kants der Korrektur.

2. (In gewissem Sinn komplementär dazu): Wo Philosophie in gesellschaftlichen Konflikten innovativ auftritt und zur Überwindung von Konflikten durch deren Vermittlung beiträgt, ist sie keine Ideologie (im Sinne eines die wirklichen Verhältnisse verschleiernenden Ausdrucks partikulärer gesellschaftlicher Interessen).

Die zweite dieser beiden Thesen läßt sich auch abstrakt, also ohne Berufung auf meine beiden Beispiele begründen und darum in der vorgeschlagenen, generellen Version formulieren. Denn unter den angenommenen Bedingungen (eines gesellschaftlichen Konflikts und eines Beitrags zu seiner Überwindung) kann die Philosophie nicht anders, als sich den Partikularinteressen beider im Konflikt befindlichen Seiten entgegensustellen. Leistet sie einen neuen, der Überwindung des Konflikts dienenden Beitrag zur

Diskussion der Streitsache, so gibt es aber – in der Regel jedenfalls – auch keine dritte, außerhalb des Konflikts stehende Partei, in deren Dienst sie damit stände – es sei denn die Partei der Vernunft, der sie als Philosophie verpflichtet ist. Es ist daher Unsinn, die Philosophie im Hinblick auf solche Fälle unter Ideologieverdacht zu nehmen. Also ist es auch Unsinn, sie einem globalen Ideologieverdacht auszusetzen. Genau das aber ist geschehen, als die von Kant geschaffene und von seinen idealistischen Nachfolgern weiterentwickelte philosophische Kultur mit der Philosophie Hegels zerstört wurde.

### III.

Die Folgen dieser Zerstörung reichen weit in unser Jahrhundert hinein – ja, bis in unsere Gegenwart. So wird beispielsweise derzeit in einer polnischen Zeitschrift (*Dialectics and Humanism* XIV, 1987, 129 ff.) die Frage diskutiert, ob nicht das Versäumnis des Marxismus, sich mit Hegels Rechtsphilosophie auseinanderzusetzen, zum Stalinismus beigetragen hat. Marek J. Siemek, der diese Frage rückhaltlos bejaht, argumentiert, daß Marx' jugendlicher Entwurf einer Kritik des Hegelschen Staatsrechts weder eine marxistische Kritik noch überhaupt eine Kritik, die diesen Namen verdient, an Hegels *Staatstheorie* war. Dadurch aber, daß dieser Marxsche Entwurf im späteren Marxismus für eine zulängliche Kritik ausgegeben wurde, wurde die gesamte Sphäre des Politischen entsubstantialisiert und zu einem Epiphänomen des Ökonomischen erklärt. Dieser theoretischen Marginalisierung entsprach in einem vom Druck der Rechtfertigung durch philosophische Gedanken freigesetzten politischen Handeln die schrankenlose Subjektivierung und Instrumentalisierung des Bereichs von Macht- und Rechtsverhältnissen. Das Ergebnis des verhängnisvollen Prozesses, dem die Versäumnisse der Philosophie Vorschub geleistet haben, war die stalinistische Hypertrophie einer sozial entwurzelten politischen Autorität, welche die Gesellschaft in einen allumfassenden politischen Staat aufzulösen tendiert und als Trost dafür Marx' und Engels' Träume von einem Absterben des Staats weitererzählt. Vom Personenkult ist, wie man sieht, dabei noch gar nicht die Rede. Ich denke, daß diese Diagnose richtig ist. Das legt die Frage nahe, ob nicht in einem freilich viel

kleineren Maßstab Entsprechendes von der theoretischen Kraftlosigkeit gilt, mit der die Hauptvertreter der Kritischen Theorie auf die verbal-politischen Exzesse ihrer Enragés unter der 68er Generation reagierten. Freilich, auf seiten der »bürgerlichen« Philosophie unseres Jahrhunderts sieht es im Hinblick auf mein Thema nicht viel besser und zum Teil noch schlimmer aus. Die letzten, die hier Bedeutendes geleistet haben, scheinen mir die neukantianischen Sozialisten gewesen zu sein, allen voran Hermann Cohen, dessen *Ethik des reinen Willens* 1904 erschienen ist. Nachdem aber diese Leistung mit der philosophischen Schule, der sie entstammte, in Verachtung gefallen war, hat dann der Beste in der zweiten Generation der von Husserl begründeten deskriptiven Phänomenologie seinen Beitrag zum Verständnis der Geschichtlichkeit menschlichen Daseins als ein tragfähiges Fundament für ein epochal gemeintes kulturpolitisches Engagement im nationalsozialistischen Staat betrachten können. Außer einer impetuosen Entschlossenheitshaltung und einer allerdings Anerkennung verdienenden Distanzierung vom Antisemitismus hat dieses Engagement 1933/34 nur völkische Kernsprüche und Führerentscheidungen in Universitätsangelegenheiten zustande gebracht, denen sich bald die Gefolgschaft versagte. Das Freundlichste, was man aus der Perspektive meines Themas darüber sagen darf, ist wohl, daß das Debakel schließlich der Besinnung aufs abendländische Seinsgeschick zugute kam, in der Heidegger, von dem hier die Rede ist, wirklich Bedeutendes geleistet hat.

Aus einem solchen Zustand tiefster Erniedrigung hatte sich hierzulande nach dem Krieg das Nachdenken über Aufgaben, die der Philosophie in gesellschaftlichen Konflikten gestellt sind, erst wieder herauszuarbeiten. Soweit dies nicht in vorbereiteten Bahnen des Marxismus und der Kritischen Theorie geschah, entwickelten sich dabei insbesondere drei Varianten, die alle aus der angelsächsischen Analytischen Philosophie hervorgegangen sind; nämlich die Variante

- öffentliche Auseinandersetzungen, wie z. B. die Nachrüstungsdebatte, in die Gestalt durchsichtiger Argumentationen zu überführen, um erkennbar zu machen, auf welcher Seite die stärkeren Gründe zu finden sind;
- allgemeinste Entscheidungsprinzipien für kontroverse gesellschaftliche Fragen, wie beispielsweise solche der Verteilungsgerechtigkeit, vorzuschlagen und sie über eine möglichst vielseitige

Diskussion konkurrierender Beurteilungsmöglichkeiten ins Reflexionsgleichgewicht mit intuitiv für richtig gehaltenen, exemplarischen Einzelfallentscheidungen zu bringen;  
– mit entscheidungstheoretischen Mitteln die liberalistische Staatstheorie zu erneuern.

Ich kann einfach nicht glauben, daß sich auf diesem Weg mehr als ein Schatten dessen produzieren läßt, was Philosophie der Gesellschaft, des Staats und der Geschichte einmal war. Deshalb habe ich es bisher vorgezogen, das lebendige Bild einer Philosophie im gesellschaftlichen Konflikt aus der Erinnerung zu schöpfen.

Doch die Aufgabe der Philosophie für die Gegenwart und ihre Konflikte besteht nicht im wesentlichen darin, an historische Werke zu erinnern, als könnten die Gedanken, denen einmal eine konfliktbewältigende Funktion zukam, umstandslos auf unsere Verhältnisse angewandt und in Verhaltensrichtlinien umgesetzt werden. Damit würden die gesellschaftlichen Veränderungen unterschätzt, die inzwischen eingetreten sind; man würde der Philosophie damit auch eine »überzeitliche« Einsicht zutrauen, die sie gerade in ihren besten Zeugnissen gar nicht beansprucht hat. Wahrscheinlich ist überdies jede Bemühung, gegenwärtige Verhältnisse oder gesellschaftliche Forderungen allein nach einer vergangenen Philosophie zu beurteilen, ideologisch im angegebenen Sinn dieses Ausdrucks – ganz zu schweigen von der akademischen Blässe solcher Bemühungen. Für die politischen Philosophien und ihre Konfliktbewältigungs-Potentiale, mit denen ich mich beschäftigt habe, würde eine unbesonnene Applikation auf die Gegenwart vor allem die Funktion haben, einmal mehr deutscher Untertanen-Gesinnung und autoritärem Gehabe öffentlicher Institutionen das Wort zu reden. Ich glaube, daß es ungerecht ist, Kant (und Hegel) dieser Einstellung zu bezichtigen. Was aber kann und sollte geschehen, daß ihre politischen Theorien, für unsere Orientierung fruchtbar gemacht, nicht in diese Richtung wirken? Hierzu abschließend ein paar Hinweise.

Das Wichtigste ist wohl, daß man eine Unterscheidung beachtet, die Kant getroffen, deren Folgen für seine Theorie des öffentlichen Rechts er aber nicht sehr deutlich gemacht und wohl auch nicht allgemein genug bedacht hat. (Hegel hat eine Menge zur Beseitigung von Mißhelligkeiten, die dadurch in Kants politische Philosophie kamen, getan; aber er hielt die Unterscheidung – zu Unrecht – für so trivial, daß er ihrer Beachtung keine große

Bedeutung für eine philosophische Theoriebildung beimaß.) Ich meine die Unterscheidung zwischen solchen Begriffen bzw. Urteilen, welche die Philosophie aus eigener Kraft zustande bringt und zu rechtfertigen vermag, und solchen, in denen sie Empirie berücksichtigt, sowie für die Aufstellung praktischer Forderungen zu berücksichtigen hat. Die Theorie des Staats als Willenseinheit und seiner Souveränität als einer obersten Gewalt, deren Anwendung von Zwang gegen den Unbotmäßigen in der Idee dessen Selbstzwang ist und in der empirischen Realität – ebenso wie das Verhalten des Unbotmäßigen – der allgemeinen Forderung unterliegt, diese Idee zu verwirklichen, macht die Frage dringlich, zu welcher unterschiedlichen Forderungen und Berechtigungen die allgemeine Aufgabe, zur Verwirklichung der Idee beizutragen, für verschiedene Parteien in einer gesellschaftlichen Konfliktlage führt, wenn die Rechtsverhältnisse und Lebensbedingungen sich wandeln. Für das hier interessierende Thema heißt das vor allem: Wie ist über Widerstand der Bürger gegen Entscheidungen der Legislative, Exekutive oder Judikative zu urteilen, wenn die Verfassung eines Staats nicht mehr diejenige einer (aufgeklärt absolutistischen) Monarchie, sondern z. B. diejenige eines parlamentarisch-demokratischen Verfassungsstaats, diejenige einer Militärdiktatur, einer Parteidiktatur oder diejenige des sozialistisch-demokratischen Zentralismus ist? Unter all diesen politischen Verhältnissen gilt nach kantischen Prinzipien für das Verhalten des Bürgers (wie übrigens auch der Staatsgewalt), daß dessen (bzw. deren) Beitrag zur Herstellung einer gerechten Rechtsordnung, die den Staatszweck ausmacht, an die Voraussetzung gebunden ist, Rechtssicherheit zu wahren, sofern sie besteht; und sofern sie nicht besteht, ihrer Herstellung absolute Priorität einzuräumen. Aber aus diesem Prinzip folgt unter verschiedenen Umständen nicht allemal dasselbe für die Frage, ob Widerstand von Bürgern naturrechtlich zu rechtfertigen ist, zumal es dabei ja auch um die Frage geht, in welcher Form sich der Widerstand äußert und wogegen er gerichtet ist – ob z. B. gegen die Exekutive, die Judikative oder die Legislative. Wenn man, wie Kant in seiner Diskussion vermeintlichen Widerstandsrechts (1793, 254 ff.; 1797, 319 ff.), unterstellt, daß eine Verfassung »subsistiert« – also als Substanz des Rechts und des öffentlichen Lebens in einem Staat existiert –, daß Rechtssicherheit besteht, daß die Gesetze in Rücksicht auf das Recht untadelig sind und das Staatsoberhaupt »sich

im Besitz der obersten öffentlichen Rechtspflege befindet« (1793, 256f.), und wenn das Staatsoberhaupt in eigener Person ferner sowohl den Gesetzgeber als auch die Spitze der Exekutive verkörpert oder deren Kompetenzen jederzeit an sich ziehen kann, so dürfte es in der Tat für den Untertan eines solchen Souveräns naturrechtlich unzulässig sein, gegen Rechtsfindung seitens der Judikative, gegen die Anweisung der Exekutive oder gar gegen den Willen des Gesetzgebers und geltendes Recht sein Recht auf eigene Faust zu suchen.

Was aber, wenn die Voraussetzung bestehender Rechtssicherheit nicht erfüllt ist? Hierüber hat sich Kant, soweit ich weiß, nicht geäußert. Ich nehme an, daß die Prinzipien seiner Rechtsphilosophie auch unter diesen Umständen dem Bürger eines Staats nicht in jeder Form Widerstand zu leisten gestatten, sondern ihn dazu verpflichten, den unter Prinzipien *koordinationsstrategischer* Interaktion mit der Gegenseite aussichtsreichsten Weg zur Herstellung von Rechtssicherheit einzuschlagen. Unter solchen Prinzipien aber ist das Unterlassen von Widerstand (z. B. gegen den Zugriff einer das Recht beugenden Justiz) nicht allemal eine notwendige Bedingung dafür, daß man zu Rechtssicherheit gelangt. Es kann im Gegenteil von diesem Ziel abführen. Ähnlich wie bei fehlender Rechtssicherheit dürften die Dinge im Fall bedrohter und (vermeidbar) unvollkommen verwirklichter Rechtssicherheit liegen, wenn die rechtlichen Mittel, Abhilfe zu schaffen, versagen, während der Gebrauch anderer Mittel den erreichten Rechtszustand nicht gefährdet. Aber gerade die zuletzt genannte Teilbedingung ist im absolutistischen Staat so gut wie nicht gegeben. Denn hier besitzt der souveräne Monarch entweder ohnehin alle Kompetenzen, oder er kann sie jederzeit an sich ziehen, also zur despotischen Regierungsform (1797, § 49) zurückkehren und seine Willkür an die Stelle des Gesetzes setzen, wenn er Widerstand seitens der Bürger zu gewärtigen hat. Er wird hierzu auch disponiert sein, solange die öffentliche Meinung noch nicht zu einer Macht gediehen ist, die es ihm klug erscheinen läßt, von Willkürentscheidungen Abstand zu nehmen; und nur die »Freiheit der Feder« – nicht aber Insubordination – wird der Öffentlichkeit diese Macht verschaffen können. Insofern ist Kants extrem restriktive Einstellung zum Widerstandsrecht für die von ihm in Betracht gezogene empirische Realität bestens begründet.

Für moderne politische Verhältnisse haben die angedeuteten

Gründe nicht dasselbe Gewicht. Nicht nur sind die Menschenrechte im öffentlichen Bewußtsein zu einem internationalen Ansehen gelangt, das es auch grausamen Diktaturen auf Dauer schwermacht, ihnen die Anerkennung zu verweigern und allzu offen gegen sie zu verstoßen. So erbarmungslos sie oftmals mit Füßen getreten werden, wirken sie doch als Aussicht auf Rechtssicherheit eröffnende Faktoren. Man wird gewiß nicht sagen können, politischer Widerstand, der sich für ihre Durchsetzung einsetzt, habe auf diese Wirkung allemal einen kontraproduktiven Einfluß – zumal Diktaturen in der Regel durch Gewalt installiert werden und einen Zustand extremer Rechtsunsicherheit durchlaufen, währenddessen sie ihre Gegner im Gebrauch rechtswidriger Mittel bei weitem übertreffen. Widerstand, unter dessen Zielen die Wiederherstellung von Rechtssicherheit und die Respektierung der Menschenrechte absolute Priorität hat, braucht also nicht den Einwand zu fürchten, er entferne vom Zustand der Rechtssicherheit noch weiter, als der Staat unter diesen Umständen ohnehin schon entfernt ist. Für die konsolidierten, wieder rechtsförmig gewordenen Verhältnisse einer Diktatur (und die Verfassungen des demokratischen Zentralismus) bleibt es ohne Beeinträchtigung der Rechtssicherheit zumindest möglich, in den Formen von »civil disobedience« gegen Rechtsnormen zu verstoßen. Denn was den solchen Widerstand Leistenden auszeichnet, ist ja nicht nur, daß seine Rechtsverletzung *erklärtermaßen* erfolgt und um der allgemeinen Einsicht in ein höheres Rechtsgut willen, dessen Schutz es durch ein Gesetz verbindlich zu machen gilt, sondern darüber hinaus, daß der Schuldige sich der angedrohten Sanktion nicht entzieht, sie vielmehr akzeptiert. Er unterwirft sich damit dem geltenden Recht und bestätigt es in seiner Geltung. Daß dies die Rechtssicherheit in Zeiten ihrer obrigkeitlich verschuldeten Gefährdung oder gar Aufhebung mehr gefährde, als es ihrer Wiederherstellung und Erhöhung dient, kann man nicht behaupten. Das Versäumnis eines Gesetzgebers, Rechte verbindlich zu machen, deren Zugehörigkeit zu einer gerechten Rechtsordnung man erkennen kann, die zu respektieren also in diesem Sinne »natürliches« Gesetz ist, die zu respektieren aber die Mitglieder einer Rechtsgemeinschaft ohne Positivierung nicht verpflichtet sind, beeinträchtigt ja die Rechtssicherheit ebenfalls. Kann das Versäumnis nicht durch legale Einwirkung auf den Gesetzgeber beendet werden, so wird man dem Bürger, der um der Beendigung



willen durch *civil disobedience* ein niedrigeres Rechtsgut verletzt, nicht mit Überzeugungskraft vorwerfen können, er verstoße gegen die notwendige Bedingung jeglicher Herstellung von Gerechtigkeit. Er verdient die Strafe, die er verwirkt hat. Aber er verdient auch, ernstgenommen zu werden mit seinem Beitrag zur Erkenntnis dessen, was im Interesse der Herstellung einer gerechten Rechtsordnung ist. Normverletzungen allerdings, die bloß der Bekämpfung rechtmäßiger Anordnungen der Exekutive dienen, sind eine andere, problematischere Sache.

Falls man sie überhaupt rechtfertigen kann, sollte man wohl berücksichtigen, daß Diktaturen sich auf Großorganisationen stützen müssen, in denen antagonistische Kräfte wirken. Diese Kräfte tragen häufig ins Zusammenspiel der Staatsgewalten erhebliche Dysfunktionen, durch die zusätzlich Rechtsunsicherheit erzeugt wird. Der an der Spitze einer solchen Organisation und des Staats Stehende aber kann im Unterschied zu einem souveränen Monarchen die rechtliche Unanfechtbarkeit getroffener Entscheidungen nicht lange dadurch sicherstellen, daß er alle Kompetenzen an sich zieht und gegen die ihn tragenden Kräfte zur Geltung bringt. Auch insofern gelten also die Gesichtspunkte, die im Fall einer Monarchie wenig Platz zur Rechtfertigung von Widerstandshandlungen lassen, nicht für den Typus einer Partei- oder Militärdiktatur unseres Jahrhunderts. Oftmals wird man sich bei solchen Regimes sogar fragen müssen, ob man es in ihrem Staat noch mit einer »subsistierenden« Verfassung zu tun hat oder nicht vielmehr mit dem bloßen Schein einer solchen, und ob unter dessen Oberfläche sich nicht ein Prozeß vollzieht, in dem die bisherige Verfassung (wahrscheinlich) ihr Ende findet, ohne daß schon entschieden wäre, was an ihre Stelle treten kann. Diese Voraussetzung macht es noch schwerer, die Diskussion über Berechtigung und Formen politischen Widerstands gegen eine usurpierte Herrschaft unter überzeugende Beurteilungsprinzipien zu bringen. Ich vermute, daß man die erforderlichen Beurteilungsprinzipien nicht mehr aus Kants, sondern nur noch aus Hegels Rechtsphilosophie gewinnen kann. Auf jeden Fall aber wird man dafür die Idee des Staats als eines einheitlichen, in sich vernünftigen Willens brauchen, wenn die Handlungen der einen oder anderen im Konflikt befindlichen Seite nicht dem bloßen Machtkalkül anheimgegeben werden sollen.

Wie aber steht es mit Widerstand in einem parlamentarisch-

demokratischen Verfassungsstaat, in dem zu leben wir das Glück haben? Muß man hinsichtlich seiner Verfassung im Ergebnis nicht auf Kants äußerst restriktive Einschätzung der Berechtigung von Widerstand zurückkommen? Ich glaube nicht, daß man sich hier so leicht aus der Affäre ziehen kann, und das mindestens aus zwei Gründen:

1. Der parlamentarisch-demokratische Verfassungsstaat bekennt sich zum Prinzip der Volkssouveränität: Die durch seine Verfassung organisierten Gewalten führen ihre Legitimität auf das Volk als *pouvoir constituant* zurück. Im Unterschied zur »Souveränitätsdemokratie« (vgl. Kriele <sup>2</sup>1981, 227) hat dieser Souverän den Gebrauch, den er von seiner Souveränität als Verfassungsgeber gemacht hat, in die Verfassung hinein aufgehoben, in der – und der gemäß – nun nicht nur die Kompetenzen der Gewalten, sondern auch seine eigenen Kompetenzen (in Wahlen, Abstimmungen etc. sich Geltung zu verschaffen) festgelegt werden. Solange die Verfassung Bestand hat, kann er also nicht wie ein Souverän der klassisch-neuzeitlichen Staatstheorie die in der Verfassung festgelegten Bestimmungen berechtigtermaßen durchbrechen und die übertragenen Kompetenzen wieder an sich ziehen. Aber er bleibt Träger einer Staatsgewalt, die ihre Legitimität durch Autorisierung hat. Soll dies nicht bloß eine *façon de parler* sein, die für einen einseitigen, unwiderruflichen Rechtsverzicht steht, mit dem der Träger der Staatsgewalt sich seiner Trägerschaft ein für allemal be gibt, so muß das Volk wenigstens berechtigt sein, die Übertragung zugleich mit der Verfassung zurückzunehmen, um sich zu einem neuen *pouvoir constituant* zusammenzuschließen. Nach der Verfassung ist es dazu berechtigt, sofern es ihm freisteht, eine Wahl zu verweigern, die zum Fortbestand der Verfassung unerlässlich ist. Um sich auf eine solche Verweigerung einigen zu können, müßte es aber auch für sie agitieren können, und die Agitation müßte von einer Minderheit ausgehen können. Für die Exekutive aber bestünde eine solche Minderheit aus Verfassungsfeinden, deren Aktivitäten es zu bekämpfen gilt. Ich glaube nicht, daß diese Antinomie auflösbar ist ohne eine Theorie, die den politischen Willen als einen von Willkürentscheidungen unabhängigen, also an und für sich vernünftig bestimmten denkt.

2. Auch die beste Verfassung, die Menschen sich geben können, ist nicht so gut, daß sie das Willensbildungs-Problem, das zu lösen ihre Aufgabe ist, allein kraft der in ihr erteilten Kompetenzen auch

»für ein Volk von Teufeln« (Kant 1795, 60) oder unter teuflischen Umständen lösen könnte. Ein existierender Staat mag daher immer wieder in eine Lage kommen, in der nicht mehr ausschließlich gesetzeskonformes Zusammenwirken zwischen Bürgern und Staatsorganen zu jenen gerechteren Verhältnissen führt, deren Herstellung – zumindest nach der falliblen Einsicht einiger – möglich und dringlich ist. Wenn richtig ist und *mutatis mutandis* auch für den demokratischen Rechtsstaat gilt, was ich oben über *civil disobedience* im Verhältnis zum Grad an Rechtssicherheit, der in einem Staat erreicht ist, gesagt habe, so trägt derjenige, der solchen Widerstand im Rahmen der umrissenen Bedingungen leistet, auch in einem demokratischen Rechtsstaat zur Einsicht in Forderungen bei, die zu erfüllen die Suche nach Gerechtigkeit jeweils verlangt. Insofern er die allein in der jeweils erreichten Rechtssicherheit liegende notwendige Bedingung der Herstellung von Gerechtigkeit nicht verletzt, scheint es mir möglich, sein Verhalten und das Opfer, das dessen Maximen von ihm fordern, nach Prinzipien der Kantischen Rechtsphilosophie zu rechtfertigen. Ein Irrtum und Nebenfolgen, die aus seinem Handeln entstehen mögen, gehen dabei freilich zu seinen Lasten. Zu ermitteln, ob und wie der mit solchem Handeln verbundenen Gefahr des Überschießens querulatorischer Emotionen wirkungsvoll begegnet und verhindert werden kann, daß ökologische Gefährdungen mehr Resonanz finden, als das gesellschaftliche System verträgt (Luhmann 1986, 220), gehört, wie mir scheint, zu den wichtigsten Aufgaben für eine künftige Widerstandsdiskussion. Deren Ergebnis kann die Philosophie freilich nicht vorwegnehmen.

Ist mit dem nun – in Modifikation kantischer Urteile – Gesagten nicht der Staatsrason zuwenig und dem subjektivistischen Anti-Etatismus in unserer Gesellschaft zuviel Tribut gezollt? Wer das argwöhnt, höre auf den solcher Neigungen unverdächtigen Kant:

Es mag [...] immer sein: daß die despotisierenden (in der Ausübung fehlenden) Moralisten wider die Staatsklugheit (durch übereilt genommene oder angepriesene Maßregeln) mannigfaltig verstoßen, so muß sie doch die Erfahrung, bei diesem ihrem Verstoße wider die Natur, nach und nach in ein besseres Gleis bringen; statt dessen die moralisierenden Politiker, durch Beschönigung rechtswidriger Staatsprinzipien, unter dem Vorwande einer des Guten, nach der Idee, wie sie die Vernunft vorschreibt, nicht *fähigen* menschlichen Natur, soviel an ihnen ist, das Besserwerden *unmöglich machen*, und die Rechtsverletzung verewigen. (1795, 74 f.)

## Anmerkungen

- 1 Die zweite Auflage dieses Buches ist letztes Jahr in deutscher Übersetzung bei Klett-Cotta erschienen. Der Titel der französischen Ausgabe ist *Les Intellectuels en Moyen Age* (1957/1985<sup>2</sup>).
- 2 Vgl. dazu die Situationsbeschreibung, die I. F. Stone gibt, in: (1988) *The Trial of Socrates*, Little, Brown. Stones Buch findet sich eingehend besprochen von B. Knox in (1988) *The Atlantic* 261, 91–94. Stones abschließendes, gegen Plato gerichtetes Urteil weicht allerdings vom meinigen ab.
- 3 Wie es scheint, wird die Illusion eines bloß deskriptiven Kulturbegriffs dadurch erleichtert, daß wir uns gewöhnt haben, den Ausdruck »Kultur« ohne einen zugehörigen Genitiv zu gebrauchen. Näher besehen muß man aber auch dann, wenn man ohne Angabe eines Genitiv-Subjekts von *der* oder *einer* Kultur spricht, sagen können, um die »Beackierung« (cultura) wessen es sich dabei handelt. Sofern darunter die Philosophie enthalten ist, kann man dies nicht, ohne in den Gebrauch dieses Begriffs mit der Philosophie gegebene normative Voraussetzungen zu übernehmen.
- 4 Vor Schreck über ein Kriegsgerücht – also zusammen mit Furcht – hatte Hobbes' Mutter ihren Sohn Thomas verfrüht geboren.

## Literatur

- Cohen, H. (1904), *Ethik des reinen Willens*, Berlin.
- Hegel, G. W. F. (u. a. vermutlich 1829/30), hg. v. J. Hoffmeister (1940), *System und Geschichte der Philosophie*, Leipzig. In: *Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe*, Bd. 15 a.
- Hg. v. H. Glockner (1959), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Bd. 2. In: *Sämtliche Werke*, hg. v. H. Glockner, Bd. 18.
- Heidegger, M. (1933), *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, Breslau.
- Kant, I. (1934), *Handschriftlicher Nachlaß*, Bd. 6. *Moralphilosophie, Rechtsphilosophie und Religionsphilosophie*, Berlin und Leipzig (im Text abgekürzt: R). In: *Akademieausgabe* Bd. 19.
- (1797), *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Königsberg.
- (1795), *Zum ewigen Frieden, Ein philosophischer Entwurf*, Königsberg.
- (1793), *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, in: *Berlinische Monatsschrift*, Bd. 22.
- Knox, B. (1988), *Why Socrates was killed*, in: *The Atlantic* 261, 91–94.

- Koselleck, R. (1959), *Kritik und Krise*, Freiburg/München.
- Kriele, M. (1981<sup>2</sup>), *Einführung in die Staatslehre*, Opladen.
- Langer, C. (1986), *Reform nach Prinzipien*, Stuttgart.
- LeGoff, J. (1987), *Die Intellektuellen im Mittelalter*, Stuttgart.
- Luhmann, N. (1986), *Ökologische Kommunikation*, Opladen.
- Siemek, M. J. (1987), *A Contribution to the Critique of the Marxist Critique of Hegel*, in: *Dialectics and Humanism* 14, 2, 129–134.
- Simmel, G. (1921<sup>2</sup>), *Der Konflikt der modernen Kultur*, München/Leipzig.
- Stone, I. F. (1988), *The Trial of Socrates*, Little, Brown.
- Strauss, L. (1952), *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe, Ill.
- Wehler, H.-U. (1987), *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, Bd. 1. *Vom Feudalismus des Alten Reiches bis zur Defensiven Modernisierung der Reformära: 1700–1815*, München.