



DISSERTATION

Titel der Dissertation

*„Menschenrechte und Demokratie begriffliche Unterschiede und Konvergenzen-
eine rechtsphilosophische Betrachtung“*

Verfasser:

Mag. Christoph Weingessel

angestrebter akademischer Grad

Doktor der Rechtswissenschaften (Dr. iur.)

Wien, 2012

Studienkennzahl lt.

A 083 101

Studienblatt:

Dissertationsgebiet lt.

Rechtswissenschaften

Studienblatt:

Betreuer:

o. Univ.-Prof. Dr. Gerhard Luf

INHALTSVERZEICHNIS:

Einleitung	S. 5 - 6
1. John Locke: Die Forderung nach dem absoluten Schutz bestimmter Grund- und Freiheitsrechte	S.7 – S. 42
1.1. Gott- Mensch- und Weltsicht bei Locke	S. 8 - S. 10
1.2. Die Triebstruktur des Menschen. Selbsterhaltung, Eigentum und das Streben nach Glück	S. 10- S. 20
1.2.1. Das Eigentum	S. 14 - S. 19
1.2.2. Das Streben nach Glück	S. 19 - S. 20
1.3. Das Naturrecht bei John Locke	S. 20 - S. 29
1.3.1. Die Erkenntnis natürlicher Gesetze	S. 25 - S. 27
1.3.2. Das Naturrecht in der politischen Ordnung	S. 27 - S. 29
1.4. Der Gesellschaftsvertrag	S. 29 - S. 34
1.5. Staatsgewalt und Naturrecht	S. 34 - S. 35
1.6. Gewaltenteilung und Staatsform bei Locke	S. 35 - S. 39
1.7. Staatlich positives Recht und Naturrecht	S. 39 - S. 41
1.9. Zusammenfassung	S. 41 - S. 42
2. Jean Jacques Rousseau - Das Vertrauen in die Richtigkeit der volonté generale	S.43 – S. 76
2.1. Rousseaus Staatsphilosophie	S. 48 - S. 57
2.1.1. Tugend und Bürgersinn	S. 50 - S. 52
2.1.2. Die Religion	S. 52 - S. 54
2.1.3. Die ökonomische Basis	S. 54 - S. 57
2.2. Naturgesetz und positives Recht	S. 57 - S. 62
2.2.1. Der Mensch in der Gemeinschaft	S. 59 - S. 62
2.3. Der Gesellschaftsvertrag	S. 62 - S. 72
2.3.1. Der Gesellschaftsvertrag als Betrugsvertrag der Reichen	S. 66 - S. 68
2.3.2. Der Gemeinwille	S. 68 - S. 72
2.4. Demokratie und Grundrechte bei Rousseau	S. 72 - S. 76
3. Demokratie, Grundrechte und Rechtsstaat bei Immanuel Kant	S.77 – S. 104
3.1. Interpretatorische Schwierigkeiten und Missverständnisse der kantischen Demokratietheorie aus heutiger Sicht	S. 77 - S. 79
3.2. Der Gesellschaftsvertrag und das Verhältnis von Macht	S. 79 - S. 88

und Recht bei Kant	
3.2.1. Das Verhältnis von öffentlichem Recht und Privatrecht bei Kant	S. 83 - S. 88
3.3. Volkssouveränität und Staatsform	S. 88 - S. 93
3.4. Der Rechtsstaat bei Kant	S. 93 - S. 99
3.4.1. Gerichtsbarkeit bei Kant	S. 98 - S. 99
3.5. Menschenrechte bei Kant	S. 99 - S. 103
3.6. Zusammenfassung	S. 103 - S. 104
4. Das Verhältnis von Demokratie und Menschenrechten bei	S.105 – S. 128
Jürgen Habermas und das Diskursprinzip als „drittes Demokratiemodell“	
4.1. Der Zusammenhang zwischen Menschenrechten und Volkssouveränität	S. 105 - S.111
4.1.1. Die Gleichursprünglichkeit von Volkssouveränität und Menschenrechten	S. 106 - S.108
4.1.2. Die Frage nach dem Vorrang zwischen Volkssouveränität und Menschenrechten	S. 108 - S.111
4.2. Die Diskurstheorie als drittes Demokratiemodell	S. 111- S. 115
4.2.1. Die theoretische Grundlage der Diskurstheorie	S. 113 - S.115
Exkurs: Julius Fröbel als Vorbereiter des Diskursprinzips	S. 115 - S.119
4.3. Die Diskurstheorie zwischen liberaler und republikanischer Auffassung	S. 119.– S.122
4.4. Die Rolle des öffentlichen Diskurses	S. 123 - S.125
4.5. Kritik an der Diskurstheorie	S. 125 - S.128
5. Michelman – Die Suche nach der Vereinbarkeit verfassungsgesetzlich festgelegter Grundrechte mit der unbeschränkten Herrschaft des Volkes	S.129 – S. 142
5.1. Demokratie und die Selbstregierung der Bürger	S. 131 - S.132
5.2. Definitionsversuche des Begriffs Demokratie	S. 132 - S.136
5.3. Der prozedurale Demokratiebegriff	S. 136 - S.139
5.4. Der verbleibende Platz für Selbstbestimmung in der politischen Landschaft	S. 140 - S.141
5.5. Michelman über Richter Brennans politische Einstellung	S. 141 - S.142
6. Ernst- Wolfgang Böckenförde: Die Verneinung des notwendigen Zusammenhanges zwischen Demokratie und Menschenrechten	S.143 – S. 162
6.1. Böckenfördes Meinung über den Zusammenhang von Demokratie und Menschenrechten	S. 144 - S.147
6.2. Die Bedeutung der Demokratie bei Böckenförde	S. 147 - S.151

6.3. Die 5 Grundrechtstheorien nach Böckenförde	S. 151 - S.160
6.3.1. Die liberale Grundrechtstheorie	S. 151 - S.153
6.3.2. Die institutionelle Grundrechtstheorie	S. 153 - S.154
6.3.3. Die Werttheorie der Grundrechte	S. 154 - S.156
6.3.4. Die demokratisch-funktionale Grundrechtstheorie	S. 156 - S.158
6.3.5. Sozialstaatliche Grundrechtstheorie	S. 158 - S.160
6.4. Böckenfördes Grundrechtstheorie	S. 160 - S.162
7. Wenn demokratische Wahlen – undemokratisch gesinnte politische Gruppierungen an die Macht bringen – Zwei historische Fallbeispiele	S.163 – S. 180
7.1. Entstehung der Krise in Algerien	S. 163 - S.166
7.2. Erklärungsversuche für „das Scheitern“ demokratischer Wahlen	S. 166 - S.176
7.2.1. Kritik am Verlauf der Wahlen als Erklärungsversuch für den Sieg der FIS	S. 167 - S.170
7.2.2. Die direkte Gefährdung der Demokratie durch den Sieg der FIS als Erklärungsversuch und Begründung für die Annullierung der Wahlen	S. 170 - S.174
7.2.3. Bedrohung von für die Demokratie wesentlichen Grundrechten, im Falle einer Machtübernahme der FIS	S. 174 - S.176
7.3. Zusammenfassung und Vergleich mit dem Sieg der Hamas im Jänner 2006 in Palästina	S. 177 - S.180
Ergebnis	S.181 – S. 184
Literaturangabe	S.185 – S. 194

Einleitung

Menschenrechte und vor allem Demokratie sind Schlagworte und Kampfbegriffe, die im Laufe des ersten Jahrzehnts des 21. Jahrhunderts häufig auf die Banner der Verfechter des „Guten“ und der „Freiheit“ geheftet wurden.

„...*transform Iraq from a dangerous muddle into a democratic model.*“¹

Speziell im „Krieg gegen den Terror“, den die USA 2003 gegen den Irak begonnen hat, taucht die Forderung, Demokratie in den Irak zu bringen, als wichtiger Teil der Kriegsrhetorik immer wieder auf. Fareed Zakaria beschreibt in einem Leitartikel der Zeitschrift Newsweek im November 2003 die Taktik von Präsident Bush und seiner Administration folgendermaßen: *„It holds that every country is ready for democracy. It's just evil tyrants who stand in its way. Kill the tyrant, hold elections and the people will embrace democracy and live happily ever after.“*² Auch wenn dieser Kommentar sarkastisch überzeichnet ist, so zeigt er doch sehr gut auf, dass Demokratie, als Schlagwort verwendet, häufig so verstanden wird, dass Freiheit und Menschenrechte schon als bereits enthalten angesehen werden. Die Begriffe Demokratie und Menschenrechte beginnen zu verwischen und werden mitunter beinahe synonym verwendet.

Diese Arbeit möchte der Frage nachgehen, ob die Begriffe Demokratie und Menschenrechte wirklich derart eng miteinander verknüpft sind. Bestand in der ideengeschichtlichen Entwicklung der beiden Phänomene immer schon ein notwendiger Zusammenhang? Wie wurde dieser Zusammenhang von maßgeblichen politischen Denkern des 18. Jahrhunderts, in dem sich mit der französischen Revolution und der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung die Gedanken von Demokratie und Menschenrechten stark politisch manifestierten, gesehen? Im Vergleich dazu stellt sich auch die Frage, wie sich dieser Zusammenhang in zeitgenössischen Theorien zeigt. Außerdem wird auch auf die mögliche Konkurrenz der beiden Begriffe, die sich gegenseitig einengen und mitunter miteinander kollidieren können, eingegangen. Weiters wirft sich damit auch die Frage auf, ob einerseits der Figur der Herrschaft durch das Volk als absoluten Souverän oder andererseits der Vorstellung uneinschränkbarer absoluter Grundrechte im Zweifelsfall der Vorrang gebührt und wie diese Frage in den unterschiedlichen Theorien behandelt wird.

¹ Newsweek, 24.11.03; S.25.

² Newsweek, 17.11.03; S.19.

Die Arbeit ist in 7 Hauptkapitel unterteilt. Das erste Kapitel behandelt die politische Philosophie John Lockes, in der bestimmte grundlegende Grund- und Freiheitsrechte eine zentrale Rolle spielen. Wie er seine Theorie entwickelt und argumentiert und in welchem staatlichen Umfeld er sie eingeordnet sieht, wird Gegenstand der Betrachtung sein.

Kapitel 2 beschäftigt sich mit Jean Jaques Rousseaus Theorie der *volontè generale*, in der der regulierenden Wirkung des Gemeinwillens so großes Vertrauen entgegengebracht wird, dass ein weiterer Grundrechtsschutz nicht als nötig erachtet wird. Wie und unter welchen Voraussetzungen Rousseau dies für möglich hält, wird in diesem Kapitel behandelt.

Kapitel 3 hat die politische Philosophie Immanuel Kants zum Thema. Über die Bedeutung Kants für Demokratie und Menschenrechte gibt es bis heute lebhaftes Kontroversen. Inhalt dieser Kontroversen und die unterschiedlichen Argumentationen werden in diesem Kapitel behandelt.

Mit Kapitel 4 wechselt der/die LeserIn ins ausgehende 20. Jahrhundert und begegnet der Theorie von Jürgen Habermas, der von einer Gleichursprünglichkeit von Volkssouveränität und Menschenrechten spricht und in weiterer Folge versucht, mit dem „Diskursprinzip“ ein – wie er es bezeichnet – drittes Demokratiemodell einzuführen.

Kapitel 5 setzt sich mit Überlegungen des Amerikaners Frank I Michelman auseinander, der sich eingehend mit der Konkurrenzbeziehung von Volksherrschaft und Menschenrechten beschäftigt.

In Kapitel 6 wird nachgezeichnet, wie Ernst-Wolfgang Böckenförde den Zusammenhang von Demokratie und Menschenrechten in Frage stellt.

Zum Abschluss werden in Kapitel 7 zwei historische Beispiele aus der jüngeren Vergangenheit behandelt und analysiert. Sowohl in Algerien zu Beginn der 1990er Jahre als auch in Palästina im Jahr 2006 brachten demokratischen Wahlen Parteien als Sieger hervor, die sich mehrfach gegen Demokratie und wichtige Menschenrechte ausgesprochen haben. Der Umgang mit diesem Phänomen wird Inhalt des letzten Kapitels sein.

Ziel dieser Arbeit ist es, die Beziehung von Demokratie und Menschenrechten zu durchleuchten und deren Zusammenhang kritisch zu hinterfragen.

1. John Locke:

Die Forderung nach dem absoluten Schutz bestimmter Grund- und Freiheitsrechte

„Kein Philosoph hat das achtzehnte Jahrhundert stärker beeinflusst als John Locke“³. Mit diesem Satz will Walter Euchner gleich zu Beginn seines Werkes „Naturrecht und Politik bei John Locke“ die Bedeutung des Philosophen hervorheben, der unter anderen als „Stammvater der modernen empiristischen Philosophie“⁴ oder auch als „Vater des modernen Liberalismus bzw. Begründer des politischen Liberalismus“⁵ bezeichnet wird. Schon gegen Ende des 18. Jhd. begann die Bedeutung der Lockeschen politischen Philosophie abzunehmen.⁶ Grund dafür waren vor allem zunehmende Kritik an der Naturrechtslehre und an der Gesellschaftsvertragstheorie. Als bedeutende Kritiker sind hier vor allem Hume und Burke zu nennen, die die Betrachtungsweise eines liberalen Utilitarismus vorantrieben.⁷ Lockes Überlegungen wurden zwar nach wie vor in wissenschaftlichen Kreisen geschätzt und diskutiert, aber nicht als geeignetes Modell für die politische Praxis angesehen.⁸ Auch in Frankreich verlor die Lockesche Philosophie durch neue Strömungen an Bedeutung und wurde nur noch als Klassiker geschätzt, aber nicht mehr als Beitrag zur aktuellen politischen Diskussion gesehen. *„Nachdem endlich Locke vollends vom politisch aktuellen Denker zum Klassiker der abendländischen Geistesgeschichte geworden war, fand das gängige, im wesentlichen auch richtige Bild Lockes als des Philosophen des Liberalismus, des Befürworters religiöser Toleranz, des Schöpfers des die staatsbürgerlichen Rechte schützenden Gewaltenteilungsprinzips und des Verfechters des revolutionären >appeal to heaven< in die Lehrbücher und Monographien Eingang.“*⁹ Durch die schrecklichen Erfahrungen der Verbrechen totalitärer Regime in der ersten Hälfte des 20. Jhd. rückte politische Philosophie wieder ins Zentrum der Betrachtung.¹⁰ Bei der ideengeschichtlichen Ursachenforschung für die Entstehung totalitärer Regime geriet auch Locke in den Verdacht, diesen Ideologien Vorschub

³ Euchner, Naturrecht S.1.

⁴ Kreimendahl; Aufklärung, S.5.

⁵ Rembold, Bild des Menschen; S. 121.

⁶ vgl. Euchner, Naturrecht S.1.

⁷ vgl. Euchner, Naturrecht S.1.

⁸ vgl. Specht, John Locke, S.168.

⁹ Euchner, Naturrecht S.1

¹⁰ vgl. Euchner, Naturrecht S.2.

geleistet zu haben.¹¹ Die Kritiker sahen in der Lockeschen Theorie das Individuum schutzlos den Mechanismen der Mehrheitsentscheidung ausgesetzt bzw. vermissten wesentliche, letztlich den Menschen ausmachende Werte.¹² Heute wird Lockes Philosophie wieder positiver gesehen, so schreibt etwa Johannes Hirschberger: *„Es ist kein Zweifel, dass Locke mit seinen Ideen der Menschheit einen großen Dienst erwiesen hat.“*¹³

1.1. Gott- Mensch- und Weltsicht bei Locke:

Obwohl Locke selbst davon überzeugt war, ein moderner Denker zu sein und die scholastischen Denkweisen hinter sich gelassen zu haben,¹⁴ bleibt er der Tradition über weite Strecken treu. Locke war gleich wie noch viele andere Denker seiner Zeit davon überzeugt, dass die Existenz Gottes alleine durch die menschliche Vernunft bewiesen werden kann¹⁵. Deshalb stößt man im Werk Lockes auf verschiedene Gottesbeweise, auf deren Inhalt hier nicht näher eingegangen wird. Interessant für unsere Fragestellung ist aber, welche Funktion die Figur Gottes, deren Existenz für Locke offenbar nicht nur außer Zweifel stand, sondern vielfach erwähnenswert und „beweisenswert“ erschien, in seiner Sicht von der Welt und dem Menschen einnahm. Das eben besprochene Naturrecht erhält bei Locke dadurch den bindenden Charakter, da es mit Gottes Willen korrespondiert.¹⁶ Generell wird Gott bei Locke als allmächtiger, allwissender, gütiger und gerechter Schöpfer des Universums und somit auch des Menschen verstanden.¹⁷ Gott selbst ist das Prinzip, das dem Menschen in dieser Welt und deren Umgang mit den Mitmenschen und der Natur letztlich erst Sinn verleiht.¹⁸ Da Gott den Menschen geschaffen hat, hat er auch das Eigentum über sein Werk und kann über dieses verfügen. Gerade dieser Umstand hat große Auswirkungen auf die Art der Beziehung der Menschen untereinander. *„Gerade weil er sich nicht selbst gehört, darf niemand über ihn verfügen, darf er auch nicht über sich selbst verfügen.“*¹⁹

¹¹ vgl. Euchner, Naturrecht S.2

¹² vgl. Euchner, Naturrecht S.2

¹³ Hirschberger, Geschichte der Philosophie, S.,17.

¹⁴ vgl. Euchner, Naturrecht S.45.

¹⁵ vgl. Specht, John Locke, S.113f.

¹⁶ vgl. Ward, Divine Will; S. 22.

¹⁷ vgl. Euchner, Naturrecht S.49.

¹⁸ vgl. Euchner, Naturrecht S.50.

¹⁹ Kersting, Eigentum, Vertrag und Staat,S. 112.

Vor allem bei seinen Beschreibungen der äußeren Welt und dem hierarchischen Aufbau des Universums ist Locke noch sehr stark in der mittelalterlichen Tradition verhaftet.²⁰ Der Unterschied zur Scholastik manifestiert sich erst in seiner erkenntniskritischen Haltung, der zufolge zwar Tatsachen und Vorgänge als gegeben erkannt werden können, deren innere Struktur aber dem Menschen verschlossen bleibt.²¹ Euchner fasst dies folgendermaßen zusammen: *„Locke, so könnte man seinen naturphilosophischen Standpunkt resümieren, akzeptierte das hierarchisch gestufte Weltbild der Tradition, erklärte jedoch, erkenntniskritisch gegen die Tradition argumentierend, die innere Struktur der Dinge, die realen Essenzen, für grundsätzlich unerkennbar.“*²²

Der Mensch, dem die Einsicht über alle Zusammenhänge der Natur verschlossen bleiben, muss, braucht aber laut Locke, über diese Unwissenheit nicht unglücklich zu sein. Denn selbst wenn der Mensch tiefe Einsichten in die Natur der Dinge hätte, könnte er daraus keinen tatsächlichen Nutzen für sein tägliches Leben ziehen.²³ Insofern hält es Locke auch nicht für sinnvoll, die Zeit mit Disputen über Themen, die unseren Horizont übersteigen, zu vergeuden, sondern er empfiehlt, sich nutzenbringendem Wissen zuzuwenden.²⁴ Denn wichtig ist für den Menschen nur, die Dinge zu kennen, die seine Praxis betreffen. Hierfür sind aber die Erkenntniskräfte, die Sinne und der Verstand, mit dem der Mensch ausgestattet ist, ausreichend.²⁵ Aus dieser Überlegung heraus leitet Locke auch schon die, für seine politische Theorie relevante Pflicht zur Selbsterhaltung und zur Bearbeitung der Dinge ab.

Die Selbsterhaltungspflicht lässt sich für Locke aus den Sinneseindrücken des Körpers ableiten. Da die Erhaltung des Körpers und somit wohl auch des Lebens von Gott gewollt ist, hat er den Menschen mit Schmerzempfindlichkeit ausgestattet.²⁶ Diese Pflicht zur Selbsterhaltung wird auch noch um das Gebot der Arterhaltung erweitert. *„Wie ein jeder verpflichtet ist, sich selbst zu erhalten und seinen Platz nicht vorsätzlich zu verlassen, so sollte er aus dem gleichen Grunde, und wenn seine eigene Selbsterhaltung nicht dabei auf dem Spiel steht, nach*

²⁰ vgl. Euchner, Naturrecht S.51.

²¹ vgl. Euchner, Naturrecht S.52f.

²² Euchner, Naturrecht S.57.

²³ vgl. Euchner, Naturrecht S.58.

²⁴ vgl. Specht, John Locke, S.123.

²⁵ vgl. Euchner, Naturrecht S.58.

²⁶ vgl. Euchner, Naturrecht S.58.

*Möglichkeit auch die übrige Menschheit erhalten.*²⁷ Um auch die Bedürfnisse des Menschen zu stillen, hat Gott die Erde reich an Gütern ausgestattet. In der Natur finden sich aber viele dieser Güter nur als Rohmaterialien, so dass sie erst durch Bearbeitung nutzbar werden.²⁸ Trotz noch so effizienter Arbeit wird es dem Menschen aber nie gelingen, eine ganze Welt des Überschusses und des Glücks zu schaffen. Auch wenn das Individuum im Moment glücklich sein kann, so muss es doch stets den drohenden Mangel fürchten.²⁹

Das primäre Streben richtet sich mehr auf das irdische, als auf das jenseitige Glück, da dieses den Menschen sehr abstrakt und schwierig zu erreichen scheint.³⁰ Dennoch darf der Mensch darauf hoffen, dass es nach dem Tod ein besseres Leben gibt und ist somit gut beraten, um vor dem jenseitigen Gericht bestehen zu können, die Regeln der Moral zu erkennen und zu beachten.³¹ Die Lage des Menschen in der Welt lässt sich bei Locke folgendermaßen zusammenfassen: *„Gott hat ihn dazu befähigt, durch Arbeit, die durch experimentelle Naturwissenschaft ständig produktiver gemacht werden kann, sowie durch eine Lebensführung im Einklang mit den Regeln der Moral, ein prekäres irdisches Glück und die himmlische Glückseligkeit zu erlangen.“*³²

1.2. Die Triebstruktur des Menschen. Selbsterhaltung, Eigentum und das Streben nach Glück:

Das Naturrecht ist Teil des göttlichen Willens, der vor allem im Wunsch nach der Erhaltung und dem Schutz der Menschheit besteht.³³ John Locke stimmt mit seiner Erklärung für den Selbsterhaltungstrieb des Menschen im Wesentlichen mit der christlichen traditionellen Lehre überein.³⁴ *„Denn alle Menschen sind das Werk eines einzigen und unendlichen weisen Schöpfers, die Diener eines einzigen souveränen Herren, auf dessen Befehl und in dessen Auftrag sie in die Welt gesandt wurden. Sie sind sein Eigentum, da sie sein Werk sind, und er hat sie geschaffen, so lange zu bestehen, wie es ihm, nicht aber wie es ihnen untereinander gefällt.“*³⁵ Dieser Auffassung zur Folge dient die Triebstruktur des Menschen dazu, die göttliche

²⁷ Locke, Zwei Abhandlungen, 2. Buch, § 6; S.203.

²⁸ vgl. Euchner, Naturrecht S.59.

²⁹ vgl. Euchner, Naturrecht S.62.

³⁰ vgl. Rembold, Bild des Menschen, S. 130.

³¹ vgl. Euchner, Naturrecht S.62.

³² Euchner, Naturrecht S.63.

³³ . Snyder, Natural Law and Property Rights, S.214.

³⁴ vgl. Euchner, Naturrecht S.64.

³⁵ Locke, Zwei Abhandlungen, 2. Buch, § 6; S.203.

Schöpfung zu erhalten, was sich beispielsweise im Geschlechtstrieb zeigt.³⁶ Vor allem Hunger, Durst und Schmerzen zwingen den Menschen dazu, auf den Körper zu achten und schädliche Tätigkeiten zu vermeiden.³⁷ *„Denn da der überaus starke Trieb, sein Leben und sein Dasein zu erhalten, ihm von Gott eingepflanzt worden war, konnte ihn die Vernunft, als die Stimme Gottes in ihm, nur lehren und überzeugen, dass er in der Befolgung dieser natürlichen Neigung sein Dasein zu erhalten hatte, den Willen seines Schöpfers erfüllte und deshalb ein Recht hatte, sich jene Geschöpfe nutzbar zu machen, von denen er auf Grund seiner Vernunft und seiner Sinne erkennen konnte, dass sie für seine Zwecke geeignet sind.“*³⁸ Über den Geschlechtstrieb und den damit ebenso verbundenen Trieb des Menschen, sich in seinen Nachkommen fortzusetzen, gelangt Locke zum Erbrecht.³⁹ Da diese Fortsetzung von Gott gewollt ist, haben die Kinder ein unumstößliches Recht auf das Eigentum der Eltern nach deren Tod. Selbst bei der rechtmäßigen Versklavung der Verlierer nach einem gerechten Krieg darf dennoch nicht das Erbrecht der Kinder angetastet werden.⁴⁰ An diesem Beispiel zeigt sich auch die zentrale Stellung des Eigentums in Lockes Denken und wie sehr dieses Denken sein ganzes Werk durchzieht.

Das Eigentum steht im Dienste der Selbsterhaltung und somit ist ein Angriff darauf gleichbedeutend mit einem Angriff auf Leib und Leben.⁴¹ Wer also im Naturzustand einen dieser drei Güter (Leben, Freiheit, Eigentum) angreift, hat es gleichsam auf die Selbsterhaltung garantierende Freiheit abgesehen. *„Wer mich meines Eigentums beraubt, bringt damit zum Ausdruck, dass er es auf weit mehr, nämlich auf meine Freiheit, abgesehen haben dürfte.“*⁴² Ein solcher Angriff löst gleichzeitig den Kriegszustand aus.⁴³ Diese Tatsache erhält zentrale Bedeutung innerhalb seiner politischen Theorie, weil das absolute Verteidigungsrecht von Leben, Freiheit und Eigentum sich auch gegen die Grundrechte bedrohende Staatsgewalt richten kann.⁴⁴

Das Recht auf Selbsterhaltung erhält bei John Locke zentrale Bedeutung: *„Das politische System Lockes organisiert sich vom Selbsterhaltungsrecht her: Der Staat*

³⁶ vgl. Euchner, Naturrecht S.64.

³⁷ vgl. Specht, John Locke, S.148.

³⁸ Locke, Zwei Abhandlungen, 1. Buch, § 86; S.136.

³⁹ vgl. Euchner, Naturrecht S.64.

⁴⁰ vgl. Euchner, Naturrecht S.64.f.

⁴¹ vgl. Euchner, Naturrecht S.69.

⁴² Euchner, Locke – Einführung, S.83.

⁴³ vgl. Euchner, Naturrecht.S.69.

⁴⁴ vgl. Euchner, Naturrecht.S.69.

*wird gegründet, um optimale Voraussetzungen für die Selbsterhaltung des einzelnen zu schaffen; die Gesetze dienen der Selbsterhaltung; der Erwerb von Privateigentum wird mit dem Selbsterhaltungsprinzip gerechtfertigt; die absolute Monarchie ist wegen der Gefahr, die der Erhaltung des einzelnen von ihr droht, naturrechtswidrig;*⁴⁵

Locke führt diesen Gedanken konsequent weiter, sodass sogar die revolutionäre Umwälzung der staatlichen Ordnung dann möglich wird, wenn die Staatsgewalt die Selbsterhaltung der Bürger gefährdet.⁴⁶ Durch diese starke Gewichtung des auf das Ego gerichteten Selbsterhaltungsprinzips stellt sich die Frage, in wie weit in Lockes Theorie der Mensch als soziales Wesen gesehen werden kann. Auch wenn die erste Pflicht und der stärkste Trieb des Menschen die Selbsterhaltung bleibt, hat doch auch die Geselligkeit unter den Menschen eine gewisse Bedeutung. Der göttliche Wille besteht auch nicht darin, dass der Mensch sich bloß selbst erhält, sondern der Wunsch Gottes zielt auf die gesamte Menschheit und nicht bloß auf die egoistische Erhaltung einzelner Individuen ab.⁴⁷ Einerseits entwickelt der Mensch eine natürliche Sympathie für das gesellige Zusammenleben und andererseits erkennt er durch Reflektion, dass wohl auch die Geselligkeit von Gott gewünscht ist und letztlich auch zur Selbst- und Arterhaltung zweckmäßig und notwendig ist.⁴⁸ Dennoch besteht der wesentliche Unterschied darin, dass der Drang zur Selbsterhaltung tief in der menschlichen Triebstruktur verankert ist, während im Gegensatz dazu das Verlangen nach Geselligkeit erst durch die menschliche Reflektion hergeleitet wird.⁴⁹ Diese Sichtweise hat auch Auswirkungen auf die politische Theorie Lockes. Da die politische Gemeinschaft der Menschen also nicht als naturwüchsig angesehen werden kann, bedarf es für den politischen Zusammenschluss die Willensentscheidung der einzelnen Individuen.⁵⁰ Um sich diesen Fragen anzunähern, bedient sich auch Locke, wie bereits einige Denker vor und auch nach seiner Zeit, der Konstruktion eines Naturzustandes. Darin soll die Situation der Menschheit in der Zeit vor der Errichtung der Staaten und der Entstehung von obrigkeitlicher Gewalt skizziert werden.

⁴⁵ Euchner, Naturrecht S.69.

⁴⁶ vgl. Euchner, Naturrecht S.70.

⁴⁷ vgl. Simmons, Lockean Theory of Rights, S.48.

⁴⁸ vgl. Euchner, Naturrecht S.72.

⁴⁹ vgl. Euchner, Naturrecht S.72.

⁵⁰ vgl. Euchner, Naturrecht S.72.

„Um politische Gewalt richtig zu verstehen und sie von ihrem Ursprung abzuleiten, müssen wir erwägen, in welchem Zustand sich die Menschen von Natur aus befinden. Es ist ein Zustand vollkommener Freiheit, innerhalb der Grenzen des Gesetzes der Natur ihre Handlungen zu regeln und über ihren Besitz und ihre Persönlichkeit zu verfügen, wie es ihnen am besten scheint, ohne dabei jemanden um Erlaubnis zu bitten oder vom Willen eines anderen abhängig zu sein. Es ist darüber hinaus ein Zustand der Gleichheit, in dem alle Macht und Rechtsprechung wechselseitig sind, da niemand mehr besitzt als ein anderer.“⁵¹

Obwohl Locke, gleich wie sein Vorgänger und Landsmann Thomas Hobbes, ein strenger und genauer Beobachter seiner Zeit war und die kriegerische Natur des Menschen, für die sich im täglichen Alltag unzählige Beispiele fanden, berücksichtigte, so bewertete er sie dennoch anders als Hobbes. Auf der eine Seite zeichnete auch Locke das Bild des von Natur aus bösen und kriegerischen Menschen, aber andererseits billigte er den Menschen zu, das Gesetz der Natur, dem der friedliche Naturzustand entspricht, erkennen zu können.⁵²

„Im Naturzustand herrscht ein natürliches Gesetz, das jeden verpflichtet. Und die Vernunft, der dieses Gesetz entspricht, lehrt die Menschheit, wenn sie sie nur befragen will, dass niemand einem anderen, da alle gleiche und unabhängig sind an seinem Leben und Besitz, seiner Gesundheit und Freiheit Schaden zufügen soll. Denn alle Menschen 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.“⁵³

Letztlich kann Lockes Sicht so zusammengefasst werden, dass das natürliche Gesetz den friedlichen Naturzustand verlangt und dies vom Menschen auch erkannt werden kann. Die Kraft dieses natürlichen Gesetzes ist aber nicht stark genug, das tatsächliche friedliche Zusammenleben der Menschen zu sichern. Um dieses Defizit auszugleichen, wird die Gründung des Staates nötig. Dennoch behalten diese natürlichen Vorschriften auch im Staat ihre Gültigkeit und müssen weiterhin befolgt werden.⁵⁴

⁵¹ Locke, Zwei Abhandlungen, 2. Buch, § 4; S.201.

⁵² vgl. Euchner, Naturrecht S.78.

⁵³ Locke, Zwei Abhandlungen, 2. Buch, § 6; S.203.

⁵⁴ vgl. Euchner, Naturrecht S.79f.

1.2.1. Das Eigentum

Der starke Trieb nach Selbsterhaltung wird bei Locke als von Gott den Menschen selbst eingepflanzt verstanden.⁵⁵ Folgt der Mensch diesem Trieb, tut er letztlich nichts anderes, als den Wunsch des Schöpfers nach Erhaltung seiner Schöpfung, nachzukommen. Weiters wird aus dieser Überzeugung das Recht abgeleitet, sich aller Dinge und Geschöpfe, die diesem Zweck dienen könnten, zu bemächtigen und sie zu benutzen.⁵⁶

Der Mensch darf und soll sogar jeden Angriff, der gegen seine Existenz gerichtet ist, abwehren, was Locke folgendermaßen darlegt: *„Es ist vernünftig und gerecht, dass ich ein Recht habe etwas zu vernichten, was mir mit Vernichtung droht. Denn das Grundgesetz der Natur verlangt, dass die Menschheit so weit wie möglich erhalten werden soll, ist die Sicherheit des Unschuldigen vorzuziehen, wenn schon nicht alle erhalten werden können.“*⁵⁷ Das Eigentumsrecht wird folglich unmittelbar aus dem Recht zur Selbsterhaltung abgeleitet und steht mit diesem sogar in so enger Verbindung, dass es in der Locke'schen Theorie den gleichen Stellenwert erhält. Dazu Euchner: *„Damit besitzt das Recht auf Eigentum als unmittelbares Derivat des Selbsterhaltungsrechts den gleichen Rang wie dieses oberste subjektive Recht, und deshalb ist, wie Locke immer wieder betont, ein Übergriff auf das Eigentum eines anderen mit einem Angriff auf dessen Leben gleichzusetzen.“*⁵⁸ Diese Ansicht führt zu einem absoluten Notwehrrecht gegen jeden Dieb oder Räuber. Dazu Locke: *„Das verleiht dem Menschen auch das Recht, einen Dieb zu töten, der ihn nicht im geringsten verletzt hat, noch irgendeine Absicht gegen sein Leben hat verlauten lassen, sondern der nichts weiter versuchte, als ihn durch Anwendung von Gewalt in seine Macht zu bekommen, um ihm sein Geld, oder was ihm sonst noch gefällt wegzunehmen.“*⁵⁹

Lockes ganze politische Theorie wird durch den Wunsch nach Schutz, der unter dem Begriff Eigentum zusammengefassten Güter Leben, Freiheit, Eigentum (life, liberty, estate), geprägt.⁶⁰ Die Bedeutung, die der Begriff Eigentum in den „Zwei Abhandlungen über die Regierung“ erhält, kann nur aus dem Hintergrund dieses Werkes verstanden werden. Die Two Treaties of Government stehen im Zentrum

⁵⁵ vgl. Euchner, Naturrecht S.81.

⁵⁶ vgl. Euchner, Naturrecht S.81.

⁵⁷ Locke, Zwei Abhandlungen, 2. Buch, § 16; S.209f.

⁵⁸ Euchner, Naturrecht S.81.

⁵⁹ Locke, Zwei Abhandlungen, 2. Buch, § 18f, S. 210 f. .

⁶⁰ vgl. Snyder, Natural Law and Property Rights, S.208 ff.

des politischen Werks Lockes . Bei dieser Schrift handelt es sich nicht bloß um eine rein theoretisch politische Abhandlung, sondern viel mehr wollte Locke mit dieser Schrift in die aktuelle politische Kontroverse eingreifen.⁶¹ So war es ihm auch ein Anliegen, die, ein Jahr nach Ende der Glorious Revolution vollendete Streitschrift anonym herauszubringen. Obwohl das Ende der Stuart-Herrschaft nun endgültig besiegelt war, erschien ihm seine konsequent durchgehaltene antiabsolutistische Position sehr riskant.⁶² Die eigentliche Entstehungszeit der Schrift ist auch tatsächlich noch früher anzusiedeln, in einer Zeit, in der der englische König James I. recht offensichtlich dem Absolutismus nach französischem Vorbild nacheiferte.⁶³ Der erste Teil dieses Buches richtet sich gegen die Theorie von Robert Filmer, der aus der direkten Erbfolge nach Adam, dem Gott die Welt übergeben hat, die legitime Macht der Königsgeschlechter über die Welt herleiten möchte.⁶⁴ In Filmers Theorie gibt es keine Möglichkeit, Widerstand gegen den aus direkter göttlicher Übertragung legitimierten König zu üben. Weiters kann in dieser Theorie Eigentum von den Bürgern eines Staates nur durch Übertragung dieses ersten göttlichen Eigentumsrechts, das Adam und seine Erben erhalten haben, erfolgen. Im Gegensatz dazu hat in Lockes Theorie Gott die Welt der gesamten Menschheit zum Gebrauch übergeben und alle können auch Eigentum erwerben. Das Eigentumsrecht ist kein Exklusivrecht der Könige mehr, sondern ein von Gott gewolltes natürliches Recht für alle.⁶⁵ Somit ist bei Locke das Eigentumsrecht nicht die Konsequenz aus der uneingeschränkten Macht der Könige, sondern vielmehr ein absolutes Gut, das deren Macht beschränkt. Bevor also Locke zeigt, wie Eigentumsrecht überhaupt entsteht, muss er zunächst erklären, warum es nötig für die Durchsetzung des göttlichen Willens ist.⁶⁶

Nachdem Locke noch in seinem Frühwerk – ähnlich wie Thomas Hobbes – davon ausging, dass im Naturzustand die Menschen gleiches Recht auf alles besessen hätten, was sie in weiterer Folge zu vertraglichen Vereinbarungen zwang, ging er später von einer anderen Form der Eigentumsbegründung aus.⁶⁷ Der juristischen Unterscheidung zwischen Eigentum und Besitz folgend, gibt es auch in der Locke'schen Theorie einen Unterschied zwischen der bloßen Innehabung bzw. dem

⁶¹ vgl. Euchner, Locke – Einführung, S.69.

⁶² vgl. Euchner, Locke – Einführung, S.69f.

⁶³ vgl. Euchner, Locke – Einführung, S.71.

⁶⁴ vgl. Snyder, Natural Law and Property Rights, S.217.

⁶⁵ vgl. Snyder, Natural Law and Property Rights, S.217.

⁶⁶ . Snyder, Natural Law and Property Rights, S.218.

⁶⁷ vgl. Euchner, Naturrecht S.81f

Besitz und dem exklusiven Eigentum.⁶⁸ Somit stellt sich die Frage, wie solches Eigentum erlangt werden kann. Die damals vorherrschende wirtschaftliche Theorie, dass der Wert eines Gutes sich unmittelbar aus der dafür aufgewendeten Arbeit ergab, bildete den Hintergrund für Lockes Überlegungen.⁶⁹

Zunächst geht Locke davon aus, dass als erster Schritt hin zur exklusiven Nutzung die Aneignung des Gutes von Nöten sei. Denn schließlich muss es beispielsweise beim Verzehr von essbaren Gütern einen Punkt geben, an dem die anderen Menschen vom Eigentum ausgeschlossen werden.⁷⁰ Obwohl zwar die Schöpfung im Besitz aller Menschen sei, so gibt es doch auch eine natürliche Form des Privateigentums, nämlich das Eigentum am eigenen Körper.⁷¹ Dieses Eigentum am eigenen Körper weitet sich aber bspw. durch die Arbeit der eigenen Hände auf einen Gegenstand aus. Weiters wird ein Gegenstand, der durch menschliche Bearbeitung aus dem natürlichen Zustand entfernt wird, auch Eigentum des Bearbeiters.⁷² *„Mit der in einen Gegenstand investierten Arbeit wird die Rechtsqualität der Person auf den Gegenstand übertragen.“*⁷³

Seit Gott die Menschen aus dem Paradies vertrieben hat und ihnen die Verpflichtung zur Arbeit auferlegt hat, ist die Möglichkeit der Eigentumserlangung eine logische Konsequenz dieses göttlichen Willens.⁷⁴ Obwohl also nun die Aneignung von Eigentum nicht von Anderen, sondern nur vom eigenen Fleiß und Geschick abhängt, lässt sie Locke nicht uneingeschränkt zu.⁷⁵ Da Gott den Menschen das Eigentum zum Genuss und somit zur Selbsterhaltung übergeben hat, ist die Aneignung von mehr, als der Mensch selbst verbrauchen kann, naturrechtswidrig.⁷⁶

Locke sieht also in der Verderblichkeit der Güter eine natürliche Aneignungsschranke und lässt dieses Prinzip analog auch für das Grundeigentum gelten. *„Wenn aber das Gras seines eingezäunten Landes am Boden verdarb oder die Früchte seiner Anpflanzung verfaulten, ohne dass sie gesammelt und aufbewahrt wurden, so war dieser Teil der Erde, ungeachtet seiner Angrenzungen, noch als herrenlos zu betrachten und konnte von einem anderen in Besitz*

⁶⁸ vgl. Rostock; Gewaltenteilung; S.45.

⁶⁹ vgl. Euchner, Naturrecht S.82.

⁷⁰ . Snyder, Natural Law and Property Rights, S.219.

⁷¹ vgl. Euchner, Naturrecht S.82.

⁷² vgl. Euchner, Naturrecht S.82.

⁷³ Kersting, Eigentum, Vertrag und Staat, S. 123.

⁷⁴ .Snyder, Natural Law and Property Rights, S.222.

⁷⁵ vgl. Euchner, Naturrecht S.83.

⁷⁶ vgl. Euchner, Naturrecht S.83.

genommen werden.“⁷⁷ Hat jemand so viel Land für sich in Anspruch genommen, dass er die Früchte darauf gar nicht ernten kann, oder das Gras auf diesem Gebiet verdirbt, so überschreitet dies auch das von Gott vorgesehene Maß.⁷⁸ Alleine die Tatsache, dass jemand viel besitzt, ist noch nicht verwerflich. Die natürliche Schranke wird nicht durch eine gewisse Menge, sondern vielmehr erst dadurch überschritten, wenn Güter tatsächlich verderben.⁷⁹ Gott hat den Menschen die Erde zum Genuss gegeben und nicht zur Zerstörung oder Ausbeutung.⁸⁰ Eine weitere Eigentumsschranke kann sich daraus ergeben, dass bestimmte Güter beschränkt sind und somit bei übertriebener Aneignung den Mitmenschen direkt etwas weggenommen werden würde.⁸¹

Letztlich kann auch das Prinzip der persönlichen Arbeit als eine Eigentumsschranke bei Locke angesehen werden. Also die Überlegung, dass durch das Beifügen der eigenen Fähigkeiten bei der Bearbeitung des Produktes andere von dem ehemals gemeinsamen Eigentum ausgeschlossen werden.⁸² Dieses Prinzip wird zwar bspw. durch die Aneignung des von einem Knecht bearbeiteten Guts durchbrochen, kann aber bei Locke dadurch, dass auch die Arbeitskraft als etwas Verkäufliches angesehen wird, erklärt werden.⁸³

Diese natürlichen Aneignungs- und Eigentumsschranken haben zur Folge, dass im Naturzustand die Größe des Eigentums und auch des Grundbesitzes noch gering war.⁸⁴ Da die natürlichen Ressourcen so reichlich waren, gab es damals noch keine Streitigkeiten um das Eigentum, wodurch der Locke'sche Naturzustand als durchaus friedlich angesehen werden kann.⁸⁵ Obwohl alle natürlichen Ressourcen reich vorhanden waren, wurden sie damals noch sehr ineffizient genutzt. So konnten zwar in dieser Phase die Grundbedürfnisse der Menschen immer gestillt werden, aber auch nicht mehr als das. *„Die erste Phase des Naturzustandes ist zwar im wesentlichen friedlich, aber es herrscht wenn auch nicht Not, so doch beständiger Mangel.“*⁸⁶

⁷⁷ Locke, Zwei Abhandlungen, 2. Buch, § 38, S. 224.

⁷⁸ vgl. Euchner, Naturrecht S.84.

⁷⁹ vgl. Snyder, Natural Law and Property Rights, S.223.

⁸⁰ vgl. Snyder, Natural Law and Property Rights, S.223.

⁸¹ vgl. Euchner, Naturrecht S.84.

⁸² vgl. Rembold, Bild des Menschen, S.146.

⁸³ vgl. Euchner, Naturrecht S.84f

⁸⁴ vgl. Euchner, Naturrecht S.85f.

⁸⁵ vgl. Euchner, Naturrecht S.86.

⁸⁶ Euchner, Naturrecht S.88.

Dieser Zustand sollte sich aber schlagartig mit der Einführung des Geldes ändern. Schon die Einführung des Geldes wird Locke zufolge durch das menschliche Verlangen, immer mehr besitzen zu wollen als man tatsächlich benötigt, motiviert.⁸⁷ Irgendwann – laut Locke noch im Naturzustand- einigten sich die Menschen, seltenen, unverderblichen Dingen (Gold, Diamanten etc.) einen bestimmten Wert beizumessen.⁸⁸ Damit erreichte die Tauschwirtschaft eine neue Dimension. Plötzlich konnten mehr Früchte verwertet werden, als man selbst konsumieren konnte, weil sie in nicht verderbliches Geld getauscht werden konnten. Nun konnten die Menschen ihren Besitz dauerhaft sichern und vermehren⁸⁹ und so konnten Reichtum und Grundbesitz rapide gesteigert werden. Durch diese Entwicklung wurden die ursprünglichen Aneignungsschranken ausgehebelt bzw. neue Verhältnisse (bspw. die Ungleichheit des Grundbesitzes) akzeptiert,⁹⁰ wodurch auch durch die Ordnung des Naturzustandes, die einen gewissen sozialen Frieden garantiert hatte, auf den Kopf gestellt wurde.⁹¹

Nach Einführung des Geldes entschieden Fleiß und Können der einzelnen Individuen über deren Eigentum und Grundbesitz.⁹² Locke akzeptiert durchaus Ungleichheiten zwischen den Menschen und hebt hervor, dass die tatsächliche Ungleichheit irrelevant ist, solange die rechtliche Gleichheit besteht. *„Alter oder Tüchtigkeit können manchen Menschen einen gerechten Vorrang einräumen. Hervorragende Talente und Verdienste können andere über den gewöhnlichen Durchschnitt erheben (...) Und dennoch verträgt sich all dies mit der Gleichheit aller Menschen in Hinsicht auf die Rechtssprechung und die Herrschaft des einen über den anderen.“*⁹³

In der Anhäufung von Besitztümern wird der Mensch schrankenlos. Das Bedürfnis, immer noch mehr zu besitzen als man benötigt, lässt sich laut Locke wieder mit dem Selbsterhaltungstrieb begründen. Denn ähnlich wie bei Hobbes kann der Mensch nicht wissen, wie seine Situation in der Zukunft aussieht und somit versucht er, sich möglichst gut abzusichern.⁹⁴ Der Weg hin zu übertriebener Besitzsucht und Habgier

⁸⁷ vgl. Euchner, Locke – Einführung, S.93.

⁸⁸ vgl. Euchner, Naturrecht S.88.

⁸⁹ vgl. Rembold, Bild des Menschen, S. 147.

⁹⁰ vgl. Euchner, Naturrecht S.89.

⁹¹ vgl. Rembold, Bild des Menschen, S.147.

⁹² vgl. Euchner, Naturrecht S.90.

⁹³ Locke, Zwei Abhandlungen, 2. Buch, § 54; S. 233.

⁹⁴ vgl. Euchner, Naturrecht S.90.

ist dann nicht mehr weit.⁹⁵ „Die Möglichkeit der Reichtumsmehrung durch das Geld hat bei den Menschen den Trieb der Habgier, Eigenliebe, Bosheit und Rachsucht geweckt.“⁹⁶

Locke gerät bei der Verurteilung der Habsucht aber in Konflikt mit seiner Forderung nach einer reichen Gesellschaft. Der Reichtum der Gesellschaft kann nur durch Mehrarbeit aller entstehen, sodass Locke in späteren Schriften die Kritik am Bestreben nach immer noch mehr Besitz wieder zurücknimmt.⁹⁷

Die Tatsache, dass durch die großen Besitz- und Klassenunterschiede, die seit der Einführung des Geldes bestehen, das Gleichheitsprinzip in Frage gestellt wird, sieht Locke nicht als problematisch an. Denn der Einführung des Geldes und den daraus erwachsenden Konsequenzen haben alle Menschen als gleiche und freie Teilnehmer der Gesellschaft zugestimmt. Außerdem wird das grundlegende Prinzip der Selbsterhaltung durch dieses Ungleichgewicht nicht tangiert, da durch die reiche Produktionsgesellschaft für jeden die notwendigen Subsistenzmittel garantiert werden.⁹⁸

1.2.2. Das Streben nach Glück

Abgesehen vom Selbsterhaltungstrieb werden menschliche Handlungen vor allem durch das Streben nach Glück und den Versuch der Vermeidung von Unglück motiviert.⁹⁹ Auch den Glückstrieb versteht Locke als den Menschen eingeborenes Prinzip. Kaum etwas motiviert den Menschen so sehr, wie die Vermeidung von Unbehagen. Diese Vermeidung oder Beseitigung des Unbehagens bedeutet schließlich Glück.¹⁰⁰ So hat Leo Strauss, als er der Frage nach einem einheitlichen umfassenden Naturgesetz bei John Locke nachging, die Existenz eines solchen zwar verneint, aber gleichzeitig festgestellt, dass es dennoch ein allgemeines grundlegendes Prinzip bei Locke gibt. Dieses Prinzip ortet er im menschlichen Streben Glück zu erreichen und Unglück zu vermeiden.¹⁰¹

Das menschliche Wollen wird bei Locke in zwei Bereiche aufgeteilt. Einerseits in die Kraft, über Handlungen nachzudenken und diese entweder durchzuführen oder zu unterlassen, was bei Locke als *Wille* bezeichnet wird und andererseits in die Kraft,

⁹⁵ vgl. Euchner, Naturrecht S.91.

⁹⁶ Rembold, Bild des Menschen, S. 147.

⁹⁷ vgl. Euchner, Naturrecht S.92f.

⁹⁸ vgl. Euchner, Naturrecht S.94.

⁹⁹ vgl. Euchner, Naturrecht S.95f.

¹⁰⁰ vgl. Rembold, Bild des Menschen, S.131.

¹⁰¹ vgl. Rostock; Gewaltenteilung; S.27f.

irgendeine bestimmte Handlung zu tun oder zu unterlassen, was er *Freiheit* nennt.¹⁰² Bei Locke wird auch der menschliche Wille als unfrei angesehen, was aber zur Freiheit des Menschen an sich nicht im Widerspruch steht.¹⁰³ Diese Unfreiheit ergibt sich daraus, dass der Mensch durch seinen Willen zu bestimmten Tätigkeiten angeregt wird und dieser Wille ist durch ein Begehren oder den Wunsch nach der Vermeidung eines Unbehagens determiniert.¹⁰⁴

Gott hat den Menschen diese grundlegenden Triebe einerseits eingepflanzt, um seine Schöpfung zu erhalten. So führt die Vermeidung von Schmerz unweigerlich zu einem schonenden Umgang mit der eigenen Gesundheit und dem eigenen Körper.¹⁰⁵ Andererseits soll der Mensch durch diese Triebstruktur aber auch zur Tätigkeit und zur Arbeit gebracht werden.¹⁰⁶ Der Wunsch nach der Vermeidung von Unbehagen ist die treibende Kraft, die den Menschen zur Arbeit zwingt. Bei allen angestrebten Gütern handelt es sich um nichts anderes als um Streben nach Glück.
107

Die endgültige Bestimmung des Menschen ist aber nicht das Diesseitige, sondern vielmehr das Glücks verheißende jenseitige Leben. Obwohl nur jene, die Gottes Regeln folgen, dieses erreichen werden, kann doch die absolute Glückseligkeit als der eigentliche Zweck für den der Mensch bestimmt ist gesehen werden.¹⁰⁸ Um dieses Ziel zu erreichen, ist aber eine Vielzahl von Handlungen nötig.¹⁰⁹ Da also der Zweck des Menschen in der Erreichung der absoluten Glückseligkeit gelegen ist, entspricht es der Pflicht des Menschen, Glückseligkeit anzustreben.¹¹⁰

1.3. Das Naturrecht bei John Locke

Locke war von der Existenz eines von Gott gegebenen, für alle Menschen gleichermaßen gültigen und für alle vernunftbegabten Wesen klar erkennbaren ewigen Rechts der Natur überzeugt.¹¹¹

¹⁰² vgl. Euchner, Naturrecht S.97.

¹⁰³ vgl. Euchner, Naturrecht S.98.

¹⁰⁴ vgl. Euchner, Naturrecht S.98.

¹⁰⁵ vgl. Euchner, Naturrecht S.100.

¹⁰⁶ vgl. Rembold, Bild des Menschen S.131.

¹⁰⁷ vgl. Euchner, Naturrecht S.101.

¹⁰⁸ vgl. Euchner, Naturrecht S.110.

¹⁰⁹ vgl. Rembold, das Bild des Menschen, S.130.

¹¹⁰ vgl. Euchner, Naturrecht S.110.f.

¹¹¹ vgl. Sprute, in: Aufklärung, S. 207f.

„Das natürliche Gesetz enthält nach Locke alle Bestimmungen, die für ein wirkliches Gesetz erforderlich sind. Es wird von einem übergeordneten Willen verkündet, schreibt Handlungen oder Unterlassungen vor und bindet jeden, der es kennt.“¹¹²

Obwohl bzgl. der Interpretation der genauen Konzeption des Naturrechts bei Locke unterschiedlichen Auffassungen bestehen, besteht zumindest Einigkeit darüber, dass *„die Naturrechtslehre als Grundlage der politischen Philosophie Lockes angesehen werden muss.“¹¹³* Denn *„die Menschen sind verpflichtet, das Naturgesetz zu befolgen und Verstöße gegen das Naturrecht ahnden.“¹¹⁴*

Der formale Rahmen, den das Naturrecht innerhalb der politischen Theorie Lockes darstellt, ist weitgehend unstrittig. *„Legitimiert wird die Staatsgewalt durch den Konsens der als Eigentümer verstandenen Bürger, die sich dieser als Instrument zum Schutz ihrer natürlichen Rechte, insbesondere ihres Rechts auf Eigentum, aber auch auf körperliche Unversehrtheit, bedienen. Die Schranke der staatlichen Gewalt liegt in eben dieser unantastbaren Rechtsposition der Bürger. Die staatlichen Gesetze gelten nur, wenn sie mit dem Gesetz der Natur übereinstimmen; tun sie dies, so ist der Bürger auf Grund des natürlichen Gesetzes verpflichtet, ihnen zu gehorchen.“¹¹⁵*

Bei nähergehender Analyse des Inhalts dieser Theorie gehen die Meinungen weit auseinander. Walter Euchner sieht die Widersprüchlichkeit schon bei Locke selbst gelegen, der sich der stoisch-christlichen Tradition, gleich wie dem modernen-bürgerlichen Denken eines Thomas Hobbes zuordnen lässt.¹¹⁶ Die Basis, in die das Locke'sche Weltbild eingebettet ist, kann durchaus traditionell naturrechtlich verstanden werden. Laut Kersting *„wirken hier in geradezu mittelalterlicher Eintracht das Natürliche, das Vernünftige und Gottes Willen zusammen, um das Richtige zu bestimmen.“¹¹⁷* Der Mensch wird als gemeinschaftssuchendes Wesen als Bestandteil einer universalen Ordnung verstanden. *„Gott hat den Menschen so geschaffen, dass es nach seinem eigenen Urteil nicht gut für ihn war, allein zu sein.“¹¹⁸* Diese Ordnung durchdringt mit ihren Gesetzmäßigkeiten alle Bereiche und auch alle Formen der Organisation, von der Familie als kleinste bis hin zum Staat

¹¹² Specht, John Locke, S. 157

¹¹³ Euchner, Naturrecht S.7.

¹¹⁴ Sprute; in: Aufklärung; S. 205.

¹¹⁵ Euchner, Naturrecht S.8.

¹¹⁶ vgl. Euchner, Naturrecht S.8.

¹¹⁷ Kersting, Eigentum, Vertrag und Staat, S.111.

¹¹⁸ Locke, Zwei Abhandlungen, 2. Buch, § 77; S. 248.

als größte Einheit.¹¹⁹ Auf diesem gedanklichen Fundament aufgebaut, entfernt sich Locke aber mit modernen Aspekten seines Menschenbildes von der Tradition. Der Mensch wird plötzlich durch andere Motivationen geleitet und das Individuum erhält durch die zentrale Bedeutung des subjektiven Rechts auf Eigentumsschutz und Selbsterhaltung eine neue Stellung.¹²⁰ Locke beschreibt die Motivation des Individuums, aus dem Naturzustand in die Gesellschaft einzutreten, wie folgt: *„Doch geschieht dies nur mit der Absicht jedes einzelnen, und damit sich selbst, seine Freiheit und sein Eigentum besser zu erhalten ...“*¹²¹

Das Naturrechtsverständnis in Lockes Schriften kann noch mit der traditionellen hierarchischen Trias, göttliches Recht, natürliches Recht, menschliches Recht, erklärt werden.¹²² Ohne göttliches Recht wäre der Mensch gar nicht im Stande, nur aus rein rationalen Gesichtspunkten Regeln zu schaffen, die die Stützen der Moral der Gesellschaft liefern.¹²³ *„Gott erweist sich als Geltungsgrund des natürlichen Gesetzes und der individuellen Rechte.“*¹²⁴

Genau genommen sieht bei Locke die Unterscheidung so aus, dass es zwei Arten von göttlichem Recht gibt. Auf der einen Seite das positiv-göttliche Recht, das Gott durch die Offenbarung direkt bekannt gemacht hat und andererseits das ebenfalls von Gott geschaffene Recht der Natur, welches vom Menschen durch seinen Verstand erkannt wird.¹²⁵ Locke betont, dass das Recht auch nur Gültigkeit haben kann, wenn es durch den Gebrauch der Vernunft erkennbar ist. *„Denn niemand kann unter einem Gesetz stehen, das ihm nicht bekannt gemacht worden ist. Dieses Gesetz wird allein durch die Vernunft verbreitet oder bekanntgemacht, und daher kann man von dem, der seine Vernunft noch nicht richtig gebrauchen kann, auch nicht behaupten, dass er diesem Gesetz unterworfen sei.“*¹²⁶ Diesen beiden Arten von göttlichen Gesetzen untergeordnet, stehen die von Menschen geschaffenen Gesetze. Damit das menschliche Recht auch verpflichtenden Charakter erhält, darf es nicht einem der beiden Arten von übergeordneten göttlichen Gesetzen widersprechen.¹²⁷ Da die absolute Autorität also nur von Gott ausgehen kann, wird der Gottesglaube der Bürger von Locke vorausgesetzt und der Atheismus als höchst

¹¹⁹ vgl. Euchner, Naturrecht S.9.

¹²⁰ vgl. Euchner, Naturrecht S.9.

¹²¹ Locke, Zwei Abhandlungen, 2. Buch, § 131; S. 281.

¹²² vgl. Euchner, Naturrecht S.119.

¹²³ vgl. Leidbold, Vernunft, Erfahrung, Religion, S. 160.

¹²⁴ Kersting, Eigentum, Vertrag und Staat, S. 111.

¹²⁵ vgl. Euchner, Naturrecht S.119.

¹²⁶ Locke, Zwei Abhandlungen, 2. Buch, § 57; S. 234.

¹²⁷ vgl. Euchner, Naturrecht S.120.

problematisch angesehen.¹²⁸ „Atheisten bestreiten die Existenz Gottes, und diese ist für Locke die Grundlage aller Moral. Locke konnte sich nicht vorstellen, dass auch Atheisten sich verpflichtet fühlen könnten, die Regeln der Gerechtigkeit und des zivilisierten Umgangs der Menschen untereinander einzuhalten.“¹²⁹

Im Prinzip betont aber Locke das Recht eines jeden Einzelnen, seine Religion selbst zu wählen, da dies den Staat gleich wie andere private häusliche Angelegenheiten nichts angehe.¹³⁰ So wird bei Locke auch die freie Religionsausübung dem Begriff Eigentum zugeordnet.¹³¹ Gleichermaßen dürfe der Staat auch nicht in die Riten oder Zeremonien bestimmter Religion eingreifen. Würde aber beispielsweise eine Sekte auf die Idee kommen, Kinderopfer oder ähnlich verwerfliche Rituale als Bestandteil ihrer Gottesdienste zu integrieren, würden sie automatisch gegen das Recht verstoßen, weshalb sie dann auch vom Gesetz verboten werden können.¹³² In anderen, zwar weniger drastischen, dafür aber heute noch aktuellen Fragen, wie etwa der rituellen Schlachtung von Tieren, nimmt Locke eine differenzierte Haltung ein. So können zwar seiner Meinung nach solche Schlachtungen nicht allgemein untersagt werden, tritt aber beispielsweise eine Tierseuche auf, wäre, um den Schutz des allgemeinen Wohls zu gewährleisten, ein solches Verbot gerechtfertigt.¹³³

Moralische Grundwerte der Menschen ergeben sich für Locke aus den Gesetzen der Natur. Locke ist davon überzeugt, dass es keine Gesellschaft gäbe, in der nicht zumindest ein Mindestmaß an allgemein akzeptierter Moral zu finden sei.¹³⁴ Für Locke ist es aber problematisch, dass gesellschaftliche Moralvorstellungen von verschiedenen Philosophen geprägt wurden und diese, seiner Meinung nach, meist nicht den richtigen Ursprung und den Kern der Sache erfasst haben.¹³⁵ Die aus dieser Art von philosophischer Moral gebildeten Gesetze bleiben also willkürliche menschliche Schöpfungen, die zwar rein zufällig mit dem wahren Sittengesetz zusammenfallen können, dies aber nicht müssen.¹³⁶

Es drängt sich nun eine zentrale Frage auf, die Euchner folgendermaßen formuliert: „Wie aber gelangt man zur Kenntnis des wirklichen Maßstabes der Tugenden, der ja

¹²⁸ vgl. John Dunn, Toleranz S.26f.

¹²⁹ vgl. Euchner, Locke – Einführung, S.118.

¹³⁰ vgl. Euchner, Locke – Einführung, S.111.

¹³¹ Fetscher, Kommentar zu Kersting, S. 135.

¹³² vgl. Euchner, Locke – Einführung, S.112.

¹³³ vgl. Euchner, Locke – Einführung, S.112.

¹³⁴ vgl. Euchner, Naturrecht S.121.

¹³⁵ vgl. Euchner, Naturrecht S.121.

¹³⁶ vgl. Euchner, Naturrecht S.123.

*nichts anderes als das Gesetz der Natur sein kann, und auf welchen Grundlagen beruht er?*¹³⁷

Um diesem Problem auf den Grund zu gehen, versucht John Locke zunächst eine Unterscheidung zwischen gesellschaftlichen Sitten und dem wahren Sittengesetz zu treffen. Das gesellschaftliche Sittengesetz ist für ihn eine bloße Sammlung von menschlichen Ideen, die mit Titeln wie *Tugend* und *Laster* bezeichnet werden. Es ist also seinem Ursprung nach bloßes Menschenwerk. Im Gegensatz dazu wurden die Regeln des wahren Sittengesetzes von einer höheren, übergeordneten Gewalt gesetzt.¹³⁸

Unterschiedlich sind aber nicht nur der Ursprung dieser beiden Arten von Gesetzen, sondern auch die Folgen, die bei deren Nichteinhaltung entstehen. Während die Missachtung des gesellschaftlichen Sittengesetzes sich rein in verbalen Verurteilungen niederschlägt, wenn eine bestimmte Handlung bspw. als gut oder schlecht bezeichnet wird, so entscheidet die Beachtung bzw. Nicht-Beachtung des wahren Sittengesetzes über unser Glück oder Unglück.¹³⁹ Daraus folgt, der Lock'schen Theorie folgend, ein logisches Prinzip: *„Wenn die Menschen ihr Glück dadurch verfolgen, dass sie in Übereinstimmung mit einem Gesetz handeln, verhalten sie sich im eigentlichen Sinn moralisch.“*¹⁴⁰

Letztlich kann also folgende Unterscheidung getroffen werden: das wahre Sittengesetz ist von Gott selbst eingesetzt und somit *göttliches Recht*, seine Beachtung oder Missachtung kann zur unendlichen Belohnung oder Bestrafung im jenseitigen Leben führen. Die gesellschaftlichen Normen, die als *bürgerliches Gesetz* vom Staat aufgestellt wurden, sind mit bestimmten Rechtsfolgen verknüpft, die bei Nichtbeachtung schnell vollzogen werden. Als dritte Art von Gesetz im weitesten Sinn kann auch *„das Gesetz der Meinung oder des Rufes“*¹⁴¹ genannt werden, wobei dieses Gesetz in der öffentlichen Meinung einer Gesellschaft besteht, der zufolge gewisse Handlungen als Tugend oder Laster interpretiert werden können.¹⁴²

¹³⁷ Euchner, Naturrecht S.123.

¹³⁸ vgl. Euchner, Naturrecht S.124.

¹³⁹ vgl. Euchner, Naturrecht S.124.

¹⁴⁰ Euchner, Naturrecht S.124.

¹⁴¹ Euchner, Naturrecht S.126.

¹⁴² vgl. Euchner, Naturrecht S.126.

Auch die *Gesetze der Meinung und des Rufes* sind durch gesellschaftliche Folgen auf eine andere, eigene Weise durchsetzbar.¹⁴³ Über die Frage, inwieweit solche moralischen Grundvorstellungen sich bei allen Völkern decken oder nicht, gibt es in verschiedenen Stellen bei Locke widersprüchliche Aussagen.¹⁴⁴ Allgemein kann aber gesagt, dass weithin akzeptierte moralische Vorstellungen zumindest ein Indiz dafür darstellen, mit dem natürlichen Gesetz ident zu sein.¹⁴⁵

1.3.1. Die Erkenntnis natürlicher Gesetze:

Locke stellt die Frage, wie die natürlichen Gesetze von allen Menschen erkannt werden können und untersucht in diesen Zusammenhang verschiedene Möglichkeiten.

Auch wenn der Inhalt der natürlichen Gesetze häufig überliefert wird, handelt es sich bei der Überlieferung (*traditio*) dabei weder um die ursprüngliche, noch um eine zuverlässige Quelle der Erkenntnis.¹⁴⁶ Diese Tatsache zeigt sich schon allein daran, dass unterschiedliche Überlieferungen mitunter beträchtlich voneinander abweichen.¹⁴⁷ Aber auch davon abgesehen, erweist sich die Überlieferung bei genauer Betrachtung nicht als zuverlässige Erkenntnisquelle. Zunächst kann man entweder die Überlieferung so akzeptieren, wie sie ist, oder beginnen, sie kritisch zu hinterfragen, was aber letztlich der Überlieferung ihre Autorität nimmt.¹⁴⁸ Ob man dem Inhalt der Überlieferung vertraut, ist eher eine Frage des Glaubens als des Verstandes.¹⁴⁹

Locke widmet sich ausführlich der Frage, ob die natürlichen Gesetze uns bereits von Geburt an eingeschrieben sind (*inscriptio*). Um dieser damals weit verbreiteten Ansicht zu begegnen, stellte er sich die Frage, wie die Seelen von Neugeborenen beschaffen sind.¹⁵⁰ Logisch betrachtet konnte es nur zwei Möglichkeiten geben: entweder waren die Seele und der Verstand eines jeden Menschen anfangs leer wie eine unbeschriebene Tafel, oder es gab schon tatsächlich von Geburt an eingeschriebene Prinzipien.

¹⁴³ Euchner, Naturrecht S.128.

¹⁴⁴ vgl. Euchner, Naturrecht S.127f.

¹⁴⁵ vgl. Euchner, Naturrecht S.128.

¹⁴⁶ vgl. Specht, John Locke, S. 158.

¹⁴⁷ vgl. Euchner, Naturrecht S.131f.

¹⁴⁸ vgl. Euchner, Naturrecht S.131.

¹⁴⁹ vgl. Specht, John Locke, S. 158.

¹⁵⁰ vgl. Euchner, Naturrecht S.134.

Locke bezweifelt die Existenz dieser eingeborenen Prinzipien und begründet dies wieder mit dem Verweis auf weitgehend unbelassene Naturvölker, die seiner Meinung nach nicht nach diesen Naturgesetzen zu leben scheinen.¹⁵¹ Weiters weist er darauf hin, wie schwierig es ist, diese zu benennen.¹⁵² Ähnlich wie Hobbes geht Locke davon aus, dass nichts im Geist enthalten sein kann, was nicht ursprünglich durch Sinneseindrücke erfasst wurde.¹⁵³ Locke glaubt vielmehr, dass der Mensch von klein auf von seiner Umwelt beeinflusst ist und nur das Gefühl hat, dass bestimmte Vorstellungen und Überlegungen immer schon in seinem Geist wohnen. *„Die Menschen die glauben, das Gesetz der Natur sei ihnen eingeschrieben, unterliegen also einer Täuschung.“*¹⁵⁴

Die Frage, welcher Weg zur Erkenntnis als zulässig erachtet werden kann, bleibt weiterhin offen. Da er aber trotzdem an die Möglichkeit der Erkenntnis glaubt, beschreibt er, wie abseits dieser drei Varianten Erkenntnis erreicht werden kann. Bei dieser Theorie spielt das Zusammenwirken von Sinneseindrücken und Verstand eine wichtige Rolle.¹⁵⁵ *„Der Verstand, der am Anfang ein unbeschriebenes Blatt ist, erhält durch einen Vorgang der Erfahrung heißt, das Material für seine Operationen.“*¹⁵⁶ Wie eben bei der Frage nach der vorgeburtlichen Einschreibung natürlicher Gesetze in den menschlichen Verstand festgehalten, ist Locke der festen Überzeugung, dass es sich beim Verstand des Menschen um eine noch leere Tafel – eine *tabula rasa* - handelt.¹⁵⁷ Nach Lockes Theorie stehen Sinne und Verstand in einer gegenseitig und abwechselnd arbeitenden Beziehung. Die nach außen gerichteten Sinne liefern der Vernunft die Informationen und im übertragenen Sinn das Material für die weitere Bearbeitung.¹⁵⁸ Die Vernunft verbindet die so erhaltenen Bilder und setzt diese neu zusammen, sodass sie neue Bilder erhält. *„Ziel dieses wechselseitigen Zusammenspiels der Sinne und des Verstandes ist, wie Locke im >Essay< präzisiert, >ideas< zu erlangen, das heißt Bewusstseinsinhalte, die zur Erfassung moralischer Vorschriften notwendig sind.“*¹⁵⁹ Der Verstand ist aber nicht in

¹⁵¹ vgl. Specht, John Locke, S. 158.

¹⁵² vgl. Euchner, Naturrecht S.134f.

¹⁵³ vgl. Rembold, Bild des Menschen, S125.

¹⁵⁴ vgl. Euchner, Naturrecht S.135.

¹⁵⁵ vgl. Euchner, Naturrecht S.136.

¹⁵⁶ Specht, John Locke, S. 46.

¹⁵⁷ vgl. Euchner, Naturrecht S.136.

¹⁵⁸ vgl. Euchner, Naturrecht S.136.

¹⁵⁹ Euchner, Naturrecht S.136.

der Lage, darüber zu bestimmen, was wir wahrnehmen möchten und was nicht, vielmehr drängen sich Eindrücke von außen auf, die ihre Spuren zurücklassen.¹⁶⁰

Je mehr Erfahrung der Mensch hat, umso sicherer kann die Vernunft eingesetzt werden. Durch dieses als „Licht der Natur“ oder „Licht der Vernunft“ bezeichnete Zusammenwirken von Sinnen und Verstand sollen die Gesetze der Vernunft erkannt werden.¹⁶¹ Die Verallgemeinerung bestimmter Einzelerfahrungen spielt dabei eine große Rolle und nur eine Verbindung von Erfahrung und Vernunft kann zur Gesetzeserkenntnis führen.¹⁶² Um nun aber tatsächlich ein Gesetz der Natur als bindend vorauszusetzen, bedarf es gewisser Grundvoraussetzungen. Zunächst muss es einen Gesetzgeber des Gesetzes geben und dieser muss auch erkennbar sein. Weiters muss der gebotene oder verbotene Inhalt dieses Gesetzes erkennbar sein und letztlich muss die Verbindlichkeit dieses Gesetzes nachgewiesen werden können.¹⁶³ Durch diese Definition des natürlichen Gesetzes zeigt sich deutlich die zentrale Rolle Gottes als Normengeber und Richter in Lockes Naturrechtstheorie.

Das göttliche Gesetz der Natur ist aus eigener Kraft verbindlich, da Gott die rechtmäßige Gewalt über die Menschen besitzt, die er aus dem Nichts geschaffen hat, nach seinem Belieben zu verfügen.¹⁶⁴ Insofern können an dieser Stelle auch Parallelen zu Lockes Eigentumstheorie gesehen werden, in der ja auch der Schöpfer einer Sache die absolute Verfügungsgewalt über dieselbe erhält. Die deutliche Schwäche der Locke'schen Theorie liegt darin, dass der Ort, an dem die Verstöße gegen das natürliche Recht vergolten werden, im Jenseits liegt, welches er, gleich wie Unsterblichkeit der Seele, letztlich für nicht beweisbar hält.¹⁶⁵

1.3.2. Das Naturrecht in der politischen Ordnung:

Bei John Locke unterstehen die Menschen auch schon im Naturzustand dem Gesetz der Natur und können somit, anders als bei Lockes Vorgänger Thomas Hobbes, bereits zwischen Recht und Unrecht unterscheiden.¹⁶⁶ Locke kennt deshalb auch bereits im Naturzustand das Recht auf Strafe.¹⁶⁷ Als die einzigen von Gott

¹⁶⁰ vgl. Specht, John Locke, S.47.

¹⁶¹ vgl. Euchner, Naturrecht S.137.

¹⁶² vgl. Specht, John Locke, S. 158.

¹⁶³ vgl. Euchner, Naturrecht S.139.

¹⁶⁴ vgl. Euchner, Naturrecht S.175.

¹⁶⁵ vgl. Euchner, Naturrecht S.183.

¹⁶⁶ vgl. Euchner, Naturrecht S.192.

¹⁶⁷ vgl. Wolf, Strafe im Naturzustand, S.223.

geschaffenen Gebote sieht er aber nur das Streben nach Glück und Selbsterhaltung, die direkt in der Triebstruktur des Menschen verankert sind.¹⁶⁸ Um diesen zentralen Trieben nachgehen zu können, bedarf es gewisser gesellschaftlicher Voraussetzungen. *„Um in Naturzustand sein Glück verfolgen zu können, muss der Mensch frei sein von jeder Abhängigkeit vom Willen eines anderen Menschen.“*¹⁶⁹

Der Mensch kann seine Freiheit, selbst wenn er wollte, nicht völlig aufgeben, denn da alle Menschen im Besitz Gottes sind, kann nur Gott und nicht die Menschen selbst über sich verfügen. Nach dem juristischen Grundsatz *nemo plus iure transfere potest quam ipse habet* kann niemand Recht übertragen, das er oder sie selbst gar nicht hat. Die Menschen sind nicht Eigentümer ihres Lebens, denn dieses gehört Gott allein.¹⁷⁰ Der Mensch kann also weder seine Freiheit noch sein Leben aufgeben, oder das Recht darauf jemand anderen übertragen.¹⁷¹

Der Begriff der Freiheit wird also bei Locke folgendermaßen umschrieben:

*„Die natürliche Freiheit des Menschen liegt darin, von jeder höheren Gewalt auf Erden frei zu sein, nicht dem Willen, oder der gesetzgebenden Gewalt eines Menschen unterworfen zu sein, sondern lediglich das Gesetz der Natur zu seinem Rechtsgrundsatz zu erheben. Die Freiheit des Menschen in der Gesellschaft besteht darin, unter keiner anderen gesetzgebenden Gewalt zu stehen als der, die durch Übereinkunft in dem Gemeinwesen eingesetzt worden ist, noch unter der Herrschaft eines Willens oder der Beschränkung eines Gesetzes zu stehen als lediglich derjenigen, die von der Legislative auf Grund des in sie gesetzten Vertrauens beschlossen wurden.“*¹⁷²

Diese bereits im Naturzustand geforderte Freiheit soll später in der vereinigten bürgerlichen Gesellschaft weiter bestehen können. So dürfen die Gesetze keinesfalls den Sinn verfolgen, die Freiheit einzuschränken, sondern sie sollen vielmehr zu deren Erhaltung dienen.¹⁷³ Locke argumentiert, dass die Menschen offenbar durch das Gesetz glücklicher zusammenleben als zuvor, denn wäre es nicht so, würde sich die Einführung als nutzlos erweisen und die Gesetze würden dann von selbst wieder verschwinden.¹⁷⁴

¹⁶⁸ vgl. Euchner, Naturrecht S.193.

¹⁶⁹ vgl. Euchner, Naturrecht S.193.

¹⁷⁰ vgl. Euchner, Locke – Einführung, S.83.

¹⁷¹ vgl. Dunn, Consent in the political theory S. 55ff.

¹⁷² Locke, Zwei Abhandlungen, S. 213f.

¹⁷³ vgl. Euchner, Naturrecht S.193.

¹⁷⁴ vgl. Euchner, Naturrecht S.193.

Auch wenn die Menschen von Natur aus verschieden sind, so hat doch jeder ein gleiches Recht auf seine eigene natürliche Freiheit. Dies bedeutet, dass jedes Individuum das gleiche Recht hat, über sein Leben, seine Freiheit und sein Eigentum zu verfügen. Da diese Rechte allen Menschen gleich zustehen, sind die Menschen im Naturzustand auch dazu verpflichtet, sich gegenseitig als Gleiche zu behandeln.¹⁷⁵ Folgt man Joshua Cohen, so ist es eben dieses Bild vom rationalen, freien und gleichen Menschen und nicht die Überlegungen zur Gewaltenteilung und Organisation des Staates, die Locke von anderen Denkern dieser Zeit deutlich unterscheidet.¹⁷⁶

Das Naturgesetz postuliert diese Gleichheit aber vor allem im Bezug auf das Selbsterhaltungsstreben und das damit verbundene gleiche Recht auf Selbsterhaltung. Dieser rechtlichen Gleichstellung im Naturzustand tun nun tatsächliche Ungleichgewichte, bspw. aufgrund verschiedener Voraussetzungen und Möglichkeiten, keinen Abbruch.¹⁷⁷

Zentrale Voraussetzung für die Verwirklichung dieser gleichen Rechte stellt für Locke das Privateigentum dar, das wesentlich zur Freiheit und Selbsterhaltung des Einzelnen beiträgt. Das Recht auf Eigentum bestand bereits im Naturzustand, doch geriet die gesamte Struktur durch gesellschaftliche Umwälzungen ins Wanken.¹⁷⁸ Letztlich liegt es aber am Menschen und dessen schlechten Eigenschaft selbst, dass die Freiheit des Naturzustandes zugunsten eines gesetzlich kontrollierten Zustandes verlassen werden musste.¹⁷⁹ Der gesellschaftliche Zusammenschluss, der zur Staatsgründung führt, wird zur Notwendigkeit, um Freiheit und Eigentum weiterhin effektiv zu schützen.

1.4. Der Gesellschaftsvertrag

Auf dem Weg zum Gesellschaftsvertrag lohnt es sich nochmals, den Hintergrund der *Two Treaties of Government* in den Blick zu nehmen. Die Second Treaty beginnt mit einer kurzen Zusammenfassung der Überlegungen aus dem ersten Teil, in der Filmers Argumentationsschwächen noch einmal hervorgehoben werden.¹⁸⁰ Der bei

¹⁷⁵ vgl. Euchner, Naturrecht S.194.

¹⁷⁶ vgl. Cohen, Locke`s Theory of State, S. 27.

¹⁷⁷ vgl. Rostock; Gewaltenteilung; S.32.

¹⁷⁸ vgl. Euchner, Naturrecht S.194.

¹⁷⁹ vgl. Rembold, Bild des Menschen, S.135.

¹⁸⁰ vgl. Euchner, Locke – Einführung, S.78.

Filmer zentralen Interpretation von politischer Gewalt als absolutem Herrschaftsrecht begegnet Locke mit einer eigenen Definition:

„§ 3 Unter politischer Gewalt verstehe ich ein Recht, für die Regelung und Erhaltung des Eigentums Gesetze mit Todesstrafe und folglich auch allen geringeren Strafen zu schaffen, wie auch das Recht, die Gewalt der Gemeinschaft zu gebrauchen, um diese Gesetze zu vollstrecken und den Staat gegen fremdes Unrecht zu schützen, jedoch nur zugunsten des Gemeinwohls.“¹⁸¹

In dieser Definition lässt sich bereits die liberale, die Staatsmacht begrenzende Haltung Lockes erkennen.¹⁸² Um also politische Gewalt vom wahren Ursprung her abzuleiten, bedient er sich der Konstruktion des noch herrschaftslosen Naturzustandes als Gedankenexperiment.¹⁸³ Da in diesem vorstaatlichen und vorrechtlichen Zustand noch keine hierarchischen Über- und Unterordnungsverhältnisse bestanden, muss der Ursprung für politische Herrschaft im Übergang vom vorrechtlichen zum rechtlichen Zustand gelegen sein. Weil im Naturzustand noch alle Beteiligten frei und gleich sind, könne der Grund für Herrschaft also nur aus freiwilliger Selbstverpflichtung aller Beteiligten aus Vertrag angenommen werden.¹⁸⁴ Diesen Gesellschaftsvertrag, der zwischen Gleichen geschlossen wird, die erst später zu Herrschern und Beherrschten werden sollten, hielt Locke für ein tatsächlich stattgefundenes historisches Ereignis.¹⁸⁵

Diese, den Naturzustand überwindende und friedensstiftende Form des Gesellschaftsvertrages, ist ein Konzept der Neuzeit, das aber seit seiner Entstehung auch mit Kritik zu kämpfen hat.¹⁸⁶ Einerseits wird die aus dem aristotelischen Denken übernommene Annahme, dass der Mensch als „zoon politikon“ stets – auch schon in der Frühzeit der Menschheit – ein gesellschaftliches Wesen war, das immer den Zusammenhang in der Familie gesucht hat, ins Treffen geführt. Geht man von dieser Überlegung aus, so können die neuzeitlichen Gesellschaftsvertragstheorien als unhistorisch abgelehnt werden.¹⁸⁷ Auch Locke geht davon aus, dass sich bereits die Menschen im Naturzustand, beginnend bei der kleinsten Form der Vergemeinschaftung – der Ehe – auch schon zu kleinen

¹⁸¹ Locke, Zwei Abhandlungen, S.201.

¹⁸² vgl. Euchner, Locke – Einführung, S.78f.

¹⁸³ vgl. Euchner, Locke – Einführung, S.79.

¹⁸⁴ vgl. Euchner, Locke – Einführung, S.79.

¹⁸⁵ vgl. Specht, John Locke, S163.

¹⁸⁶ vgl. Euchner, Locke – Einführung, S.79.

¹⁸⁷ vgl. Euchner, Locke – Einführung, S.79.

Gruppen zusammengeschlossen haben. Dies wird von ihm aber nur im kleinen überschaubaren Rahmen angenommen.¹⁸⁸

Als weiterer Kritikpunkt an den Gesellschaftsvertragstheorien wird auch die Überlegung ins Treffen geführt, dass politische Herrschaft wohl tatsächlich öfter durch die Überwältigung Schwächerer durch Stärkere entstanden ist, als durch einen Vertrag.¹⁸⁹

Locke *„meint den logischen Nachweis führen zu können, dass die Menschen ursprünglich frei gewesen seien. Denn mindestens der erste legitime Monarch müsse ein Freier gewesen sein, dem sich andere Menschen durch Konsens unterworfen hätten. Sei aber einer ursprünglich frei gewesen, so müssten dies die anderen genauso gewesen sein.“*¹⁹⁰

In Lockes Konstruktion bleiben die Menschen nach dem Gesellschaftsvertrag die gleichen, die sie zuvor waren und versuchen weiterhin, ihr Leben und ihr Eigentum bestmöglich zu schützen.¹⁹¹ Vor dem gesellschaftlichen Zusammenschluss bestand nur die Möglichkeit der Selbstjustiz, die aber unweigerlich zur Unordnung und zu Konflikten führt.¹⁹² Somit wurde der gesellschaftliche Zusammenschluss zur logischen Konsequenz.

Anders als bei Thomas Hobbes, oder noch stärker ausgeprägt bei Rousseau, ist es in der Locke'schen Gesellschaftsvertragskonstruktion nicht vorgesehen, dass die Individuen mit Eintritt in die nunmehr durch Vertrag geschaffene Gesellschaft alle natürlichen Rechte aufgeben.¹⁹³ Nur diejenigen natürlichen Rechte, die friedliches Zusammenleben in einer Gemeinschaft am meisten gefährden, müssen beseitigt werden.¹⁹⁴ Erstens muss der Einzelne im gesellschaftlichen Zustand darauf verzichten, alles zu unternehmen, was seiner Meinung nach nur für seine eigene Selbsterhaltung und die der ihm nahe stehenden Mitmenschen dienlich sein könnte. Dieses Recht wird unter der Voraussetzung abgeben, dass dies nunmehr von der Gesellschaft und deren Repräsentanten geregelt werden soll.¹⁹⁵ Zweitens wird das natürliche Recht, Rechtsbrecher nach den Regeln der Natur und dem eigenen Urteil folgend entsprechend zu bestrafen, völlig aufgegeben. Die Rechtsgewalt wandert zu

¹⁸⁸ vgl. Rembold, Bild des Menschen, S. 134.

¹⁸⁹ vgl. Euchner, Locke – Einführung, S.80.

¹⁹⁰ Euchner, Locke – Einführung, S.86f.

¹⁹¹ vgl. Euchner, Naturrecht S.195.

¹⁹² vgl. Kilcullen, Political Obligation, S. 153.

¹⁹³ vgl. Euchner, Naturrecht S.196.

¹⁹⁴ vgl. Euchner, Naturrecht S.196.

¹⁹⁵ vgl. Euchner, Naturrecht S.196.

hundert Prozent in staatliche Hände, während das Recht auf Selbsterhaltung für die Bereiche, in denen der Staat nicht tätig ist, weiterhin gilt.¹⁹⁶ *„Die Erfüllung des Staatszwecks setzt die Übergabe des Rechts voraus, das die einzelnen im Naturzustand besaßen, sich selbst gegen naturrechtswidrige Angriffe zu schützen.“*¹⁹⁷

Der Schritt vom Naturzustand bis hin zum Gesellschaftsvertrag ist ein mehrstufiger. Zunächst muss einmal der prinzipielle Beschluss aller Individuen gefasst werden, sich zu einer Gemeinschaft zu vereinigen und den Naturzustand zu verlassen.¹⁹⁸

Dieser erste Schritt muss und kann, um Gültigkeit zu erreichen, nur einstimmig erfolgen. Locke sieht in der freiwilligen Rechtsübertragung aller Individuen sogar die einzige Möglichkeit des politischen Zusammenschlusses. *„Die einzige Möglichkeit, mit der jemand diese natürliche Freiheit aufgibt und die Fesseln bürgerlicher Freiheit anlegt, liegt in der Übereinkunft mit den anderen, sich zusammenzuschließen und in eine Gemeinschaft zu vereinigen, mit dem Ziel eines behaglichen, sicheren und friedlichen Miteinanderlebens, in dem sicheren Genuss ihres Eigentums und in größerer Sicherheit gegenüber allen, die nicht zu dieser Gemeinschaft gehören.“*¹⁹⁹

Diese Einstimmigkeit ist für die weiteren Schritte, wie etwa die konkrete Bildung einer Regierung, nicht mehr erforderlich. Der Versuch, Einstimmigkeit bei der Regierungsbildung zu erreichen, würde zu einem Konflikt der unterschiedlichen Meinungen führen, der die Gemeinschaft wieder mehr entzweien als einen würde.²⁰⁰

Generell kann gesagt werden, dass John Locke im Übergang vom Naturzustand in eine staatliche Ordnung keinen Freiheitsverlust erkennen kann. Walter Euchner interpretiert die Lockesche Sicht folgendermaßen: *„Locke deutet an, dass der Mensch, der sich mit anderen zu einem politischen Körper zusammengeschlossen hat, im Grunde dadurch sein natürliches Recht auf Selbstbestimmung nicht verloren hat : die Gesetze, die im Staat die Freiheit des einzelnen beschränken, beruhen auf seiner Zustimmung, und wenn er ein bestimmtes Gesetz ablehnt, so hat er doch zugestimmt, dass er sich dem Spruch der Mehrheit unterwerfen wolle.“*²⁰¹

Locke sieht das Mehrheitsprinzip aber nicht schon als solches naturrechtlich begründet, sondern für dessen Gültigkeit wird ein konstitutiver einstimmiger Akt Aller

¹⁹⁶ vgl. Euchner, Naturrecht S.196.

¹⁹⁷ vgl. Euchner, Locke – Einführung, S.98.

¹⁹⁸ vgl. Kilcullen, Political Obligation, S. 156.

¹⁹⁹ Locke, Zwei Abhandlungen; S.260.

²⁰⁰ vgl. Kilcullen, Political Obligation, S. 156.

²⁰¹ vgl. Euchner, Naturrecht S.197.

vorausgesetzt.²⁰² Ist aber dieser Akt einmal erfolgt und hat sich solcherart eine Gemeinschaft gebildet, besitzt nach Locke: *„bei der ersten Vereinigung der Menschen zu einer Gesellschaft die Mehrheit naturgemäß die gesamte Gewalt der Gemeinschaft.“*²⁰³ Nachfolgende Generationen werden zwar in eine bereits bestehende Gesellschaft hineingeboren, ohne explizit gefragt worden zu sein, ob sie Bestandteil derselben werden wollen, aber bei Locke ist niemand gezwungen, Angehöriger des Staates zu bleiben, in dem er hineingeboren wurde.²⁰⁴

Im Wesentlichen sieht aber Locke das Einstimmigkeitsprinzip sehr pragmatisch und erklärt dies in der ständigen politischen Auseinandersetzung wie folgt: *„Denn da eine Gemeinschaft allein durch die Zustimmung ihrer einzelnen Individuen zu handeln vermag und sich ein einziger Körper auch nur in einer einzigen Richtung bewegen kann, so muss sich notwendigerweise der Körper dahin bewegen, wohin die stärkere Kraft ihn treibt. Und eben dies ist die Übereinstimmung der Mehrheit.“*²⁰⁵

Die Mehrheit muss aber die tatsächliche Macht haben, den „Körper“ zu bewegen, da ansonsten die gesamte politische Gemeinschaft Gefahr läuft zu zerfallen. *„Denn wo die Majorität nicht auch die übrigen verpflichten kann, kann die Gesellschaft nicht als ein einziger Körper handeln und wird folglich sofort wieder aufgelöst werden.“*²⁰⁶

Die Rechtsübertragung an die Gemeinschaft ist bei Locke eine zweckgebundene. Dazu Michael Rostock: *„Die Rechte der Gesamtheit können qua Vertragskonzeption nur so weit reichen, wie es nötig ist, um das zu gewährleisten, was die einzelnen durch ihr Übereinkommen erreichen wollten.“*²⁰⁷ Die Übertragung der Regierung von der Urversammlung an eine Person bzw. Personengruppe ist zwar unabänderlich, bedeutet aber nicht, dass die Souveränität für alle Zeit übertragen wurde.²⁰⁸ Die Gewalt wurde der Legislative nur anvertraut, damit diese den Staatszweck verfolgt, sie kann aber auch wieder entzogen werden. Wenn die Legislative dem in sie gesetzten Vertrauen nicht gerecht wird, fällt das Recht zur Errichtung der gesetzgebenden Gewalt wieder in die Hände des Volkes.²⁰⁹ *„Locke ist, ohne eigentlich Demokrat zu sein, ein Pionier der Lehre von der Volkssouveränität.“*²¹⁰

²⁰² vgl. Rostock, Gewaltenteilung, S.88.

²⁰³ Locke, Zwei Abhandlungen, S. 281f.

²⁰⁴ vgl. Euchner, Locke – Einführung, S.88.

²⁰⁵ Locke, Zwei Abhandlungen, S.260.

²⁰⁶ Locke, Zwei Abhandlungen, S.262.

²⁰⁷ Rostock; Gewaltenteilung; S.69.

²⁰⁸ vgl. Euchner, Locke – Einführung, S.100.

²⁰⁹ vgl. Euchner, Locke – Einführung, S.100.

²¹⁰ Euchner, Locke – Einführung, S.100.

Der Gesellschaftsvertrag bei Locke ist ein weniger starker Einschnitt, wie der bei anderen Vertragstheoretikern. Denn die vorstaatliche natürliche Rechtsposition des Einzelnen wird nicht völlig aufgelöst, sondern bleibt gewissermaßen weiter bestehen.²¹¹ Das für die Selbsterhaltung und dem Streben nach Glück so zentrale Recht auf Eigentum bleibt auch nach dem Gesellschaftsvertrag völlig erhalten. Diese Rechte können im Rahmen seiner Theorie als unveräußerliche Grundrechte angesehen werden, die auch in der politischen Gesellschaft weiter gelten.²¹² Letztlich kann sogar gesagt werden, dass der verbesserte Schutz des Eigentums die wesentlichste Motivation und in weiter Folge das Ziel für den staatlichen Zusammenschluss darstellt.²¹³

1.5. Staatsgewalt und Naturrecht:

Ähnlich wie sein Landsmann Thomas Hobbes vor ihm lebte Locke in einer von Kriegen und Bürgerkriegen zerrütteten Zeit. So verwundert es auch nicht weiter, dass die Erhaltung der Ruhe und Sicherheit im Rahmen seiner Theorie zum zentralen Staatszweck wird.²¹⁴ In späteren Schriften, in denen Lockes Denken schon liberale Züge trägt, geht der Focus weg von der allgemeinen Sicherheit der Gemeinschaft mehr auf den Einzelnen über. So findet man auf der Suche nach dem Zweck des Staates bei Locke auch Hinweise darauf, dass das Wohl des Einzelnen und der auch dazu nötige Genuss des Eigentums von zentraler Bedeutung sind.²¹⁵ Das historische Umfeld, in dem der Zugriff der Staatsgewalt auf das Privateigentum durch immer höhere Besteuerung stetig gewachsen ist, mag dabei auch eine Rolle gespielt haben.²¹⁶ Auch die Wirtschaftskraft des Individuums soll laut Locke zum Schutz des Eigentums vom Staat her gefördert und keinesfalls beschnitten werden.²¹⁷

Es stellt sich die Frage, wie weit die zur Erfüllung des Staatszwecks notwendigen Kompetenzen der Obrigkeit reichen. In Lockes Schriften ist hierbei ein starker Wandel wahrzunehmen. Während in früheren Schriften die Macht der Obrigkeit als de facto schrankenlos angesehen wird und sie nur dem Jüngsten Gericht gegenüber

²¹¹ vgl. Euchner, Naturrecht S.197f.

²¹² vgl. Rostock; Gewaltenteilung; S.69.

²¹³ vgl. Euchner, Naturrecht S.198.

²¹⁴ vgl. Euchner, Naturrecht S.200.

²¹⁵ vgl. Euchner, Naturrecht S.198.

²¹⁶ vgl. Fenske, Geschichte der politischen Ideen, S.326.

²¹⁷ vgl. Euchner, Naturrecht S.200.

zur Stellungnahme verpflichtet sein wird, erscheint die Macht des Souveräns in späteren Schriften deutlichen Beschränkungen zu unterliegen.²¹⁸ Die natürlichen Freiheitsrechte, die in den staatlichen Zustand hineinwirken, setzen der obersten staatlichen Gewalt Schranken. Insbesondere das Recht auf Eigentum bleibt ein unantastbares Recht.²¹⁹ Der Bürger ist in drei Fällen vom Gehorsam dem Staat gegenüber entbunden²²⁰. Erstens kann niemand dazu verpflichtet werden, gegen das Naturrecht zu handeln. Zweitens steht die Selbsterhaltung wieder im Zentrum, sodass Leben, Gesundheit und Eigentum nicht angegriffen werden können. Drittens darf dann gegen die Regierung rebelliert werden, wenn sie sich als korrupt erweist. Generell können Regierungen in Lockes Vorstellung, sowohl durch äußere Umstände, wie zum Beispiel durch die kriegerische Unterwerfung durch eine andere Macht, als auch durch innere Umstände aufgelöst werden.²²¹ Die Machtergreifung durch einen Usurpator, dem das Volk keinen Gehorsam schuldet, wird andererseits als Regierungsauflösung von innen heraus verstanden.²²²

Der Locke'sche Staat kennt bereits eine Reihe von Beschränkungen der Regierungsmacht, die für Locke zu Bedingungen für den Zusammenschluss werden, so dass Rainer Brandt zu dem Schluss kommt: „*Locke baut seine Theorie der bürgerlichen Regierung auf dem Fundament der Menschenrechte auf.*“²²³

1.6. Gewaltenteilung und Staatsform bei Locke

Um zu verhindern, dass es zur Überschreitung der natürlichen Schranken staatlicher Gewalt kommt, verlangt Locke eine Gewaltenteilung von Legislative und Exekutive, die die Verteilung der Macht regulieren soll. Anders als Montesquieu, dem die klassische Dreiteilung in Legislative, Exekutive und Jurisdiktion zugeschrieben wird, kommt im Locke'schen Gewaltenteilungsschema der Jurisdiktion nicht der gleiche Stellenwert zu. John Locke nennt stattdessen die föderative Gewalt als dritte oberste Gewalt.²²⁴ Diese dritte Gewalt regelt die Beziehung zu anderen Staaten und setzt laut Locke, zur Einschätzung der internationalen Lage und zum optimalen Vertreten der Staatsinteressen, reichlich Klugheit und Erfahrung voraus und sollte in der Hand

²¹⁸ vgl. Euchner, Naturrecht S.200f.

²¹⁹ vgl. Euchner, Naturrecht S.201.

²²⁰ vgl. Kilcullen, Political Obligation, S. 147.

²²¹ vgl. Specht, John Locke, S.165.

²²² vgl. Specht, John Locke, S.165.

²²³ Brandt, Locke und Kant, 106.

²²⁴ vgl. Euchner, Locke – Einführung, S.103.

der Exekutive liegen.²²⁵ Die Notwendigkeit für eine solche Trennung sieht Locke vor allem in der Schwäche der menschlichen Natur gelegen, da bei einer solchen Fülle an Macht die Versuchung nach Missbrauch zu groß wird.²²⁶ Diese Gefahr der Versuchung der Macht sieht Locke aber nicht nur bei einem Monarchen gegeben, sondern bei jeder regierenden Körperschaft, sodass die unterschiedlichen Regierungsformen für ihn hier keinen Unterschied aufweisen.²²⁷ In diesem Zusammenhang sieht auch Locke ein ständig tagendes Parlament als problematisch an, denn abgesehen von der für ihn zweifelhaften Notwendigkeit könnte eine solche Einrichtung durch langwierige Sitzungstätigkeiten dem Volk lästigen werden.²²⁸ Außerdem bestehe die Gefahr, dass sich ein solches Parlament vom Volk allmählich immer weiter isoliere und sich schließlich aus Eigeninteresse zur Beschneidung und Verletzung der Bürgerfreiheiten hinreißen lässt.²²⁹ Die Idee der Gewaltenteilung ist die logische Konsequenz aus dieser Betrachtung, da : „... *nur ein konstitutioneller Staat, in dem Gewaltenteilung als Faktor der Mäßigung (moderation) der Macht vorkommt, werde verbürgen, dass die ursprünglich anvisierten Ziele der politischen Gesellschaft nicht aus den Augen verloren werden.*“²³⁰

Auch wenn eine große Machtfülle hier nun als Gefahr aufgezeigt wurde, so ist ein gewisser Machtumfang doch von Nöten. Denn obwohl der Einzelne vor der Macht des Staates geschützt werden muss, ist es dennoch wichtig, dass der Staat auch nicht mit zu wenigen Kompetenzen ausgestattet ist. *„Die der Staatsgewalt übertragene Gewalt muss mindestens so groß sein, dass die von ihr eingesetzte Staatsgewalt, die aus den Staatszwecken erwachsenden Aufgaben erfüllen kann.“*²³¹ Gleich wie bei Locke das Gründungsmotiv des Staates mit dem späteren Zweck des Staates untrennbar miteinander verbunden ist, so steht wiederum der Staatszweck in untrennbarem Zusammenhang mit dem Ausmaß und Umfang der Staatsgewalt.²³²

Nachdem also die einzelnen Mitglieder der Gesellschaft ihre Macht zugunsten des Staates abgetreten haben, sind sie verpflichtet, in weiterer Folge die Exekutive nach

²²⁵ vgl. Euchner, Locke – Einführung, S.103.

²²⁶ vgl. Euchner, Naturrecht S.201.

²²⁷ vgl. Rostock, Gewaltenteilung S.113.

²²⁸ vgl. Euchner, Locke – Einführung, S.104.

²²⁹ vgl. Euchner, Locke – Einführung, S.104.

²³⁰ Rostock, Gewaltenteilung S.115.

²³¹ Euchner, Naturrecht S.201.

²³² vgl. Rostock, Gewaltenteilung S.107.

Kräften zu unterstützen.²³³ Grundsätzlich muss jeder soviel von seiner persönlichen Freiheit aufgeben, wie es das allgemeine Wohl der Gemeinschaft erfordert.²³⁴ Als einziges ausgenommen von dieser Regel bleibt das Eigentum, das als absolutes natürliches Recht unantastbar bleibt. Durch staatliche Anordnung kann jeder Bürger dazu verpflichtet werden, die Exekutive zu unterstützen und somit mitunter auch einen Teil seiner Freiheit aufzugeben. Dies kann beispielsweise durch die Einberufung zum Kriegsdienst passieren.²³⁵ Wird ein Bürger zum Kriegsdienst einberufen, weil die Erhaltung des Heeres und der Schutz des Staates und der gesamten Gemeinschaft dies verlangen, so muss er diesem Befehl und auch allen weiteren Befehlen seiner Vorgesetzten absolut Folge leisten.²³⁶ Locke bringt hierbei einen sehr drastischen Vergleich, in dem er zeigt, dass es seitens des Staates legitim sein kann, von einem Bürger sogar sein Leben zu verlangen, wenn dies im Rahmen des Staatszwecks passiert, dem der Bürger letztlich selbst zugestimmt hat. Im Gegensatz dazu das Eigentumsrecht aber unantastbar bleibt.

„... und es verdient mit Recht den Tod, selbst dem gefährlichsten und unvernünftigsten Befehl den Gehorsam zu verweigern oder ihn anzuzweifeln. Aber dennoch sehen wir, dass weder der Feldwebel, der einem Soldaten befehlen kann, auf die Mündung einer Kanone loszumarschieren oder in einer Bresche zu stehen, wo er fast sicher sein kann umzukommen, diesem Soldaten befehlen darf, ihm einen Pfennig von seinem Gelde zu geben, noch der General, der ihm zu Tode verurteilen kann, weil er seinen Posten verlassen oder den verwegensten Befehlen nicht gehorcht hat, bei aller seiner absoluten Gewalt über Leben und Tod über einen Heller von dem Vermögen dieses Soldaten verfügen kann oder ihm auch nur das geringste von seinem Besitz nehmen darf.“²³⁷

Die Rolle des Eigentums als einzig absolutes Recht zeigt sich bildlich auch daran, dass Locke zufolge in einem gerechten Krieg zwar Sklaven gemacht werden dürfen, diese aber nicht das Recht auf ihr Eigentum verlieren dürfen.²³⁸ Die Beschränkungen der staatlichen Gewalt ergeben sich aus dem Staatszweck.

„... kann die höchste Gewalt keinem Menschen einen Teil seines Eigentums ohne seine eigene Zustimmung wegnehmen. Denn da die Erhaltung des Eigentums der Zweck der Regierung und das Ziel ist, weshalb Menschen in die Gesellschaft eintreten, so muss auch

²³³ vgl. Euchner, Naturrecht S.202.

²³⁴ vgl. Euchner, Naturrecht S.202.f.

²³⁵ vgl. Euchner, Naturrecht S.202.

²³⁶ vgl. Locke, Zwei Abhandlungen, S.289.

²³⁷ Locke, Zwei Abhandlungen, S.289.

²³⁸ vgl. Euchner, Naturrecht S.203.

*notwendigerweise vorausgesetzt und verlangt werden, dass sie Eigentum haben sollen. Anderenfalls müsste man annehmen, dass sie bei ihrem Eintritt in die Gesellschaft gerade das verlieren würden, was der Zweck war, weshalb die Menschen in die Gesellschaft eingetreten sind.*²³⁹

Geschaffen wurde der Staat von den Locke'schen Gesellschaftsvertragspartnern aus einer Nutzenüberlegung zur optimalen Sicherstellung ihres Lebens, Eigentums und Wohlergehens.²⁴⁰ Gleichermaßen ergeben sich aus dem Staatszweck Einschränkungen der Legislative. So kann die legislative Gewalt „*weder absolut noch willkürlich sein.*“²⁴¹ Weiters muss auf Basis feststehender und eindeutiger Gesetze entschieden werden.²⁴² Das Eigentum bleibt ein absolutes Tabu, so dass die Legislative niemals ohne Zustimmung über das Eigentum einer Person entscheiden kann.²⁴³ Letztlich darf die Gesetzgebungsbefugnis nicht übertragen werden.²⁴⁴

In welcher Staatsform diese Voraussetzungen erfüllt werden sollen, lässt Locke offen. Am ehesten dürfte Locke eine Art konstitutionelle Monarchie, mit bereits einigen grundlegenden Elementen des modernen Verfassungsstaates, vor Augen gehabt haben.²⁴⁵ Die einzige Form, in der er die Verwirklichung seiner Ideen nicht für möglich hält, ist die absolute Monarchie.²⁴⁶ Absolute Monarchie wäre zumindest mit dem Rückfall in den Naturzustand gleichzusetzen, wenn es nicht sogar überhaupt als noch größerer Rückschritt zu bewerten wäre.²⁴⁷

„Denn da man von dem Fürst annimmt, dass er alle Gewalt, sowohl die legislative als auch die exekutive, allein in seiner Person vereinigt, so ist kein Richter zu finden, den man anrufen könnte und der gerecht, unparteiisch und mit Machtbefugnis entscheidet... (...) Ein solcher Mensch, gleichgültig ob man ihn Zar, Grandseigneur oder sonst wie nennen mag, befindet sich denjenigen gegenüber, die unter seiner Herrschaft stehen, ebenso sehr im Naturzustand, wie der übrigen Menschheit gegenüber. Denn überall, wo zwei Menschen leben, die keine feste Regel und keinen gemeinsamen Richter auf Erden haben, den sie zur Entscheidung ihrer Rechtstreitigkeiten anrufen könnten, befinden sich diese Menschen immer noch im Naturzustand mit allen seinen Unzuträglichkeiten, nur mit dem folgenden schmerzlichen

²³⁹ Locke, Zwei Abhandlungen, S.288.

²⁴⁰ vgl. Euchner, Naturrecht S.205.

²⁴¹ Euchner, Locke – Einführung, S.101.

²⁴² vgl. Euchner, Locke – Einführung, S.101.

²⁴³ vgl. Euchner, Locke – Einführung, S.101.

²⁴⁴ vgl. Euchner, Locke – Einführung, S.101.

²⁴⁵ vgl. Euchner, Locke – Einführung, S.81.

²⁴⁶ vgl. Rostock, Gewaltenteilung S.105.

²⁴⁷ vgl. Kilcullen, Political Obligation, S. 158.

Unterschied für den Untertan oder vielmehr Sklaven eines absoluten Fürsten: Während er nämlich im gewöhnlichen Naturzustand die Freiheit hat, über sein Recht zu urteilen und, soweit es in seiner Macht steht, dieses Recht zu behaupten, so hat er jetzt, wenn nach dem Willen oder auf den Befehl seines Monarchen sein Eigentum angegriffen wird, nicht nur keine Berufungsmöglichkeit, wie sie doch Menschen in einer Gesellschaft haben müssten, sondern im wird auch die Freiheit versagt, über sein Recht zu urteilen und es zu verteidigen ...²⁴⁸

Im Naturzustand gibt es, weder in positiver noch in negativer Hinsicht, irgendeine irdische Autorität. Aber trotz der Gefahren und Unsicherheiten im Naturzustand bleibt den Teilnehmern zumindest die Freiheit über ihre Entscheidungen. Aber abgesehen von der Ausnahme des Absolutismus entscheiden die Mitglieder der Urversammlung völlig frei darüber, von wem und in welcher Form die Legislative ausgeübt werden soll.²⁴⁹ Zusammenfassend kann gesagt werden, dass die Form der Regierung bei Locke keine allzu große Rolle spielt und die Wahl derselben an keine besonderen Voraussetzungen geknüpft sein dürfte. Sofern die politische Gemeinschaft, in der das Mehrheitsprinzip anerkannt wurde, bereits besteht, kann auch diese Mehrheit über die Form der Regierung entscheiden. Folgendes Zitat deutet meiner Meinung nach darauf hin, dass, mit modernen Begriffen gesprochen, eine einfachgesetzliche Mehrheit genügen würde, um die Regierungsform zu ändern.

Die Mehrheit „kann all diese Gewalt anwenden, um der Gemeinschaft von Zeit zu Zeit Gesetze zu geben und diese Gesetze durch Beamte ihrer eigenen Wahl vollstrecken zu lassen. In diesem Fall ist die Form der Regierung eine vollkommene Demokratie. Oder sie kann die Gewalt der Gesetzgebung in die Hände einiger ausgewählter Männer und ihrer Erben und Nachfolger legen, dann ist sie eine Oligarchie, oder aber in die Hände eines einzigen Mannes, und dann ist sie eine Monarchie.“²⁵⁰

1.7. Staatlich positives Recht und Naturrecht

Auch die staatliche Obrigkeit ist den Gesetzen der Natur unterworfen und die von ihr entworfenen Gesetze erhalten ihre Geltungskraft nur durch das natürliche Recht. Insofern kann es sein, dass das positive Recht dem Naturrecht angepasst werden muss.²⁵¹ Diese Anpassung kann aber in bestimmten Fällen zum Wohl des Staates auch anders herum passieren. Es können also in bestimmten Fällen natürliche

²⁴⁸ Locke, Zwei Abhandlungen, S. 255f.

²⁴⁹ vgl. Rostock, Gewaltenteilung S.103.

²⁵⁰ Locke, Zwei Abhandlungen, S.281f.

²⁵¹ vgl. Euchner, Naturrecht S.209.

Rechte suspendiert werden. So kann etwa, obwohl die Mildtätigkeit von der Natur geboten ist, das Verteilen von Almosen zur Erhaltung der Ordnung gesetzlich unterbunden werden.²⁵² Als einzig veränderungsresistentes Recht erweist sich auch in diesem Zusammenhang wieder das Recht auf Eigentum.

Locke erachtet die Möglichkeit eines willkürlichen Machtmissbrauches für sehr gering²⁵³. Durch die Bindung der staatlichen Gewalt an die Gesetze der Natur stellt sich dennoch die Frage, wie die Rechtsunterworfenen zu reagieren haben, wenn staatliches Gesetz mit dem natürlichen in Widerspruch tritt. In diesem Zusammenhang unterscheidet Locke, in seiner früheren Schriften, zwischen der Figur des aktiven und des passiven Gehorsams.²⁵⁴ Entspricht der Befehl der Obrigkeit den Gesetzen der Natur, so muss dieser, im aktiven Gehorsam, vollständig ausgeführt werden. Ist der Befehl allerdings naturrechtswidrig, muss der Befehl, im passiven Gehorsam, ebenfalls ausgeführt werden, dies allerdings nicht aktiv, also muss der Befehl nicht selbst ausgeführt werden. Für den naturrechtswidrigen Befehl müssen sich die Befehlsgeber erst vor dem Jüngsten Gericht verantworten.²⁵⁵

In späteren Schriften geht Locke aber über die Figur des passiven Gehorsams hinaus und ermöglicht den Bürgern, ihren Widerstand auch nach außen hin offen zu manifestieren.²⁵⁶ Hat die Staatsgewalt durch Missachtung ihrer Daseinsberechtigung dem Volk den Krieg erklärt, führt dies zur Rebellion und man befindet sich wieder im Krieg (re-bellare).²⁵⁷

Vom Widerstandsrecht im Allgemeinen kann bei allen offensichtlichen Verfehlungen der Obrigkeit, die sich gegen den Staatszweck und die Erhaltung von Leben und Eigentum der Bürger richtet, gebraucht gemacht werden.²⁵⁸ Wobei Locke davon ausgeht, dass das Volk für gewöhnlich gerne so lange wie möglich an den bestehenden Verhältnissen festhält und sich erst in wirklichen Extremsituationen zum Widerstand entscheidet.²⁵⁹ Die Widerstandsmöglichkeit richtet sich nicht nur gegen die Exekutive, sondern auch gegen Willkürakte der Legislative.²⁶⁰ Die Überlegung, die hinter dem Widerstandsrecht gelegen ist, ergibt sich aus dem

²⁵² vgl. Euchner, Naturrecht S.211.

²⁵³ vgl. Rembold, Bild des Menschen, S. 150f.

²⁵⁴ vgl. Euchner, Naturrecht S.213.

²⁵⁵ vgl. Euchner, Naturrecht S.213.

²⁵⁶ vgl. Euchner, Naturrecht S.214.

²⁵⁷ vgl. Fenske, Geschichte der politischen Ideen, S.328.

²⁵⁸ vgl. Euchner, Naturrecht S.215.

²⁵⁹ vgl. Specht, John Locke, S166.

²⁶⁰ vgl. Euchner, Naturrecht S.215.

Staatszweck. Die Menschen sind aus bestimmten Gründen, nämlich der Erhaltung und Sicherung von Leben, Eigentum und Glück, dem Staat beigetreten, richtet sich der Staats selbst gegen dieser Güter, so befindet er sich fortan mit den Bürgern im Kriegszustand.²⁶¹ Über die Frage, wann ein berechtigtes Recht auf Widerstand gegeben war, kann keine irdische Institution, sondern letztlich nur Gott als ewiger Richter entscheiden.²⁶²

Bei der Beschreibung seines Widerstandsrechtes hatte Locke aber nicht die Revolution der besitzlosen Massen im Sinn, sondern vielmehr Übergriffe auf das Eigentum der Bourgeoisie, oder gegen die Rechte des Parlaments, im Hinterkopf.²⁶³ Die Revolution würde der besitzlosen Masse auch wenig nützen, da sie weniger unter der Obrigkeit, als unter dem auf Eigentumsvermehrung und abhängiger Arbeiten gerichteten Gesamtsystems, leidet.²⁶⁴ So kam für Locke nur die Klasse des aufstrebenden Bürgertums in Frage.

1.8. Zusammenfassung

Im Locke'schen Staat genießt das Recht auf Eigentum, welches sehr weit verstanden wird und auch das Recht auf Leben, Freiheit und körperliche Unversehrtheit und weitere typische liberale Grundrechte umfasst, einen absoluten Schutz. Jede sich an der Macht befindende Regierungsform muss also dieser Voraussetzung Genüge leisten. Locke legt sich nicht auf eine bestimmte Staats- oder Regierungsform fest, auch wenn er dem Absolutismus eine Absage erteilt. Am ehesten dürfte Locke eine Art konstitutionelle Monarchie, mit bereits einigen grundlegenden Elementen des modernen Verfassungsstaates, vor Augen haben.²⁶⁵

Eine uneingeschränkte Bündelung der Macht ist für Locke nicht zulässig, sodass er eine Gewaltenteilung zwischen Legislative und Exekutive verlangt.

John Locke stellt schon eine Reihe anspruchsvoller Voraussetzungen an die jeweilige Regierung, sieht diese aber nicht nur in einer Demokratie, sondern eher noch in einer konstitutionellen Monarchie als verwirklichbar. Auch wenn sich in modernen Demokratien westlicher Prägung viele der Locke'schen Forderungen wiederfinden, kann bei Locke dennoch kein nötiger Zusammenhang zwischen Demokratie und Menschenrechten gesehen werden. Letztlich geht es Locke um die

²⁶¹ vgl. Euchner, Naturrecht S.215f.

²⁶² vgl. Fenske, Geschichte der politischen Ideen, S.329.

²⁶³ vgl. Euchner, Naturrecht S.216f.

²⁶⁴ vgl. Euchner, Naturrecht S.217.

²⁶⁵ vgl. Fn. 215

Sicherstellung bestimmter persönlicher Rechte und nicht um einen ganz bestimmten institutionellen Rahmen. Die Bewahrung der Freiheit der einzelnen Bürger soll durch unantastbare absolute Rechte gesichert werden und nicht durch eine bestimmte Form der Regierung oder Entscheidungsfindung.

Ganz anders will Jean Jacques Rousseau die Freiheit der Bürger und die Regierung eines optimalen Staates organisiert wissen.

2. Jean Jacques Rousseau - Das Vertrauen in die Richtigkeit der *volonté generale*

Will man sich der politischen Philosophie Jean Jacques Rousseaus nähern, so darf das Augenmerk nicht nur auf den „Contract Social“, in dem Rousseaus Theorien zur Republik zu finden sind, gelegt werden. So beginnt auch Maximilian Forschner seine Betrachtungen über Rousseau mit dem ersten und zweiten „Discours“. Diese Frühwerke des Genfer Philosophen stehen unter den Schlagwörtern: *Kulturkritik, Gesellschaftskritik und Geschichtsphilosophie*.²⁶⁶

In seinem ersten Discours antwortet Rousseau auf die Preisfrage der Akademie von Dijon, ob die Wiederherstellung von Kunst und Wissenschaft zur Reinigung der Sitten beiträgt.²⁶⁷ Schon in diesem 1. Discours spielt der Tugendbegriff – *vertu* – eine zentrale Rolle und Rousseau zeigt auf, wie er den Zustand der Gesellschaft zu seiner Zeit gesehen hat. *„Die äußerste Ungleichheit in der Lebensweise, das Übermaß an Müßiggang bei den einen, das Übermaß an Arbeit bei den anderen; die Leichtigkeit, unsere Begierden und unsere Sinnlichkeit zu erregen und zu befriedigen; die allzu gekünstelten Speisen der Reichen, die sie mit erhitzenden Säften nähern und mit Verdauungsstörungen belasten; die schlechte Nahrung der Armen, die ihnen sogar zumeist noch fehlt und deren Mangel sie dazu verleitet, ihren Mangel bei entsprechender Gelegenheit gierig zu überladen; die durchwachten Nächte, die Ausschweifungen jeder Art, die unmäßigen Ausbrüche aller Leidenschaften...“*²⁶⁸ Ein Leben tugendhafter Ursprünglichkeit im Gegensatz dazu lässt sich mit drei Grundsätzen zusammenfassen.²⁶⁹ Erstens sollen die Bedürfnisse nicht die notwendigen Erfordernisse täglichen Lebens übersteigen. Weiters soll die Tugend gezeigt werden, wie sie tatsächlich ist und Sein und Schein dürfen nicht auseinanderfallen. Abschließend muss die Tugend auch unmittelbar in die Tat umgesetzt werden, also nicht bloß gedacht, sondern tatsächlich gelebt werden. Diese genannten Grundsätze enthalten schon Konturen, die sich in seiner Geschichtsphilosophie und seiner Gesellschaftstheorie wiederfinden werden.²⁷⁰

Zur Frage bezüglich der Rolle von Kunst und Wissenschaft selbst gibt Rousseau, neben seiner Gesellschaftskritik, eine widersprüchliche Antwort. Auf der einen Seite

²⁶⁶ vgl. Forschner, Rousseau, S.7.

²⁶⁷ vgl. Forschner, Rousseau, S.8.

²⁶⁸ Rousseau, Discours; Erster Teil, S.40.

²⁶⁹ vgl. Forschner, Rousseau, S.10.

²⁷⁰ vgl. Forschner, Rousseau, S.10.

werden Kunst und Wissenschaft als sittliche Verfallsprodukte angesehen. Rousseau sieht deren Entwicklung bereits vor dem Hintergrund einer Gesellschaft, in der die Unterschiede der einzelnen Teilnehmer der Gemeinschaft klar hervortreten und das Mehrwollen nach noch mehr Streben zu einem wichtigen Antrieb geworden ist. Eitelkeit und Neugierde werden zur Basis für den Müßiggang als einen Luxus, den sich nur eine kleine elitäre Gruppe leisten kann.²⁷¹ Andererseits aber kann durch Kunst und Wissenschaft eine gewisse Feinsinnigkeit gefördert werden und somit der Tugend nützlich werden. *„Kunst und Wissenschaft in ihrer herrschenden Gestalt sind demnach sittliches Verfallsprodukt und ideologisierende Stabilisierungsinstanz zugleich.“*²⁷²

Trotz dieser kritischen Haltung werden auch bei Rousseau Kunst und Wissenschaft sicher nicht als einziger Grund für den Sittenverfall gesehen. Möglicherweise sind sie auch eher als Symptom denn als Ursache zu sehen.²⁷³ Rousseau deutet schon in diesem ersten Discours an, dass die Ursache für ihn in der Ungleichheit der Bürger liegt. Sucht man nach einer genaueren Präzisierung dieses Ungleichheitsbegriffs bei Rousseau, stößt man schnell auf das ungleich verteilte Privateigentum.²⁷⁴ Für Rousseau basieren sowohl Kunst und Wissenschaft als auch Sitte und Religion auf sozio- ökonomischen Voraussetzungen.²⁷⁵ Jedes, bereits in der Basis begründete, Ungleichgewicht hat also weitreichende Folgen.

Im 1. Discours lassen sich bereits, für die politische Gesamtphilosophie Rousseaus, wesentliche Elemente erkennen:

- „1) die vormoralische Güte des Menschen im Zustand der Natur (...)*
- 2) die bürgerliche Tugend des einfachen unverdorbenen Patrioten (...)*
- 3) selbstverständlich die Kritik des bourgeois und schließlich*
- 4) auch die Idee moralischer Freiheit des tugendhaften Individuums in einer bereits verdorbenen Gesellschaft.“*²⁷⁶

Die Kritik, die sich zwar gegen die überkommene Feudalgesellschaft zu richten scheint, ist bei Rousseau schon vom ersten Discours an eigentlich Kritik an der entstehenden bourgeoise- Gesellschaft.²⁷⁷

²⁷¹ vgl. Forschner, Rousseau, S.11f.

²⁷² Forschner, Rousseau, S.12.

²⁷³ vgl. Forschner, Rousseau, S.18.

²⁷⁴ vgl. Forschner, Rousseau, S.18.

²⁷⁵ vgl. Forschner, Rousseau, S.19.

²⁷⁶ Forschner, Rousseau, S.21.

²⁷⁷ vgl. Fetscher, Rousseaus politische Philosophie, S.15.

Die Frage der Ungleichheit, die auch schon beim ersten Discours große Bedeutung erlangt hat, rückt beim 2. Discours ins Zentrum der Betrachtung. Wie der 1. Discours so entstand auch der zweite als Antwort auf eine Preisfrage der Akademie von Dijon, diesmal zu dem Thema: „Welches ist der Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen und ist sie durch Naturgesetz gerechtfertigt.“ Rousseau beschränkt sich bei seiner Antwortstellung fast ausschließlich auf den zweiten Teil der Frage und veröffentlicht so seinen zweiten Discours unter dem Titel: „Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen.“ Rousseau verwandelt somit die *„naturrechtliche Fragestellung der Akademie in ein geschichtsphilosophisches Problem.“*²⁷⁸ Der Wandel zu einer Gesellschaft, in der eine Gruppe über die anderen herrscht ist zentrales Thema des 2. Discours.²⁷⁹ Auch wenn paradoxerweise Rousseau zu Beginn des „Contract Social“ behauptet, gerade diesen Wandel nicht erklären zu können. *„Der Mensch ist frei geboren, und überall liegt er in Ketten. Einer hält sich für den Herren der anderen und bleibt doch mehr Sklave als sie. Wie ist dieser Wandel zustande gekommen? Ich weiß es nicht. Wie kann man ihm Rechtmäßigkeit verleihen? Diese Frage glaube ich beantworten zu können.“*²⁸⁰

Bis heute gibt es Diskussionen darüber, ob Rousseaus Naturzustand als rein hypothetisches Gedankenprodukt, oder doch als Versuch einer wissenschaftlichen Rekonstruktion faktisch – historischer Ereignisse zu verstehen ist.²⁸¹

Fest steht aber, dass Rousseau im Gegensatz zu seinen Vorgängern nicht schon im status naturalis mit rechtlich–politischen Argumenten operiert, sondern einen vor – rechtlichen, vor–politischen und vor–gesellschaftlichen Zustand zu beschreiben versucht.²⁸² Die Theorie, des in diesem Zustandes noch „wildem“ Menschen beschreibt Maximilian Forschner wie folgt: *„Die Theorie des natürlichen, aller übernatürlichen Gaben und künstlich erworbenen Fähigkeiten und Einsichten entblößten Menschen orientiert sich an der zum Überleben erforderlichen animalischen Trieb – und Vermögensstruktur. Hunger, Durst und Schlaf (auch ein Weib) sind seine originären Bedürfnisse zu deren Befriedigung eine ihrer natürlichen Fruchtbarkeit überlassene Erde genügt.“*²⁸³

²⁷⁸ Forschner, Rousseau, S.22.

²⁷⁹ vgl. Kersting, Rousseau, S.20.

²⁸⁰ Rousseau, Contract Social, 1.Kapitel; S.5.

²⁸¹ vgl. Forschner, Rousseau, S.22.

²⁸² vgl. Forschner, Rousseau, S.23.

²⁸³ Forschner, Rousseau, S.28.

Rousseaus Naturzustandsbewohner ist weder ein soziales Wesen, welches die Gesellschaft benötigt und sucht, noch ein im Existenzkampf aller gegen alle verstrickter Beteiligter. *„Schließen wir daraus, dass der Wilde (...) ohne Krieg und ohne jedes Bedürfnis nach seinen Mitmenschen sowie ohne jede Begierde, diesen zu schaden, vielleicht sogar ohne jemals irgendeinen von ihnen einzeln wiederzuerkennen, in den Wäldern umherschweifend, dabei wenigen Leidenschaften unterworfenen und sich selbst genügend...“*²⁸⁴

Der *homme sauvage* lebt ohne Planung in den Tag hinein, umherstreifend und von momentanen elementaren Bedürfnissen geleitet. Dieser wilde Mensch ist gewissermaßen noch eine Mischung zwischen Tier und Menschen: *„... sehe ich ein Tier, das weniger stark ist, als die einen, weniger flink als die anderen, alles in allem genommen, aber am vorteilhaftesten von allen ausgestattet. Ich sehe es, wie es sich unter einer Eiche sättigt, am erstbesten Bach seinen Durst stillt und sein Lager am Fuße desselben Baumes findet, der ihm sein Mahl gespendet hat; und damit sind seine Bedürfnisse befriedigt.“*²⁸⁵

Nicht freiwillig, sondern durch äußere Gegebenheiten, wie klimatischen Bedingungen, Naturkatastrophen und durch Bevölkerungszuwachs bedingte Knappheit, beeinflusst, musste der Mensch allmählich diesen isolierten Zustand verlassen.²⁸⁶ So wie sich im Norden in den Wintermonaten die ersten Gruppen und die Feuerstellen versammelten, so trieben auch im Süden die vereinzelt Quellen die Menschen zusammen.²⁸⁷ So erfolgte in mehreren langsamen Schritten die Sozialisierung der Menschen. Während sich zunächst noch freie, herumziehende Nomadenmenschen in gewissen Notsituationen kurzfristig zusammenschlossen, erfolgt schon bald der Schritt zur Sesshaftwerdung. Von da war der Sprung zu durch gleiche Sitte und Charakter locker geeinten „Nationen“ nicht mehr weit.²⁸⁸ Diese erste Form des losen Staatsgefüges ist durch Zufall bestimmt und belässt den Menschen noch in seiner natürlichen Wesensart. In diesem Status ist die Vergesellschaftung noch nicht gleich bedeutend mit der notwendigen Selbstentfremdung.²⁸⁹ Diese Frühform der Gesellschaft, die als Verband weitgehend selbstständiger Hirtenfamilien angesehen werden kann, ist für Rousseau das

²⁸⁴ Rousseau, Discours, Erster Teil S.68f.

²⁸⁵ Rousseau, 2.Discours, Erster Teil S.36.

²⁸⁶ vgl. Forschner, Rousseau, S.35f.

²⁸⁷ vgl. Forschner, Rousseau, S.23.

²⁸⁸ vgl. Forschner, Rousseau, S.41.

²⁸⁹ vgl. Forschner, Rousseau, S.42.

goldene Zeitalter der Menschheit. In dieser sozialen Struktur sieht er das ausgewogene Gleichgewicht zwischen isoliertem Jägerdasein und der grenzenlosen Selbstsucht des späteren Bürgers.²⁹⁰ Schon die Verwendung von Metall und der beginnende Ackerbau entlassen den Menschen wieder aus diesem goldenen Zeitalter. Durch diese neuen Entwicklungen werden bereits Arbeitsteilung, Abhängigkeit und Ungleichheit im Privateigentum durch Abgrenzung der Felder gefördert.²⁹¹ Das Bild dieser einfachen Hirtengesellschaft als Ideal zieht sich durch die gesamte politische Philosophie Rousseaus und beeinflusst somit seine Staats- und Gesellschaftstheorien.

Durch die wachsende Ungleichheit der Eigentumsverhältnisse kommt es auch zu einer ungleichen Verteilung der Macht. Der Zustand des gesellschaftlich friedlichen Nebeneinanders ist vorbei. Vielmehr versuchen die Reichen, die Armen zu versklaven, die ihrerseits wieder versuchen, sich durch Zusammenschluss des Eigentums der Reichen zu bemächtigen. Rousseaus Naturzustand ist also kein ursprünglich kriegerischer, doch entwickelt er sich in diese Richtung. Dazu Forscher: *„Rousseau übernimmt Hobbes` abstrakten Naturzustand als geschichtliche Endphase der naturwüchsig gewordenen Gesellschaft. Hier ist die Entwicklung an einem Punkt gelangt, der einen sich selbst überlassenen Prozess unmöglich machte. Nur durch überlegtes Handeln war dem Chaos und der totalen gegenseitigen Destruktion zu entrinnen.“*²⁹²

Inmitten dieses Chaos ist die Geburtsstunde des Gesellschaftsvertrages zu suchen. Der einzige Ausweg aus diesem immerwährenden Kriegszustand aller Beteiligten untereinander konnte nur im Zusammenschluss und der Unterwerfung aller unter eine wirkungsvolle Rechtsordnung bestehen. Laut Rousseau konnte der Ursprung, für eine solcherart durch Vertrag verbundene Gesellschaft, nur im Konsens aller Beteiligten gelegen sein.²⁹³

Die ursprünglich dem 2.Discours zugrundeliegende Frage über den Ursprung der Ungleichheit der Menschen kann also folgendermaßen beantwortet werden: *„sie ist das Resultat einer unheilvollen geschichtlichen Entwicklung; der Vertrag der schließlich das Chaos durch eine positive Rechtsordnung ablöst, beseitigt die anarchische Willkür der Gewalt aller gegen alle und monopolisiert sie in den Händen*

²⁹⁰ vgl. Forschner, Rousseau, S.42.

²⁹¹ vgl. Forschner, Rousseau, S.42f.

²⁹² Forschner, Rousseau, S.43f.

²⁹³ vgl. Forschner, Rousseau, S.44.

*einer Obrigkeit. Der Vorteil eines ruhigen und gesicherten Lebens verlockt alle Beteiligten zur Zustimmung...*²⁹⁴

2.1. Rousseaus Staatsphilosophie

Eine zentrale Frage der politischen Philosophie der Neuzeit, die auch im Zentrum rousseauscher Philosophie zu finden ist, ist die Frage nach der Herrschaftslegitimation, mit der sein politisches Hauptwerk – der Gesellschaftsvertrag – eingeleitet wird.²⁹⁵

Um sich aber dem Kern von Rousseaus Staatsphilosophie zu nähern, muss zunächst noch die Bedeutung und Gewichtung verschiedener Voraussetzungen geklärt werden. Problematisch erscheint dabei, dass sich Rousseaus eigene Ansichten im Laufe der Zeit gewandelt haben und sich auch teilweise erheblich zu kontrastieren scheinen.

Dies zeigt sich beispielsweise anhand des Problems des Eigentums. So finden sich in früheren Schriften Rousseaus Aussagen, die dem Eigentum offenbar eine übergeordnete Bedeutung zusprechen. So wird das Eigentum in einer Ansicht, die stark an John Locke erinnert, als das heiligste und wichtigste Bürgerecht – ja sogar wichtiger als die Freiheit – gesehen.²⁹⁶ Betrachtet man diese Sichtweise aber genauer, so muss berücksichtigt werden, dass bei Rousseau zwischen formalem Recht und materieller Gerechtigkeit unterschieden werden muss. Auch wenn das positive Recht die Anerkennung des Eigentums schützen muss, ändert das nichts daran, dass ein Übermaß an Besitz von Rousseau als größtes Übel angesehen wird. Auf der einen Seite ist die Eigentumssicherung durch positives Recht ein wesentliches Element des Gesellschaftsvertrages, auf der anderen Seite widerspricht dies nicht der skeptischen Haltung Rousseaus dem Eigentum gegenüber. *„Für eine nicht nur formal legitime, sondern auch materiell gerechte Gesellschaftsordnung(...) sollten die Besitzverhältnisse so sein(...), dass niemand so reich ist, um einen anderen (d.h. wohl seine Arbeitskraft) kaufen zu können und keiner so arm, um sich verkaufen zu müssen.*²⁹⁷

Im Gesellschaftsvertrag wird das Eigentum zunächst aber völlig aufgegeben, um es umgehend als „Verwalter des Staatsguts“ zum persönlichen Gebrauch zurück zu

²⁹⁴ Forschner, Rousseau, S.48. vgl. auch Rousseau, Contract Social; Kapitel 1; S.5.

²⁹⁵ vgl. Kersting, Rousseau, S.15.

²⁹⁶ vgl. Forschner, Rousseau, S.57f.

²⁹⁷ Forschner, Rousseau, S.61.

erhalten.²⁹⁸ Rousseaus gesamte Staatsphilosophie ist sehr stark von bestimmten gesellschaftlichen und sozialen Voraussetzungen abhängig. Somit ist es für das Verständnis seiner Theorie notwendig zu sehen, in welchem gesellschaftlichen Kontext sich seine Ideen konkretisieren sollten. Im Bezug auf die Eigentumsverteilung als einen solcherart zentralen Faktor kann Rousseaus Idealvorstellung etwa folgendermaßen zusammengefasst werden: Optimal ist eine möglichst gleichförmig gestaltete Gesellschaft, in der weitgehend selbstständige Eigentümer durch eigenständige Arbeit (Landwirtschaft und „nützliches“ Handwerk) sich einerseits selbst erhalten können und andererseits einen Beitrag für den Staat zur Erfüllung seiner Aufgaben leisten können.²⁹⁹

Neben der ökonomischen Situation gibt es weitere Rahmenbedingungen, die uns aus heutiger Sicht nahezu unerfüllbar erscheinen. Schließlich soll die kleine überschaubare Gemeinschaft von einer weitgehenden Interessensübereinstimmung der Bürger getragen sein. Würde diese nämlich nicht bestehen, so würde sich der Gemeinwille nicht durch demokratisches Verfahren selbst bilden, sondern müsste mit Hilfe repressiver Maßnahmen in die richtigen Bahnen gepresst werden.³⁰⁰

Wenn man sich dieses voraussetzungsvolle Gesellschaftsbild vor Augen hält, stellt sich die Frage, ob oder inwieweit die rousseauschen Theorien heute noch Bedeutung haben können. Selbst die Teilnehmer der französischen Revolution, die sich gerne auf den Contract Social beriefen, sind diesem aufgrund der schwierigen praktischen Umsetzung schon untreu geworden.³⁰¹ Dazu Max Imboden: *„Wer nach den Möglichkeiten realer demokratischer Gestaltung sucht, wird Rousseau da verlassen, wo die praktische Aufgabe beginnt.“*³⁰² Bereits Rousseau selbst sieht die Umsetzung zu seiner Zeit sehr kritisch und konkret nennt er nur die Insel Korsika als taugliches Gebiet. *„Alle diese Bedingungen, es ist wahr, finden sich schwerlich beisammen. Man sieht deshalb auch nur wenig gut verfasste Staaten. In Europa gibt es noch ein der Gesetzgebung fähiges Land, nämlich die Insel Korsika.“*³⁰³ Auch Iring Fetscher schreibt über die Frage der Aktualität der rousseauschen politischen Philosophie: *„Denn Rousseau kann m.E. nicht der Theoretiker der Demokratie der modernen Industriegesellschaft sein und er wollte es auch gar nicht. Die heute*

²⁹⁸ vgl. Forschner, Rousseau, S.61.

²⁹⁹ vgl. Forschner, Rousseau, S.62.

³⁰⁰ vgl. Luf, Souveränität bei Rousseau und Kant, S.13.

³⁰¹ vgl. Furet, Rousseau und die Französische Revolution, S.20f.

³⁰² Imboden, Rousseau und die Demokratie, S.19.

³⁰³ Rousseau, Contract Social, Kapitel 10; S.56.

*mögliche Form von Demokratie darf sich daher nicht auf Rousseau berufen, kann den Contract Social höchstens als interessantes Modell demokratischer Verhältnisse ganz anderer Art – niemals aber als zu kopierendes Vorbild ansehen.*³⁰⁴

2.1.1.Tugend und Bürgersinn

Mindestens ebenso große Bedeutung wie die Voraussetzung einer entsprechenden Eigentumsverteilung kommt bei Rousseau der Tugend und Sittlichkeit der Bürger zu. Ein Staat, der Rousseaus Vorstellungen entspricht, kann nur unter der Voraussetzung der Freiheit existieren. Freiheit wiederum setzt, Rousseau zufolge, ein gewisses Maß an Tugend voraus, die ihrerseits selbst wieder Bürgersinn voraussetzt.³⁰⁵ Da *„Bürger nicht vom Himmel fallen“*³⁰⁶, müssen diese vom Staat entsprechend erzogen und geformt werden.

Der Mensch muss durch die politische Verfassung geformt werden und zum Positiven verwandelt werden. *„Die Gesetze sollen nicht nur das äußere Verhalten der Staatsbürger bestimmen, sondern auch ihren Willen motivieren.“*³⁰⁷ Es ist oberste Erziehungsaufgabe des Staates, den Bürger, neben der Liebe zur Gemeinschaft und dem Vaterland zur Liebe, zu den Gesetzen zu motivieren.³⁰⁸

Die in einem solchen Staat vereinte Gesellschaft kann also nicht nur als Rechtsgemeinschaft angesehen werden, sondern muss vielmehr als Lebensgemeinschaft bezeichnet werden.³⁰⁹ Insofern darf sich der Staat auch keinesfalls im Sinne eines Nachtwächterstaates nur auf die Erhaltung der Ordnung beschränken. *„Der Lehrplan ist eindeutig; die Republik des Allgemeinwillens benötigt gesinnungsdurchdrungene Bürger. Eine Erziehung ist von Nöten, die das Besondere, Sperrige unterdrückt. Wo Eigensinnigkeit aufblüht, kann sich kein Gemeinsinn breit machen.“*³¹⁰

Für die positive Formung der Staatsbürger empfiehlt Rousseau im Wesentlichen zwei Mittel. Einerseits sollen die Oberhäupter der Gesellschaft mit einem guten Beispiel an Tugendhaftigkeit vorangehen, andererseits spielt die Erziehung der Jugend eine entscheidende Rolle.³¹¹ Die Erziehung soll nicht vorrangig in der

³⁰⁴ Fetscher, Rousseaus politische Philosophie, S.15.

³⁰⁵ vgl. Forschner, Rousseau, S.63.

³⁰⁶ Kersting, Rousseau, S.148.

³⁰⁷ Fetscher, Rousseaus politische Philosophie, S.96.

³⁰⁸ vgl. Fetscher, Rousseaus politische Philosophie, S.96.

³⁰⁹ vgl. Forschner, Rousseau, S.63.

³¹⁰ Kersting, Rousseau, S.149.

³¹¹ vgl. Forschner, Rousseau, S.64.

eigenen Familie erfolgen. Vielmehr sollen die Kinder von älteren, erfahrenen und weisen Bürgern unterrichtet werden.

Die geschaffene Lebensgemeinschaft muss auch im Alltagsleben lebendig bleiben. Somit erhalten für Rousseau auch Feste, Zeremonien und Spiele eine große Bedeutung zur Erhaltung und Vertiefung des Gemeinschaftsgefühls.³¹² Es kommt Rousseau bei seiner Idealvorstellung der Formung der Bürger nicht darauf an, alle Leidenschaften und Neigungen zu unterdrücken oder abzutöten, sondern sie entsprechend zu kanalisieren. Ein leidenschaftsloser Bürger ist ein schlechter Bürger und von Rousseau sicher nicht gewünscht.³¹³ Ziel muss es aber sein, die egoistische Selbstliebe derart umzuformen, dass sie zu einer Liebe der Gemeinschaft wird. Das Individuum muss sich vollständig als Glied eines Ganzen sehen und die Existenz in diesem politischen Ganzen entsprechend empfinden und genießen.³¹⁴ Je kleiner die Gemeinschaft, umso eher werden die Bürger dazu angehalten, sich tugendhaft zu verhalten. *„Die soziale Kontrolle nimmt mit zunehmender Bevölkerungsgröße ab; in der Anonymität der Masse wird das Motiv, sich durch sittlichen Konformismus die Achtung der sozialen Partner zu verschaffen, unwirksam.“*³¹⁵

Es wird bei Rousseau das sehr voraussetzungsvolle Bild einer Gesellschaft gezeichnet, die eine große Tugendhaftigkeit der Bürger erfordert. Dies führt letztlich auch zu einigen Widersprüchen. Dazu Fetscher: *„Aus der wechselseitigen Aufeinanderangewiesenheit des Gemeinwesens und der sittlichen Individuen ergeben sich die Probleme und Aporien der Rousseauschen Politik: denn die Republik kann nur leben, wenn das Gesetz über den Menschen steht. Soll aber das Gesetz über den Menschen stehen, dann müssen diese (wenigstens in ihrer Mehrheit) tugendhaft sein. Tugendhaft aber werden sie erst mit Hilfe der organisierten Republik.“*³¹⁶

Betrachtet man Rousseaus Bild vom tugendhaften Staatsbürger genauer, so stößt man schon bei der Frage nach dem entsprechenden Gemeinwohl auf das Problem der Religion. Durch das Christentum geht die Religion weit über die Staatsgrenzen hinaus und eine Religionsgemeinschaft ist mit einer politischen Gemeinschaft nicht

³¹² vgl. Forschner, Rousseau, S.65.

³¹³ vgl. Forschner, Rousseau, S.65.

³¹⁴ vgl. Forschner, Rousseau, S.65.

³¹⁵ Kersting, Rousseau, S.155.

³¹⁶ vgl. Fetscher, Rousseaus politische Philosophie, S.98f.

mehr identisch.³¹⁷ Laut Rousseau verliert sich die Nächstenliebe innerhalb der christlichen Gemeinschaft, die sich ja über die ganze Welt erstrecken soll, gänzlich in der Menge. Weiters hegt er Zweifel an der Möglichkeit einer Gesellschaft, die tatsächlich dem christlichen Ideal entspricht. *„Man sagt uns, dass ein wahrhaft christliches Volk die vollkommenste Gesellschaft bilden würde, die man sich vorstellen kann. Ich sehe bei dieser Annahme nur eine große Schwierigkeit; sie besteht darin, dass eine Gesellschaft von wahren Christen keine Gesellschaft von Menschen mehr wäre. Ich behaupte sogar, dass diese gedachte Gesellschaft bei all ihrer Vollkommenheit weder die stärkste noch die dauerhafteste wäre. Aufgrund ihrer Vollkommenheit mangelt es ihr an Zusammenhalt; gerade ihre Vollkommenheit wäre ihr zerstörerischer Fehler.“*³¹⁸ Dazu Forschner: *„das Gefühl der Menschlichkeit wird schwächer und verliert sich wenn es sich auf die ganze Erde erstreckt. Interesse und Mitgefühl wird schwächer und verliert sich wenn es sich auf die ganze Erde erstreckt.“*³¹⁹ Eine kleine, in einer Stadt zusammenlebende Gemeinschaft, die auf den Schutz der Stadgötter hoffen darf, wäre wohl das rousseausche Ideal tugendhaften Zusammengehörigkeitsgefühls.

2.1.2. Die Religion

Die staatliche Gemeinschaft, zu der die Bürger in inniger Vaterlandsliebe verbunden sein sollen, braucht neben einer guten Rechtsordnung auch einen lebendigen, attraktiven Aspekt. Die konkrete Gemeinschaft muss konkret erlebt werden können. Rousseau spricht auch von der Möglichkeit eines bürgerlichen Glaubensbekenntnisses ... *„ein rein bürgerliches Glaubensbekenntnis, dessen Artikel festzusetzen dem Souverän zukommt, nicht regelrecht als Dogmen einer Religion, sondern als Gesinnung des Miteinander, ohne die es unmöglich ist, ein guter Bürger und ein treuer Untertan zu sein.“*³²⁰ Das dazu nötige Gemeinschaftsgefühl kann durch verschiedene Sitten, Gebräuche und Rituale erreicht werden. In dieser aktiv erlebten Gemeinschaft erlebt das Individuum eine Glückseligkeit, die sogar über das naturzustandliche, im Einklang mit der Natur befindliche Glück hinausgeht.³²¹ Besonders im Hinblick auf diese Form der erlebten Gemeinschaft spielt Religion eine große Rolle.

³¹⁷ vgl. Forschner, Rousseau, S.66.

³¹⁸ Rousseau, Contract Social; Viertes Buch, Kapitel 8; S.147f.

³¹⁹ vgl. Forschner, Rousseau, S.67.

³²⁰ Rousseau, Contract Social; Viertes Buch, Kapitel 8; S.151.

³²¹ vgl. Forschner, Rousseau, S.169f.

Für Rousseau ist Religion, unabhängig von ihrer spirituellen Bedeutung, eine Notwendigkeit für den Zusammenhalt einer Gemeinschaft, wie er sie vorsieht. Erst durch eine *religion civile* kann von einem Bürger verlangt werden, dass er sich völlig der Gemeinschaft opfert und notfalls auch sein Leben für sie hingibt. Die Beziehung zur Gemeinschaft wird gewissermaßen über den Tod hinaus gesichert.³²²

Rousseau unterscheidet zwischen drei verschiedenen Formen von Religion.³²³ Die erste dieser Formen bezeichnet er als die *religion de l'homme*, unter der er einen reinen, wahren Gottesglauben, der in der Innerlichkeit jedes Menschen zu suchen ist, vorsieht. Die zweite Art, die *religion du citoyen*, sieht die Heiligkeit im väterlichen Staat gelegen und verkleidet, durch verschiedenartige Dogmen, das positive Recht als religiöse Pflicht. Die letzte Form, die so genannte *religion du prêtre*, gibt dem Menschen zwei unterschiedliche Formen der Gesetzgebung vor und unterscheidet somit zwischen weltlichen und göttlichen Pflichten. Dadurch wird es dem Individuum praktisch unmöglich, gleichzeitig ein guter Mensch sowie ein guter Bürger zu sein.

Da für Rousseau die Einheit der Gemeinschaft von zentraler Bedeutung ist, liegt es auf der Hand, dass er die *religion du prêtre*, politisch gesehen, als äußerst destruktiv empfindet.³²⁴ Den anderen beiden Formen der Religion steht er mit gemischten Gefühlen gegenüber. Die *religion du citoyen* ist zwar der Gemeinschaft dienlich, wird von ihm aber als unwahr kritisiert. Hingegen wird die *religion de l'homme* von ihm als „wahr“ erkannt, doch hat sie keinen politischen Wert.³²⁵

Rousseau zeigt massive Widersprüche zwischen der christlichen Religion und der für die Gründung einer politischen Gemeinschaft geforderten Tugenden und Einstellungen auf.³²⁶ Dennoch begegnet er diesem Problem, in dem er versucht, die Wahrheit der Religion mit der für den Zusammenhalt einer Gemeinschaft nötigen *religion du citoyen* zu verbinden. Ein Weiterleben nach dem Tod und ein jenseitige ausgleichende Gerechtigkeit sind für eine gewisse Opferbereitschaft der Bürger unabdingbare Faktoren. Vor dem Hintergrund des Atheismus könnte nicht die nötige Form der Nächstenliebe erreicht werden,³²⁷ sodass der Staat dagegen konsequent vorgehen muss. Religion sollte neben dem grundsätzlichen moralischen Fundament auch die Heiligkeit des Gesellschaftsvertrages und der Gesetze vermitteln. In

³²² vgl. Forschner, Rousseau, S.171. vgl auch: Rousseau Contract Social; Viertes Buch, Kapitel 8; S.146 ff.

³²³ vgl. Forschner, Rousseau, S.173.

³²⁴ vgl. Forschner, Rousseau, S.173.

³²⁵ vgl. Forschner, Rousseau, S.174.

³²⁶ vgl. Forschner, Rousseau, S.175.

³²⁷ vgl. Forschner, Rousseau, S.176.

diesem Zusammenhang schreibt Rousseau über die „Dogmen“ der bürgerlichen Religion *„Ohne jemand dazu verpflichten zu können, sie zu glauben, kann er jeden aus dem Staat verbannen, der sie nicht glaubt; er kann ihn nicht als Gottlosen verbannen, sondern als einen, der sich dem Miteinander widersetzt und unfähig ist, die Gesetze und die Gerechtigkeit ernstlich zu lieben und sein Leben im Notfall der Pflicht zu opfern. Wenn einer, nachdem er öffentlich ebendiese Dogmen anerkannt hat, sich so verhält, als ob er sie nicht glaube, soll er mit dem Tode bestraft werden; er hat das größte aller Verbrechen begangen, er hat vor den Gesetzen gelogen.“*³²⁸

Prinzipiell ist der Bürger in der Wahl seiner Religion frei, sofern sich diese in das für die *religion civile* nötige Schema einordnen lässt. Maximilian Forschner fasst die Figur der *religion civile* folgendermaßen zusammen: *„Die religion civile beinhaltet den Versuch, das rechtlich Mögliche und politisch Notwendige mit dem unhintergebar Gegebenen zu versöhnen.“*³²⁹

2.1.3. Die ökonomische Basis

Arbeitsteilung wird von Rousseau in seiner Gesellschaftskritik als eines der Grundübel angesehen und ist mitverantwortlich für die missliche Lage, in der sich die Menschheit befindet. Durch Arbeitsteilung gelangt der Mensch in ein Abhängigkeitsverhältnis, das ihn in seiner Freiheit einschränkt. Nur so lange der Mensch solche Werke herstellt, die von einem Einzelnen erzeugt werden können, lebt er frei und im Einklang mit sich und der Natur.³³⁰ Zwar besteht auch in der Natur eine gewisse Abhängigkeit von den Naturgewalten, aber diese beeinträchtigt, in Rousseaus Augen, nicht die Freiheit der Menschen.³³¹ Ebenso wenig stört es die Freiheit des Individuums, wenn manche Herausforderungen nur in kollektiver Anstrengung gelöst werden können. *„Nicht die Abhängigkeit des einzelnen von einzelnen zerstört die Freiheit und den natürlichen, unmittelbaren Bezug von Bedürfnis und Produktion, von Mensch zu Mensch und vom Mensch zu den Dingen.“*³³² Dazu Rousseau: *„...solange sie sich nur Arbeiten zuwandten, die einer allein ausführen konnte, und nur solchen handwerklichen Künsten, die nicht das Zusammenwirken mehrerer Hände nötig machten, lebten sie so frei, gesund, gut*

³²⁸ Rousseau, *Contract Social*; Viertes Buch, Kapitel 8; S.151

³²⁹ Forschner, Rousseau, S.182.

³³⁰ vgl. Forschner, Rousseau, S.136.

³³¹ vgl. Forschner, Rousseau, S.136.

³³² Forschner, Rousseau, S.136.

*und glücklich, wie sie es ihrer Natur nach nur sein konnten, und genossen untereinander weiterhin die Wonnen eines unabhängigen Umgang miteinander.*³³³

Auch wenn Rousseaus Sichtweise und Erläuterung von ökonomischen Zusammenhängen nicht sehr präzise sind und phasenweise auch durchaus naiv erscheinen³³⁴, so verdienen die wesentlichen Grundpfeiler seiner Theorie doch genauere Betrachtung. Rousseaus Grundthese kann folgendermaßen zusammengefasst werden: *„eine von Arbeitsteilung, Privateigentum, Warentausch und Geldzirkulation strukturierte Gesellschaftsform ist mit der Freiheit und Gleichheit der Menschen unvereinbar.*“³³⁵

Erst durch die arbeitsteilige Produktion kommen die unterschiedlichen Talente und Fähigkeiten voll zum Tragen und wirken sich in weiterer Folge auf die Stellung in der Gesellschaft aus. Die Lücke zwischen Armen und Reichen wird immer größer und durch Knechtschaft und Herrschaft entstehen, der Freiheit zuwiderlaufende Herrschaftsverhältnisse.

Das natürliche Gleichgewicht, welches ursprünglich zwischen Landwirtschaft und Industrie im Bezug auf die Herstellung landwirtschaftlicher Geräte bestand, gerät aus dem Gleichgewicht. Die Landwirtschaft produziert weiterhin für alle, während die Industrie beginnt, vorwiegend Luxusgüter für eine kleine zahlungskräftige Gruppe zu produzieren.³³⁶ Verglichen mit ihrem Nutzen für die Gesellschaft steht der Profit der Industrie in keinerlei ausgeglichenem Verhältnis mehr. Die Menschen zieht es durch die zunehmende Verarmung vom Land in die Städte. Während die Reichen immer reicher werden, verarmen gleichzeitig andere Teile des Landes und der Gesellschaft. Rousseau beschreibt den Wandel folgendermaßen: *„Als nun aber die Erbgüter an Zahl und Ausdehnung so weit angewachsen waren, dass sie den gesamten Boden einnahmen und alle aneinander grenzten, konnten sich die einen nur noch auf Kosten der anderen vergrößern; und die Überzähligen, welche die Schwäche oder die Trägheit daran gehindert hatte, ihrerseits etwas davon zu erwerben, waren arm geworden, ohne etwas verloren zu haben – weil, als um sie herum sich alles veränderte, sie allein sich nicht verändert hatten- :so waren sie gezwungen, ihren Lebensunterhalt von den Reichen zu empfangen oder zu rauben;“*³³⁷ Vor allem durch die Entstehung eines lohnabhängigen Proletariats

³³³ Rousseau, Discours, Zweiter Teil, S.84.

³³⁴ vgl. Forschner, Rousseau, S.136.

³³⁵ Forschner, Rousseau, S.137.

³³⁶ vgl. Forschner, Rousseau, S.137.

³³⁷ Rousseau, Discours, Zweiter Teil, S.89.

werden die Rechte und die Freiheit einer ganzen breiten Bevölkerungsschicht gefährdet.³³⁸

Arbeitsteilung und Warentausch sieht Rousseau vor allem deswegen problematisch, weil dadurch der Mensch nicht mehr nur das für sich Nötige herstellt, sondern ständig neue Bedürfnisse geschaffen werden. Maßstab des „Nötigen“ ist nicht mehr der tatsächliche Bedarf, sondern der Vergleich mit anderen.³³⁹ In dieser, sich im Rahmen der täglichen Konkurrenzgesellschaft bildenden Eigendynamik von ständigem Streben nach mehr verliert der Mensch gänzlich das Ideal sich selbstgenügender Freiheit. Weiters führt der Prozess der Arbeitsteilung dazu, dass Vielen nichts anderes mehr übrig bleibt, als sich und ihre Arbeitskraft zu verkaufen, was sich für Rousseau auch keinesfalls mit seiner Vorstellung von Freiheit in Einklang bringen lässt.

Nicht nur der Tauschgesellschaft an sich, sondern auch der Einführung des Geldes gegenüber, zeigt sich Rousseau äußerst skeptisch. Seiner Meinung erleichtert das Geld den Tauschverkehr und auch die Anhäufung von Reichtum.³⁴⁰ Außerdem wird der Mensch durch das Geld von der eigentlichen Arbeit entfremdet, da das Geld als solches nicht unmittelbar genossen werden kann.

Wird eine Gesellschaft also von Geldverkehr, Arbeitsteilung und Warentausch dominiert, ist diese, laut Rousseau, zur Fällung eines Gemeinwillens unfähig.³⁴¹ In einer durch Konkurrenz und Machtstreben gekennzeichneten Gemeinschaft besteht keine tatsächliche Freiheit mehr.³⁴²

Eine kleine, möglichst einheitliche Gemeinschaft stellt für Rousseau auch aus anderen Gründen den Optimalfall dar. *„Rousseau erscheint daher eine kleine, von Sitte fest zusammengehaltene Gemeinschaft als ideal, weil in ihr die Regierung relativ schwach sein und im Grenzfall sogar durch Vollbürger ausgeübt werden kann (Demokratie).“*³⁴³

Rousseaus Vorstellung nach sollte sich also der „optimale“ Staat aus einem freiwilligen Verbund autarker Familien, die sich gegenseitig unterstützen und wo keine die anderen an Besitz und Reichtum weit überflügelt, zusammensetzen. Weiters muss der Staat so klein sein, dass sich das Volk leicht versammeln lässt

³³⁸ vgl. Forschner, Rousseau, S.137.

³³⁹ vgl. Forschner, Rousseau, S.138.

³⁴⁰ vgl. Forschner, Rousseau, S.138f.

³⁴¹ vgl. Forschner, Rousseau, S.140f.

³⁴² vgl. Forschner, Rousseau, S.144.

³⁴³ Fetscher, Rousseaus politische Philosophie, S.155.

und jeder Bürger leicht jeden anderen kennen kann.³⁴⁴ Dies, verbunden mit der bereits mehrfach erwähnten Einfachheit der Sitten, würde den gesellschaftlichen Rahmen bilden, den Rousseau für seine Form des politischen Zusammenlebens voraussetzt.

2.2. Naturgesetz und positives Recht

Über Jahrhunderte hinweg, bis zu Rousseaus Zeiten, war die Vorstellung einer göttlichen Weltordnung, die sich in der tatsächlich bestehenden Ordnung alles Seienden manifestiert, vorherrschend. Der Mensch tritt in dieser Vorstellung dieser Ordnung als einem an ihn gerichteten, verpflichtenden Anspruch gegenüber.³⁴⁵

Auch Rousseau sieht eine natürlich vorgegebene Ordnung der Welt, die allerdings durcheinander gebracht wurde. Im ursprünglichen Naturzustand des Menschen zeigt sich die Stimme der Natur noch unmittelbar und bedarf nicht der Vermittlung durch die Vernunft. Der Mensch richtet sich noch, wie andere Lebewesen, nach den Impulsen der Natur, wie etwa Selbst- und Arterhaltung.³⁴⁶

Der Mensch verlässt aber diesen ursprünglichen Naturzustand und entfremdet sich von der Natur. Um diesen Verlust zu kompensieren, tritt nun die Vernunft auf den Plan, um die unwirksam gewordenen Regeln auf einer anderen Basis neu zu errichten. Diese vernünftigen Regelungen sind notwendig, wenn die Menschheit nicht ins absolute Chaos versinken soll. Nunmehr sollte aber anstelle von Naturgesetzen besser von einem Vernunftgesetz gesprochen werden. Dazu Forscher: *„Nicht mehr von einer ursprünglichen Identität von Naturgesetz und Vernunftgesetz ist also die Rede, sondern von einer Reetablierung der verlorenen Natur auf neuer Grundlage und durch Vernunft.“*³⁴⁷ Oder an einer anderen Stelle: *„Die Gesetzgebung durch den vereinten Willen einer begrenzten Gemeinschaft ist der geschichtlich notwendig gewordene künstliche Ersatz für die erstorbene Kraft ursprünglich mächtiger und harmonisch wirkender Lebens- und Verhaltensgesetze.“*³⁴⁸

Da also die natürlichen, die Ordnung sichernden Kräfte nicht mehr im gleichen Ausmaß wirksam sind, hält Rousseau ein möglichst wirkungsvolles Absterben dieser

³⁴⁴ vgl. Luf, Souveränität bei Rousseau und Kant, S.12.

³⁴⁵ vgl. Forscher, Rousseau, S.69.

³⁴⁶ vgl. Forscher, Rousseau, S.69.

³⁴⁷ Forscher, Rousseau, S.70.

³⁴⁸ Forscher, Rousseau, S.72.

Kräfte für wünschenswert. Nur dadurch kann die neue, durch Verfassung gesicherte Ordnung ihre Wirksamkeit entfalten.³⁴⁹

Bei Rousseau ist dieser Bruch zwischen dem Naturzustandsbewohner und dem späteren Bürger größer als bei seinen Vorgängern. Während sich etwa für Pufendorf und Locke das Leben der Menschen im vorstaatlichen Zustand nach einem Gesetz der allgemeinen Vernunft gerichtet hat, spricht Rousseau diesen so gestalteten Vernunftgebrauch seinem *homme sauvage* völlig ab.³⁵⁰ Wolfgang Kersting, der ausdrücklich hervorhebt, dass es sich bei Rousseau um keinen Naturrechtler handelt³⁵¹, betont, dass es kein, der gesellschaftlichen Vereinigung voraus liegendes Recht gibt. Kersting sieht in den Folgen des Vertrages nicht die Aufgabe der Friedenssicherung, sondern meint, dass die Freiheitsbestimmungen nach einer bestimmten Form der Vereinigung und Organisation von Herrschaft verlangen.

Der noch „wilde“ Mensch handelt noch nicht rational, sondern lässt sich instinkartig steuern. Von der Vernunft vorgegebene Verhaltensweisen und gesellschaftliche Regeln setzen, um erkannt zu werden, bereits ein hohes Maß an Abstraktionsfähigkeit voraus. Auch die Unterscheidung von Recht und Unrecht erfolgt nicht zuletzt durch entsprechend erlangte Erfahrungswerte. Erst in einem solchen Umfeld bildet sich dann das Gewissen heraus. Mit dieser Ansicht kommt Rousseau schließlich auch zum Schluss, dass die Mitglieder letztlich erst dann zu Menschen wurden, als die Individuen bereits zu Bürger geworden sind.³⁵² *„Erst jetzt, wo die Stimme der Pflicht an die Stelle des körperlichen Triebs und das Recht an die des Begehrens tritt, sieht sich der Mensch gezwungen, der bislang nur sich selbst im Auge hatte, nach anderen Grundsätzen zu handeln und seine Vernunft zu befragen, bevor er seinen Neigungen Gehör schenkt. Obgleich er sich in diesem Stand mehrerer Vorteile beraubt, die er von Natur aus hat, gewinnt er dadurch so große andere, seine Fähigkeiten üben und entwickeln sich, seine Vorstellungen erweitern, seine Gefühle veredeln sich, seine ganze Seele erhebt sich zu solcher Höhe, dass er – würde ihn nicht der Missbrauch dieses neuen Zustandes oft unter jenen Punkt hinabdrücken, von dem er ausgegangen ist – ununterbrochen den glücklichen Augenblick segnen müsste, der ihn für immer da herausgerissen hat und der aus*

³⁴⁹ vgl. Forschner, Rousseau, S.72.

³⁵⁰ vgl. Forschner, Rousseau, S.73.

³⁵¹ vgl. Kersting, Rousseau, S.53.

³⁵² vgl. Forschner, Rousseau, S.73.

*einem stumpfsinnigen und beschränkten Lebewesen ein intelligentes Wesen und einen Menschen gemacht hat.*³⁵³

2.2.1. Der Mensch in der Gemeinschaft

Wenn also der Mensch erst dann zum Menschen wird, wenn er zum Bürger geworden ist, so ist der Zusammenschluss zu einer Gemeinschaft ein wesentliches Element der Menschwerdung. Diese Gemeinschaft wird als Staat, also als ein Gebilde, welches auch eine Rechtsgemeinschaft umfasst, gebildet. Nun stellt sich aber die Frage, ob das Recht eine gemeinschaftsbildende Funktion ausübt, oder ob zunächst die Gemeinschaft bestehen muss, die dann dieses Recht erzeugt. Rousseau geht von der zweiten Variante aus und glaubt fest an die rechts- und vernunftbildende Kraft der Gemeinschaft.³⁵⁴

Wie aber bereits erwähnt, glaubt Rousseau nicht daran, dass der Mensch schon von Natur aus ein Gemeinschaftswesen ist. Vielmehr müssen Gemeinsinn und ein Solidaritätsgefühl künstlich erzeugt werden. Dies stellt einen entscheidenden Aspekt in Rousseaus politischem Denken dar, den Forscher folgendermaßen umschreibt: *„Die Etablierung eines droit politique bedeutet dementsprechend nicht nur und nicht in erster Linie die rationale, künstliche Wiederherstellung einer aus den Fugen geratenen Ordnung des natürlichen Menschenlebens, sondern die Gründung einer neuen Form des Menschseins.*³⁵⁵

Der „neue“ Mensch soll völlig in der durch Gesellschaftsvertrag geschaffenen Gemeinschaft aufgehen. Ziel dieses Gesellschaftsvertrages ist es letztlich, eine Verbindung zwischen Freiheit und Herrschaft zu schaffen.³⁵⁶ Gleich wie sich aber das Wesen des Menschen mit der Gesellschaft gewandelt hat, hat sich auch der Freiheitsbegriff gewandelt. Die neue bürgerliche Freiheit muss klar von der ursprünglichen, natürlichen Freiheit unterschieden werden. Die einzige Parallele liegt darin, dass mit beiden Freiheiten die Unabhängigkeit von der Willkür eines anderen erreicht werden soll. Zwar kann das Individuum innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft nicht mehr von einem anderen Einzelwillen bestimmt werden, aber die „persönliche“ Freiheit ist nunmehr nur noch bei uneingeschränkter Unterwerfung

³⁵³ Rousseau, Contract Social, Erstes Buch, Kapitel 8, S.22.

³⁵⁴ vgl. Forscher, Rousseau, S.79.

³⁵⁵ Forscher, Rousseau, S.79.

³⁵⁶ vgl. Forscher, Rousseau, S.81.

unter den Gemeinwillen möglich. Innerhalb dieser Figur der gemeinsamen Freiheit ist es aber auch möglich, dass der Einzelne dazu gezwungen wird, frei zu sein.³⁵⁷

Diese Vorstellung der völligen Aufgabe und des vollständigen Aufgehens in der Gemeinschaft durch die „*aliéntation totale*“ zieht sich bei Rousseau durch alle Bereiche. So werden auch die Gefühle und Leidenschaft umgewandelt und die natürlichen Gefühle werden gegen die Liebe zum Vaterland eingetauscht. Drastisch zeigt Rousseau dies am Beispiel einer spartanischen Mutter, die die Nachricht vom Tod ihrer fünf Söhne, in der für das Vaterland siegreichen Schlacht, erhält. Auch in einer solchen extremen Situation muss die Freude über den Sieg aufgrund der Liebe zum Heimatland vorgehen.

Der Vertrag der diese neue, durch die „*aliéntation totale*“ geschaffene Gesellschaftsform begründen soll, muss selbst zur Verfassung derselben werden.³⁵⁸

„Rousseaus Vertrag erlaubt nicht, als gründungsmithologische Figur in eine organisationspolitische Utopie von der realen geschichtlichen Zeit abgeschoben zu werden, er erlaubt auch keine auf den Widerstandsfall befristete politische Virulenz, er verlangt gesellschaftsweite Realität und andauernde Präsenz.“³⁵⁹

Diese Wandlung, die von Rousseau stets positiv beschrieben wird und die mehr Vor- als Nachteile bringen soll, wird als geschichtliche Notwendigkeit angesehen.

Für diese *aliéntation totale* gibt Rousseau drei Gründe an.³⁶⁰ Erstens bewirkt die völlige Entäußerung, dass danach die Ausgangslage für alle Beteiligten gleich und somit auch fair ist. Weiters müssen bestehende Rechte aufgegeben werden, da ihr Weiterbestehen zum Konflikt und wieder zur Ungleichheit führen würde. Drittens sieht Rousseau in dieser Form der Selbstaufgabe einen vorteilhaften Tausch. *„Schließlich gibt sich jeder, da er sich allen gibt, niemandem, und da kein Mitglied existiert, über das man nicht gleiches Recht erwirbt, das man ihm über sich einräumt, gewinnt man den Gegenwert für alles, was man aufgibt, und mehr Kraft, um zu bewahren, was man hat.“³⁶¹* Erst wenn diese drei Voraussetzungen, die sich allesamt vorteilhaft für die Mitglieder erweisen, erfüllt sind, wird eine gleiche und ausgewogene Ausgleichlage geschaffen.

Dieses Konzept unterscheidet Rousseau in einem entscheidenden Punkt von anderen Denkern wie etwa Kant oder Locke. Für diese Philosophen ist es von

³⁵⁷ vgl. Forschner, Rousseau, S.81.

³⁵⁸ vgl. Kersting, Rousseau, S.80.

³⁵⁹ Kersting, Rousseau, S.80.

³⁶⁰ vgl. Luf, Souveränität bei Rousseau und Kant, S.8.

³⁶¹ Rousseau, Gesellschaftsvertrag, S.18

zentraler Bedeutung, ob Werte wie Leben, Freiheit, Gleichheit, Glück die entsprechende Anerkennung finden oder nicht. Erst wenn diesen unverzichtbaren Ansprüchen genügt wird, erhält die Monopolisierung der Gewalt durch den Staat und die daraus erfolgende Positivierung des Rechts ihre Legitimation.³⁶² Stellt man die Frage nach einer letzten Norm bei Rousseau, erhält man ein völlig anderes Ergebnis. Für den Genfer kommt es in erster Linie darauf an, eine Existenzweise zu schaffen, in der jede Identität eine Einheit mit dem Leben und sich selbst findet.³⁶³

Diese Einheit bestand bei *homme naturel* und wurde beim Verlassen des Naturzustandes verloren. Erst der *homme civil* findet eine solche neue, wenn auch künstlich geschaffene Einheit wieder im gesellschaftlichen Ganzen. *„Durch diesen reziproken Akt der Entäußerung wird ein Kollektivkörper konstituiert, dem unmittelbar das Attribut der Souveränität als einer obersten, bei der Willensbildung keinerlei normativen Schranken unterworfenen Gewalt zugesprochen wird.“*³⁶⁴

Berücksichtigt man diese Sichtweise, kann man Rousseaus Staat auch nicht als liberalen Staat bezeichnen. Denn in einem so geordneten Staat hat die individuelle Freiheit nicht den Vorrang und staatliche Autorität wird auch nicht auf den Schutz und die Sicherung genau dieser Freiheit beschränkt.

Auch wenn Freiheit bei Rousseau nicht liberal zu verstehen ist, kommt dem Begriff der Freiheit in seiner Philosophie eine ganz zentrale Bedeutung zu. Ganz ursprünglich geht Rousseau davon aus, dass es dem Naturzweck des Menschen entspricht, frei zu sein. Also kann auch eine gerechte Lebensordnung nur dann gegeben sein, wenn dieses Faktum berücksichtigt wird und sie durch den freien Willen der Bürger gegründet wurde.³⁶⁵ Folglich müssen aber Form und Inhalt des Rechts auch dann geändert werden, wenn sie nicht mehr dazu geeignet sind, eben diese Freiheit zu sichern. Weiters verliert jedes Recht, so gut es inhaltlich auch sein mag, seine Legitimation, wenn seine Anerkennung und Durchsetzung nicht erreicht werden kann. Ist also die Kraft des Naturgesetzes einmal gebrochen, muss es durch ein selbstgeschaffenes, auf den Prinzipien der Vernunft basierendes, neues Recht ersetzt werden.³⁶⁶ Dieser geschichtliche Wandel macht aber auch vor dem formellen und materiellen Gehalt der Gesetze nicht halt. So hat sich auch der Begriff der ursprünglichen abstrakten Freiheit im ursprünglichen Leben zur bürgerlichen Freiheit

³⁶² vgl. Forschner, Rousseau, S.82f.

³⁶³ vgl. Forschner, Rousseau, S.83.

³⁶⁴ Luf, Souveränität bei Rousseau und Kant, S.8.

³⁶⁵ vgl. Forschner, Rousseau, S.86.

³⁶⁶ vgl. Forschner, Rousseau, S.87f.

innerhalb der politischen Gemeinschaft gewandelt.³⁶⁷ Auch wenn die Freiheit sich in ihrer Gestalt wandelt, so bleibt sie doch zentraler Begriff der rousseauschen Philosophie. Freiheit und nicht Vernunft macht bei Rousseau das Leben des Menschen aus.³⁶⁸

Die Freiheit findet sich im gesellschaftlichen Zustand in der absoluten Souveränität des vereinigten Volkes wieder. Diese Souveränität ist unveräußerlich, weil nunmehr nur sie und nicht ein Einzelwille Herrschaft ausüben kann. Weiters ist sie auch unvertretbar, da die Willensbildung nicht von einer anderen Person ausgeübt werden kann. Letztlich ist sie auch unteilbar, was sich auch an Rousseaus scharfer Kritik an jeder Form von Teilung und Gruppenbildung zeigt. Wesentlich an der rousseauschen Souveränität ist folgender Aspekt: *„Souveränität ist nicht an ein vorgegebenes Gemeinwohl gebunden, sondern dieses tritt prozeduralistisch in Erscheinung in der Vollziehung des Gemeinwillens.“*³⁶⁹

Mit seiner Theorie des Gesellschaftsvertrages versucht Rousseau, allen bereits besprochenen Voraussetzungen und Prinzipien gerecht zu werden. Die Tugend und Sittlichkeit, für die ihm stets das Leben in der antiken Polis als Vorbild diente, müssen mit der Idee der unverzichtbaren Freiheit in Verbindung gebracht werden. Allerdings erscheint die Verknüpfung dieser beiden Elemente keineswegs einfach: *„Die Hauptschwierigkeit bei diesem Versuch: die Vertragstheorie setzt zugegebenermaßen das vernünftige Subjekt als Vertragspartner voraus, für die antike Polistheorie und auch für Rousseaus „matérialisme du sage“ erwächst Vernunft nur auf dem Boden einer durch Sitte und Gewohnheit geprägten, gelebten und erlebten Gemeinschaft.“*³⁷⁰

2.3. Der Gesellschaftsvertrag

Ähnlich wie bei Thomas Hobbes stellt die Gründung einer Gesellschaft mit einem zentralen Machtmonopol eine Notwendigkeit dar. Wie sehr einige Stellen bei Rousseau an Hobbes erinnern, zeigt folgendes Zitat: *„So ließen die Usurpationen der Reichen, die Raubtaten der Armen, die zügellosen Leidenschaften aller, indem sie das natürliche Mitleid und die noch schwache Stimme der Gerechtigkeit erstickten, die Menschen geizig, ehrsüchtig und böse werden. Es erhob sich*

³⁶⁷ vgl. Forschner, Rousseau, S.88.

³⁶⁸ vgl. Forschner, Rousseau, S.89.

³⁶⁹ Luf, Souveränität bei Rousseau und Kant, S.10.

³⁷⁰ Forschner, Rousseau, S.89.

zwischen dem Recht des Stärkeren und dem Recht des Erstbesitzers ein dauernder Konflikt, der nur durch Kämpfe und Morde ein Ende fand. Die im Entstehen begriffene Gesellschaft machte dem schrecklichsten Kriegszustand Platz.³⁷¹ So spricht etwa auch Kersting im Zusammenhang mit der rousseauschen Vertragslehre von einem „souveränitäts- theoretischen Hobbesianismus.“³⁷² Der zu gründende Staat soll eine Friedensfunktion erfüllen und Stabilität und Sicherheit garantieren. Um dies zu verwirklichen, müssen die Individuen, die sich eben noch durch den uneingeschränkten Gebrauch ihrer Freiheit gegenseitig bedroht haben, auf einen Teil ihrer natürlichen Freiheit verzichten und diese an den Staat übertragen. Bis zu diesem Punkt unterscheidet sich Rousseaus Überlegung noch kaum von den Theorien seiner Vorgänger.³⁷³ Fetscher fasst den Unterschied zwischen Hobbes und Rousseau folgendermaßen zusammen: „Während Hobbes an diesem Zustand vor allem die Bedrohtheit des Lebens eines jeden hervorgehoben hat, erblickt Rousseau in der Unfreiheit seinen hervorstechendsten Zug. Der Hobbessche Staat dient daher der Herstellung der Sicherheit der Bürger (d.h. der bourgeois, die in Ruhe ihren Privatangelegenheiten nachgehen wollen), der Rousseausche der Wiederherstellung der Freiheit der in (Staats)Bürger verwandelten Menschen.“³⁷⁴ Ein weiterer Unterschied zwischen Hobbes und Rousseau besteht darin, dass für Hobbes der König nach dem Prinzip *rex est populus* das ganze Volk repräsentiert, während Rousseau nach dem Moto *populus est rex* das Volk zu seinem eigenen König macht.³⁷⁵ Hobbes will mit seinem Vertrag, anders als Locke, bei dem es durch individuelle Grundrechte eine Herrschaftsgrenze gibt, Herrschaft begründen und nicht begrenzen.³⁷⁶ Eine solche Herrschaftsbegrenzung findet allerdings auch bei Rousseau nicht statt.

Zwar entspricht die Aufgabe der natürlichen Freiheit, zwecks der Sicherung des eigenen Lebens, letztlich einer Resignation vor der bestehenden Situation, aber schließlich kommt es, laut Rousseau, im Ergebnis doch zu einem vorteilhaften Tausch für alle Beteiligten. „Schließlich gibt sich jeder, da er sich allen gibt, niemandem, und da kein Mitglied existiert, über das man nicht das gleiche Recht

³⁷¹ Rousseau, Discours, Zweiter Teil, S.90.

³⁷² Kersting, Rousseau, S.31.

³⁷³ vgl. Forschner, Rousseau, S.93.

³⁷⁴ Fetscher, Rousseaus politische Philosophie, S.103.

³⁷⁵ vgl. Kersting, Rousseau, S.58f.

³⁷⁶ vgl. Kersting, Rousseau, S.42.

*erwirbt, das man ihm über sich einräumt, gewinnt man den Gegenwert für alles, was man aufgibt, und mehr Kraft, um zu bewahren, was man hat.*³⁷⁷

In der Antike wird die, zur Staatsgründung führende, Vereinigung in der Polis anders gesehen. Hier wird die Verfassung der Polis nicht durch einen Vertrag begründet oder durch einen Kriegszustand unter allen Beteiligten erzwungen. Vielmehr steht noch das Bild der friedlichen Gemeinschaft im Vordergrund, die sich durch Freundschaft zu einem Verband zusammenschließt. Somit war das Schicksal der Menschen mit dem des Staates unauflöslich miteinander verbunden, so dass das eine in dem anderen aufging. Erst durch den Pluralismus und andere Entwicklungen der Neuzeit war eine solche Figur nicht mehr denkbar.³⁷⁸

Die Staatsgründung wird bei Rousseau als ein aus der Notwendigkeit heraus erwachsender Akt der Vernunft angesehen. Der Mensch geriet in eine Form der sozialen Existenz, zu der er von Natur aus eigentlich nicht geeignet ist.³⁷⁹ Durch Not und Unsicherheit wird der Mensch gezwungen, diesen Schritt zu gehen. *„Sodass es also in jedermanns fundamentalen Interesse läge, den gesetzlosen Zustand zu verlassen, die sich als aporetisch entdeckende absolute Ungebundenheit aufzugeben und eine Koexistenz verbürgende, politische, machtbewehrte Ordnung zu etablieren.*³⁸⁰

Bis zu diesem Punkt³⁸¹ deckt sich die rousseausche Staatsbegründung mit der Theorie von Thomas Hobbes.³⁸² Hobbes fordert am Beginn dieses Zusammenschlusses die Zustimmung der Bürger, doch ist es für ihn gleichgültig, ob diese Zustimmung tatsächlich freiwillig gegeben, oder gewaltsam erzwungen wurde. Hier unterscheidet sich Rousseaus Einstellung. Für ihn kann die Notwendigkeit zum Zusammenschluss alleine noch nicht Legitimationsgrund sein. Bei den Menschen, die sich zu einem Staat zusammenschließen wollen, handelt es sich ja gerade um die Menschen, die den Naturzustand verlassen haben. Diese eigentliche Menschwerdung bestand ja genau darin, dass das Individuum sich nun nicht mehr nur von der Natur und seinen Instinkten leiten lässt, sondern bewusst den eigenen Willen einsetzt. Der Mensch handelt also fortan frei und gewissermaßen macht ihn genau diese Freiheit zum Menschen. Wenn es also überhaupt noch einen Zwang

³⁷⁷ Rousseau, Contract Social, Erstes Buch, Kapitel 6, S. 18.

³⁷⁸ vgl. Forschner, Rousseau, S.94.

³⁷⁹ vgl. Forschner, Rousseau, S.96.

³⁸⁰ Kersting, Rousseau, S.17.

³⁸¹ vgl. Rousseau, Discours, Zweiter Teil, S.90.

³⁸² vgl. Forschner, Rousseau, S.96.

gibt, dem der Mensch unterliegt, so darf dieser, laut Rousseau, nur noch durch die Freiheit selbst begründet werden.³⁸³ *„Damit nun aber der Gesellschaftsvertrag keine Leerformel sei, schließt er stillschweigend jene Übereinkunft ein, die allein die anderen ermächtigt, dass, wer immer sich weigert, dem Gemeinwillen zu folgen, von der gesamten Körperschaft dazu gezwungen wird, was nichts anderes heißt, als dass man ihn zwingt, frei zu sein.“*³⁸⁴ Daraus lässt sich Folgendes ableiten: *„Freiheit wird zur Basis des Rechts.“*³⁸⁵ Für Rousseau muss also am Beginn eines gesellschaftlichen Zusammenschlusses die freiwillige Zustimmung aller Beteiligten stehen, da ein Verzicht auf die eigene Freiheit für ihn undenkbar wäre. *„Auf seine Freiheit verzichten heißt auf seine Eigenschaft als Mensch, auf seine Menschenrechte, sogar auf seine Pflichten verzichten.“*³⁸⁶ Eine derartige Selbstaufgabe ist also mit dem Wesen des Menschen an sich nicht vereinbar und der Mensch würde alle Moralität seiner Handlungen aufgeben, würde er auf seine Willensfreiheit verzichten.³⁸⁷

Der Zweck des Staates bei Rousseau kann also als Sicherung des Lebens in Freiheit verstanden werden. Wobei Freiheit als Unabhängigkeit von der Willkür anderer verstanden werden kann.³⁸⁸ Die zentrale Bedeutung des Freiheitsbegriffs bei Rousseau führt zu einem wesentlichen Ergebnis seiner politischen Philosophie. *„Die Herrschaft eines Gesetzes ist nur dann mit den fundamentalen Pflichten und Rechten, mit dem Begriff des Menschen verträglich, wenn dieses Gesetz der Autonomie aller einzelnen Bürger entspringt.“*³⁸⁹ Wie dieses Zitat zeigt, wird bei Rousseau die Legitimität von Herrschaft mit der Moralität menschlichen Handelns verknüpft. Die Mitwirkung aller freien Bürger, bei den sie betreffenden Gesetzen, geht sogar soweit, dass Rousseau auch die Übertragung des Willens an eine durch freie Übereinkunft gebildete Legislative für unzulässig hält. *„Ich behaupte deshalb, dass die Souveränität, da sie nichts anderes ist als die Ausübung des Gemeinwillens, niemals veräußert werden kann und dass der Souverän, der nichts anders ist als ein Gesamtwesen nur durch sich selbst vertreten werden kann; die Macht kann wohl übertragen werden, nicht aber der Wille.“*³⁹⁰

³⁸³ vgl. Forschner, Rousseau, S.99.

³⁸⁴ Rousseau, Contract Social, Erstes Buch, Kapitel 7, S. 21.

³⁸⁵ Forschner, Rousseau, S.99.

³⁸⁶ Rousseau, Gesellschaftsvertrag, S.11.

³⁸⁷ vgl. Fetscher, Rousseaus politische Philosophie, S.103f.

³⁸⁸ vgl. Forschner, Rousseau, S.101.

³⁸⁹ Forschner, Rousseau, S.103.

³⁹⁰ Rousseau, Contract Social, Zweites Buch, Kapitel 1 S. 27.

Der Gesellschaftsvertrag hat bei Rousseau letztlich nicht nur die Funktion, die Lebensweise der Menschen zu ordnen, sondern er begründet eine andere, neue Art des Menschseins.³⁹¹ Gewissermaßen soll der Vertrag die Natur des Menschen grundsätzlich verändern und ihn zum freien Gemeinschaftswesen, das eben in dieser Gemeinschaft aufgeht, verwandeln. Diese neue Form des Menschseins, oder anders gesagt, diese neue Natur, muss aber quasi aus dem Nichts erwachsen. Der Mensch muss ein Werk erschaffen, das seiner ursprünglichen Natur widerspricht. Rousseau war sich der illusorischen Dimension dieser Theorie bewusst und setzte auch tatsächlich keine großen praktischen Hoffnungen in deren Umsetzung.³⁹²

Das Problem ist vor allem darin gelegen, dass Rousseau offensichtlich bezweifelt, dass die Menschen in der Lage sind, einen so weisen Beschluss zu fassen, der die Konsequenz, ihr ganzes Naturell zu ändern, in sich trägt. Dies würde ein solches Maß an Tugendhaftigkeit voraussetzen, wie es die Individuen erst im gesellschaftlichen Zustand erreichen können.³⁹³ Um dieses Paradoxon zu durchbrechen, führt Rousseau mit der Figur des législateurs die Gestalt des, beinahe übermenschlichen, Gesetzgebers ein. „*Es bedürfte der Götter, um den Menschen Gesetze zu geben.*“³⁹⁴ Als Beispiel für diese Personen von historischer Bedeutung nennt er Moses, Lykurg oder Mohammed.³⁹⁵ Zwar bleibt durch diese Figur die Gesetzgebungsautonomie, durch die Erfordernis der Zustimmung, beim Volk, doch zeigt es auch, dass Rousseau eine solch große Weitsicht und Einsicht offenbar der vereinigten Gemeinschaft nicht zutraut.³⁹⁶

2.3.1. Der Gesellschaftsvertrag als Betrugsvertrag der Reichen

Mit dem Beginn des Eigentums und der bald daraus folgenden ungleichmäßigen Verteilung desselben beginnen bei Rousseau alle Konflikte. „*Der erste, der ein Stück Land eingezäunt hatte und auf den Gedanken kam zu sagen >Dies ist mein < und der Leute fand, die einfältig genug waren, ihm zu glauben, war der wahre Begründer der zivilen Gesellschaft. Wie viele Verbrechen, Kriege, Morde, wie viele Leiden und Schrecken hätte nicht derjenige dem Menschengeschlecht erspart, der die Pfähle herausgerissen oder den Graben zugeschüttet und seinen Mitmenschen zugerufen*

³⁹¹ vgl. Forschner, Rousseau, S.105.

³⁹² vgl. Forschner, Rousseau, S.106.

³⁹³ vgl. Forschner, Rousseau, S.161.

³⁹⁴ Rousseau, Contract Social, Zweites Buch, Kapitel 7, S. 43.

³⁹⁵ Rousseau, Gesellschaftsvertrag, S.44 ff.

³⁹⁶ vgl. Forschner, Rousseau, S.162. vgl. auch Rousseau, Contract Social, Zweites Buch, Kapitel 7, S. 44f.

hätte: >Hütet euch davor, auf diesen Betrüger zu hören. Ihr seid verloren, wenn ihr vergesst, dass die Früchte allen gehören und dass die Erde niemandem gehört!<“³⁹⁷

In der Literatur wird im Zusammenhang mit der Gesellschaftsvertragsgründung häufig kritisch auf die Vorteile, die die Reichen aus diesem Vertrag ziehen, hingewiesen. Fetscher beschreibt beispielsweise die Situation der Grundbesitzer im vorvertraglichen Zustand, die sich weder auf einen gültigen Rechtstitel berufen konnten, noch die Kraft hatten, sich gegen die Überzahl der Besitzlosen auf Dauer zur Wehr zu setzen.³⁹⁸ In weiten Teilen der Literatur wird dann nach dem *cui bonum* Prinzip darauf geschlossen, dass die Reichen den Gesellschaftsvertrag als nützliches Instrument entwarfen, um ihre Besitzstände zu sichern.³⁹⁹

„Die Reichen sind – bei Licht betrachtet – nicht den Starken im Naturzustand gleichzusetzen; sie werden zu den Starken erst durch den Vertrag. Im Naturzustand sind sie die Schwachen, und die Starken sind die Armen, die sich von den schwachen Reichen freilich hinters Licht führen und über ihre Stärke täuschen lassen und darum in Bedingungen einwilligen, die ihnen für immer ihre Stärke nehmen und sie für alle Zeit zu den gesellschaftlichen Schwachen machen.“⁴⁰⁰

Fetscher kritisiert die Interpretation des *Contract Social* als Betrugsvertrag und weist darauf hin, dass diese Deutung erheblich von der, von Rousseau geschilderten Version des Gesellschaftsvertrages abweicht.⁴⁰¹ Fetschers Meinung zufolge wird, bei der Betrugsvertragstheorie, zur sehr das Augenmerk auf die sozialen Gegensätze zwischen Landbesitzern und Besitzlosen gelegt. Seiner Meinung nach sieht Rousseau die Möglichkeit eines gerechten Gesellschaftsvertrages aber nur unter gewissen Voraussetzungen gegeben.⁴⁰² Dieser Voraussetzungen meint er in einer Fußnote am Ende des ersten Buches des *Contract Social* gefunden zu haben.

„In Wirklichkeit sind die Gesetze immer den Besitzenden nützlich und den Habenichtsen schädlich. Daraus folgt, dass der gesellschaftliche Stand für Menschen nur vorteilhaft ist, soweit sie alle besitzen und niemand zu viel besitzt.“⁴⁰³

Nur unter dieser Voraussetzung, einer zumindest weitgehenden Gleichheit des Besitzes und dem Fehlen einer besitzlosen Klasse, kann es, laut Fetscher, bei

³⁹⁷ Rousseau, *Discours*, Zweiter Teil, S.74.

³⁹⁸ vgl. Fetscher, *Rousseaus politische Philosophie*, S.49.

³⁹⁹ vgl. Fetscher, *Rousseaus politische Philosophie*, S.49.

⁴⁰⁰ Kersting, *Rousseau*, S. 26.

⁴⁰¹ vgl. Fetscher, *Rousseaus politische Philosophie*, S.49.

⁴⁰² vgl. Fetscher, *Rousseaus politische Philosophie*, S.49f.

⁴⁰³ Rousseau, *Contract Social*, Erstes Buch, Kapitel 9, S.26.

Rousseau zu einem gerechten Gesellschaftsvertrag kommen.⁴⁰⁴ Dass diese Voraussetzung nötig zu sein scheint, war aber offenbar auch Rousseau nicht von Anfang an klar, findet man doch einen Hinweis auf diese nötigen Voraussetzungen erst im *Contract Social*.⁴⁰⁵ *„Es ist keine Übereinkunft des Überlegenen mit dem Unterlegenen, sondern eine Übereinkunft des Körpers mit jedem seiner Glieder: eine rechtmäßige Übereinkunft, weil sie den Gesellschaftsvertrag zur Grundlage hat, eine billige Übereinkunft, weil sie allen gemeinsam ist, eine nützliche Übereinkunft, weil sie kein anderes Ziel haben kann als das allgemeine Wohl, eine dauerhafte Übereinkunft, weil sie die öffentliche Gewalt und die höchste Macht zum Bürgen hat.“*⁴⁰⁶

2.3.2. Der Gemeinwille

Wie bereits erwähnt, verlangt schon der ursprüngliche Vertragsschluss die freiwillige Zustimmung aller Beteiligten. Auch politisch soll dem Gemeinwillen die tragende Bedeutung zukommen, was sich ebenfalls wieder aus einer gemeinsamen Entscheidung freier und gleicher Individuen ergibt. Weder die Einheit noch der Wille der Gemeinschaft kann an eine dritte Person übertragen werden.⁴⁰⁷ Wie kann aber vor dem Hintergrund der rousseauschen Anthropologie, der zufolge der natürliche Zustand des Menschen als völlig selbstständiges gesellschaftslosen Wesen angesehen wird, das Ideal eines so einheitlichen Willens Vieler bestehen?

Mit dem Eintritt in die Gemeinschaft hat sich die Situation für die Individuen entscheidend gewandelt. Nunmehr gibt es eine Reihe von Problemstellungen, die nur in der Gemeinschaft realisierbar sind und im Interesse jedes Einzelnen liegen. Die Verwirklichung eines solchen Gemeinwillens ist nur dann realistisch, wenn es tatsächlich eine große Anzahl gemeinsamer, verallgemeinerungsfähiger Zwecke gibt.⁴⁰⁸

Es muss also Zwecke geben, deren Erfüllung für den Einzelnen, auch in seiner Realisierung für die anderen, erstrebenswert ist. Letztlich muss die Erfüllung solcher Aufgaben zum Gegenstand eines Gemeinwillens werden, deren Sicherung und Verwirklichung tatsächlich im Interesse aller liegen. Entscheidend für eine Gesellschaft ist nun die Frage, wie weitreichend ein gemeinsamer Wille gefasst

⁴⁰⁴ vgl. Fetscher, Rousseaus politische Philosophie, S.49.

⁴⁰⁵ vgl. Fetscher, Rousseaus politische Philosophie, S.52f.

⁴⁰⁶ Rousseau, *Contract Social*, Zweites Buch, Kapitel 4, S. 35.

⁴⁰⁷ vgl. Forschner, Rousseau, S.120.

⁴⁰⁸ vgl. Forschner, Rousseau, S.120. vgl. auch: Rousseau, *Contract Social*, Zweites Buch, Kapitel 1, S. 27.

werden kann, oder wie sehr doch die Differenz der Partikularwillen überwiegt. *„Der Gemeinwille ist also der Inbegriff der Teilinteressen, in dem sich alle Einzelwillen treffen, der Partikularwillen im engeren Sinn ist der Wille in dem der eine sich vom anderen unterscheidet. Und je mehr das Moment des Partikularen in den Einzelwillen überwiegt, um so schwächer und formaler wird das gesellschaftliche Band.“*⁴⁰⁹

Um den Gemeinsinn und die fruchtbare Basis für gemeinsame Interessen nicht zu schwächen, warnt Rousseau vor Parteien und Gruppenbildungen.⁴¹⁰ *„Aber wenn Parteiungen entstehen, Teilvereinigungen auf Kosten der großen, wird der Wille jeder dieser Vereinigungen ein allgemeiner hinsichtlich seiner Glieder und ein besonderer hinsichtlich des Staates; man kann dann sagen, dass es nicht mehr so viele Stimmen gibt wie Menschen, sondern nur noch so viele wie Vereinigungen.“*⁴¹¹

Selbst wenn eine solche Zersplitterung der Gemeinschaft in unterschiedliche Gruppen nicht vorliegt, können all diese an den Gemeinwillen gestellten Anforderungen nur bei einer Gesellschaft mit zumindest möglichst gleichförmigen Interessen erfüllt werden.

Rousseaus Republik ist sogar dermaßen einmündig, dass sie nicht einmal diskursiv ist, da ja der Gemeinwille zum Ausdruck kommen soll. Wenn es überhaupt zu einer Form des Diskurses kommt, dann nur zu einem solchen, der letztlich wieder die harmonische Übereinstimmung aller zum Ziel hat.⁴¹²

Zwar werden sich in den meisten hypothetisch gedachten Fälle, die Motivationen zum Zusammenschluss aufgrund des Wunsches nach Sicherheit weitgehend decken, doch ist diese Gemeinsamkeit nicht ausreichend. Letztlich gibt es doch schon bereits zum Zeitpunkt der gesellschaftlichen Vereinigungen Unterschiede, da der Nutzen der Staatsgründung für verschiedene gesellschaftliche Gruppen unterschiedlich ist.⁴¹³ Wenn also nicht einmal im Gründungsakt eine absolute Interessensgleichheit vorliegt, wie kann dies dann im Fortbestand einer dynamisch sich weiterentwickelnden Gesellschaft erwartet werden?

Aufgrund dieser Anforderung einer weitgehenden Interessensgleichheit legt Rousseau einen Schwerpunkt seiner Betrachtung auf die Lebensweise der Bürger.

⁴⁰⁹ Forschner, Rousseau, S.121.

⁴¹⁰ vgl. Fetscher, Rousseaus politische Philosophie, S.130. vgl. auch: Rousseau, Contract Social, Zweites Buch, Kapitel 1, S. 28.

⁴¹¹ Rousseau, Contract Social, Zweites Buch, Kapitel 3, S. 31.

⁴¹² vgl. Kersting, Rousseau, S.112.

⁴¹³ vgl. Forschner, Rousseau, S.121.

Maximilian Forschner fasst dies folgendermaßen zusammen: „*Nur wo Lebensart, Besitzverhältnisse und Bildungsstand der Menschen annähernd gleich sind, kann eine tragfähige Gleichheit der Interessen entstehen.*“⁴¹⁴ Ist diese gesellschaftliche Gleichheit nicht gegeben, bergen die nach wie vor bei den Bürgern bestehenden Unterschiede großes Konfliktpotenzial in sich. Die wirklich vollkommene gerechte Entäußerung aller Beteiligten kann nur bei gleichen Lebensverhältnissen funktionieren. Dennoch darf Rousseau auch nicht in der Weise missverstanden werden, dass eine völlig egalitäre Besitzverteilung von ihm gefordert werde. „... *was die Gleichheit anbelangt, so darf unter diesem Wort nicht verstanden werden, dass das Ausmaß an Macht und Reichtum ganz genau gleich sei, sondern dass, was die Macht anbelangt, diese unterhalb jeglicher Gewalt bleibe und nur aufgrund von Stellung und Gesetz ausgeübt werde, und was den Reichtum angeht, dass kein Bürger derart vermögend sei, sich einen anderen kaufen zu können, und keiner so arm, dass er gezwungen wäre sich zu verkaufen.*“⁴¹⁵

Unterschiede innerhalb der Gesellschaft sind vor allem dann legitim, wenn die ungleichmäßig verteilte Macht mit dem Ausmaß der persönlichen Verdienste zusammenhängt.⁴¹⁶ Nur zu große Unterschiede des Reichtums sind, da sie dem Naturrecht zuwider laufen, gänzlich abzulehnen. Selbst wenn eine weitgehende gesellschaftliche Gleichheit besteht, bedarf es eines großen Ausmaßes an *vertu* (Tugend) der Mehrheit der Bürger, damit dieses System funktioniert. Diese Tugend muss so ausgestaltet sein, dass die Individuen in der Lage sind, die allgemeinen Interessen des Ganzen über ihre Eigeninteressen zu stellen.⁴¹⁷

Der im Gesellschaftsvertrag endende politische Zusammenschluss entspringt ursprünglich aus dem Selbstinteresse der Beteiligten. Dieses zunächst noch als egoistisch zu verstehende Selbstinteresse muss sich also zu einem Selbstinteresse zur Erhaltung der Gemeinschaft wandeln.

An dieser Stelle muss auch zwischen dem Gemeinwillen *volonté generale* und dem Gesamtwillen *volonté de tous* unterschieden werden. Dieser Gesamtwille, der die Summe aller Einzelwillen darstellt, ist nur unter ganz bestimmten Voraussetzungen mit dem Gemeinwillen ident. Die *volonté de tous* ist für sich genommen noch

⁴¹⁴ Forschner, Rousseau, S.121f.

⁴¹⁵ Rousseau, Gesellschaftsvertrag, S. 56f.

⁴¹⁶ vgl. Fetscher, Rousseaus politische Philosophie, S.60.

⁴¹⁷ vgl. Fetscher, Rousseaus politische Philosophie, S.128

keinesfalls immer gut. Denn nur die bloße Befragung aller Beteiligten trägt noch nicht die Garantie der Richtigkeit ihrer Antwort in sich.⁴¹⁸

Die Individualinteressen müssen in diesem Fall auf die Befriedigung natürlicher Bedürfnisse abzielen und sie müssen unabhängig und im vormoralischen Sinn gut sein.⁴¹⁹ Nur wenn diese Voraussetzungen vorliegen, kann sich die Vielzahl der sich nur leicht unterscheidenden Einzelinteressen aufheben und somit wieder zum Gemeinwillen werden. Möglich ist dies aber wiederum nur dann, wenn die Einzelinteressen nicht aus den, das natürliche Maß der Selbsterhaltung übersteigenden, egoistischen Überlegungen heraus entstanden sind. *„Der Rousseausche Gemeinwille ist keine juristische Fiktion, sondern eine moralische-metaphysische Wesenheit.“*⁴²⁰

Auch die Eigenliebe kann in *amour de soi* als auch vergemeinschaftsfähige Selbstliebe und *amour de propre* als nicht gesellschaftsfähige egoistische Eigenliebe unterschieden werden. Diese für eine Gemeinschaft notwendige *amour de soi* kann wieder nur auf dem Boden einer gewissen Gesellschaftsstruktur entstehen. Als Vorbild für diese Gesellschaft dient Rousseau wahrscheinlich die bereits erwähnte lockere Vereinigung autarker Hirtenfamilien⁴²¹, bei denen weitgehende Gleichheit in Vermögen und Bildungsstand vorherrscht.

Der Gemeinwille ist allgemein und wird von allen Beteiligten getragen, womit sein Inhalt gerecht und legitim ist.⁴²² Rousseau fordert: *„Finde eine Form des Zusammenschlusses, die mit ihrer ganzen gemeinsamen Kraft die Person und das Vermögen jedes einzelnen Mitglied verteidigt und schützt und durch die doch jeder, indem er sich mit allen vereinigt, nur sich selbst gehorcht und genauso frei bleibt wie zuvor.“*⁴²³ Von Fetscher wird der Gemeinwille wie folgt beschrieben: *„unter volonté générale verstand Rousseau den einigen Willen einer politischen Gemeinschaft, der diesem >être moral et collectif< zukommt und nicht mit der Summe der Einzelwillen identisch ist, noch ausschließlich das Interesse aller Einzelnen als Einzelnen, sondern vielmehr in erster Linie die Aufrechterhaltung ihrer >union< zum Ziele hat.“*⁴²⁴

⁴¹⁸ vgl. Fetscher, Rousseaus politische Philosophie, S.120.

⁴¹⁹ vgl. Forschner, Rousseau, S.135.

⁴²⁰ Fetscher, Rousseaus politische Philosophie, S.120.

⁴²¹ vgl. Forschner, Rousseau, S.135.

⁴²² vgl. Forschner, Rousseau, S.125.

⁴²³ Rousseau, Contract Social, Erstes Buch, Kapitel 6, S. 17.

⁴²⁴ Fetscher, Rousseaus politische Philosophie, S.124.

Als Teil der den Gemeinwillen bildenden Gemeinschaft wird niemand durch einen Dritten regiert. Abhängig von der Vernunft eines anderen zu sein und von ihm regiert zu werden, läuft Rousseaus Vorstellung eines geglückten Lebens in Freiheit in Identität mit sich selbst zuwider.⁴²⁵ Das andere Extrem, dass sich ein Bürger einem Gesetz beugen muss, dem er konkret nicht zugestimmt hat, wird für die Freiheit offenbar als unproblematisch angesehen. Die generelle Zustimmung der Bürger zur Wirkung der Gesetze spielt die entscheidende Rolle. Es kann also in diesem Zusammenhang sogar dazu kommen, dass ein Bürger „gezwungen wird frei zu sein“.⁴²⁶ Das Gewaltmonopol des Staates umfasst aber eben nur durch Gesetz gestützte Entscheidungen. *„Der Gesellschaftsvertrag und das durch ihn legitimierte System politischer Herrschaft muss im Zeichen öffentlicher Autonomie so beschaffen sein, dass der Gehorsam gegenüber den zwangsbewehrten Forderungen des Rechts nur dann legitim ist, wenn sie auf der Grundlage selbstgesetzgebener Gesetze erhoben werden.“*⁴²⁷

Somit enthält der Gemeinwille auch das unveräußerliche Recht jedes Bürgers, an der Bildung des Willens und am Gesetzgebungsakt selbst zu partizipieren.⁴²⁸ *„Das Gesetz ist der Ausdruck des Gemeinwillens und allein von ihm sollen die Bürger einer Republik >beherrscht< werden. Nur unter dieser Bedingung sind sie im Gesellschaftszustand frei.“*⁴²⁹

2.4. Demokratie und Grundrechte bei Rousseau

Trotz dieser zweifelsfrei demokratischen Elemente übt Rousseau selbst, an der demokratischen Regierungsform, in der für ihn Gesetzgeber und Gesetzunterworfenen ident sind, Kritik.⁴³⁰ Durch ständige Beschäftigung mit zweifelt er an der Durchführbarkeit: *„Nimmt man den Begriff in der ganzen Schärfe seiner Bedeutung, dann hat es niemals eine echte Demokratie gegeben, und es wird sie niemals geben. Es geht gegen die natürliche Ordnung, dass die Mehrzahl regiert und die Minderzahl regiert wird. Man kann sich nicht vorstellen, dass das Volk unaufhörlich versammelt bleibt, um die öffentlichen Angelegenheiten zu besorgen, und man sieht leicht, dass es dafür keine Ausschüsse einsetzen kann, ohne dadurch*

⁴²⁵ vgl. Forschner, Rousseau, S.128.

⁴²⁶ vgl. Mason, Forced to be free; S.65. vgl. auch: Rousseau, Contract Social, Erstes Buch, Kapitel 7, S. 21.

⁴²⁷ Luf, Souveränität bei Rousseau und Kant, S.7.

⁴²⁸ vgl. Forschner, Rousseau, S.128.

⁴²⁹ Fetscher, Rousseaus politische Philosophie, S.134

⁴³⁰ vgl. Fetscher, Rousseaus politische Philosophie, S.159

die Form der Verwaltung zu ändern.“⁴³¹ Durch ständige Beschäftigung mit Einzelordnungen und Detailfragen wird der gesetzgebende Wille zu sehr abgelenkt.⁴³² Wenn ein und dieselbe Körperschaft Gesetze gibt und auch vollzieht, bedeutet dies einerseits eine bedenkliche Machtkonzentration und andererseits kann dies, Rousseau zufolge, nur auf Kosten beider Funktionen passieren.⁴³³ Der Gesetzgeber könnte also, seiner Ansicht nach, durch eine so vielseitige Belastung für seine Hauptaufgabe unbrauchbar werden.⁴³⁴ Außerdem sieht Rousseau in einem solchen Umfeld auch die Gefahr gegeben, dass früher oder später eine kleine Gruppe innerhalb des Gefüges die Macht an sich reißen wird.⁴³⁵ Die Skepsis gegenüber Delegierten bringt Rousseau wie folgt zum Ausdruck. *„Die Abgeordneten des Volkes sind also nicht seine Vertreter, noch können sie es sein, sie sind nur seine Beauftragten; sie können nicht endgültig beschließen. Jedes Gesetz, das das Volk nicht selbst beschlossen hat, ist nichtig; es ist überhaupt kein Gesetz. Das englische Volk glaubt frei zu sein, es täuscht sich gewaltig, es ist nur frei während der Wahl der Parlamentsmitglieder; sobald diese gewählt sind, ist es Sklave, ist es nichts.“*⁴³⁶

Deshalb bedarf es bei Rousseau, auch wenn das souveräne Volk die allgemeinen Grundregeln und Richtlinien des Zusammenlebens in der Gemeinschaft festlegt, eines weiteren Organs, das diesen Anweisungen Folge leistend auf die Individuen einwirken soll.⁴³⁷ Auch wenn die vereinigte Bürgerschaft der einzig legitime Souverän ist und jeder Bürger auch gleichzeitig Gesetzgeber ist, bedeutet dies aber nicht die Erfordernis der Einstimmigkeit bei jedem Gesetzesbeschluss. Einstimmigkeit muss nur beim Gesellschaftsvertrag unzweifelhaft vorliegen.⁴³⁸ Das Organ, das es ermöglicht, dass nicht über alles ständig abgestimmt werden muss, ist die Regierung. Rousseau selbst charakterisiert die Regierung folgendermaßen: *„Was ist also eine Regierung? Eine vermittelnde Körperschaft, eingesetzt zwischen Untertan und Souverän zum Zweck des wechselseitigen Verkehrs, beauftragt mit*

⁴³¹ Rousseau, Contract Social, Drittes Buch, Kapitel 4, S. 72f.

⁴³² vgl. Fetscher, Rousseaus politische Philosophie, S.159.

⁴³³ vgl. Kersting, Rousseau, S.157.

⁴³⁴ vgl. Fetscher, Rousseaus politische Philosophie, S.160.

⁴³⁵ vgl. Fetscher, Rousseaus politische Philosophie, S.160.

⁴³⁶ Rousseau, Contract Social, Drittes Buch, Kapitel 15, S. 103.

⁴³⁷ vgl. Fetscher, Rousseaus politische Philosophie, S.152

⁴³⁸ vgl. Kersting, Rousseau, S.97.

*der Durchführung der Gesetze und der Erhaltung der bürgerlichen wie politischen Freiheit.*⁴³⁹

Die Tatsache aber, dass über alle grundlegenden Fragen nur das Volk selbst entscheiden kann, enthält bereits eine entscheidende Sicherungsfunktion für die Gesellschaft. Rousseau zufolge ist somit niemand daran interessiert, die Freiheit der anderen zu beschränken, oder ihnen zu schaden, da er sich somit auch selbst schaden würde. Der zentrale Begriff der Rousseauschen Politik ist auch nicht der *Contact Social*, sondern viel mehr die *volonté generale*.

Rousseau vertraut der *volonté generale* und der sich selbst regelnden Funktion. Bei jeder Abstimmung soll letztlich nicht die Meinung der Mehrheit, sondern der Gemeinwille ermittelt werden. *„Wenn man in der Volksversammlung ein Gesetz einbringt, fragt man genauso genommen nicht danach, ob die Bürger die Vorlage annehmen oder ablehnen, sondern ob diese ihrem Gemeinwillen entspricht oder nicht.“*⁴⁴⁰

In diesem Zusammenhang stellt sich die zentrale Frage, inwieweit individuelle Freiheitsrechte im Rahmen dieses Systems garantiert werden können. Auf den ersten Blick spricht nichts dagegen, diese Garantie bei Rousseau zu suchen, spricht er doch der Freiheit eine so große Bedeutung wie kaum ein Denker vor ihm zu.⁴⁴¹ Da er die Freiheit als wesentlichen Aspekt des Menschseins ansieht, muss dieselbe auch entsprechend gesichert werden. Allerdings gibt es bei Rousseau keinen *„entäußerungsresistenten Freiheits – und Rechtskern“*.⁴⁴²

Im Vergleich dazu zeigen sich im ursprünglichen Vertrag Lockes die Grundzüge des bürgerlichen Liberalismus des Grundrechts – und Privatrechtsschutzes.⁴⁴³ Aber anders als Locke, bei dem diese Sicherung eben durch Abgrenzung individueller Handlungssphären erfolgt, geht Rousseau über einen so gestalteten formalen Rechtsbegriff hinaus.⁴⁴⁴ Diese Form der Freiheitssicherung würde seinem radikalen Freiheitsbegriff nicht genügen. Kersting spricht in diesem Zusammenhang von einem *„die Grenzen des Liberalismus überschreitenden Freiheitsverständnis.“*⁴⁴⁵

Somit verlässt Rousseau den Bereich liberaler Freiheitssicherung zugunsten einer fundamentaldemokratischen Lösung. *„Sein Freiheitsbegriff führt, über liberale Freiheitssicherung hinausgehend, zu fundamentaldemokratischen Konsequenzen,*

⁴³⁹ Rousseau, *Contract Social*, Drittes Buch, Kapitel 1, S.62.

⁴⁴⁰ Rousseau, *Contract Social*, Viertes Buch, Kapitel 2, S. 117.

⁴⁴¹ vgl. Luf, *Souveränität bei Rousseau und Kant*, S.6.

⁴⁴² Kersting, *Rousseau*, S.59.

⁴⁴³ vgl. Kersting, *Rousseau*, S.44.

⁴⁴⁴ vgl. Luf, *Souveränität bei Rousseau und Kant*, S.7.

⁴⁴⁵ Kersting, *Rousseau*, S.46.

*weil er Freiheit als Autonomie begreift, die nicht nur privat entfaltet und durch allgemeine Gesetze gesichert werden, sondern vor allem auch öffentlich, als Selbstherrschaft zur Geltung kommen soll.*⁴⁴⁶

Dies führt zu einem zentralen Punkt in unserer Betrachtung. *„Rousseau setzt das Kriterium der Rechtsstaatlichkeit nicht, wie in der Vertragstheorie üblich, in die Garantie unveräußerlicher, natürlicher Menschenrechte, an denen der wie auch immer verfasste Souverän die Grenze seiner legitimen Verfügungsgewalt findet, sondern in die Konstitutionsbedingungen des Gemeinwillens selbst.*⁴⁴⁷

Der Gemeinwille selbst kann nicht irren.⁴⁴⁸ Dies aber nur dann, wenn man von einer Gemeinschaft ausgeht, in der alle gleichberechtigten Bürger unmittelbar an der Gesetzgebung teilhaben, dies im Einklang miteinander tun und es keine Sondergruppierungen gibt. Außerdem muss dieser Gemeinsinn in einer Gesellschaft mit möglichst weitreichender sozio-ökonomischer Homogenität bestehen.⁴⁴⁹ Sind diese Voraussetzungen erfüllt, steht für Rousseau fest, dass das allgemeine Wohl verwirklicht wird.⁴⁵⁰ Diesem unfehlbaren Gemeinwillen können keine Grenzen gesetzt werden. *„Während die Pufendorfianer, während Locke und Kant allesamt die Herrschaftsausübung des Souveräns an unverfügbare normative Vorgaben binden, kennt Rousseau keinerlei naturrechtliche oder vernunftrechtliche Herrschaftsgrenze.*⁴⁵¹

Diese Absolutheit des Gemeinwillens hat bei der Frage nach Menschenrechten bei Rousseau eine entscheidende Konsequenz: *„Bei einer solchen Konzeption einer souveränen „volonté générale“ bedarf es keiner Grundrechte, die die individuelle Freiheit vor der Willkür staatlichen Handelns schützen sollten. Solche grundrechtlichen Freiheitsgarantien würden im Gegenteil den Prozess der „aliéntation totale“ in Frage stellen, weil sie in der Sicht Rousseaus wohl als individuelle Vorbehalte verstanden würden, die zu Tendenzen führten, die Gemeinschaft zu dissoziieren und zu partikularisieren.*⁴⁵²

Auch Gewaltenteilung findet bei Rousseau nur teilweise statt. Auf jeden Fall ist bei ihm eine Trennung zwischen allgemeinen gesetzgeberischen Akten und besonderen

⁴⁴⁶ Luf, Souveränität bei Rousseau und Kant, S.7.

⁴⁴⁷ Forschner, Rousseau, S.129.

⁴⁴⁸ vgl-Luf, Souveränität bei Rousseau und Kant, S.11.

⁴⁴⁹ vgl. Kersting, Rousseau, S.93. vgl. auch: Rousseau, Contract Social, Zweites Buch, Kapitel 3, S. 30f.

⁴⁵⁰ Luf, Souveränität bei Rousseau und Kant, S.11.

⁴⁵¹ vgl. Kersting, Rousseau, S.92.

⁴⁵² Luf, Souveränität bei Rousseau und Kant, S.11.

Akten der Vollziehung gegeben.⁴⁵³ Aber die Existenz einer unabhängigen Gerichtsbarkeit erscheint Rousseau offenbar unvorstellbar. Das Fehlen einer solchen dritten Kraft zwischen Staat und Bürger ist einer der Punkte, die ihm später die Kritik einer antiliberalen Haltung eingebracht haben.⁴⁵⁴ *„Die Rousseausche Republik ist, was wir heute eine Demokratie ohne jede liberale Korrektur nennen würden. Sie opfert bewusst die Freiheitsspielräume der Einzelnen dem Interesse der Gleichheit als der Vorbedingung der Freiheit aller auf.“*⁴⁵⁵

Auch wenn Rousseau durch das Postulat unverzichtbarer und unveräußerlicher menschlicher Freiheit ein wichtiges Prinzip für heutige Menschenrechte geprägt hat, so hat er ihm Rahmen seiner eigenen Philosophie, durch die absolute demokratische Souveränität, die Einbeziehung von Menschenrechten verhindert.⁴⁵⁶ *„Kein politischer Philosoph hat einen anspruchsvolleren Freiheitsbegriff als Rousseau, keiner hat der politischen Welt darum auch mit der Aufgabe der Freiheitsbewahrung eine drückendere Hypothek aufgebürdet.“*⁴⁵⁷

Überspitzt gesagt kann die politische Philosophie Rousseaus folgendermaßen auf den Punkt gebracht werden: Volksherrschaft: ja; Menschenrechte: nein. Wenn die entsprechenden Voraussetzungen gegeben sind, vertraut Rousseau den Mechanismen der „Demokratie“ so stark, dass er eine weitere Sicherung von Leben, Freiheit und Eigentum durch unveräußerliche Menschenrechte nicht vorsieht. Das in heutigen Demokratien westlicher Prägung vorherrschende Paradoxon (wie kann das Volk als Souverän durch unveräußerliche Menschenrechte gebunden sein?) besteht bei Rousseau durch die Absolutheit seiner *volonté generale* nicht.

⁴⁵³ vgl. Luf, Souveränität bei Rousseau und Kant, S.11.

⁴⁵⁴ vgl. Fetscher, Rousseaus politische Philosophie, S.107.

⁴⁵⁵ Fetscher, Rousseaus politische Philosophie, S.144.

⁴⁵⁶ vgl. Luf, Souveränität bei Rousseau und Kant, S.13.

⁴⁵⁷ Kersting, Rousseau, S.49.

3. Demokratie, Grundrechte und Rechtsstaat bei Immanuel Kant

3.1. Interpretatorische Schwierigkeiten und Missverständnisse der kantischen Demokratiethorie aus heutiger Sicht:

Ingeborg Maus versucht sich in ihrem Buch: „Zur Aufklärung der Demokratie – Rechts – und demokratiethoretische Überlegungen in Anschluss an Kant“ der Rechts- und Staatstheorie Immanuel Kants anzunähern. Dabei behandelt und bewertet sie unterschiedliche Ansätze und Interpretation, die mitunter auch zu einem, ihrer Meinung nach, verfälschten Kant- Verständnis geführt haben.

Bereits in grundsätzlichen Fragen, das rechts- und demokratiethoretische Werk Kants betreffend, erkennt Maus folgenschwere Missverständnisse. So wurden beispielsweise Kants Überlegungen, über den bloßen Übergangscharakter politischer Systeme auf den Weg hin zur vollendeten Republik bereits als die Theorie an sich gelesen.⁴⁵⁸

Kants Theorie wird als bloße Überführung der radikalen Theorie Rousseaus⁴⁵⁹ in die damals meist von der Idee der Volksherrschaft noch weit entfernten Praxis verstanden. Das Staatsoberhaupt an der Spitze repräsentiert als Souverän alles Recht des Volkes und der eigentliche Gedanke der Volkssouveränität verkommt somit zu einer bloßen Idee, die ohne praktische Konsequenzen bleibt.⁴⁶⁰

Somit beurteilt Maus die allgemeine Wahrnehmung der politischen Philosophie Kants: *„So kommt bis heute eine Wahrnehmung Kants zustande, in der die demokratischen Intentionen Kants weniger durch dessen eigene Konzessionen an rückständige gesellschaftliche Kontexte, sondern durch eine spezifisch obrigkeitsstaatliche Rezeption verdeckt bleiben.“*⁴⁶¹

Ein weiteres Problem und Quelle zahlreicher Missverständnisse ist die von Kant häufig getroffene Unterscheidung zwischen dem tatsächlich vorherrschenden „Provisorium“ und der Idee.⁴⁶² Auch die von Kant als Voraussetzung für das Stimmrecht geforderte wirtschaftliche Selbstständigkeit wird, vor dem Hintergrund dieses Missverständnisses, heftig kritisiert. Zwar geht es Kant tatsächlich immer um die Sicherung vernunftrechtlichen Eigentums, aber nicht darum, bestehende

⁴⁵⁸ Vgl. Maus, Demokratiethorie S.15

⁴⁵⁹ vgl. Maus, Demokratiethorie; S. 16.

⁴⁶⁰ vgl. Maus, Demokratiethorie, S.16.

⁴⁶¹ Maus, Demokratiethorie, S.17.

⁴⁶² vgl.Maus, Demokratiethorie S 21, S.23, S.25

Verteilungsverhältnisse zu zementieren und Bürger in ihrer Unselbstständigkeit zu belassen.⁴⁶³

„Kants grundlegende und in die Idee der Republik eingeschriebene Prämisse, dass ohne persönliches Eigentum niemand frei sein kann, steht darum dem Ziel, dass alle frei, ökonomisch selbstständig und zur Gesetzgebung befähigt sein sollen, nicht entgegen, sondern ist selber das normative Prinzip, das nach Kant die Verwirklichung dieses Ziels steuern soll.“⁴⁶⁴

Auch abgesehen von den Missverständnissen, die aus dem Unverständnis der Unterscheidung zwischen „Provisorium“ und Idee herrühren, tut man sich aus heutiger Sicht, vor dem Hintergrund parlamentarischer Demokratien westlicher Prägung, schwer, die Demokratietheorie Kants zu erfassen. So meint etwa Kant, dass sich das Recht im Sinne eines Grundgesetzes seine eigene Verwirklichung organisiert.⁴⁶⁵ Die Idee eines über dem einfachen Recht stehenden Grundgesetzes mutet aus heutiger Sicht vertraut an. Doch sieht Kant dieses Grundgesetz in der Volkssouveränität selbst gelegen und so unterscheidet sich seine Theorie doch klar von der heute vorherrschenden Situation, wo alle Politik aus vorgegebenen Verfassungsprinzipien herrührt.⁴⁶⁶

Durch den vor- und außerrechtlichen Charakter erscheint die Volkssouveränität, aus heutiger Sicht, gar unheimlich und bedenklich.⁴⁶⁷ Maus bringt ein so verstandenes Prinzip der Volkssouveränität auf den Punkt: *„Das Prinzip der Volkssouveränität bricht mit der traditionalistischen Vorstellung, dass die Rechtsordnung ihren Geltungsgrund in sich selber haben könnte.“⁴⁶⁸* Diese Verdrängung der Bedeutung der Volkssouveränität einerseits und die Verwechslung von „Provisorium“ und republikanischer Idee auf der anderen Seite machen es heute nahezu unmöglich, Kants Theorie zu verstehen.⁴⁶⁹ So kann beispielsweise Kants Überlegung, dass es kein positiviertes Widerstandsrecht geben könne, Anlass zu weiteren Missverständnissen geben.⁴⁷⁰ Kant schreibt *„Denn um demselben befugt zu sein, müsste ein öffentliches Gesetz vorhanden sein, welches diesen Widerstand des Volks erlaubte, d.i. die oberste Gesetzgebung enthielte eine Bestimmung in sich,*

⁴⁶³ vgl. Maus, Demokratietheorie S. 24f.

⁴⁶⁴ Maus, Demokratietheorie S.25

⁴⁶⁵ vgl. Maus, Demokratietheorie S. 40.

⁴⁶⁶ vgl. Maus, Demokratietheorie S. 40.

⁴⁶⁷ vgl. Maus, Demokratietheorie S. 40.

⁴⁶⁸ Maus, Demokratietheorie S. 40.

⁴⁶⁹ vgl. Maus, Demokratietheorie S. 41.

⁴⁷⁰ vgl. Maus, Demokratietheorie S. 41.

*nicht die oberste zu sein, und das Volk, als Untertan, in einem und demselben Urteile zum Souverän über den zu machen, dem es untertänig; welches sich widerspricht ...*⁴⁷¹ Weiters erklärt er über die Entthronung eines Monarchen: „so hat das Verbrechen des Volks, welches sie erzwang, doch noch wenigstens den Vorwand des Notrechts (*casus necessitatis*) für sich, niemals aber das mindeste Recht, ihn das Oberhaupt, wegen der vorherigen Verwaltung zu strafen; weil alles, was er vorher in der Qualität eines Oberhaupts tat, als äußerlich rechtmäßig geschehen angesehen werden muss, ...“⁴⁷²

Während nun Kant darlegt, dass Herrschaft, die noch keinen rechtlichen, sondern einen bloß faktischen Charakter hat, nur durch einen ebenfalls faktischen, also außerrechtlichen Widerstand, bekämpft werden kann⁴⁷³, wird der Verzicht eines positivierten Widerstandsrechts als Angriff auf basisdemokratische Rechte missgedeutet.⁴⁷⁴ Nach Erläuterung des Dilemmas gegenwärtiger Kantinterpretationen versucht sich Maus selbst der Theorie des Königsberger Philosophen anzunähern und tut dies ausgehend von seiner Gesellschaftsvertragstheorie.

3.2. Der Gesellschaftsvertrag und das Verhältnis von Macht und Recht bei Kant

Immanuel Kant geht bei seiner Theorie des Gesellschaftsvertrages, anders als seine kontraktualistischen Vorgänger, nicht von einem zweistufigen Vertrag, bestehend aus Gesellschafts- und Herrschaftsvertrag, aus.⁴⁷⁵ Anders als jeder andere zivilrechtliche Vertrag, der zu einem bestimmten Zweck geschlossen wird, ist der die Vergesellschaftung betreffende Vertrag Zweck an sich selbst.⁴⁷⁶ Laut Kant ist der Vertrag zur Errichtung einer bürgerlicher Verfassung

*„von so eigentümlicher Art, dass, ob er zwar in Ansehung der Ausführung vieles mit jedem anderen (...) gemein hat, er sich doch im Prinzip einer Stiftung (*constitutionis civilis*) von allen anderen wesentlich unterscheidet. Verbindung vieler zu irgend einem (gemeinsamen) Zwecke (den alle haben) ist in allen Gesellschaftsverträgen anzutreffen; aber Verbindung derselben, die an sich selbst Zweck ist (den ein jeder haben soll), mithin die in einem jeden äußeren Verhältnisse der Menschen überhaupt, welche nicht umhin können, in wechselseitigen Einfluß auf einander zu geraten,*

⁴⁷¹ Kant, Metaphysik; §49 S. 440.

⁴⁷² Kant, Metaphysik; §49 S 440 Anmerkung.

⁴⁷³ vgl. Maus, Demokratietheorie S. 64.

⁴⁷⁴ vgl. Maus, Demokratietheorie S. 41.

⁴⁷⁵ vgl. Maus, Demokratietheorie S. 47ff.

⁴⁷⁶ vgl. Maus, Demokratietheorie S. 54.

*unbedingte und erste Pflicht ist: eine solche ist nur in einer Gesellschaft, so fern sich im bürgerlichen Zustand befindet, d.i. ein gemeines Wesen ausmacht, anzutreffen.*⁴⁷⁷

Durch dieses Vertragsverständnis gelingt es Kant von vornherein, Volkssouveränität und Freiheitssicherung zu verknüpfen.⁴⁷⁸ Kant selbst erläutert den Übergang hin zur bürgerlichen Vereinigung folgendermaßen:

*„Der Act, wodurch sich das Volk selbst zu einem Staat constituirt, eigentlich aber nur die Idee desselben, nach der die Rechtsmäßigkeit desselben allein gedacht werden kann, ist der ursprüngliche Contract, nach welchem alle (omnes et singuli) im Volk ihre äußere Freiheit aufgeben, um sie als Glieder eines gemeinsamen Wesens, d.i. des Volks als Staat betrachtet (universi), sofort wieder aufzunehmen, und man kann nicht sagen: der Mensch im Staate habe einen Theil seiner angeborenen äußeren Freiheit einem Zwecke aufgeopfert, sondern er hat die wilde, gesetzlose Freiheit gänzlich verlassen, um seine Freiheit überhaupt in einer gesetzlichen Abhängigkeit, d.i. in einem rechtlichen Zustande, unvermindert wieder zu finden, weil diese Abhängigkeit aus seinem eigenen gesetzgebenden Willen entspringt.“*⁴⁷⁹

Der Übergang in den rechtlichen Zustand ist bei Kant für die Beteiligten nicht nur Notwendigkeit, sondern Pflicht⁴⁸⁰. Wolfgang Kersting formuliert dies wie folgt: *„Bei Kant rückt nicht das Selbsterhaltungsrisiko des Naturzustandes in den Vordergrund; im status naturalis zu verharren, ist sicher unklug, es ist vor allen Dingen aber pflichtwidrig, denn die Menschen stehen als vernünftige Wesen a priori unter der Verpflichtung, ihr Verhältnis zu einander nach Regeln des Rechts zu gestalten.“*⁴⁸¹

Als wichtiges Element des rechtlichen Zustandes ist, neben dem Begriff der Freiheit, auch die „rechtliche Gleichheit“ zu nennen. Kant sieht einen engen Zusammenhang zwischen Freiheit und Gleichheit gegeben. So schreibt etwa Luf: *„Rechtliche Gleichheit ist kein vom Freiheitsbegriff isoliertes eigenständiges Prinzip, sondern ein Element des Freiheitsbegriffs, welches also normativen Charakter eben nur in unmittelbarer Verknüpfung mit dem Begriff der Freiheit erhält.“*⁴⁸² Der Begriff der Gleichheit, so erläutert Luf weiter⁴⁸³, darf nicht als eigenes übergeordnetes Prinzip, welches nur auf ein ausgewogenes Abwägen eigener und fremder Willkür hinausläuft, missverstanden werden. *„Als ein Element des Freiheitsbegriffes kann die Gleichheit nur im transzendentalen Sinne, und zwar als regulatives Prinzip zureichend erfasst werden, das alle empirischen Bedingungen überschreitet und ihnen gleichwohl doch zum objektiven Maßstab dient.“*⁴⁸⁴ Letztlich setzt sich der

⁴⁷⁷ Kant, Über den Gemeinspruch; Kapitel II, S. S.144.

⁴⁷⁸ vgl. Maus, Demokratietheorie S. 54.

⁴⁷⁹ Kant, Metaphysik der Sitten, § 47, S.434.

⁴⁸⁰ vgl. Kersting, Wohlgeordnete Freiheit, S.199 ff.

⁴⁸¹ Kersting, Wohlgeordnete Freiheit, S. 202.

⁴⁸² Luf, Freiheit und Gleichheit, S.60.

⁴⁸³ vgl. Luf, Freiheit und Gleichheit, S.60f.

⁴⁸⁴ Luf, Freiheit und Gleichheit, S.61.

Begriff der rechtlichen Gleichheit aus folgenden zwei Elementen zusammen: der *Allgemeinverbindlichkeit des Rechtsgesetzes* einerseits und der *gleichförmigen Rechtsanwendung* auf der anderen Seite⁴⁸⁵. Laut Kersting verlangt das Prinzip der Gleichheit: *„die generelle Zugänglichkeit aller rechtlichen und gesellschaftlichen Positionen.“*⁴⁸⁶

Kant nennt sowohl die Freiheit als auch die Gleichheit, neben der Selbstständigkeit, zu den wesentlichen Prinzipien des bürgerlichen Zustandes:

*„Die zur Gesetzgebung vereinigten Glieder einer solchen Gesellschaft (societas civilis), d.i. eines Staates, heißen Staatsbürger (cives), und die rechtlichen, von ihrem Wesen (als solchem) unabtrennbaren Attribute derselben sind gesetzliche Freiheit, keinem anderen Gesetz zu gehorchen, als zu welchem er seine Beistimmung gegeben hat; bürgerliche Gleichheit, keinen Oberen im Volk in Ansehung seiner zu erkennen, als nur einen solchen, den er eben so rechtlich zu verbinden das moralische Vermögen hat, als dieser ihn verbinden kann; drittens das Attribut der bürgerlichen Selbstständigkeit, seine Existenz und Erhaltung nicht der Willkür eines Anderen im Volke, sondern seinen eigenen Rechten und Kräften als Glied des gemeinen Wesens verdanken zu können, folglich die bürgerliche Persönlichkeit, in Rechtsangelegenheiten durch keinen Anderen vorgestellt werden zu dürfen.“*⁴⁸⁷

Diese, zuvor beschriebene, gesetzliche Freiheit kann aber nur erreicht werden, wenn der Souverän nichts anderes als der vereinigte Volkswille selbst ist.⁴⁸⁸ Ähnlich wie bei Rousseau geben die einzelnen Mitglieder ihre Freiheit auf, um sie in einem neuen großen Gesamtwesen sofort wiederzuerhalten. Dazu Kant: *„...der ursprüngliche Kontrakt nach welchem alle (omnes et singuli) im Volk ihre äußere Freiheit aufgeben, um sie als Glieder eines gemeinen Wesens, d.i. des Volks als Staat betrachtet (universi) sofort wieder aufzunehmen, und man kann nicht sagen: der Staat, der Mensch im Staate, habe einen Teil seiner angeborenen äußeren Freiheit einem Zwecke aufgeopfert, sondern er hat die wilde gesetzlose Freiheit gänzlich verlassen, um seine Freiheit überhaupt in einer gesetzlichen Abhängigkeit; d.i. in einem rechtlichen Zustande unvermindert wieder zu finden; weil diese Abhängigkeit aus seinem eigenen gesetzgebenden Willen entspringt.“*⁴⁸⁹

Souveränität und Freiheit werden nicht zwischen Herrscher und Volk aufgeteilt, sondern bleiben gänzlich beim Volk.⁴⁹⁰ Sowohl Freiheit als auch Souveränität werden bei Kant als unteilbar angesehen.⁴⁹¹

⁴⁸⁵ vgl. Luf, Freiheit und Gleichheit, S.61.

⁴⁸⁶ Kersting, Wohlgeordnete Freiheit, S.241.

⁴⁸⁷ Kant, Metaphysik der Sitten, § 46, S.432.

⁴⁸⁸ vgl. Maus, Demokratietheorie S. 55.

⁴⁸⁹ Kant, Metaphysik der Sitten, § 47; S.434.

⁴⁹⁰ vgl. Maus, Demokratietheorie S. 55.

⁴⁹¹ vgl. Maus, Demokratietheorie S. 55.

Wichtig zum Verständnis und der richtigen Bewertung von Kants Gesellschaftsvertrag ist die Tatsache, dass diese Vertragstheorie bloß als Idee und nicht als Faktum zu sehen ist. Weiters kann die Vertragstheorie auch nicht als der Versuch der Beschreibung bestehender Vergesellschaftung verstanden werden, sondern muss vielmehr als ihre Kritik angesehen werden.⁴⁹² Kersting beschreibt die Idee des am Beginn der Vertragstheorie stehenden Naturzustandes folgendermaßen: *„Das Naturzustandstheorem ist eine rechtstheoretische Konstruktion, die aus der Betrachtung des Rechts unter vorstaatlichen Bedingungen die Einsicht in die rechtlich-praktische Notwendigkeit der Errichtung eines bürgerlichen Zustandes und der Unterwerfung aller unter staatliche Herrschaft gewinnt.“*⁴⁹³

Aus dem historischen Kontext heraus betrachtet gewinnt die Konkretisierung von Autonomie im Umfeld des Überganges von der ständischen in die bürgerliche Gesellschaft besonders an Gewicht.⁴⁹⁴

Es sei an dieser Stelle nochmals erwähnt, dass für Kant tatsächliche Herrschaft, gleich wie Gesellschaft, zunächst außerrechtlich sind.⁴⁹⁵ Kersting etwa beschreibt *den Naturzustand als einen Zustand der Rechtlosigkeit.*⁴⁹⁶ Hält man sich dies vor Augen, so wird unter Rücksichtnahme auf die Figur des ursprünglichen Vertrages auch das Verhältnis von Macht und Recht klar: *„Während Macht im Sinne politischer Herrschaft vollständig dem vom Volk gesetzten Recht untergeordnet werden soll, bleibt die Macht des gesetzgebenden Volkes dem Recht überlegen.“*⁴⁹⁷

Um Kants Verständnis von Herrschaft im richtigen Licht zu sehen, muss auch seine Unterscheidung zwischen rechtlicher und bloß faktischer Herrschaft betrachtet werden. Ähnlich wie Kants, bereits behandelte, Differenzierung⁴⁹⁸ im Falle des Widerstands ausfällt, wird auch der Extremfall der Hinrichtung und Ermordung eines Königs bewertet. Während Kant die Ermordung eines Königs im Zuge einer Staatsumwälzung zwar nicht gut heißt, aber noch nicht den schlimmsten Verbrechen zuordnet, wendet er sich ganz scharf gegen die formale Hinrichtung eines Herrschers.⁴⁹⁹ *„Unter allen Greueln einer Staatsumwälzung durch Aufruhr ist selbst*

⁴⁹² vgl. Maus, Demokratietheorie S. 62f.

⁴⁹³ Kersting, Wohlgeordnete Freiheit, S.199.

⁴⁹⁴ vgl. Luf, Freiheit und Gleichheit, S.65.

⁴⁹⁵ vgl. Maus, Demokratietheorie, S.63.

⁴⁹⁶ vgl. Kersting, Wohlgeordnete Freiheit, S. 202.

⁴⁹⁷ Maus, Demokratietheorie, S.64.

⁴⁹⁸ vgl. S.79.

⁴⁹⁹ vgl. Maus, Demokratietheorie S. 64.

*die Ermordung des Monarchen noch nicht das Ärgste: denn noch kann man sich vorstellen, sie geschehe vom Volk aus Furcht, er könne, wenn er am Leiben bleibt, sich wieder ermannen, und jenes die verdiente Strafe fühlen lassen, und als solche nicht eine Verfügung der Strafgerechtigkeit, sondern bloß der Selbsterhaltung sein. Die formale Hinrichtung ist es, was die mit Ideen des Menschenrechts erfüllte Seele mit einem Schaudern ergreift...*⁵⁰⁰

Kant kritisiert somit vor allem, dass durch den gerichtsförmigen Charakter einer formalen Hinrichtung Unrecht zur Maxime erhoben wird.⁵⁰¹

Kants Konstruktion darf nicht im Sinne von Hobbes, der Unrecht des Staatsoberhauptes den Bürgern gegenüber gänzlich ausschließt⁵⁰², missverstanden werden. Kant geht von einem idealen Rechtszustand aus, in dem kein Unrecht positiviert und somit zur Maxime gemacht werden kann. Verlässt der Herrscher diesen rechtlichen Raum, wird seine Herrschaft wieder eine bloß faktische und somit jeder Widerstand außerrechtlich. Der bürgerliche Zusammenschluss soll zu einer möglichst idealen politischen Form menschlichen Zusammenlebens führen. Das Ideal bei Kant sieht ein politisches System vor, in dem das Recht selbstherrschend ist und somit die absolute Souveränität des Rechts verwirklicht ist.⁵⁰³ Die Verwirklichung dieses Zieles ist aber nicht möglich und somit kann nur eine möglichst umfassende Annäherung erreicht werden.⁵⁰⁴

3.2.1. Das Verhältnis von öffentlichem Recht und Privatrecht bei Kant:

*„Die oberste Eintheilung des Naturrechts kann nicht (wie bisweilen geschieht) die in das natürliche und gesellschaftliche, sondern muß die ins natürliche und bürgerliche Recht sein: deren das erste das Privatrecht, das zweite das öffentliche Recht genannt wird. Denn dem Naturzustande ist nicht der gesellschaftliche, sondern der bürgerliche entgegengesetzt: weil es in jenem zwar gar wohl Gesellschaft geben kann, aber nur keine bürgerliche (durch öffentliche Gesetze das Mein und Dein sichernde), daher das Recht in dem ersteren das Privatrecht heißt.“*⁵⁰⁵

Maus knüpft an dieses Zitat an und erklärt, dass der Begriff des „Naturrechts“ bei Immanuel Kant nicht mit dem des „Privatrechts“ gleichzusetzen ist, obwohl diese

⁵⁰⁰ Kant, Kant, Metaphysik; §49 S 440 Anmerkung.

⁵⁰¹ vgl. Maus, Demokratietheorie S. 65.

⁵⁰² vgl. Maus, Demokratietheorie S. 69.

⁵⁰³ Vgl. Luf, Freiheit und Gleichheit, S.167.

⁵⁰⁴ vgl. Luf, Freiheit und Gleichheit, S.167.

⁵⁰⁵ Kant, Methaphysik der Sitten, S. 350.

Einschätzung, ihrer Meinung nach, in weiten Teilen der Kant-Literatur zu finden ist.⁵⁰⁶ Vielmehr bildet der Naturzustandsbegriff eine Art Oberbegriff zum natürlichen Recht des Naturzustandes, welches mit dem Privatrecht gleichzusetzen ist und dem positiven, staatlich gesetzten Recht, welches mit dem öffentlichen Recht identisch ist.⁵⁰⁷

Kant stellt hinsichtlich der Unterscheidung zwischen öffentlichem und privatem Recht fest, dass die Materie des Privatrechts zwar immer dieselbe bleibe, aber die öffentliche Form des Rechts sich aus der Vergesellschaftung ergibt.⁵⁰⁸ *„Die Gesetze des letzteren (Anmerkung: öffentlichen Rechts) betreffen also nur die rechtliche Form ihres Beisammenseins (Verfassung), in Ansehung deren diese Gesetze notwendig als öffentlich gedacht werden müssen.“*⁵⁰⁹ Es soll also dadurch auch nicht der Gestaltungsbereich des Gesetzgebers, auf bereits vorgezeichnete Bereiche, beschränkt werden.⁵¹⁰ Vor allem, so Maus, soll damit keinesfalls die staatliche Gesetzgebung aus dem Privatrecht heraus begründet werden.⁵¹¹

Tatsächlich ist die Frage nach dem Verhältnis von Privatrecht und öffentlichem Recht ein heftig umstrittener Punkt in der Kantliteratur der letzten Jahrzehnte. Ottfried Höffe sieht beispielsweise die Rolle des Privatrechts folgendermaßen: *„Der Staat ist eine Institution zweiter Ordnung, die den Institutionen erster Ordnung, namentlich dem Eigentum an Sachen, dem Vertragswesen sowie der Ehe und Familie, dient.“*⁵¹² Höffe weiter: *„Trotzdem entwickelt Kant den Staat nur vom Privatrecht her, so dass es zum Vorwurf nicht weit ist, seine Rechtsphilosophie spiegle das Interessenkalkül des Besitzbürgertums wider und gebe dem beginnenden Konkurrenzkapitalismus noch den Anschein der Sachlichkeit, ja sogar Vernunft.“*⁵¹³ Höffe schwächt diesen Vorwurf aber selbst als nur teilweise richtig ab, weil Kant Leib und Leben, wenn auch als angeborene Rechte, schützt.⁵¹⁴

Auch Wolfgang Kersting hat eine von Ingeborg Maus stark divergierende Meinung und schreibt direkt im Bezug auf Maus: *„Von vielen Kant- Interpreten wird die Abhängigkeit des Systems der öffentlichen Gerechtigkeit von dem reinen Privatrecht übersehen, die rechtliche Dienstleistungsfunktion des Staates gegenüber den*

⁵⁰⁶ vgl. Maus, Demokratietheorie, S.152.

⁵⁰⁷ vgl. Maus, Demokratietheorie, S.152.

⁵⁰⁸ vgl. Maus, Demokratietheorie, S.153.

⁵⁰⁹ Kant, Methaphysik der Sitten, §41; S. 424.

⁵¹⁰ vgl. Maus, Demokratietheorie, S.153.

⁵¹¹ vgl. Maus, Demokratietheorie, S.153.

⁵¹² Höffe, Kant, S.225.

⁵¹³ Höffe, Kant, S.225.

⁵¹⁴ vgl. Höffe, Kant, S.225.

Vernunftrechtsprinzipien des inneren und des äußeren Mein und Dein marginalisiert. Diskursethische Kant-Leser stellen dieses Verhältnis gar auf den Kopf, streichen die Vorgängigkeit der vernunftrechtlichen Regeln des äußeren Mein und Dein, die normative Priorität des Privatrechts gegenüber dem öffentlichen Recht und statten den Gesetzgeber mit absoluter Kompetenz aus. Das führt zu einer Rousseausierung Kants, die der Architektonik der Kantischen Rechtsmetaphysik widerstreitet.⁵¹⁵

Kersting selbst sieht die Rolle des öffentlichen Rechts bei Kant folgendermaßen: „Das System der öffentlichen Gerechtigkeit dient lediglich der Institutionalisierung des Privatrechts und des angeborenen Freiheitsrechts. Der Kantische Rechtsstaat ist wesentlich ein Privatrechtsstaat. Sein Gesetzeswerk stattet das Privatrecht mit wirkungsvollen Ausführungsverordnungen aus.“⁵¹⁶

Da die Erwerbung und Sicherung des Eigentums bei Kant nötigenfalls einen Staat voraussetzt,⁵¹⁷ meint Kersting „kein Philosoph hat jemals Eigentum und Staat so eng miteinander verknüpft wie Kant.“⁵¹⁸ „Der Staat“, so Kersting weiter „gründet im Eigentum, und das Eigentum drängt zum Staat, nicht nur um seiner Sicherheit, sondern auch um seiner rechtlichen Vervollständigung willen.“⁵¹⁹ Wolfgang Kersting geht an anderer Stelle in seiner Argumentation noch weiter. So sieht er die einzige sinnvolle Funktion des gesamten Naturzustandstheorems bei Kant darin gelegen, zu zeigen, dass das Postulat des öffentlichen Rechts aus dem Privatrecht hervorgeht.⁵²⁰ Im Mittelpunkt dieser Konstruktion steht seiner Meinung nach die „privatrechtliche Souveränität des Individuums“⁵²¹. Das Konfliktpotential liegt in den unterschiedlichen Interpretationen dieses Privatrechts.⁵²²

Auch laut Thomas Kater ist es die zentrale Aufgabe des Staates, die Anforderungen des Privatrechts zu erfüllen: „Rechtsphilosophisch ist der Staat entsprechend zu denken als Konstrukt des Rechts. Er ist abgeleitet unmittelbar aus den Erfordernissen des Privatrechts und nur dem Recht verpflichtet. Seine erste Aufgabe

⁵¹⁵ Kersting, Kant über Recht, S.96.

⁵¹⁶ Kersting, Kant über Recht, S.97.

⁵¹⁷ vgl. Kersting, Kant über Recht, S.112.

⁵¹⁸ Kersting, Kant über Recht, S.113.

⁵¹⁹ Kersting, Kant über Recht, S.113.

⁵²⁰ vgl. Kersting, Wohlgeordnete Freiheit, S.204f.

⁵²¹ vgl. Kersting, Wohlgeordnete Freiheit, S.205.

⁵²² vgl. Kersting, Wohlgeordnete Freiheit, S.205.

ist, dem Privatrecht zur Wirklichkeit zu verhelfen, die bloß provisorischen Rechtstitel des Naturzustandes in peremptorische zu überführen,... ⁵²³

Gerhard Luf ist der Meinung, dass das Verfügen über „äußere Gegenstände der Willkür“ niemals in einem privaten, von der Öffentlichkeit isolierten Bereich vor sich gehen kann. ⁵²⁴ Die Befugnis, die nötig ist, damit ein Individuum überhaupt als Eigentümer angesehen werden und dementsprechend über sein Eigentum verfügen kann, wird zur Basis, aus der ein politisches System gestaltet und entwickelt werden kann. ⁵²⁵ *„Im Zustand unaufhebbarer wechselseitiger Interdependenz der Freiheitssphären erfasst Eigentum daher notwendig die Dimension politischen Handelns, wobei nur der Grad der Intensität und des Umfangs des Gemeinschaftsbezugs unterschieden und dann zur Grundlage der Differenzierung in den „öffentlichen“ und „privaten“ Rechtsbereich genommen werden kann.“* ⁵²⁶

Maus sieht, wie Luf, keinen Vorrang des Privatrechts vor dem öffentlichen Recht gegeben und nimmt, wie bereits erwähnt ⁵²⁷, eine andere Gewichtung im Verhältnis von Eigentum und Privatrecht vor. Sie hebt die Mangelstruktur des Privatrechts, die sich aus dem allgemeinen Vorrang der Form gegenüber dem Inhalt in der gesamten kantischen Rechtstheorie ablesen lässt, hervor. ⁵²⁸ Maus spinnt ihre Überlegungen folgendermaßen weiter: *„... so ist auch die Materie des Privatrechts der Form des öffentlichen Rechts unterlegen – wenngleich nicht bis zur völligen Irrelevanz. Dass das Privatrecht das Material des öffentlichen Recht bildet, heißt also nicht, dass es deshalb auch das Kriterium der Richtigkeit öffentlichen Rechts abgibt.“* ⁵²⁹

Selbst wenn es zu einer inhaltlichen Übereinstimmung zwischen gesetztem und natürlichem Recht kommen sollte, liegt darin noch keine Garantie für dessen Legitimation. ⁵³⁰ Diese Legitimation ist, laut Ingeborg Maus, erst dann gewährleistet, wenn ein vorausgehendes natürliches Gesetz die Befugnis des Gesetzgebers begründet. ⁵³¹ Also nicht die Legitimität des einzelnen Gesetzes ist entscheidend, sondern die des Gesetzgebers. Dies führt zur folgendem Ergebnis: *„Indem, so Kant die Legitimität des Gesetzes von der Legitimität des Gesetzgebers abhängig macht, können die Kriterien der Vernünftigkeit des Rechts nicht mehr jenseits des*

⁵²³ Kater: politische Philosophie Kants, S.124.

⁵²⁴ vgl. Luf, Freiheit und Gleichheit, S.87.

⁵²⁵ vgl. Luf, Freiheit und Gleichheit, S.87.

⁵²⁶ Luf, Freiheit und Gleichheit, S.87.

⁵²⁷ vgl. S.84.

⁵²⁸ vgl. Maus, Demokratietheorie, S.153.

⁵²⁹ Maus, Demokratietheorie, S.153.f

⁵³⁰ vgl. Maus, Demokratietheorie, S.155.

⁵³¹ vgl. Maus, Demokratietheorie, S.155.

Gesetzgebungsprozesses gesucht werden, sondern nur noch in dessen Struktur selbst.⁵³²

Kant erklärt: „Die gesetzgebende Gewalt kann nur dem vereinigt^{em} Willen des Volkes zukommen. Denn, da von ihr alles Recht ausgehen soll, so muss sie durch ihr Gesetz schlechterdings niemand unrecht tun können.“⁵³³

Es stellt sich nun an dieser Stelle die Frage, wie diese Idee des vereinigten Volkswillens genau zu verstehen ist. Soll es tatsächlich jeweils zu einer, zumindest möglichen, Zustimmung aller Rechtsunterworfenen kommen, oder ist diese Idealvorstellung nur ein theoretisches Richtmaß. Auch an diesem Punkt scheiden sich in der gegenwärtigen Kantinterpretation förmlich die Geister.

Kersting sieht im Erfordernis der Zustimmungsmöglichkeit für den Gesetzgeber keine allzu große Hürde: „Das von Kant skizzierte Kriterium der Zustimmungsmöglichkeit entlastet den sich der Vertragsnorm unterworfenen Gesetzgeber von der Antizipation oder gar Herbeiführung des empirischen Konsenses der Bürger, belastet das sich um Gerechtigkeit bemühende Gesetzgebungsverfahren nicht mit der Erforschung des faktischen gesamtgesellschaftlichen Willens. Der Vertragswille und der faktische Wille der Gemeinschaft fallen nicht zusammen.“⁵³⁴ Vielmehr ist der Gesetzgeber nur in soweit gebunden, als seine Entscheidungen nicht nötigenfalls den, im Gründungsvertrag verankerten, zentralen Prinzipien widersprechen. „Die öffentlichen Gesetze werden genau dann mit Notwendigkeit dem Vertragsprinzip widersprechen, wenn sie selbst die Bedingungen verletzen, unter denen der Vertrag allein entstanden sein kann und die ihn als den einzig möglichen vernunftrechtskonform Konstitutionsakt des Rechtszustandes bestimmen und die daher zu realisieren die bürgerliche Gesellschaft beauftragt und der sie organisierende, allgemeine gesetzgebende Wille verpflichtet ist: und das sind die Momente der Freiheit, Gleichheit und Wechselseitigkeit.“⁵³⁵

Ähnlich geringe Anforderungen stellt Ottfried Höffe an das Kriterium der Zustimmungsfähigkeit aller. Für ihn ist der vereinigte Volkswille nichts anderes als ein Ideal, eine ewige Norm und somit ein Gerechtigkeitskriterium. Modern

⁵³² Maus, Demokratietheorie, S.155.

⁵³³ Kant, Metaphysik der Sitten, §46; S. 432.

⁵³⁴ Kersting, Kant über Recht, S.117f.

⁵³⁵ Kersting, Kant über Recht, S.118.

gesprochen geht es Kant, laut Höffe, nur um das Erreichen einer universalen Konsensfähigkeit.⁵³⁶

Guido Koch wendet sich scharf gegen Interpretationen, die Volkssouveränität nur als Simulation im Kopf des Gesetzgebers ansehen wollen.⁵³⁷ *„auf der einen Seite aber ist diese Vernunft bei keinem Menschen unversehrte Vernunft“. Die Behauptung, jemand könne nun seine Mangelhaftigkeit durch eine „Simulation“ überwinden, ist nicht nur von vornherein falsch, weil unmöglich, sondern bereitet in der Politik auch einer Ideologie der einen Wahrheit den Weg, der schlimmstenfalls in der Sackgasse einer Diktatur endet.*⁵³⁸

Laut Maus geht diese Frage am eigentlichen Problem vorbei, geht es doch vielmehr darum, dass es ein Verfahren zur Konsensbildung aller Beteiligten gibt. Dieses Verfahren soll die Idealität des Rechts nicht als seine Voraussetzung, sondern als Ergebnis haben.⁵³⁹ Die inhaltliche Wahrheit positiven Rechts ist nicht mehr von vorgegebenen Naturrechtssätzen abhängig, sondern von den prozeduralen Entscheidungsprämissen, nach denen es gesetzt wurde.⁵⁴⁰

3.3. Volkssouveränität und Staatsform

Auch Kant teilt, wie Aristoteles, in seiner klassischen Einteilung der Regierungsformen die Form der Herrschaft in zwei Gruppen ein. Dennoch gibt es große Unterschiede zwischen beiden Modellen. Der wichtigste Unterschied ist laut Wolfgang Kersting folgender: *„legt Aristoteles jeder der sechs Verfassungen eine Kombination von numerisch bestimmten Herrschaftssubjekt und ethisch bestimmter Herrschaftsausübung zugrunde, so löst Kant diese Verknüpfung der beiden unterschiedlichen Kriterien und stellt sie als zwei selbstständige Einteilungsmerkmale nebeneinander.*⁵⁴¹ Kant unterscheidet die rechtmäßige von der despotischen Herrschaft dadurch, ob der Staat sich selbst regiert und reguliert, oder ob dies von einer „außenstehenden“ Gewalt geschieht.⁵⁴² Nur der sich selbst regierende und regulierende Staat verfügt über rechtmäßige Herrschaft. Zur Verdeutlichung bringt Kant ein sehr bildliches Beispiel. Er sieht den Staat als Maschine. Tritt bei dieser Maschine ein Problem auf, gibt es zwei Möglichkeiten.

⁵³⁶ Höffe, Kant, S.229.

⁵³⁷ vgl. Koch in Dicke, S.53.

⁵³⁸ Koch in Dicke, S.55

⁵³⁹ vgl. Maus, Demokratietheorie, S.157.

⁵⁴⁰ vgl. Maus, Demokratietheorie, S.159.

⁵⁴¹ Kersting, Wohlgeordnete Freiheit, S. 275f.

⁵⁴² vgl. Maus, Demokratietheorie, S.178.

Entweder muss von außen ein Ingenieur, gleich dem Monarchen in absolutistischen Staaten, hinzutreten, um den Schaden zu beheben, oder die Maschine kann sich selbst ausbessern und regulieren, wie dies in rechtmäßigen Staaten der Fall ist.⁵⁴³

Die Conclusio dieser Metapher kann folgendermaßen zusammengefasst werden: im Absolutismus bilden Staat und Gesellschaft eine bewusstlose Maschine, die durch den Willen der Monarchen programmiert wird. In der Demokratie hingegen wird nur noch die staatliche Exekutive als Maschine behandelt, die durch den Volkswillen programmiert wird.⁵⁴⁴ Welche Staatsform konkret vorliegt, hat für Kant keine entscheidende Bedeutung: *„Die Staatsformen sind nur der Buchstabe (littera) der ursprünglichen Gesetzgebung im bürgerlichen Zustande, ...“*⁵⁴⁵ Entscheidend ist vielmehr, dass *„die Freiheit zum Prinzip, ja zur Bedingung allen Zwanges“*⁵⁴⁶ gemacht wird. Weiters erklärt Kant: *„Als wahre Republik aber ist und kann nichts anderes sein, als ein repräsentatives System des Volks, um im Namen desselben, durch alle Staatsbürger vereinigt, mittelst ihrer Abgeordneten (Deputierten) ihre Rechte zu besorgen. Sobald aber ein Staatsoberhaupt, der Person nach (es mag sein König, Adelstand, oder/die ganze Volkszahl, der demokratische Verein) sich repräsentieren lässt, so repräsentiert das vereinigte Volk nicht bloß den Souverän, sondern es ist dieser selbst.“*⁵⁴⁷

Kant setzt seine Hoffnung auf die Willensbildung freier und gleicher Rechtsunterworfenen mit ihren jeweiligen unterschiedlichen Einzelwillen, der zu einem automatischen Ausgleichsprozess und zu vernünftigen Entscheidungen führt.⁵⁴⁸ Auch wenn Kant sehr wohl bewusst ist, dass der Wille aller keineswegs immer das Gute garantiert, erhofft er sich doch durch den guten Willen aller einen gewissen Automatismus.⁵⁴⁹

Kant setzt also keine übertriebenen Hoffnungen in die Tugend der Staatsbürger und möchte dadurch ein politisches Organisationsprinzip schaffen, das darauf auch nicht angewiesen ist. Darum muss eine gerechte Herrschaftsform gefunden werden, die selbst bei einem „Volk von Teufeln“ anwendbar ist.⁵⁵⁰ *„Das Problem der Staatseinrichtung ist, so hart wie es auch klingt, selbst für ein Volk von Teufeln*

⁵⁴³ vgl. Maus, Demokratietheorie, S.177f.

⁵⁴⁴ vgl. Maus, Demokratietheorie, S.178.

⁵⁴⁵ Kant, Metaphysik der Sitten, §52, S. 463.

⁵⁴⁶ Kant, Metaphysik der Sitten, §52, S. 464.

⁵⁴⁷ Kant, Metaphysik der Sitten, §52, S. 464.

⁵⁴⁸ vgl. Maus, Demokratietheorie, S.180.

⁵⁴⁹ vgl. Maus, Demokratietheorie, S.180.

⁵⁵⁰ vgl. Kant, Zum ewigen Frieden, erster Zusatz S.224.

*(wenn sie nur Verstand haben), auflösbar und lautet so: >Eine Menge von vernünftigen Wesen, die insgesamt allgemeine Gesetze für ihre Erhaltung verlangen, deren jedes aber in Geheim sich davon auszunehmen geneigt ist, so zu ordnen und ihre Verfassung einzurichten, dass, obgleich sie in ihren Privatgesinnungen einander entgegen streben, diese einander doch so aufhalten, dass in ihrem öffentlichen Verhalten der Erfolg eben derselbe ist, als ob sie keine solche böse Gesinnung hätten.*⁵⁵¹

Folglich ist ein prozeduraler Automatismus erforderlich, bei dem sich die widerstreitenden Einzelinteressen der Bürgern gegenseitig aufheben und neutralisieren.⁵⁵² Laut Gerhard Luf handelt es sich bei dieser Auffassung um eine typische aufklärerische Komponente: *„Kant vertraut darauf, dass eine in ihren politischen Grundsätzen einheitliche und kritische Öffentlichkeit in der Lage sei, den Souverän entsprechend zu kontrollieren, und ihn damit zu verbinden, seine Rechtspflichten als überparteilicher Garant des Rechts zu erfüllen. Hinzu tritt die geschichtsphilosophische Überlegung, dass der Herrscher dazu durch den kulturellen bzw. zivilisatorischen Prozess schon aus Gründen der Selbstbehauptung gezwungen werde. Im Rahmen dieses politischen Ordnungskonzeptes ist nach Kants Überzeugung die Gewähr gegeben, dass die Gleichheit aller auf optimale Weise zur Geltung gebracht werde.*⁵⁵³

Ein Staat darf sich aber keinesfalls darauf beschränken, dem natürlichen Ausgleich freie Bahn zu lassen, vor allem wenn dieser „natürliche Ausgleich“ im Sinne des Rechts des Stärkeren oder dem Aufbau einer gesellschaftlichen Hierarchie besteht.⁵⁵⁴ Vielmehr soll Freiheit nur soweit beschränkt werden, dass sie sich nicht auf Kosten anderer durchsetzen kann. Dazu Maus: *„Dass Freiheit >> sich selbst beschränkt <<, und zwar genau in dem Maße, dass sie nicht auf Kosten der Freiheit anderer durchgesetzt wird, hat den präzisen Sinn, dass demokratische Organisation auf die bewusste, ethisch motivierte Selbstbeschränkung von Individuen verzichten kann, weil sie aufgrund ihres normativen Gleichheitsprinzips selber strukturell moralisch ist.*⁵⁵⁵

Heidrun Abromeit bringt die große Bedeutung der Volkssouveränität in Maus Kantinterpretation auf den Punkt: *„In Anlehnung an Kant definiert Maus (wie nun*

⁵⁵¹ Kant, Zum ewigen Frieden, erster Zusatz S.224.

⁵⁵² vgl. Maus, Demokratietheorie, S.181.

⁵⁵³ Luf, Freiheit und Gleichheit, S.136.

⁵⁵⁴ vgl. Maus, Demokratietheorie, S.181f.

⁵⁵⁵ Maus, Demokratietheorie, S.183f.

schon mehrfach erwähnt) die Volkssouveränität als >>Selbstgesetzgebung<< des Volkes, die ihrerseits – und nunmehr ebenfalls an die klassische Souveränitätstheorie angelehnt –so >>ungeteilt<< wie rechtlich gebunden ist. Eine Rechts- und Verfassungsordnung gilt stets nur solange und nur deshalb, wie und weil >>der demokratische Souverän sie noch nicht geändert hat<<.⁵⁵⁶

Um auf die Frage zurück zu kommen, in welcher Staatsform und in welcher Ausgestaltung Kant konkret die Verwirklichung seiner Idee gesehen hat, lässt sich Folgendes feststellen. Obwohl, im Zusammenhang mit Kant, häufig von Demokratietheorie gesprochen wird, muss man feststellen, dass Kant selbst die Demokratie, zugunsten der „Republik“, ablehnte.⁵⁵⁷ Da aus heutiger Sicht die Begriffe Republik und Demokratie einerseits eine Staats– und andererseits eine Regierungsform bezeichnen⁵⁵⁸ und meist parallel auftreten, verwundert die Konkurrenzbeziehung bei Kant. Es muss also geklärt werden, wie die Begriffe in seinem Sprachgebrauch zu verstehen sind.

Kant zufolge kann ein Staat entweder nach Herrschaftsform oder nach Regierungsart unterschieden werden. Während das entscheidende Kriterium für die klassische Unterscheidung der Herrschaftsform nur die Anzahl der herrschenden Personen betrifft, erlaubt die Regierungsart, zwischen republikanisch oder despotisch beherrschten Staaten zu unterscheiden.⁵⁵⁹ Dazu Jürgen Gebhardt: *„Der Republikanismus ist das Staatsprinzip der Absonderung der ausführenden Gewalt (der Regierung) von der gesetzgebenden; der Despotismus ist das der eigenmächtigen Vollziehung des Staates von Gesetzen, die er selbst gegeben hat, mithin der öffentliche Wille, sofern er von dem Regenten als sein Privatwille gehandhabt wird.“⁵⁶⁰* Entscheidend dabei ist aber, dass diese Unterscheidung unabhängig von der Herrschaftsform bleibt: *„Weder Republikanismus noch Despotismus verlangen nach einer besonderen Staatsform. Beide Regierungsarten sind prinzipiell mit jeder Herrschaftsform verträglich.“⁵⁶¹* Die Darstellung von Siegfried König geht in genau die gleiche Richtung: *„Kants Staatsmodell ist zwar der Idee nach demokratisch, der „Geist der Republikanismus“ kann jedoch in jeder*

⁵⁵⁶ Abromeit: Volkssouveränität, S.19.

⁵⁵⁷ vgl. Maus, Demokratietheorie, S.191.

⁵⁵⁸ vgl. Öhlinger, Verfassungsrecht, S.52.

⁵⁵⁹ vgl. Maus, Demokratietheorie, S.193.

⁵⁶⁰ Gebhardt in Dicke:Republik; S 271f.

⁵⁶¹ Kersting, Kant über Recht, S.138.

*Herrschaftsform, sei es Monarchie, Aristokratie oder Demokratie herrschend werden.*⁵⁶²

Das was Kant in seinen Schriften als „Demokratie“ ablehnt, wird von ihm als Despotismus ohne Gewaltenteilung gesehen.⁵⁶³ Der Gesetzgeber ist in dieser Form auch gleichzeitig Vollstrecker seines Willens, folglich bedeutet die Abwesenheit von Gewaltenteilung auch nötigenfalls die Ablehnung von Repräsentation.⁵⁶⁴ *„Weil Republikanismus das Prinzip der Repräsentation hinsichtlich der Exekutivgewalt enthält, verletzt Demokratie, indem sie diesem Kriterium nicht entspricht, zugleich notwendig das Prinzip der Gewaltenteilung.“*⁵⁶⁵

Sowohl Kant als auch Rousseau verlangen, dass das Volk in der exekutiven Gewalt repräsentiert werden muss.⁵⁶⁶ Zwar würde die nichtrepräsentative Form der Gesetzgebung am ehesten der eigentlichen Vorstellung der reinen Republik entsprechen, aber Kant erkennt, dass dies, aus pragmatischen Umständen, nicht realisiert werden kann. Somit schlägt er Delegierte als Repräsentanten des Volkes, die mit Mehrheitsprinzip entscheiden, vor. Dieser Grundsatz, eine Mehrheit genügen zu lassen, bedarf aber allgemeiner Zustimmung.⁵⁶⁷ Kant formuliert dies wie folgt: *„so wird doch selbst der Grundsatz, sich diese Mehrheit genügen zu lassen, als mit allgemeiner Zustimmung, also durch einen Kontrakt angenommen, der oberste Grund der Errichtung einer bürgerlichen Verfassung sein muss.“*⁵⁶⁸ Zwar bleibt die Selbstregierung illusionär, aber die Steuerung staatlichen Handelns, durch die Entscheidungsprämissen demokratischer Gesetzgebung, ist unumgänglich.⁵⁶⁹ Letztlich bleibt bei Kant die konkrete Ausgestaltung der Herrschaft immer im Hintergrund, vielmehr geht es um den „Geist der Republik“: *„Es geht nicht mehr um die Person und die Gestaltung der Herrschaft. Hier ist die abstrakte Herrschaft der Gesetze gewährleistet, und zwar allein der legitimen Gesetze. Der ursprüngliche Souverän ist nun wirklicher Souverän: Das Volk muß nicht mehr repräsentiert werden, sondern ist auf Grund seiner politischen Präsenz Garant der Gerechtigkeit. So ist die Republik die einzig rechtmäßige Verfassung.“*⁵⁷⁰

⁵⁶² König, Hobbes-Locke-Kant, S.280.

⁵⁶³ vgl. Maus, Demokratietheorie, S.194.

⁵⁶⁴ vgl. Maus, Demokratietheorie, S.195.

⁵⁶⁵ Maus, Demokratietheorie, S.196.

⁵⁶⁶ vgl. Maus, Demokratietheorie, S.196.

⁵⁶⁷ vgl. Maus, Demokratietheorie, S.197.

⁵⁶⁸ Kant, Gemeinspruch; S.152f,

⁵⁶⁹ vgl. Maus, Demokratietheorie, S.202.

⁵⁷⁰ Kater, Politik, Recht, Geschichte, S.,97.

Folgt man Siegfried König, bedeutet das, dass jeder Rechtsunterworfenen ein Recht darauf hat, an allen, ihn betreffenden Angelegenheiten mitzuwirken und sich kritisch zu äußern. Die Verhinderung oder gar Sanktionierung dieser Möglichkeit ist nicht zulässig. Dennoch ist daraus noch kein Anspruch auf Teilnahme in irgendeiner konkreten Form oder beispielsweise ein Anspruch auf Wahlrecht gegeben.⁵⁷¹ Es besteht also kein Menschenrecht auf eine bestimmte Form politischer Beteiligung, aber politische Beteiligung darf keinesfalls grundsätzlich ausgeschlossen werden.⁵⁷²

Die damalige Sichtweise der Volkssouveränität, insbesondere die Figur des allgemeinen Volkswillens, führt leicht zum dem Vorwurf, dass diese Vorstellung für heutige moderne pluralistische Gesellschaften nicht mehr passend sind.⁵⁷³ Doch geht Kant davon aus, dass eine bürgerliche Gemeinschaft sich zwar aus einer bestehenden entwickeln kann, aber erst selbst bewusst den Schritt zur bürgerlichen Gemeinschaft tun muss. Zentrales Element ist also der freiwillige Eintritt in eine solche Gemeinschaft.⁵⁷⁴ Im Bezug auf den „Volkswillen“ muss auch gesagt werden, dass der Begriff Volk keinesfalls rein national gesehen werden.

Auch der Begriff der Unteilbarkeit ist, laut Maus, zu entmystifizieren: *„Diese Idee der Unteilbarkeit verweist nicht auf ein mystisches Kollektivsubjekt, sondern enthält die schlichte Forderung, dass Souveränität ausschließlich denen zukomme, die von Entscheidungen selbst betroffen sind, und nicht etwa den Verwaltern delegierter, rechtsanwendender Macht.“*⁵⁷⁵

3.4. Der Rechtsstaat bei Kant

*„Kants Konstruktion des Rechtsstaats setzt einen Staat voraus, dessen Zweck ganz mit dem Rechtszweck zusammenfällt, und der – was viel erstaunlicher ist – das Recht produziert, aus dem er sich selbst aufbaut, einen Staat, der das von ihm gesetzte Recht mit Zwangsgewalt durchsetzt aber gleichwohl >>sich selbst nach Freiheitsgesetzen bildet und erhält<<, und dessen Recht nichts anderes als >>der Inbegriff der Bedingungen>< sein soll, >>unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann<<“*⁵⁷⁶

⁵⁷¹ vgl. König: Hobbes-Locke-Kant; S. 286f.

⁵⁷² vgl. König: Hobbes-Locke-Kant; S. 287f.

⁵⁷³ vgl. Maus, Demokratietheorie, S.203.

⁵⁷⁴ vgl. Maus, Demokratietheorie, S.206 ff.

⁵⁷⁵ Maus, Demokratietheorie, S.218.

⁵⁷⁶ Maus, Demokratietheorie, S.271f.

Laut Wolfgang Kersting ist *„Kants Staat der Rechtsstaat und nichts anderes. Sein Grund seine Form und sein Zweck ist das Recht.“*⁵⁷⁷ Nach Peter Niesen sind bereits im kantischen Republikbegriff wesentliche Elemente des Rechtsstaats enthalten.⁵⁷⁸ Er sieht den Begriff der Republik aus drei wesentlichen Merkmalen bestehen: *„der Idee der Volkssouveränität, Elemente der Rechtsstaatlichkeit und der Schutz von gleichen Freiheitsrechten.“*⁵⁷⁹

Der Rechtsstaat erfüllt bei Kant eine zentrale Aufgabe, nämlich die Freiheitssicherung der Individuen. In diesem Staat gibt es vorgeordnete unverzichtbare persönliche Rechte jedes Menschen. Diese Rechte beinhalten den Rechtsanspruch, vom Staat anerkannt und garantiert zu werden.⁵⁸⁰ Auch wenn die Rechte, aufgrund der Umstände, zunächst nur „provisorisch“ sind, so handelt der Staat doch rechtswidrig, wenn er sie missachtet.⁵⁸¹

Weitere empirische Zwecke sollen vom Staat nicht erfüllt werden, da eine solche Abstraktion des Rechts von allen materiellen Zwecken aufgrund der großen unterschiedlichen Wünsche und Vorstellungen der Rechtsunterworfenen fehlschlagen muss.⁵⁸² Dies lässt natürlich die Frage nach der Möglichkeit sozialstaatlicher Elemente bei Kant aufflammen. Wenn, so Maus, diese Unzulänglichkeit mit Kant selbst gelöst werden kann, dann nur mit dem Argument, dass die Freiheit der Schwächeren in dem Ausmaß gestärkt werden muss, dass sie ihre materiellen Bedürfnisse effizient und selbstständig wahrnehmen können.⁵⁸³ Für Wolfgang Kersting beispielsweise gibt es eindeutig keine sozialstaatliche Komponente an Kants Theorie zu erkennen. *„Keinesfalls ist die Rechtsqualität des von Kant entworfenen status civilis und damit auch die Freiheitsqualität des vernünftig verfassten Gemeinwesens von Fragen der Eigentumsverteilung abhängig. Das Kantische Gleichheitsprinzip verlangt daher auch die Beförderung sozialer Gleichheit und ökonomischer Gerechtigkeit als Gesetzesziel. Kants Rechtsstaatsbegriff entbehrt der sozialen, sozialstaatlichen Komponente.“*⁵⁸⁴ Auch Guido Koch, der sich der Frage nach sozialstaatlichen Aufgaben des Staates von Seiten des Glückseligkeitsprinzips her nähert, meint: *„Zunächst sei betont, dass die*

⁵⁷⁷ Kersting, Kant über Recht, S. 134.

⁵⁷⁸ Vgl. Niesen, Volk von Teufel, S.571.

⁵⁷⁹ Niesen, Volk von Teufel, S.570.

⁵⁸⁰ vgl. Luf, Freiheit und Gleichheit, S.134.

⁵⁸¹ vgl. Luf, Freiheit und Gleichheit, S.134.

⁵⁸² vgl. Maus, Demokratietheorie, S.273.

⁵⁸³ vgl. Maus, Demokratietheorie, S.273.

⁵⁸⁴ Kersting, Kant über Recht, S. 127.

*Vagheit des Glückseligkeitsprinzips in Verbindung mit der Bildungsart des allgemeinen Willens von vornherein die sozialstaatlichen Aufgaben auf ein Minimum reduziert.*⁵⁸⁵

Zwar ist es auch für Gerhard Luf eindeutig, dass rechtliche Gleichheit bei Kant mit Ungleichheiten im Vermögen und sozialen Status vereinbar sind⁵⁸⁶, doch kommt er bei der Frage nach der Möglichkeit von sozialstaatlichen Elementen bei Kant, zu einem anderen Ergebnis. Er stellt die Frage, ob und wie das Prinzip der Rechtsgleichheit mit sozialer und ökonomischer Ungleichheit in Verbindung gebracht werden kann. *„Eine solche Verbindung muß hergestellt werden, ansonsten bliebe die soziale Funktion des Rechts völlig unberücksichtigt. Zwischen Recht und sozialer Wirklichkeit besteht ein notwendiger und untrennbarer Zusammenhang, der den Standpunkt sozialer Indifferenz nicht zulässt. Jedes Gesetz besitzt in seinem konkreten Regelungsgehalt notwendig Auswirkungen auf die Art sozialer Machtverteilung und ist ja bereits in seinem Entstehen mitgeprägt durch eine vorgängige Verteilung sozialer Macht. Als Einrichtung zur Ermöglichung von Freiheit verstanden, ist das Gesetz nicht bloß Norm an sich, sondern immer je schon konkrete Norm, die den einzelnen in ganz bestimmter Weise trifft.“*⁵⁸⁷

Auch wenn bei Kant, so argumentiert Luf weiter, „Talent, Fleiß und Glück“ die gesellschaftliche Stellung letztlich regeln sollen, so muss doch das Recht zunächst regulierend eingreifen, um alle, diesen Prinzipien widersprechenden Standesbarrieren zu beseitigen.⁵⁸⁸ Sind wirklich alle Barrieren beseitigt und alle Individuen haben die tatsächliche Möglichkeit, sich aufgrund von „Talent, Fleiß und Glück“ in der Gesellschaft durchzusetzen, kommt dem Recht nur mehr eine, den Zustand sichernde, Funktion zu.⁵⁸⁹

Über diese kontroverse Frage nach der Möglichkeit sozialstaatlicher Aufgaben des Staates mit Kant zu argumentieren, ist aufgrund ihrer gegensätzlichen Positionen eine lebendige Auseinandersetzung zwischen Gerhard Luf und Wolfgang Kersting entstanden. Kersting schreibt in seinem Buch „Wohlgeordnete Freiheit“ in einer Anmerkung: *„Der Text Kants gibt keinen Anlass, den in ihm entwickelten Eigentumsbegriff mit dem Zweck der Garantie gleicher Freiheit zu verbinden, und man sollte meinen auch keinen, nach „allgemeinen Kriterien der*

⁵⁸⁵ Koch in Dicke.S.35

⁵⁸⁶ vgl. Luf, Freiheit und Gleichheit, S.71.

⁵⁸⁷ Luf, Freiheit und Gleichheit, S.72.

⁵⁸⁸ vgl. Luf, Freiheit und Gleichheit, S.74.

⁵⁸⁹ vgl. Luf, Freiheit und Gleichheit, S.74.

Eigentumsverteilung“ zu suchen. Luf jedoch will sie nicht nur suchen, sondern glaubt sie auch gefunden zu haben, unter anderem „im Zusammenhang mit Begriff des „ursprünglichen Gesamtbesitzes“. Diesen interpretiert er als „praktisches Regulativ individuellen Eigentums“; er ist zusammen mit seinem Pendant, dem vereinigten Willen und den sonstigen den Kantschen Argumentationsgang tragenden Ideen „Ausdrucksform eines Grundprinzips; des Anspruchs, im Eigentum der Autonomie des Subjektes unter dem Gebot der Vernunft Geltung zu verschaffen.“ Nun ist der Kantsche Begriff der Autonomie wenig geeignet, eigentumspolitische Bedeutung zu entfalten und einem sozialstaatlichen Programm zur Stütze und Orientierung zu dienen.⁵⁹⁰

Hält man sich dazu noch einmal die Position Lufs vor Augen, sollen „Talent, Fleiß und Glück“ die gesellschaftliche Position bestimmen, aber zunächst muss das Recht noch regulierend eingreifen.⁵⁹¹ Auch Kersting will die gesellschaftliche Stellung des Individuums durch „Talent, Fleiß und Glück“ bestimmt wissen, allerdings ohne Einschränkung und Regulierung des Rechts. Laut Kersting macht es der eindeutige Wortlaut Kants schwer, die gesetzgebende Vernunft für sozialstaatliche Überlegungen zu öffnen.⁵⁹²

Luf entfernt sich sicher weiter vom Wortlaut als Kersting und interpretiert Kant teleologisch über den Text hinaus: *„Das Problem sozialer Antagonismen innerhalb der Gesellschaft, die trotz Gewährung abstrakter Gleichheit immer wieder zu gravierenden Ungleichheiten und Privilegierungen führen, gerade weil durch den Abbau der Standesschranken soziale Kräfte ungehemmter wirksam sein könnten, bleibt außer Betracht. Nun hat aber die nachfolgende Entwicklung der industriellen Epoche gezeigt, dass abstrakte Gleichheitsgarantien nicht ausreichen, weil sie nur scheinbar neutral sind, tatsächlich aber den sozial stärkeren Schichten die Möglichkeit bieten, das Recht als Mittel zur Unterdrückung der sozial Schwächeren zu gebrauchen.“⁵⁹³* Meiner Ansicht nach macht es Sinn, gleich wie Luf, über den bloßen Wortlaut hinaus zu denken. Zeigt uns doch die Erfahrung der letzten zwei Jahrhunderte, dass gerade in besonders liberalen Gesellschaften, in denen der Theorie nach tatsächlich „Talent, Fleiß und Glück“ Regie führen, die Reichen immer reicher und die Armen immer ärmer werden. Dies führt eben nicht zu dem von Kant

⁵⁹⁰ Kersting, Wohlgeordnete Freiheit, S. 211.

⁵⁹¹ Vgl. Luf, Freiheit und Gleichheit, S.74.

⁵⁹² Vgl. Kersting, Wohlgeordnete Freiheit, S.244.

⁵⁹³ Luf, Freiheit und Gleichheit, S.75.

gewünschten Abbau von Standesbarrieren und vererbten gesellschaftlichen Unterschieden. Soll nun die Grundidee, dass wirklich nur „Talent, Fleiß und Glück“ über die gesellschaftliche Stellung der Individuen entscheiden, wenn auch nur als Ideal, aufrecht erhalten werden, so muss Kant in einem weitem Sinn verstanden werden.

Wie sehr nun auf der einen Seite die Meinungen bezüglich der Möglichkeit sozialstaatlicher Elemente aus Kants Theorie divergieren, so groß scheint die Einigkeit zu sein, dass es sich bei Kant um einen formalen Rechtsstaatsbegriff handelt.

Dieser formale Rechtsstaat ist, abgesehen von der sozialen Frage, auch gegen Vereinnahmung von anderer Seite immun. So können beispielsweise auch keine Gemeinwohlbegriffe mit seinem Rechtsstaatsbegriff in Einklang gebracht werden.⁵⁹⁴

Freiheit, Gleichheit und Selbstständigkeit sind die Prinzipien, auf denen sich ein Rechtsstaat gründet. Zu einer ähnlichen, dieser Trias entsprechenden Betrachtung, gelangt auch Peter Niesen: *„Die kantische Republik regelt nicht nur den Modus, in dem politischer Einfluss ausgeübt wird, sondern sieht auch subjektive Rechte auf private Freiheiten, auf Gleichberechtigung, Minderheitenschutz oder Nichtexklusion.“*⁵⁹⁵ Die dem Rechtsstaat zugrunde liegenden Prinzipien sind aber nicht als Elemente eines übergeordneten Rechts zu verstehen, sondern sie sind vielmehr die Struktur eines demokratischen Gesetzgebungsprozesses selbst.⁵⁹⁶

Wolfgang Kersting rückt die Figur der Gewaltenteilung ins Zentrum der Betrachtung des Rechtsstaatsbegriffes: *„Kein Staat kann die ihm obliegenden Aufgabe der Rechtsverwirklichung und Freiheitssicherung erfüllen, wenn er nicht das Prinzip der Gewaltenteilung als unumstößlichen Verfassungsgrundsatz befolgt. Dessen Bestimmung und Begründung wurzeln im Staatszweck. Die trias politica kann nichts anderes sein als die gewaltenteilige Differenzierung des Prozesses der staatlichen Rechtsverwirklichung.“*⁵⁹⁷ Auch Peter Niesen lässt der Theorie der Gewaltenteilung in seiner Interpretation große Bedeutung zukommen: *„Strenggenommen impliziert Kants Auffassung von Volkssouveränität bereits Gewaltenteilung als das zweite Merkmal des Republikanismus, da sie die Ausübung politischer Freiheit auf die Gesetzgebung beschränkt.“*⁵⁹⁸

⁵⁹⁴ vgl. Maus, Demokratietheorie, S.274f.

⁵⁹⁵ Niesen, Volk von Teufel, S. 603.

⁵⁹⁶ vgl. Maus, Demokratietheorie, S.279.

⁵⁹⁷ Kersting, Kant über Recht, S.134.

⁵⁹⁸ Niesen, Volk von Teufel, S.577.

Basierend auf dem Prinzip der Volkssouveränität und dem Rechtsstaat gelangt man laut Peter Niesen auch zu einem System, in dem gleiche Menschen- und Bürgerechte gewährleistet werden. *„Mit Volkssouveränität und rechtsstaatlicher Bindung der Exekutive werden die Grundzüge eines Verfahrens entworfen, dessen zentrale Resultate, damit von republikanischer Simulation überhaupt die Rede sein kann, im Grundsatz (wenn auch nicht in der Ausgestaltung), auch unabhängig von diesem Verfahren angebar sind, nämlich die Gewährleistung gleicher Menschen- und Bürgerrechte für alle.“*⁵⁹⁹

3.4.1. Gerichtsbarkeit bei Kant

Auch im Bereich der Gerichtsbarkeit sieht Kants Konstruktion eine Beteiligung des Volkes vor. Kant skizziert das Modell einer Art Geschworenengerichts, bei dem ein von der Regierung eingesetzter Richter im Zusammenwirken mit Repräsentanten des Volkes (Geschworenen) entscheidet.⁶⁰⁰ Begründet kann die notwendige Beteiligung des Volkes an der Gerichtsbarkeit, mit dem Recht eines jeden einzelnen auf ein gerechtes Urteil, werden.⁶⁰¹

Weiters muss im Bezug auf die Gerichtsbarkeit festgestellt werden, dass ein, die Gesetze auf ihre Verfassungsmäßigkeit überprüfendes Höchstgericht undenkbar wäre.⁶⁰² Auch Gerhard Luf schreibt, dass der Souverän, der die höchste Gewalt selbst innehat, zwar an das Recht gebunden ist, aber keinerlei Kontrollinstanz unterworfen ist.⁶⁰³ Generell sind Richter strikt an das Gesetz gebunden, weil der Wille des Gesetzgebers untadelig ist, ist er doch nichts anderes als praktische Vernunft.⁶⁰⁴ In diesem Sinne soll „die Freiheit der Feder“ nicht als Ausdruck obrigkeitsstaatlicher Konzessionen missverstanden werden. Sondern es handelt sich dabei um die Idee, dass das Volk seine Freiheitsrechte gegen dem Gesetzgeber selbst geltend machen kann. Die Kontrolle soll also nicht durch einen anderen Staatsapparat, wie etwa einem Verfassungsgerichtshof, sondern von unten her erfolgen.⁶⁰⁵ Auch laut Peter Niesen überprüft das Volk den Staat in Bezug auf die republikanische Regierungsart, indem es ihn daran misst, ob er unverlierbare

⁵⁹⁹ Niesen, Volk von Teufel, S.573 f.

⁶⁰⁰ vgl. Kersting, Wohlgeordnete Freiheit, S.269.

⁶⁰¹ vgl. Kersting, Wohlgeordnete Freiheit, S.269.

⁶⁰² vgl. Maus, Demokratietheorie, S.291.

⁶⁰³ vgl. Luf, Freiheit und Gleichheit, S.135.

⁶⁰⁴ vgl. Maus, Demokratietheorie, S.292.

⁶⁰⁵ vgl. Maus, Demokratietheorie, S.301.

Rechte verletzt. Daher sind Meinungs- und Pressefreiheit von zentraler Bedeutung.⁶⁰⁶

Während also ein Verfassungsgerichtshof aus Kants Sicht abzulehnen ist, ist aber eine verwaltungsgerichtliche Kontrolle erwünscht. Dies lässt sich mit der Vorstellung begründen, dass sie den Arm der Gesetzgebung und somit der Volkssouveränität auf die Staatsapparate verlängert.⁶⁰⁷

3.5. Menschenrechte bei Kant:

Die Bedeutung von Immanuel Kant für die Menschenrechte wird unterschiedlich beurteilt. Während auf der einen Seite die menschenrechtliche Komponente seiner Philosophie keine⁶⁰⁸ oder kaum⁶⁰⁹ Beachtung findet, kann sie nach Meinung anderer Autoren gar nicht hoch genug eingeschätzt werden. So meint etwa Köchler, dass die moderne Konzeption der Menschenrechte auf Kants aufklärerischen Ideen bezüglich der Freiheit und Autonomie der Menschen beruht.⁶¹⁰

Stellt man die Frage nach Menschenrechten bei Kant, so stößt man auf zwei Anhaltspunkte in seiner Philosophie. Einerseits muss das Zitat Kants, bei dem er sich im Rahmen der Rechtslehre der Metaphysik der Sitten zum Thema Menschenrechte äußert, genannt werden: *„Das angeborene Recht ist nur ein einziges. Freiheit. (Unabhängigkeit von eines Anderen nöthigender Willkür), sofern sie mit jedes Anderen Freiheit, nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist dieses einzige, ursprüngliche jedem Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht.“*⁶¹¹

Auf der anderen Seite wird der, mit der Philosophie Kants in Verbindung gebrachte Begriff der Menschenwürde an dieser Stelle oft genannt. Siegfried König schreibt: *„Der Mensch wird damit zu einem Absoluten, zu etwas Unverfügbarem. Es ist dieser emphatische Sinn von Menschenwürde, der in Kants Modell zum Grund eines unverfügbaren Menschenrechts wird.“*⁶¹² Für Köchler ermöglicht die, von Kant philosophisch näher erläuterte, Figur der Menschenwürde eine genauere Formulierung der Menschenrechte und kann als Basis für demokratische Systeme

⁶⁰⁶ vgl. Niesen, Volk von Teufel, S.573.

⁶⁰⁷ vgl. Maus, Demokratietheorie, S.304.

⁶⁰⁸ vgl. . in: Hirschberger, Geschichte der Philosophie, Band2, S. 268-360.

⁶⁰⁹ vgl. bspw. in: Denzer, Maier: Klassiker des politischen Denkens, Band 2, S.87-105.

⁶¹⁰ Vgl. Kölcher, Democracy and Human Rights, S.9f.

⁶¹¹ Kant, Metaphysik der Sitten, S.345.

⁶¹² König, Siegfried, Hobbes – Locke – Kant, S.257.

dienen.⁶¹³ Über die Bedeutung Kants für den Begriff der Menschenwürde schreibt Gerhard Luf: *„Es steht nun außer Zweifel, dass für die Entfaltung des Begriffes der Menschenwürde gerade die Philosophie Kants einen entscheidenden Beitrag geleistet hat.“*⁶¹⁴ Die Bedeutung der Idee der Menschenwürde sieht Luf in ihrem Einfluss auf rechtlich-politische Handlungssphären gegeben.⁶¹⁵ Weiters sieht er die vom BVerfG öfters angewandte „Objektformel“ als Übernahme kantischen Gedankenguts.⁶¹⁶

Auch wenn Kant von mehreren Autoren bei aktuellen Menschenrechtsdiskussionen immer wieder ins Feld geführt wird, gibt es keine eigene Menschenrechtstheorie bei Kant.⁶¹⁷ Da aber Kant, wie bereits erwähnt⁶¹⁸, bloß die angeborene Freiheit als einziges Recht der Menschen nennt, stellt sich die Frage, wie daraus weitreichende menschenrechtliche Überlegungen gewonnen werden können. Luf stellt sich in diesem Zusammenhang folgende Frage: *„Es stellt sich daher die Frage nach der Zulässigkeit bzw. Möglichkeit, aus diesem Freiheitsprinzip im Wege der Konkretisierung geschichtliche, inhaltlich näher determinierte Freiheitsverbürgungen, also konkrete menschenrechtliche „Freiheiten“ – dies allerdings nicht mehr im Sinne der ständischen „libertates“, sondern vor dem Hintergrund der gleichen Freiheit aller – abzuleiten und in ein System von Grundrechten auszudifferenzieren.“*⁶¹⁹ Auch Habermas nimmt auf die Notwendigkeit einer Ausdifferenzierung des „einzigsten Menschenrechts“ zu einem System von Rechten Bezug. Im Ergebnis soll diese Ausdifferenzierung dazu führen, dass *„sowohl >> die Freiheit jedes Gliedes der Sozietät, als Menschen << wie auch >>die Gleichheit desselben mit jedem anderen, als Untertan<< eine positive Gestalt annehmen.“*⁶²⁰

Luf geht in seinem Text besonders auf die Position Kersting, der wie bereits zur Frage nach einer sozialstaatlichen Komponente eine gegenteilige Meinung einnimmt, ein.

Kerstings Überlegungen im Bezug auf das einzig angeborene Menschenrecht „Freiheit“ lauten wie folgt: *„Der liberalen Grundrechtsfunktion der Staatsmachtsbegrenzung ist die Begründung einer Staatseinrichtung nach reinen*

⁶¹³ Vgl. Köchler, Democracy and Human Rights, S.11f.

⁶¹⁴ Luf, Kant und die Menschenrechte, S.27.

⁶¹⁵ Luf, Kant und die Menschenrechte, S.28.

⁶¹⁶ Luf, Kant und die Menschenrechte, S.28.

⁶¹⁷ vgl. Luf, Kant und die Menschenrechte, S.28.

⁶¹⁸ vgl. Kant, Metaphysik der Sitten, S.345.

⁶¹⁹ Luf, Kant und die Menschenrechte, S.29.

⁶²⁰ Habermas, Faktizität und Geltung, S.122.

*Vernunftprinzipien des äußeren Menschenrechts überhaupt, und damit ein demokratischer Begriff politischer Freiheit, geltungstheoretisch vorgeordnet. Als Rechtsbedingung einer freiheitsgesetzlichen Staatskonstitution kann ihm keine Abwehr- und Ausgrenzungsfunktion zukommen, kann das Freiheitsrecht nicht als negative Kompetenznorm für die Staatstätigkeit auftreten, sondern muss als positive Kompetenznorm für die Tätigkeit der Individuen angesehen werden, als Recht auf Mitbestimmung des gesetzgebenden Willens. Seine Schlüsselstellung in der staatsrechtlichen Begründung verleiht dem Freiheitsrecht daher keinen liberalen, sondern einen demokratischen Charakter.*⁶²¹ Luf folgert daraus, dass aus Kerstings Sicht nicht nur soziale, sondern eben auch liberale Grundrechte keinen Platz in Kants Freiheits- und Gleichheitsverständnis haben.⁶²²

Luf kritisiert an Kerstings Interpretation drei wesentliche Punkte. Zunächst hinterfragt er Kerstings Ansicht, wonach das Recht gegenüber materiellen Momenten wie Bedürfnisse, Interessen, Gesinnungen etc., gleichgültig sei.⁶²³ Diese Sichtweise ließe einen wesentlichen Faktor der Menschenrechte unberücksichtigt. *„Diese Ausdifferenzierung der Menschenrechte als Freiheitsrechte hat dabei Faktoren in den Blick zu nehmen, wie die Leiblichkeit des Menschen, seine seelische bzw. körperliche Unversehrtheit, elementare Bedürfnisse- und Interessesstrukturen u.a.m.*⁶²⁴

Weiters sieht Kersting einen wesentlichen Unterschied – ja sogar einen Widerspruch - zwischen der liberalen Menschenrechtstradition auf der einen Seite und andererseits der Idee Kants, der mit apriorischen Prinzipien der Freiheit und Gleichheit, vernunftrechtliche Grundlagen der Staatsbegründung liefern wollte.⁶²⁵ Für Kersting sind bei dieser Gegenüberstellung klassische Menschenrechte mit liberalen Abwehrrechten ident. Luf setzt Kersting entgegen, dass diese Ansicht zwar in weiten Teilen der Literatur zu finden ist, aber nicht der geschichtlichen Entwicklung der Menschenrechte entspricht.⁶²⁶ Wurden die Menschenrechte, so Luf⁶²⁷, doch nicht allein als Abwehrrechte konzipiert, sondern als Prinzipien, mit denen der überkommene Staat und veraltete feudale Strukturen überwunden werden sollten. Außerdem kritisiert Luf, dass Kerstings Interpretation sogar soweit

⁶²¹ Kersting, Wohlgeordnete Freiheit, S.239.

⁶²² vgl. Luf, Kant und die Menschenrechte, S.32.

⁶²³ vgl. Luf, Kant und die Menschenrechte, S.32.

⁶²⁴ Luf, Kant und die Menschenrechte, S.33.

⁶²⁵ vgl. Luf, Kant und die Menschenrechte, S.34.

⁶²⁶ vgl. Luf, Kant und die Menschenrechte, S.34.

⁶²⁷ vgl. Luf, Kant und die Menschenrechte, S.34.

reicht, dass er die tatsächliche Ausgestaltung des einzigen Menschenrechts „Freiheit“ auf das Recht auf Mitbestimmung reduziert.⁶²⁸ Schließlich wird die politische Autonomie ja dadurch verwirklicht, dass man keinem Gesetz zu gehorchen hat, dem man nicht selbst zugestimmt haben könnte. Wenn Kersting also das Recht auf Mitbestimmung als einzige Ausgestaltung der Menschenrechte bei Kant sieht und man sich noch mal vor Augen hält,⁶²⁹ wie gering Kerstings Anforderung zur Erfüllung der „Zustimmungsmöglichkeit“ ist, verliert, meiner Ansicht nach, dieses einzige Recht erheblich an Substanz.

Der dritte von Luf kritisierte Themenkreis ist die Frage nach der Möglichkeit sozio-ökonomischer Überlegungen, mit der Hilfe von Kant zu argumentieren. Diese Diskussion wurde aber von mir, im Wesentlichen bereits an anderer Stelle,⁶³⁰ abgehandelt.

Meiner Ansicht nach sieht Kersting in Kants Konzeption die grundrechtliche Sicherung darin gelegen, dass die Rechtsunterworfenen in einem Rechtsstaat über ihr Schicksal selbst entscheiden. Ein weiteres Instrument des menschenrechtlichen Schutzes sieht er bei Kant nicht gegeben. Obwohl Kersting an anderer Stelle vor einer Rousseausierung Kants warnt⁶³¹, bewegt er sich hier, meiner Meinung nach, sehr nahe an Rousseaus Konstruktion. Die bloße Beschränkung des grundrechtlichen Schutzes auf die Möglichkeit der politischen Mitbestimmung würde die Bedeutung wichtiger a priori – Prinzipien außer Acht lassen.

Nun hat es aber den Anschein, als müsste man entweder grundsätzlichen Prinzipien oder der Souveränität des vereinigten Volks, wie dies meiner Einschätzung nach etwa bei Kersting geschieht, einen Vorrang einräumen. Maus behandelt den scheinbaren Widerspruch zwischen der absoluten Macht des souveränen vereinigten Volkes und den als Begründung des positiven Rechts ausgewiesenen a priori –Prinzipien. *„Dieses vermeintliche Paradox findet eine Auflösung in dem Umstand, dass die Verfassunggebungen der Französischen Revolution – die Kants Konzeption der res publica noumenon unverkennbar mitreflektiert – tatsächlich als „Positivierung des Naturrechts“ zu verstehen sind. Kants Theorie der Freiheitsrechte enthält nicht nur eine naturrechtliche Begründung aller positivrechtlichen*

⁶²⁸ vgl. Luf, Kant und die Menschenrechte, S.34.

⁶²⁹ vgl. S.87.

⁶³⁰ vgl. S.95 ff.

⁶³¹ vgl. Kersting, Kant über Recht, S.96.

*Gesetzgebung, sondern fasst auch die Freiheitsrechte selbst in ihrem Doppelaspekt, als positives und überpositives Recht zugleich.*⁶³²

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass unabhängig davon, welcher Interpretation man folgen möchte, das Freiheitsprinzip eine zentrale Stellung behält. So schreibt auch Luf, dass sich das Freiheitsprinzip, in der Konstellation praktischer Applikation, als tragender Grund der Menschenrechte herausstellt.⁶³³ Wie dieses Prinzip am besten erfüllt werden kann und welche konkreten positiven Rechtsnormen sich daraus ableiten lassen, bleibt offen. Fest steht aber, dass das Freiheitsprinzip ein anspruchsvoller Maßstab für jede Form der Menschenrechtspolitik bleibt.

3.6. Zusammenfassung

Nachdem ich nun die „Demokratiethorie“ Kants sowie die menschenrechtlichen Aspekte in seinem Werk näher betrachtet habe, stellt sich die Frage nach dem Zusammenhang von Demokratie und Menschenrechten bei Kant. Auf der einen Seite kann uns Kant nicht mit einer lupenreinen Demokratiethorie dienen, da er doch selbst den Begriff der Demokratie negativ beurteilt. Außerdem kann seiner Ansicht nach der „republikanische“ Gedanke in unterschiedlichen Staatsformen Fuß fassen. Auf der anderen Seite fällt es auch schwer, Kant als den Begründer oder Vertreter einer bestimmten Menschenrechtstheorie zu sehen. In der behandelten gegenwärtigen Kantdiskussion wird ja sogar über die Frage, ob Menschenrechte überhaupt mit Kant begründet werden können, heftig gestritten.

Meiner Meinung nach führt diese Schwierigkeit, Kant als Vertreter für den Vorrang einen der beiden Bereiche Demokratie oder Menschenrechte zu gewinnen, zu einem interessanten Ergebnis im Bezug auf das Verhältnis der beiden Begriffe. Wenn Kant als Demokrat verstanden werden kann, dann auch wesentlich aufgrund seines Menschenbildes, das jedem Mensch durch seine angeborene Freiheit ein Mitbestimmungsrecht zurechnet. Wenn Kant als Menschenrechtstheoretiker verstanden werden soll, dann vor allem auch dadurch, wie er das Prinzip Freiheit auch im Zuge der Staatsorganisation gesichert wissen will. Kurz gefasst kann somit gesagt werden: Sieht man Kant als Demokrat, dann aufgrund der menschenrechtlichen Aspekte in seiner Staatstheorie und hebt man seine Bedeutung für die Menschenrechte hervor, dann beinhaltet dies bereits seine

⁶³² Maus, Demokratiethorie, S.300.

⁶³³ vgl. Luf, Kant über Recht, S.39.

demokratischen Überlegungen. Wenn man Kant also nach den modernen Kategorien von Demokratie und Menschenrechten einordnen will, so muss schnell festgestellt werden, dass der eine Aspekt ohne den anderen bei ihm nicht bestehen kann. Der jeweils andere Gesichtspunkt ist eine konsequente logische Weiterführung des ersten. Insofern liefert uns Kant ein starkes Argument für den nötigen Zusammenhang von Demokratie und Menschenrechten.

4. Das Verhältnis von Demokratie und Menschenrechten bei Jürgen Habermas und das Diskursprinzip als „drittes Demokratiemodell“

4.1. Der Zusammenhang zwischen Menschenrechten und Volkssouveränität:

Jürgen Habermas untersucht in zahlreichen seiner Schriften ausführlich den Zusammenhang zwischen Volkssouveränität und Menschenrechten. In mehreren konkurrierenden Begriffspaaren erkennt Habermas diesen Zusammenhang in unterschiedlichen Erscheinungsformen: angefangen von der Beziehung zwischen subjektiver/privater Freiheit und staatsbürgerlicher Autonomie – in der Rechtsdogmatik zwischen subjektivem und öffentlichem Recht und letztlich eben zwischen Volkssouveränität und Menschenrechten.⁶³⁴

Zum Begriff der Volkssouveränität bei Habermas muss gesagt werden, dass er, anders als Böckenförde, bei dem der Begriff Volkssouveränität nicht notwendigerweise bedeuten muss, dass das Volk auch tatsächlich aktuell regiert⁶³⁵, versteht Habermas den Begriff demokratisch im Sinne einer aktuellen Volksherrschaft. Schließlich beschreibt er die Bildung von Gesetzen im Rahmen der Volkssouveränität folgendermaßen: *„Gesetze, einschließlich des Grundgesetzes, sind nur dann legitim, wenn sie aus demokratischer Willensbildung hervorgehen.“*⁶³⁶

Der Terminus Volkssouveränität ist also bei Habermas durch das Erfordernis demokratischer Willensbildung sehr eng mit dem der Demokratie verquickt. So geht es also bei Habermas, wenn er von Volkssouveränität und Menschenrechten spricht, auch um den Zusammenhang zwischen Demokratie und Menschenrechten. Die Konkurrenz beider Prinzipien ist aber nicht absolut im Sinne eines einander ausschließenden „entweder oder“ zu verstehen, sondern es handelt sich um die Frage nach dem Vorrang. Diese Vorrangfrage zielt letztlich auf das Problem ab, ob ein demokratischer Gesetzgeber durch Grundrechte gebunden und somit in seiner Souveränität beschränkt werden kann oder nicht.⁶³⁷

⁶³⁴ vgl. Habermas: Faktizität und Geltung, S.111.

⁶³⁵ vgl. Kapitel 105.

⁶³⁶ Habermas: Zeit der Übergänge, S.134.

⁶³⁷ vgl. Habermas: Zeit der Übergänge, S.134.

4.1.1. Die Gleichursprünglichkeit von Volkssouveränität und Menschenrechten:

Moderne Verfassungen entspringen der vernunftrechtlichen Idee des freiwilligen Zusammenschluss der Bürger, die fortan als freie und gleiche Rechtsgenossen zusammenleben wollen.⁶³⁸

Geht man von dieser Grundintention aus, so bestimmen diese Ideen auch den Inhalt der künftigen Verfassung.

„Dabei sind die Begriffe des subjektiven Rechts und der individuellen Rechtsperson als des Trägers von Rechten schon vorausgesetzt.“⁶³⁹

Die Gründungsväter einer solchen Verfassung müssen sich also diese Voraussetzungen vor Augen gehalten haben. Habermas formuliert hierzu eine Grundfrage: *„Welche Rechte müssen sich freie und gleiche Personen gegenseitig einräumen, wenn sie ihr Zusammenleben mit Mitteln des positiven und zwingenden Rechts regeln wollen?“⁶⁴⁰*

Einerseits müssen die Rechtsunterworfenen als private Rechtspersonen anerkannt werden, die alle gemeinsam das Recht auf gleiche, subjektive einklagbare Handlungsfreiheiten haben.⁶⁴¹

Andererseits wird ein politischer, durch demokratisches Verfahren legitimierter Gesetzgeber gefordert. Schließlich setzt die politische Autonomie der Bürger voraus, dass sie selbst als Autoren der herrschenden Gesetze angesehen werden können.⁶⁴²

In weiterer Folge kommt Habermas zu folgendem Schluss: *„Weil sich dieses Recht aber an Personen richtet, die ohne subjektive Privatrechte den Status von Rechtspersonen gar nicht einnehmen könnten, setzen sich die private und die öffentliche Autonomie der Bürger wechselseitig voraus.“⁶⁴³*

Von der Anerkennung subjektiver Privatrechte, die Freiheits-, Eigentums- und andere klassisch liberale Rechte sichern sollen, zur Anerkennung von Menschenrechten ist es kein weiter Weg. Wenn man in weiterer Folge, wie eben diskutiert, noch davon ausgeht, dass die Rechtsunterworfenen an der Schaffung von Gesetzen selbst beteiligt sein müssen, ist auch das Prinzip der Volkssouveränität in diese Überlegungen bereits integriert. So spannt Habermas diesen Bogen vom

⁶³⁸ vgl. Habermas: Die Einbeziehung des Anderen, S.237.

⁶³⁹ Habermas: Die Einbeziehung des Anderen, S.237.

⁶⁴⁰ Habermas: Die Einbeziehung des Anderen, S.92.

⁶⁴¹ vgl. Habermas: Die Einbeziehung des Anderen, S.92.

⁶⁴² vgl. Habermas: Die Einbeziehung des Anderen, S.92.

⁶⁴³ Habermas: Die Einbeziehung des Anderen, S.92.

Zusammenhang zwischen privater und öffentlicher Freiheit hin zu Menschenrechten und Volkssouveränität.

Der Zusammenhang zwischen Menschenrechten und Volkssouveränität bzw. zwischen privater und öffentlicher Autonomie wird von Habermas häufig als „Gleichursprünglichkeit“ bezeichnet.

So schreibt er etwa über das Verhältnis von Demokratie und Menschenrechten: *„In gewisser Weise betrachten wir beide Prinzipien als gleich ursprünglich. Eines ist ohne das andere nicht möglich, ohne dass eines dem anderen Schranken zieht. Die Intuition der „Gleichursprünglichkeit“ lässt sich auch so ausdrücken, dass sich private und öffentliche Autonomie gegenseitig erfordern.“*⁶⁴⁴

Die Gemeinsamkeit und damit auch den gemeinsamen Ursprung beider Phänomene sieht Habermas darin, dass es sich bei beiden um einen bestimmten Modus der Ausübung politischer Autonomie⁶⁴⁵ und der Selbstbestimmung der Bürger handelt. In diesem Sinne verlangt Habermas von einer Rechtsordnung nicht nur, dass die Rechte jedes Rechtsunterworfenen anerkannt werden, sondern darüber hinaus muss die Rechtsordnung auf Gesetzen beruhen, die in der Weise legitim sind, dass sie jeder Person gleiche Freiheit garantieren.⁶⁴⁶ Deswegen sieht Habermas im Wesen des modernen Rechts – und damit wohl auch in den Menschenrechten – den demokratischen Gedanken bereits enthalten.⁶⁴⁷

So kann auch die Legitimität subjektiver persönlicher Rechte nur aus der demokratischen Rechtssetzung, die ihrerseits wiederum auf dem Prinzip der Volkssouveränität ruht, herrühren.⁶⁴⁸

Zusammenfassend kann also gesagt werden, dass, Habermas zufolge, sowohl die Wurzel für die Idee der Menschenrechte, als auch die für die der modernen Demokratie in der vernunftrechtlichen Idee eines Staates freier, gleicher Bürger, die selbst Herr ihrer Gesetze sein sollen, zu finden ist. Die Freiheit der Bürger kann nur erreicht werden, wenn sie sowohl im privaten, als auch im politischen Bereich besteht. Im politischen Bereich kann diese Freiheit nur über den Weg demokratischer Rechtssetzungsprozesse, die sich aus dem Prinzip der Volkssouveränität ergeben, legitim erreicht werden.

⁶⁴⁴ Habermas: Zeit der Übergänge, S.134.

⁶⁴⁵ vgl. Habermas: Faktizität und Geltung, S.133.

⁶⁴⁶ vgl. Habermas: Faktizität und Geltung, S.49.

⁶⁴⁷ vgl. Habermas: Faktizität und Geltung, S.50.

⁶⁴⁸ vgl. Habermas: Faktizität und Geltung, S.117.

Zwar ist es vor dem Hintergrund der Theorie der „Gleichursprünglichkeit“ von Volkssouveränität und Menschenrechten offensichtlich, dass sich diese Begriffe nicht ausschließen, doch sagt dies noch nichts endgültig über das Verhältnis der beiden Begriffe zueinander aus. Die Frage ob – und wenn ja, welchem – der beiden Prinzipien ein Vorrang gebührt, bleibt zunächst noch unbeantwortet.

4.1.2. Die Frage nach dem Vorrang zwischen Volkssouveränität und Menschenrechten:

Die Frage nach dem Verhältnis der beiden Begriffe Volkssouveränität und Menschenrechte wird in der aktuellen politischen Situation meist als Konkurrenzkampf verschiedener politischer Gruppen ausgetragen. Habermas verweist auf Diskussionen in den Vereinigten Staaten: *„Die politischen Traditionen, die ich in Übereinstimmung mit einer heute in den USA geführten Diskussion vereinfachend die „liberale“ und die „republikanische“ nennen will, begreifen einerseits die Menschenrechte als Ausdruck moralischer Selbstbestimmung, andererseits die Souveränität des Volkes als Ausdruck ethischer Selbstverwirklichung. Nach diesem Verständnis stehen Menschenrechte und Volkssouveränität zueinander eher in einem Verhältnis der Konkurrenz als der wechselseitigen Ergänzung.“*⁶⁴⁹

Habermas sieht also den Konflikt über die Relation der Begriffe Menschenrechte und Volkssouveränität sich in der Auseinandersetzung zwischen Liberalismus und Republikanismus fortsetzen. *„Die Herrschaft der Gesetze fordert, dass die demokratische Willensbildung nicht gegen die Menschenrechte, die als Grundrechte positiviert sind, verstoßen darf. In der Geschichte der politischen Philosophie treten die beiden Legitimationsquellen des demokratischen Rechtsstaates denn auch in Konkurrenz miteinander. Liberalismus und Republikanismus streiten sich darüber, ob in der Reihenfolge der Begründung die „Freiheit der Modernen“ oder „die Freiheit des Alten“ Priorität genießen soll. Was kommt zuerst – die subjektiven Freiheitsrechte der Bürger der modernen Wirtschaftsgesellschaft oder die politischen Teilnahmerechte der demokratischen Staatsbürger?“*⁶⁵⁰

Den Grund für die konkurrierende Sichtweise zwischen Liberalismus und Republikanismus sieht Habermas schon bei den Theorien von Kant und Rousseau

⁶⁴⁹ Habermas: Faktizität und Geltung, S.129.

⁶⁵⁰ Habermas: Zeit der Übergänge, S.133.

gelegen, wobei er den erstgenannten eher als Vertreter einer liberalen Theorie und letzteren als republikanisch ansieht.⁶⁵¹

Aus der umstrittenen Beziehung zwischen Moralprinzip, Demokratieprinzip und Rechtsprinzip⁶⁵² schließt Habermas, „*dass bei Kant wie bei Rousseau zwischen den moralisch begründeten Menschenrechten und dem Prinzip der Volkssouveränität eine uneingestandene Konkurrenzbeziehung besteht.*“⁶⁵³

Die Diskussion und die gegenseitigen Kritikpunkte zwischen den Anhängern der liberalen und der republikanischen Theorie umreißt Habermas folgendermaßen: „*Die Liberalen beschwören die Gefahr einer Tyrannei der Mehrheit und postulieren den Vorrang von Menschenrechten, die die vorpolitischen Freiheiten des einzelnen gewährleisten und dem souveränen Willen des politischen Gesetzgebers Grenzen ziehen. Die Vertreter eines republikanischen Humanismus betonen hingegen den nicht- instrumentalisierbaren Eigenwert staatsbürgerlicher Selbstorganisation, so dass für eine von Haus aus politische Gemeinschaft die Menschenrechte nur als Elemente ihrer je eigenen, bewusst angeeigneten Tradition Verbindlichkeit gewinnen. Während sich nach liberaler Auffassung die Menschenrechte der moralischen Einsicht als etwas Gegebenes, in einem fiktiven Naturzustand Verankertes aufdrängen, darf nach republikanischer Auffassung der ethisch-politische Wille eines sich selbst verwirklichenden Kollektivs nicht anerkennen, was nicht dem eigenen authentischen Lebensentwurf entspricht.*“⁶⁵⁴

Habermas selbst sieht im Liberalismus und im Republikanismus zwei unterschiedliche Demokratiemodelle⁶⁵⁵, bei denen die Rolle des demokratischen Prozesses aber unterschiedlich gesehen wird⁶⁵⁶: „*nach liberaler Auffassung erfüllt dieser die Aufgabe, den Staat als Apparat der öffentlichen Verwaltung, die Gesellschaft als System des marktwirtschaftlichen strukturierten Verkehrs der Privatpersonen und ihrer gesellschaftlichen Arbeit vorgestellt werden.*“⁶⁵⁷ Auf der anderen Seite: „*Nach republikanischer Auffassung geht die Politik in einer solchen Vermittlungsfunktion nicht auf; sie ist vielmehr konstitutiv für den*

⁶⁵¹ vgl. Habermas: Faktizität und Geltung, S.130.

⁶⁵² vgl. Habermas: Faktizität und Geltung, S.123.

⁶⁵³ Habermas: Faktizität und Geltung, S.123.

⁶⁵⁴ Habermas: Faktizität und Geltung, S.130.

⁶⁵⁵ vgl. Habermas: Die Einbeziehung des Anderen, S.277.

⁶⁵⁶ vgl. Habermas: Die Einbeziehung des Anderen, S.277.

⁶⁵⁷ Habermas: Die Einbeziehung des Anderen, S.277.

*Vergesellschaftungsprozess im ganzen. Politik wird als Reflexionsform eines sittlichen Lebenszusammenhanges begriffen.*⁶⁵⁸

Andrew Edgar, der als Senior Lecturer für Philosophie an der Cardiff University ein Kenner der englischsprachigen Literatur ist, in der die Abgrenzung zwischen republikanischer und liberaler Sicht aufgrund der heutigen Entsprechungen in der amerikanischen Politik immer wieder zentral ist, hat in seinem Buch über die Philosophie von Jürgen Habermas die beiden Richtungen folgendermaßen zitiert:

*„Liberalism may be characterised in terms of its stress on a constitution and human rights as means of protecting the private autonomy of citizens. As has been seen above, in the characterization of the bourgeois constitutional state, negative rights serve to protect the citizen from the intervention by the sovereign in their private affairs. By grounding rights in a rationally justified constitutional device (...), no one can be seen above the law“.*⁶⁵⁹

Die republikanische Sicht wird von Edgar folgendermaßen definiert:

*„... - looks first to the good of the society, and not of the individual member of that society. Negative rights are replaced by civic virtues that characterize what the good citizen can do for their community. Rights are primarily understood as rights to participate in the community, and indeed to constitute that community. Public autonomy, in the sense of the active participation of all in the running of political community, therefore replaces private autonomy as the central focus of the political process. Politics must therefore be understood as a process of collective willformation, characterized by reasoned dialogue, and not the simple expression of subjective preferences through voting.“*⁶⁶⁰

Wir haben nun mit diesen unterschiedlichen Definitionen genauer zu umreißen versucht, was Habermas meint, wenn er über den Konflikt der liberalen und republikanischen Ansicht spricht.

Es ist nun nochmals darauf hinzuweisen, dass es aber nur um die Frage nach dem Vorrang geht. Wäre die Konkurrenz im Sinne eines absoluten „entweder-oder“ zu verstehen, würde sich Habermas in einen Widerspruch verstricken. Schließlich sieht er beide Richtungen, sowohl die liberale als auch die republikanische, als Demokratiemodelle⁶⁶¹ an. Da aber doch hinter der einen Theorie das Konzept der Menschenrechte, hinter der anderen die uneingeschränkte demokratische Volksherrschaft steht, könnte man sonst die menschenrechtliche liberale Theorie,

⁶⁵⁸ Habermas: Die Einbeziehung des Anderen, S.277.

⁶⁵⁹ Edgar: Philosophy of Habermas, S. 253.

⁶⁶⁰ Edgar: Philosophy of Habermas, S. 254.

⁶⁶¹ vgl. S.109.

die ja gerade in Opposition zur absoluten demokratischen Volkssouveränität tritt, schlecht als Demokratiemodell bezeichnen. Da diese absolute Konkurrenz nicht besteht und es sich eher um die Frage dreht, welches Prinzip im Falle einer Konkurrenz der beiden die Oberhand behält, ist dieses Problem nur ein rein theoretisches.

Wie bereits erwähnt⁶⁶², sieht Habermas den Ursprung der Diskussion bei Kant und Rousseau begründet, denen er vorwirft, an der Verbindung zwischen Menschenrechten und Volkssouveränität gescheitert zu sein: *„Demgegenüber haben Rousseau und Kant das Ziel verfolgt, im Begriff der Autonomie die Vereinigung von praktischer Vernunft und souveränem Willen so zu denken, dass sich die Idee der Menschenrechte und das Prinzip der Volkssouveränität wechselseitig interpretieren. Gleichwohl gelingt auch diesen beiden Autoren die vollständige symmetrische Verschränkung der beiden Konzepte nicht“*⁶⁶³.

Habermas beschreibt die Lösung für den gesuchten, internen Zusammenhang wie folgt: *„Der gesuchte interne Zusammenhang, zwischen Volkssouveränität und Menschenrechten liegt im normativen Gehalt eines Modus der Ausübung politischer Autonomie, der nicht schon durch die Form allgemeiner Gesetze, sondern erst durch die Kommunikationsform diskursiver Meinungs – und Willensbildung gesichert wird. Dieser Zusammenhang bleibt beiden, Kant und Rousseau, verschlossen.“*⁶⁶⁴

4.2. Die Diskurstheorie als drittes Demokratiemodell:

Jürgen Habermas geht es in seiner eigenen Theorie darum, diesen zuvor genannten Zusammenhang herzustellen und neben Republikanismus und Liberalismus ein drittes Demokratiemodell zu konzipieren.⁶⁶⁵ Habermas bezeichnet sein Modell als „prozeduralistisch“ und gibt ihm den Namen „deliberative Politik“.⁶⁶⁶

Zunächst geht Habermas zur Begründung seiner eigenen Theorie davon aus, dass sowohl dem Prinzip der Menschenrechte, als auch dem der Volkssouveränität eine, wie bereits erwähnt, Gleichursprünglichkeit zugrunde liegen. *„In gewisser Weise betrachten wir beide Prinzipien als gleichursprünglich. Eines ist ohne das andere nicht möglich, ohne dass eines dem anderen Schranken zieht.“*⁶⁶⁷ Zur Theorie der

⁶⁶² Vgl. Fn.651.

⁶⁶³ Habermas: Faktizität und Geltung, S.130.

⁶⁶⁴ Habermas: Faktizität und Geltung, S.133.

⁶⁶⁵ vgl. Habermas: Die Einbeziehung des Anderen, S.277.

⁶⁶⁶ vgl. Habermas: Die Einbeziehung des Anderen, S.277.

⁶⁶⁷ Habermas: Zeit der Übergänge, S.134.

Gleichursprünglichkeit beider Prinzipien gelangt man, laut Habermas, durch folgende Betrachtung: *„Die Gleichursprünglichkeit von privater und öffentlicher Autonomie zeigt sich erst, wenn wir die Denkfigur der Selbstgesetzgebung, wonach die Adressaten zugleich die Urheber ihrer Rechte sind, diskurstheoretisch entschlüsseln. Die Substanz der Menschenrechte steckt dann in den formalen Bedingungen für die rechtliche Institutionalisierung jener Art diskursiver Meinungs- und Willensbildung, in der die Souveränität des Volkes rechtliche Gestalt annimmt.“*⁶⁶⁸

Sein Modell der deliberativen Politik bezeichnet Habermas in weiter Folge meist als „Diskurstheorie“. Die Einführung seiner Theorie beschreibt Habermas folgendermaßen: *„Deshalb habe ich ein Diskursprinzip eingeführt, das gegenüber Moral und Recht zunächst indifferent ist. Das Diskursprinzip soll erst auf dem Wege der rechtsförmigen Institutionalisierungen die Gestalt eines Demokratieprinzips annehmen, welches dann seinerseits dem Prozess der Rechtssetzung Legitimitätserzeugende Kraft verleiht. Der entscheidende Gedanke ist, dass sich das Demokratieprinzip der Verschränkung von Diskursprinzip und Rechtsform verdankt.“*⁶⁶⁹

Da Habermas die Diskurstheorie als drittes Demokratiemodell ansieht,⁶⁷⁰ bedient er sich aus Elementen der beiden bestehenden Theorien. *„Die Diskurstheorie nimmt Elemente beider Seiten auf und integriert sie im Begriff einer idealen Prozedur für Beratung und Beschlussfassung. Dieses demokratische Verfahren stellt einen internen Zusammenhang zwischen Verhandlungen, Selbstverständigungs- und Gerechtigkeitsdiskursen her und begründet die Vermutung, dass unter solchen Bedingungen vernünftige bzw. faire Ergebnisse erzielt werden.“*⁶⁷¹ Die Diskurstheorie zielt darauf ab, dass sowohl liberale Freiheitsrechte als auch demokratisch politische Rechte⁶⁷² gleichermaßen garantiert werden. Dies passiert in einem System, in dem Meinungsfreiheit garantiert sein muss und die Politik durch den öffentlichen Diskurs und die öffentliche Meinung kontrolliert wird. Bereits Kant erkennt die Bedeutung der freien Meinungsäußerung sowie der damit verbunden Einflussnahmemöglichkeit auf

⁶⁶⁸ Habermas: Faktizität und Geltung, S.135.

⁶⁶⁹ Habermas: Faktizität und Geltung, S.154.

⁶⁷⁰ vgl S.111.

⁶⁷¹ Habermas: Die Einbeziehung des Anderen, S.285f.

⁶⁷² vgl. Zur Debatte S.2.

politische Entscheidungsprozesse. Dies führt ihn zur Forderung der Garantie der „*Freiheit der Feder*“⁶⁷³.

4.2.1. Die theoretische Grundlage der Diskurstheorie:

Durch die Möglichkeit der freien Meinungsäußerung kann eine öffentliche Meinung gebildet werden. Über den Charakter der öffentlichen Meinung schreibt Habermas: „*Öffentliche Meinung will, ihrer eigenen Intention nach, weder Gewaltenschränken noch selber Gewalt, noch gar Quelle aller Gewalt sein. In ihrem Medium soll sich vielmehr der Charakter der vollziehenden Gewalt, Herrschaft selbst verändern. Die Herrschaft der Öffentlichkeit ist ihrer eigenen Idee zufolge eine Ordnung, in der sich Herrschaft überhaupt auflöst.*“⁶⁷⁴

Auf die Bedeutung der sich im ständigen Diskurs befindlichen öffentlichen Meinung wird noch näher einzugehen sein. Nun stellt sich aber die Frage, welche Grundvoraussetzungen zunächst vorliegen müssen, um eine gemeinschaftliche Willensbildung gewährleisten zu können, die allgemeine effektive Normen hervorbringen kann. In seinem Werk „*Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*“ setzt sich Habermas zu Beginn mit den Voraussetzungen für allgemein gültige Normen an sich auseinander und führt den Begriff der „*Verallgemeinerungsfähigkeit*“ ins Treffen.⁶⁷⁵ „*Die Intuition, die sich in der Idee der Verallgemeinerungsfähigkeit von Maximen ausdrückt, meint mehr: gültige Normen müssen die Anerkennung von seiten aller Betroffenen verdienen.*“⁶⁷⁶ Folgende zwei, zunächst logisch erscheinenden Grundvoraussetzungen reichen Habermas nicht aus:

1. dass jeder Einzelne prüft, ob das Inkrafttreten einer strittigen Norm in Ansehung der Folgen und Nebenwirkungen, die einträten, wenn sie alle befolgen würden, von allen gewollt werden könnte.
2. dass sich jeder fragt, ob er, wenn er sich in der Lage befände, das Inkrafttreten einer solchen Norm wollen könnte.⁶⁷⁷

Habermas kritisiert, dass diese Voraussetzungen an der eigentlichen Fragestellung vorbei gehen, da jeweils die Perspektiven einer einzelnen subjektiven Person gewählt wurden. Um aber eine unparteiliche Urteilsbildung zu garantieren, müsste

⁶⁷³ Kant: über den Gemeinspruch, S.52.

⁶⁷⁴ Habermas: Strukturwandel der Öffentlichkeit, S.152f.

⁶⁷⁵ vgl. Habermas: Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln; S.75.

⁶⁷⁶ Habermas: Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln; S.75.

⁶⁷⁷ vgl. Habermas: Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln; S.75.

jeder im Kreis der Betroffenen dazu gezwungen sein, die Perspektive aller einzunehmen.⁶⁷⁸

Habermas kommt zu dem Schluss: *„So muss jede gültige Norm der Bedingung genügen, dass die Folgen und Nebenwirkungen, die sich jeweils aus ihrer allgemeinen Befolgung für die Befriedigung der Interessen eines jeden Einzelnen (voraussichtlich) ergeben, von allen Betroffenen akzeptiert (...) werden können.“*⁶⁷⁹

Dies bedeutet dann in weiterer Folge in Bezug auf die Diskursethik: *„Der Diskursethik zufolge darf eine Norm nur dann Geltung beanspruchen, wenn alle von ihr möglicherweise Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses Einverständnis darüber erzielen (bzw. erzielen würden) dass diese Norm gilt.“*⁶⁸⁰

Da nun das Diskursprinzip auch auf dem Verallgemeinerungsgrundsatz oder auf dem Universalisierungsgrundsatz – wie Habermas ihn bezeichnet – fußt, lässt sich, laut Habermas, daraus schließen, dass durch das Zustandkommen einer Norm, auf Basis des diskursethischen Grundsatzes, bereits vorausgesetzt werden kann, dass die Norm allgemein begründbar ist.⁶⁸¹ In diesem Zusammenhang schlägt Jürgen Habermas auch eine Umformung des kantischen kategorischen Imperatives in folgender Weise vor: *„Statt allen anderen eine Maxime, von der ich will, dass sie ein allgemeines Gesetz sei, als gültig vorzuschreiben, muss ich meine Maxime zum Zweck der diskursiven Prüfung ihres Universalitätsanspruchs allen anderen vorlegen. Das Gewicht verschiebt sich von dem, was jeder (einzelne) ohne Widerspruch als allgemeines Gesetz wollen kann, auf das, was alle in Übereinstimmung als universale Norm anerkennen wollen.“*⁶⁸²

Diese theoretisch logisch klingende Forderung kann, laut Habermas, in der Praxis am ehesten dadurch verwirklicht werden, dass die Beurteilung eines jeden Einzelnen darüber, was im Sinne aller liegt, immer der Kritik der anderen zugänglich bleiben muss.⁶⁸³ Es zeigt sich also wieder, welche zentrale Rolle der öffentliche Diskurs in Habermas Überlegungen einnimmt. In weitere Folge führt dies Habermas zur Ausformulierung seiner Diskurstheorie. Dafür beginnt Jürgen Habermas seine diesbezüglichen theoretischen Überlegungen mit einer Analyse der ideengeschichtlichen Grundlage heutiger, moderner Demokratien westlicher

⁶⁷⁸ vgl. Habermas: Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln; S.75.

⁶⁷⁹ Habermas: Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln; S.75 f.

⁶⁸⁰ Habermas: Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln; S.76.

⁶⁸¹ vgl. Habermas: Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln; S.76.

⁶⁸² Habermas: Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln; S.77.

⁶⁸³ vgl. Habermas: Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln; S.78.

Prägung. Dabei erkennt er in dem Begriff der Volkssouveränität und dem der Menschenrechte die zentralen Elemente moderner Rechtsstaaten. *„Die beiden Ideen der Menschenrechte und der Volkssouveränität bestimmen das normative Selbstverständnis demokratischer Rechtsstaaten bis heute.“*⁶⁸⁴

Die Tatsache, dass diesen beiden als gleichursprünglich angesehenen Prinzipien⁶⁸⁵ eine so große Bedeutung in der theoretischen Grundlage demokratischer Rechtsstaaten zukommt, ist vor dem Hintergrund der historischen Entwicklungen für Habermas nicht überraschend.

*„Die Menschenrechte und das Prinzip der Volkssouveränität bilden nicht zufällig die Ideen, in deren Licht das moderne Recht nur noch gerechtfertigt werden kann. Denn zu diesen beiden Ideen verdichten sich diejenige Gehalte, die gleichsam übrig bleiben, wenn die normative Substanz eines in religiösen und metaphysischen Überlieferungen verankerten Ethos durch den Filter posttraditionaler Begründungen hindurchgetrieben worden sind.“*⁶⁸⁶

Die Diskurstheorie, die beide gleichursprünglichen Prinzipien miteinander verbinden möchte und wie bereits aufgezeigt den öffentlichen Diskurs als regulierendes Element politischer Entscheidungsfindung ansieht, bietet auch eine Erklärung für die Legitimität demokratisch organisierter politischer Herrschaft. Vergleichbar mit den klassischen Gesellschaftsvertragstheorien beschreibt auch die Diskurstheorie einen gedachten Ausgangspunkt.⁶⁸⁷ Die künftigen Rechtsunterworfenen, die freiwillig dieser Vereinigung beitreten, einigen sich zunächst darüber, ihr Zusammenleben in Zukunft durch Mittel des positiven Rechts zu regeln.⁶⁸⁸ Weiters sind sie gewillt und in der Lage, an einem konstruktiven Diskurs teilzunehmen. Letztlich soll diese, eben geschaffene, verfassungstiftende Figur kritisch hinterfragt und diskutiert werden.⁶⁸⁹

Exkurs: Julius Fröbel als Vorbereiter des Diskursprinzips:

Jürgen Habermas versucht mit der, auf dem von ihm definierten Diskursprinzip beruhenden „deliberativen Politik“ eine neue Demokratieform zu entwickeln.⁶⁹⁰ In älteren Aufsätzen nähert er sich bereits seiner, später in den frühen Neunziger

⁶⁸⁴ Habermas: Faktizität und Geltung, S.124.

⁶⁸⁵ vgl. Habermas: Zeit der Übergänge, S.134.

⁶⁸⁶ Habermas: Faktizität und Geltung, S.129.

⁶⁸⁷ vgl. Habermas: Zeit der Übergänge, S.146.

⁶⁸⁸ vgl. Habermas: Zeit der Übergänge, S.146.

⁶⁸⁹ vgl. Habermas: Zeit der Übergänge, S.147.

⁶⁹⁰ vgl. Habermas: Die Einbeziehung des Anderen, S.277.

Jahren endgültig ausformulierten, Konzeption an, ohne seine Überlegungen schon unter den Namen „Diskursprinzip“ zu stellen.

In seinem Aufsatz „Volkssouveränität als Verfahren“ aus 1988 setzt sich Habermas mit rousseauschen Gedanken der Selbstgesetzgebung der zu einem Gemeinwillen vereinigten Bürger auseinander.⁶⁹¹ Gleichzeitig behandelt er auch die Kritik einer Tyrannei der Mehrheit und die liberale Forderung nach Einschränkung dieses Volkswillens⁶⁹². Legt die Verfassung Grenzen fest, so wird der Volkswille eingeschränkt und es kommt zu einem Konflikt mit dem Prinzip der Volkssouveränität. Habermas sieht aber eine Alternative: *„Auf dieser Seite führt die Kritik nicht zu einer Einschränkung, sondern zu einer Umdeutung des Prinzips der Volkssouveränität; diese soll sich nur unter den diskursiven Bedingungen eines in sich differenzierten Meinungs- und Willensbildungsprozesses äußern können.“*⁶⁹³

In weiterer Folge zeigt Habermas diese Idee bei Julius Fröbel, dem er die nächsten zwei Seiten seines Aufsatzes widmet, auf und fährt folgendermaßen fort: *„Noch bevor John Stuart Mill in seiner Schrift „On Liberty“ (1859) Gleichheit und Freiheit im Gedanken der diskursiven Öffentlichkeit vereinigt, entwickelt der süddeutsche Demokrat Julius Fröbel in seiner Kampfschrift des Jahres 1848, die Idee eines durch nicht utilitaristisch gedachten Gesamtwillens, der sich durch Diskussion und Abstimmung aus dem freien Willen aller Bürger bilden soll.“*⁶⁹⁴

Fröbel bezieht sich bei seiner im Revolutionsjahr 1848 entstandenen Schrift „Monarchie oder Republik“ zunächst auf die Entwicklungen in Nordamerika.⁶⁹⁵

Während er einerseits ihre großen Errungenschaften preist, kritisiert er andererseits, dass es den Amerikanern nicht gelungen sei, die Freiheit als Mittel *höherer sittlicher Forderungen*⁶⁹⁶ zu benutzen.

Schließlich kommt Fröbel zu seiner zentralen Forderung, die auch von Habermas zitiert wird: *„Wir wollen die sociale Republik, d.h. den Staat, in welchem das Glück, die Freiheit und die Würde jedes Einzelnen als gemeinsamer Zweck Aller anerkannt ist, und die Rechts- und Machtvollkommenheit der Gesellschaft aus der Verständigung und Vereinbarung aller ihrer Glieder entspringt.“*⁶⁹⁷

⁶⁹¹ vgl. Habermas: Volkssouveränität als Verfahren, S. 612.

⁶⁹² vgl. Habermas: Volkssouveränität als Verfahren, S. 612.

⁶⁹³ Habermas: Volkssouveränität als Verfahren, S. 612.

⁶⁹⁴ Habermas: Volkssouveränität als Verfahren, S. 612.f.

⁶⁹⁵ vgl. Fröbel: Monarchie oder Republik; S.6.

⁶⁹⁶ Fröbel: Monarchie oder Republik; S.6.

⁶⁹⁷ Fröbel: Monarchie oder Republik; S.6.

In weiterer Folge geht Habermas auch auf das ein Jahr zuvor erschienene, wesentlich umfassendere Werk Fröbels, *System der socialen Politik*, ein. Habermas interessiert die von Fröbel geschaffene Verbindung zwischen der freien Diskussion und dem Mehrheitsprinzip.⁶⁹⁸

Habermas hebt hervor, dass es Fröbel gelingt, einerseits den rousseauschen Autonomiebegriff beizubehalten, dem zufolge jeder einem Gesetz zugestimmt haben muss und andererseits aber ein demokratisches Mehrheitsprinzip einzuführen.⁶⁹⁹

Um diese Verbindung zu schaffen, rückt Fröbel die Bedeutung der freien Diskussion ins Zentrum: *„Das Nachdenken führt hierüber Jeden zu seinen Überzeugungen, - die Diskussion lässt diese Überzeugungen, wie sie sich im Geiste verschiedener Menschen entwickelt haben, auf einander wirken, klärt sie auf und erweitert den Kreis ihrer Anerkennung. Die andere Entscheidung, nämlich dessen was Recht sein soll, also die praktische Bestimmung des Rechtes, ist die Folge der Entwicklung und Anerkennung des vorhergehenden, aber des theoretischen Rechtsbewusstseins in der Gesellschaft, kann aber, in der wahren praktisch-sittlichen Geltung als Gesetz, nur auf einem Wege gelingen, nämlich auf dem der Abstimmung und der Entscheidung durch das Stimmenmehr.“*⁷⁰⁰

Fröbel muss aber noch einen Schritt weiter gehen. Er hat zwar erklärt, wie er sich den Willensbildungsprozess vorstellt und dass die Abstimmung durch das Mehrheitsprinzip erfolgen soll, aber er muss noch die argumentative Brücke schlagen, warum nun dem Mehrheitsprinzip die gleiche Legitimität zukommt wie dem Einstimmigkeitsprinzip, bei dem die tatsächliche Zustimmung aller Beteiligten vorliegt.

Darum argumentiert Fröbel weiter: *„Wir hätten also mit dem obigen Urtheil behauptet, dass die Abstimmung und die Entscheidung nach Stimmenmehr der Einstimmigkeit gleich zu setzen sei? Allerdings! Denn sie ist eine bedingungsweise Einstimmigkeit; - und eine andere ist mit der Freiheit der Überzeugungen und des Willens unvereinbar.“*⁷⁰¹

Zu den Bedingungen, zu denen sich die unterlegene Partei bereiterklärt, das Mehrheitsvotum zu akzeptieren, zählt die Voraussetzung, dass die siegreiche Partei den Rechtszustand erhält.⁷⁰²

⁶⁹⁸ vgl. Habermas: Volkssouveränität als Verfahren, S. 613.

⁶⁹⁹ vgl. Habermas: Volkssouveränität als Verfahren, S. 613.

⁷⁰⁰ Fröbel: System der socialen Politik, Band 2, S.96.

⁷⁰¹ Fröbel: System der socialen Politik, Band 2, S.97.

⁷⁰² vgl. Fröbel: System der socialen Politik, Band 2, S.98.

Außerdem wird die Einstimmigkeit deshalb von Fröbel bloß als eine Bedingungsweise gesehen, weil die Kenntnisnahme der Niederlage immer nur eine vorübergehende ist und die unterlegene Partei mit Hilfe der Diskussion und durch das Propagieren ihrer Ideen in Zukunft wieder einen Meinungswandel herbeirufen kann.⁷⁰³

Den öffentlichen Diskurs als Prinzip um eine Verfassung zu ermöglichen, die Schranken setzen kann, ohne dabei das Prinzip der Volkssouveränität zu verletzen, hat Julius Fröbel somit schon lange vor Habermas erkannt.

Nicht nur im Ergebnis sondern auch in den theoretischen Grundlagen lassen sich eine Reihe von Gemeinsamkeiten zwischen Habermas und Fröbel feststellen. Habermas versucht mit Hilfe des Diskursprinzips den Zusammenhang zwischen privater und öffentlicher Autonomie herzustellen.⁷⁰⁴ Im Ergebnis stellt Habermas, wie bereits behandelt, eine Gleichursprünglichkeit⁷⁰⁵ der beiden Phänomene fest. Julius Fröbel nähert sich bei der Untersuchung des Wesens des Rechts der selben Frage an und kommt zu folgendem Ergebnis: *„Wo sich in einer Rechtsgemeinschaft der allgemeinmenschliche Endzweck zur Herrschaft erhoben, welcher in der Entwicklung der allgemeinen Menschennatur durch die Entwicklung der Individualitäten besteht, da kann auf der Stufe klarer Einsicht in das menschliche Leben das positive Recht nichts Anderes sein wollen, als die Gesamtheit der Bestimmungen zur Sicherstellung der freien Entwicklung aller Individualitäten. Es ist dies das positive Recht als verwirklichte Gerechtigkeit, durch welche jedem Individuum wahrhaft gleiches Recht wird. Wo das positive Recht in Wirklichkeit nichts mehr und nicht minder erhalte als diese Bestimmungen, da wäre seine Spaltung in die Bestimmungen welche die Gesellschaft und die welche den Einzelnen, - in die welche das Ganze und die welche den Theil betreffen, aufgehoben: es verschwände der Unterschied zwischen positiven öffentlichem und positiven persönlichem Recht.“*⁷⁰⁶

Auch Fröbel sieht, gleich wie Habermas⁷⁰⁷, diesen Zusammenhang nicht nur zwischen öffentlichem und privatem Recht gegeben, sondern er erkennt auch in den Menschenrechten und der gesamten politischen Organisation den selben Ausgangspunkt: *„Dieses zweite Verhältnis als weitere Entwicklung vermittelt die*

⁷⁰³ vgl. Fröbel: System der socialen Politik, Band 2, S.98.

⁷⁰⁴ vgl. Habermas: Faktizität und Geltung, S.111.

⁷⁰⁵ vgl. Habermas: Faktizität und Geltung, S.135.

⁷⁰⁶ Fröbel: System der socialen Politik, Band 1, S.89f.

⁷⁰⁷ vgl Kapitel.4.1.2.

*Ableitung der allgemeinen Menschenrechte aus dem Urrecht und die ganze Organisation der Politik als äußerer sittlicher Weltordnung aus einem einzigen Punkte heraus.*⁷⁰⁸

Weite Teile der Theorie von Jürgen Habermas, vom Diskursprinzip hin zur Gleichursprünglichkeit von privater und öffentlicher Autonomie, wurden schon von Julius Fröbel vorgedacht. Selbst in der konkreten Ausgestaltung der Theorien stößt man auf weitere Gemeinsamkeiten. So verlangen beispielsweise beide Autoren die Freiheit zur Auswanderung und die vollkommene Meinungsfreiheit.⁷⁰⁹ Auch die Tatsache, dass Fröbel bereits ein gewisses Bildungsniveau einforderte⁷¹⁰, wird von Habermas hervorgehoben⁷¹¹.

Wenn Habermas schreibt, dass er neben liberalem und republikanischem ein weiteres Demokratiemodell eingeführt hat⁷¹², so mag zwar die Tatsache neu sein, einen diskurstheoretischen Ansatz als Alternative zu diesen beiden Konzepten zu postulieren, die inhaltliche Grundidee des „Diskursprinzips“ ist aber, führt man sich Fröbels fast 150 Jahre ältere Theorie vor Augen, nicht neu.

4.3. Die Diskurstheorie zwischen liberaler und republikanischer Auffassung:

Damit ein solches System, wie es die Diskurstheorie theoretisch vorzeichnet, auch tatsächlich funktionieren kann, ist eine Reihe von rechtlichen Garantien von Nöten. Habermas zählt eine Reihe von Kategorien von Rechten auf, die seiner Meinung nach als Grundlage gegeben sein müssen.

Zunächst fordert er: *„(1) Grundrechte, die sich aus der politisch autonomen Ausgestaltung des Rechts auf das größtmögliche Maß gleicher subjektiver Handlungsfreiheiten ergeben.“ Die Rechte fordern als notwendige Korrelate: (2) Grundrechte, die sich aus der politisch autonomen Ausgestaltung des Status eines Mitgliedes in einer freiwilligen Assoziation von Rechtsgenossen ergeben; (3) Grundrechte die sich unmittelbar aus der Einklagbarkeit von Rechten und der politischen autonomen Ausgestaltung des individuellen Rechtsschutzes ergeben.*⁷¹³

⁷⁰⁸ Fröbel: System der socialen Politik, Band 1, S.97.

⁷⁰⁹ vgl. Fröbel: System der socialen Politik, Band 2, S.99 und Habermas: Faktizität und Geltung, S.156, S.158.

⁷¹⁰ vgl. Fröbel: System der socialen Politik, Band 2, S.106.

⁷¹¹ vgl. Habermas: Volkssouveränität als Verfahren, S.614.

⁷¹² vgl. Habermas: Einbeziehung des Anderen, S.277.

⁷¹³ Habermas: Faktizität und Geltung, S.155.

Bei dieser Forderung fällt auf, dass sie zwar formal die Stellung des Bürgers in der Gemeinschaft und seine Möglichkeiten im Bezug auf die Konfliktlösung mit anderen Rechtsteilnehmern festlegt, aber dass gleichzeitig keine konkret schützenswerten Grundrechte genannt werden.

Habermas will diese Kategorien von Grundrechten aber nicht im Sinne subjektiver Abwehrrechte verstanden wissen, da sie sich nicht vor einer bestimmten Staatsgewalt schützen sollen, sondern vielmehr die Beziehung der Bürger untereinander regeln sollen.⁷¹⁴ Diese Grundrechte haben zunächst nur den Sinn, dass sich verschiedene Individuen als Adressaten von Rechten gegenseitig anerkennen und somit diese Rechte einerseits selbst in Anspruch nehmen können, aber andererseits von diesem Recht auch in die Pflicht genommen werden. Erst unter dieser Voraussetzung werden die Individuen – nunmehr Rechtssubjekte – Schöpfer ihrer eigenen Rechtsordnung.⁷¹⁵ Somit fordert Habermas im nächsten Schritt: *„(4) Grundrechte auf die chancengleiche Teilnahme an Prozessen der Meinungs- und Willensbildung, worin Bürger ihre politische Autonomie ausüben und wodurch sie legitimes Recht setzen.“*⁷¹⁶ Als nötige Voraussetzung für die bisher genannten Rechte beschreibt Habermas noch letztlich: *„Grundrechte auf die Gewährung von Lebensbedingungen, die in dem Maße sozial, technisch und ökologisch gesichert sind, wie dies für eine chancengleiche Nutzung der (1) bis (4) genannten bürgerlichen Rechte unter gegebenen Verhältnissen jeweils notwendig ist.“*⁷¹⁷

In der Zusammenstellung dieser Rechtskategorien erkennt man nun, wie sich Habermas, wie bereits erwähnt⁷¹⁸, sowohl der liberalen, als auch der republikanischen Theorie bedient.

Punkt 1 der Grundrechtstheorien erinnert, meiner Ansicht nach, durch die versuchte Verwirklichung größtmöglicher subjektiver Freiheit klar an liberale Konzeptionen. In Punkt 2 wird nun die Rolle des Individuums in der Gemeinschaft mit den anderen Rechtsgenossen geregelt. Dieser Punkt beinhaltet die Erkenntnis, dass die subjektive Freiheit, ist sie auch noch so groß, nicht schrankenlos sein kann, da das Individuum eben in Assoziation mit anderen Rechtsgenossen steht. Im Bezug auf die in Punkt 2 geforderten Rechte schreibt Habermas: *„Aus der Anwendung des*

⁷¹⁴ vgl. Habermas: Faktizität und Geltung, S.156.

⁷¹⁵ vgl. Habermas: Faktizität und Geltung, S.156.

⁷¹⁶ Habermas: Faktizität und Geltung, S.156.

⁷¹⁷ Habermas: Faktizität und Geltung, S.156f.

⁷¹⁸ vgl. S.111f.

*Diskursprinzips ergibt sich, dass jeder vor der einseitigen Aberkennung der Angehörigkeitsrechte geschützt sein, aber das Recht haben muss auf den Status eines Angehörigen zu verzichten. Das Recht auf Auswanderung impliziert, dass die Mitgliedschaft auf einem (mindestens unterstellten) Akt der Einwilligung von seitens des Angehörigen beruhen muss.*⁷¹⁹

Jeder Angehörige trägt das Diskursprinzip mit und ist durch seine Angehörigkeit an der Schaffung des Gemeinwillens, auch wenn er sich durch divergierende Meinungen diskurstheoretisch bildet, beteiligt. Zwar spricht Habermas davon, dass es im Ausnahmefall jedem Rechtsunterworfenen offen stehen muss „von Fall zu Fall auf die Ausübung ihrer kommunikativen Freiheit und auf die Stellungnahme zum Legitimitätsanspruch des Rechts zu verzichten, d.h. im Einzelfall die performative Einstellung zum Recht zugunsten der objektivierenden Einstellung zum Recht zugunsten der objektivierenden Einstellung eines nutzenkalkulierenden und willkürlich entscheidenden Aktors aufzugeben“,⁷²⁰ doch hebt er hervor, dass dies nur im Einzelfall zulässig ist. Ein genereller Rückzug von der Mitwirkung am Gemeinwillen ist nicht möglich, es sei denn, man verlässt die Gemeinschaft durch Auswanderung. Diese starke Einbindung des Individuums in die Bildung eines kollektiven Willens erinnert, meiner Meinung nach, an die Form der *volonté generale* bei Rousseau⁷²¹, den Habermas eindeutig der republikanischen Richtung zuordnet⁷²² und zeigt, wie nahe sich diese zweite Kategorie von Grundrechten an republikanischen Konzeptionen bewegt. Die in Punkt 3 dargelegte Grundrechtskategorie handelt von Rechten, die rechtsstaatliche Garantien abgeben sollen. Neben den Begriffen Volkssouveränität und Menschenrechte, die letztlich hinter der liberalen und der republikanischen Theorie stehen⁷²³, bringt Habermas nun indirekt auch den Begriff des Rechtsstaats ins Spiel. Laut Habermas darf und muss das Recht die einzige zulässige Sprache sein, in der die Beziehung zwischen den Menschen als öffentliche Subjekte geregelt wird.⁷²⁴ Gewisse rechtsstaatliche Grundstandards sind also immer schon vorausgesetzt. So muss zum Beispiel das einzelne Individuum stets als Träger von Rechten anerkannt werden. Eine dies

⁷¹⁹ Habermas: Faktizität und Geltung, S.158.

⁷²⁰ Habermas: Faktizität und Geltung, S.154.

⁷²¹ vgl. Rousseau: Vom Gesellschaftsvertrag, S.27f.

⁷²² vgl. S.108.

⁷²³ vgl. Habermas: Zeit der Übergänge, S.134f.

⁷²⁴ vgl. Edgar: Habermas; S.256

regelnde Verfassung ist Grundvoraussetzung und macht die Bürger erst zu Bürgern, die sonst lediglich voneinander unabhängige Subjekte darstellen würden.⁷²⁵

Wenn wir also nun versuchen, diese in Punkt 3 genannten Rechte näher einzuordnen und dabei bei der ursprünglichen Zweiteilung in Liberalismus und Republikanismus bleiben, so ist diese Kategorie von Rechten eindeutig der liberalen Seite zuzuordnen, bezeichnet doch beispielsweise Böckenförde in seiner Zusammenfassung verschiedener Grundrechtstheorien die liberale auch als rechtsstaatliche Grundrechtstheorie⁷²⁶.

Unter Punkt 4 findet man einerseits die Teilnahmerechte an der politischen Meinungs- und Willensbildung wieder⁷²⁷, andererseits aber auch die für die Ausübung dieser Willensbildung notwendigen Rechte,⁷²⁸ wie etwa Meinungs- oder Redefreiheit. In dieser Kategorie von Rechten überschneiden sich nun Einschläge aus beiden Theorien. Die Organisation aller Rechtsunterworfenen zur Teilnahme an der gemeinsamen Willensbildung ist für die republikanische Theorie von großer Wichtigkeit, während mit Meinungs-, Rede- oder Pressefreiheit klassisch liberale Rechte genannt werden. Auch Habermas sieht speziell in diesem Punkt eine enge Verschränkung beider Ansätze: *„Wenn man das System der Rechte auf diese Weise einführt, wird die Zusammengehörigkeit von Volkssouveränität und Menschenrechten, also die Gleichursprünglichkeit von politischer und privater Autonomie verständlich. Weder ist der Spielraum der politischen Autonomie der Bürger durch natürliche oder moralische Rechte, die nur darauf warten, in Kraft gesetzt zu werden, eingeschränkt, noch wird die private Autonomie des Einzelnen für Zwecke einer souveränen Gesetzgebungspraxis bloß instrumentalisiert.“*⁷²⁹

Mit den in Punkt 5 geforderten Rechten zur Gewährung von Lebensbedingungen unter gewissen sozialen Voraussetzungen fügt Habermas noch soziale Grundrechte den anderen, bisher genannten hinzu. Im Zentrum einer jeden Verfassung fordert Habermas aber kommunikative Rechte, die wiederum den Diskurs ermöglichen sollten.⁷³⁰ Habermas kann sich weder dazu durchringen, absolute Rechte zu definieren, noch dazu, den ungefilterten Gemeinwillen als gesetzgebende Instanz einzusetzen. Insofern versucht er immer wieder, durch die Ermöglichung und

⁷²⁵ vgl. Edgar: Habermas; S.256

⁷²⁶ vgl. Böckenförde: Staat, Gesellschaft, Freiheit, S. 221 f.

⁷²⁷ vgl. Habermas: Faktizität und Geltung, S.133.

⁷²⁸ vgl. Habermas: Faktizität und Geltung, S.161.

⁷²⁹ Habermas: Faktizität und Geltung, S.161.

⁷³⁰ vgl. Edgar: Habermas; S.256.

Einbeziehung eines lebendigen öffentlichen Diskurses ein ständig wachsendes, sich den jeweiligen Situationen anpassendes Regulativ zu schaffen.

4.4. Die Rolle des öffentlichen Diskurses:

Auch wenn sich Habermas möglicherweise stärker aus einer der beiden Richtungen bedient hat, so kann doch festgestellt werden, dass bei den als Voraussetzung für die Diskurstheorie notwendig angesehenen Rechten die Grenzen zwischen Liberalismus und Republikanismus verschwimmen. Doch geht es Habermas mit seiner Theorie, die er, wie bereits erwähnt, als dritte Demokratietheorie ansieht⁷³¹, nicht nur darum, Elemente der beiden anderen bestehenden Theorien zu verbinden, sondern er erkennt im diskursiven Charakter des von ihm gezeichneten Systems eine andere Qualität politischer Entscheidungsfindung.

„Die Diskurstheorie nimmt Elemente beider Seiten auf und integriert sie im Begriff einer idealen Prozedur für Beratung und Beschlussfassung. Dieses demokratische Verfahren stellt einen internen Zusammenhang zwischen Verhandlungen, Selbstverständigungs- und Gerechtigkeitsdiskursen her und begründet die Vermutung, dass unter solchen Bedingungen vernünftige bzw. faire Ergebnisse erzielt werden.“⁷³²

Es geht also bei der Diskurstheorie letztlich darum, faire Ergebnisse im politischen Verfahren zu erzielen. Zwar haben auch für die Diskurstheorie Grundrechte und Rechtsstaat große Bedeutung, sie werden aber nicht als bereits a priori vorhandene Prinzipien angesehen, sondern vielmehr schon als Produkt einer diskursiven, nach Kommunikationsbedingungen funktionierenden Entscheidungsfindung: *„vielmehr begreift sie Grundrechte und Prinzipien des Rechtsstaats als konsequente Antwort auf die Frage, wie die anspruchsvollen Kommunikationsvoraussetzungen des demokratischen Verfahrens institutionalisiert werden können. Die Diskurstheorie macht die Verwirklichung einer deliberativen Politik nicht von einer kollektiv handlungsfähigen Bürgerschaft abhängig, sondern von der Institutionalisierung entsprechender Verfahren.“⁷³³*

Das gesamte System der deliberativen Politik verlangt nach einer kritischen Öffentlichkeit. Über den Begriff der Öffentlichkeit schreibt Habermas: *Mit alledem ist die häufigste Verwendung der Kategorie im Sinne der öffentlichen Meinung, einer*

⁷³¹ vgl. S.111f.

⁷³² Habermas: Die Einbeziehung des Anderen, S.285f.

⁷³³ Habermas: Die Einbeziehung des Anderen, S.287.

empörten oder unterrichteten Öffentlichkeit, sind Bedeutungen, die mit Publikum, Publizität, publizieren zusammenhängen, noch gar nicht berührt. Das Subjekt dieser Öffentlichkeit ist das Publikum als Träger der öffentlichen Meinung; auf deren kritische Funktion ist die Publizität, etwa die Öffentlichkeit bei Gerichtsverhandlungen, bezogen“⁷³⁴ Diese Form der kritischen, regulierenden Öffentlichkeit setzt aber voraus, dass diese Öffentlichkeit auch wirklich alle Rechtsgenossen umfasst. „Die bürgerliche Öffentlichkeit steht und fällt mit dem Prinzip des allgemeinen Zugangs. Eine Öffentlichkeit, von der angebbare Gruppen eo ipso ausgeschlossen wären, ist nicht etwa nur unvollständig, sie ist vielmehr gar keine Öffentlichkeit. Jenes Publikum das als Subjekt des bürgerlichen Rechtsstaats gelten darf, versteht denn auch seine Sphäre als eine öffentliche in diesem strengen Sinne; es antizipiert in seinen Erwägungen die Zugehörigkeit prinzipiell aller Menschen.“⁷³⁵

Wieder geht Habermas davon aus, dass die Legitimität einer solchen Konstruktion damit zusammenhängt, dass alle Rechtsgenossen beteiligt sind. In einem diskursiv geschaffenen, gemeinsamen Willen müssen alle mitwirken – auch die Meinungsopposition hat zur Willensbildung beigetragen und somit entsteht aus diesem gemeinsam geschaffenen Willen eine Art Gemeinwille. Mögliche Parallelen zu Rousseau bestreitet Habermas aber. Er bezeichnet Rousseaus Konstruktion der *volonté generale* als „*nicht-öffentliche öffentliche Meinung*“⁷³⁶ und wirft Rousseau weiter vor, eine Demokratie ohne öffentliche Diskussion zu wünschen.

Für Habermas ist die tatsächliche, aktuelle, öffentliche Diskussion von großer Bedeutung.

Ein Beispiel für die regulierende Rolle eines öffentlichen Diskurses sieht Jürgen Habermas in der Beschreibung, die Michelman über Richter Brennan vornimmt: „*Michelman exemplifiziert an Brennan die Rolle eines responsive judge, der sich dadurch zu einem demokratisch unverdächtigen Interpreten der Verfassung qualifiziert, dass er sein Urteil nach bestem Wissen und Gewissen erst fällt, nachdem er sich neugierig, hermeneutisch sensibel und lernbereit dem korrespondierenden Stimmengewirr der in Zivilgesellschaft und politischer Öffentlichkeit geführten Diskurse so geduldig wie eben möglich ausgesetzt hat. Die Interaktion mit dem großen Publikum, demgegenüber sich der juristische Experte*

⁷³⁴ Habermas: Strukturwandel der Öffentlichkeit, S.55.

⁷³⁵ Habermas: Strukturwandel der Öffentlichkeit, S.156.

⁷³⁶ Habermas: Strukturwandel der Öffentlichkeit, S.172.

*verantwortlich weiß, soll zur demokratischen Legitimation des Urteils eines demokratisch nicht, jedenfalls nicht hinreichend legitimierten Verfassungsrichters beitragen.*⁷³⁷

Als wesentlich an diesem Beispiel wird von Habermas die wechselseitige Diskursbereitschaft hervorgehoben. Habermas versteht in der Interaktion zwischen Gericht und Öffentlichkeit einen, für beide Seiten fruchtbaren Prozess und sieht sich somit in seiner Auffassung bezüglich der Bedeutung einer kritischen Öffentlichkeit bestätigt.

4.5. Kritik an der Diskurstheorie

Wie sehr es Habermas nun tatsächlich gelingt, seine Diskurstheorie in der Mitte zwischen republikanischer und liberaler Auffassung zu positionieren, bleibt nach Ansicht vieler Autoren unklar. Monika Rohrauer sieht beispielsweise die von Habermas postulierte Auflösung der Konkurrenz beider Prinzipien als irreführend an, da es, ihr zufolge, bei Habermas mit dem Vorrang des Rechts vor der Moral zu einer übergeordneten Bedeutung der Demokratie gegenüber den moralisch begründeten Menschenrechten kommt.⁷³⁸

Andrew Edgar schreibt in seinem Buch über Jürgen Habermas, dass Habermas auf den ersten Blick ein Republikaner zu sein scheint.⁷³⁹ Bei genauerer Betrachtung, so Edgar, wird aber eine große Distanz zum republikanischen Gedankengut sichtbar, welches von Habermas in einer pluralistischen Gesellschaft als zu optimistisch verurteilt wird.⁷⁴⁰ Edgar versteht das republikanische Ideal nur in einer Gesellschaft verwirklicht, die von einem einheitlichen Geist tugendhafter Bürger getragen wird.⁷⁴¹ Es ist offenkundig, dass der republikanische Gedanke, wenn er tatsächlich nur im Sinne Rousseaus in einer Polis-artigen Stadtstaatengesellschaft gesehen wird, in der heutigen Welt keine Entsprechungen mehr finden kann und somit als unrealistisch abgetan und kritisiert werden muss. Sieht man aber den republikanischen Gedanken schon darin beinhaltet, dass das Volk als absoluter Souverän im Zweifelsfall das letzte Wort hat und nicht durch irgendwelche Grundrechte gebunden werden kann, so ist diese Gedankenrichtung nach wie vor sehr lebendig. Wieweit Habermas Theorie von einem solcherart verstandenen

⁷³⁷ Habermas: Zeit der Übergänge, S.137.

⁷³⁸ vgl. Rohrauer: Demokratietheorie nach Kant, S.90.

⁷³⁹ vgl. Edgar: Philosophy of Habermas, S. 254.

⁷⁴⁰ vgl. Edgar: Philosophy of Habermas, S. 255.

⁷⁴¹ vgl. Edgar: Philosophy of Habermas, S. 255.

Republikanismus entfernt ist und inwieweit seine Vorstellung des alles regelnden Diskurses sich nicht auch den Vorwurf eines zu großen Optimismus gefallen lassen muss, bleibt kritisch zu hinterfragen.

Im Rahmen der Diskurstheorie erscheint zwar einerseits das Diskussionsforum aller Rechtsunterworfenen als absoluter Souverän, was meiner Ansicht nach stark an die Bedeutung des vereinigten Gemeinwillens republikanischer Theorien erinnert, doch andererseits werden einige die Diskurstheorie überhaupt erst ermöglichende Grundrechte⁷⁴² als Voraussetzung gesehen. Trotz dieses klaren Bekenntnisses zu den Grundrechten erscheinen sie, auch wenn man sich die Theorie der Gleichursprünglichkeit vor Augen hält, zwar als nötige aber letztlich doch nicht als gleichwertige Figur gegenüber dem Diskursprinzip, da sie aus diesem erst entstehen.⁷⁴³

Bei der Lektüre von Jürgen Habermas erhält man meiner Ansicht nach den Eindruck, dass er sich mit der Begründung von allgemein gültigen Grundrechten schwer tut. Habermas zufolge „*waren moralische Normen regelmäßig in den Kontext einer umfassenden Lehre eingebettet, die erklärte, warum sie Anerkennung verdienen. Alle Hochkulturen sind durch Lehren dieser Art, durch Weltreligionen, geprägt worden.*“⁷⁴⁴ Da wir uns nun aber in einem, wie Habermas es bezeichnet, postmetaphysischem Zeitalter⁷⁴⁵ befinden, stellt er die Frage, wie nun moralische Normen begründet werden können. So schreibt er weiter: „*Als diese in der Moderne ihre allgemeine Verbindlichkeit und öffentliche Glaubwürdigkeit verloren, entstand ein Begründungsbedarf, der, wenn überhaupt, nur durch >Vernunft<, d.h. durch allgemein oder öffentlich einsehbare Gründe, gedeckt werden kann.*“⁷⁴⁶ Habermas versucht also rein rational elementare Grundrechte zu begründen. Da sich Habermas auch nicht dazu durchringen kann, den Begriff der Menschenwürde als absolute Grundlage und Ausgangspunkt wesentlicher Grundrechte zu sehen,⁷⁴⁷ kann bei einem rein rationalen Erklärungsversuch wieder nur die Logik einer reziproken Anerkennung ins Treffen geführt werden.

Die Vermutung, dass Habermas somit trotz seiner vermittelnden Stellung zwischen liberalem und republikanischem Prinzip eher der republikanischen Seite zuzuordnen

⁷⁴² vgl. S.110ff.

⁷⁴³ vgl. S.120f.

⁷⁴⁴ Habermas: Wahrheit und Rechtfertigung; S.300.

⁷⁴⁵ vgl. Habermas: Zukunft menschliche Natur, S. 17f.

⁷⁴⁶ Habermas: Wahrheit und Rechtfertigung; S.300.

⁷⁴⁷ vgl. Habermas: Zukunft menschliche Natur, S. 68f.

ist, bleibt naheliegend. Monika Rohrauer, die wie bereits erwähnt einen Vorrang der Demokratie gegenüber den Menschenrechten bei Habermas diagnostiziert⁷⁴⁸, nennt Habermas, in einem anderen Zusammenhang, als Beispiel eines Vertreters der republikanischen Richtung.⁷⁴⁹

Durch die Lektüre von Julius Fröbel wird letztlich auch Habermas Intention klarer. Beide Autoren haben erkannt, dass Einstimmigkeit oder ein einheitlicher Gemeinwillen zwar theoretisch wünschenswert wären, aber in der Praxis nicht erreicht werden können. Somit bietet sich zwar das Mehrheitsprinzip zur politischen Entscheidungsfindung an, doch bleibt zunächst die Frage offen, warum von der Mehrheit erzielte politische Entscheidungen für die Minderheit bindend sein sollen. Diesem Problem wollen beide Autoren mit ihren Theorien begegnen. Einerseits wird vorausgesetzt, dass die herrschende Gruppierung den Rechtszustand erhält – womit wieder gewisse Grundrechte und rechtsstaatliche Garantien vorausgesetzt sind – und andererseits muss die unterlegene Minderheit nur für den Moment zurücktreten. Sofort nach der Wahl kann sie mit Hilfe öffentlicher Diskussion und besseren Argumenten wieder versuchen, die Machtverhältnisse für die Zukunft zu ändern. Durch dieses diskursive Element besteht für jedermann immer die Möglichkeit, am politischen Alltag teilzunehmen und Weichen für die Zukunft zu stellen. Eine Mehrheitsentscheidung ist letztlich nur eine Momentaufnahme in einem dynamischen, sich stetig weiterentwickelnden Prozess. Durch dieses diskursive Element wird die Erfordernis eines einstimmigen Gemeinwillens ersetzt.

Diese diskursive Art der Politik kann aber wiederum nur in einer Gesellschaft bestehen, die die Freiheit der Bürger und deren Rechte akzeptiert. Geht man in weiterer Folge davon aus, dass jede Norm dem Universalitätsgrundsatz von vornherein entsprechen muss und somit immer schon derart gestaltet sein muss, dass alle Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer allgemeinen Befolgung ergeben, von allen Betroffenen akzeptiert werden können, so ist bereits eine anspruchsvolle Voraussetzung gegeben. Ist dieser Grundsatz zur Gänze erfüllt, so muss man, meiner Ansicht nach, zumindest theoretisch gesprochen keinerlei Gefährdung individueller Rechte befürchten.

Die Frage, die sich aber stellt, ist, wie diese anspruchsvolle Forderung in der Praxis umgesetzt und sichergestellt werden kann. Es geht ja nicht um eine tatsächliche Einwilligung aller Beteiligten, weil Habermas sehr wohl bewusst ist, dass diese

⁷⁴⁸ vgl. Rohrauer: Demokratietheorie nach Kant, S.90.

⁷⁴⁹ vgl. Rohrauer: Demokratietheorie nach Kant, S.89.

praktisch nicht erzielt werden kann. Deshalb soll das Diskursprinzip als regulierendes Instrument an die Stelle der Einstimmigkeit treten. Wie sehr die Meinungsfreiheit und die Möglichkeit aller Betroffenen, sich stets in einen öffentlichen Diskurs einzubringen, ausreichen, die Gefahren einer Tyrannei der Mehrheit zu bekämpfen, ist meiner Meinung nach skeptisch zu hinterfragen. Zwar unterscheidet sich diesbezüglich die Diskurstheorie durch ihren in sich getragenen lebendigen Meinungs Austausch tatsächlich von republikanischen Theorien, in denen ein möglichst einmündiger, gemeinschaftlich getragener Allgemeinwille die Geschicke der Gemeinschaft lenkt. Inwieweit dies allerdings tatsächlich einen Unterschied macht und wie sehr dieser Meinungs Austausch in der Praxis wirklich im Stande ist, gegen eine stark etablierte Mehrheitsmeinung zu wirken, die im schlimmsten Fall Minderheiten bedroht, bleibt fraglich.

Theoretisch betrachtet kann ich der Theorie von Jürgen Habermas zur Gänze folgen und erkenne darin ein Modell, in dem freie gleiche Bürger, die sich auch gegenseitig als solche ansehen und akzeptieren, durch eine rege Diskussionskultur zur positiven Entwicklung der Gemeinschaft beitragen und deren Geschicke lenken. In der Praxis erscheinen mir diese Theorie aber doch etwas zu naiv und die Schutzmechanismen gegen mögliche Verletzungen elementarer Rechte als nicht ausreichend. Habermas geht davon aus, dass durch den öffentliche Diskurs und allgemeine Kommunikationsrechte sich die Gesellschaft im Zweifelsfall noch selbst reguliert und somit schon nichts passieren wird. Diese Zuversicht ist meiner Ansicht nach schwer zu teilen.

Habermas hat versucht, eine Theorie aufzustellen, in der elementare Rechte gesichert werden, ohne diese als absolut schützenswert und unantastbar zu definieren. Meiner Ansicht nach zeigt sich aber an diesem Versuch, dass es unumgänglich ist, gewisse unbedingte Rechte festzulegen.

Dennoch muss schließlich gesagt werden, dass wenn man mit Habermas argumentiert, sich Menschenrechte (als bereits vorausgesetzt) und demokratische Willensbildung sehr wohl bedingen und sich gegenseitig begrenzen.⁷⁵⁰

Stellt man die Frage nach dem Verhältnis von Demokratie und Menschenrechten bei Jürgen Habermas, so muss sie im Sinne eines notwendigen Zusammenhanges beantwortet werden, auch wenn sich Habermas nicht zu einem unbedingten Schutz der Menschenrechte durchringen kann.

⁷⁵⁰ vgl. Habermas: Zeit der Übergänge, S.134.

5. Michelman – Die Suche nach der Vereinbarkeit verfassungsgesetzlich festgelegter Grundrechte mit der unbeschränkten Herrschaft des Volkes

Vor dem Hintergrund des amerikanischen Rechtssystems stellt sich Frank I. Michelman in seinem Werk „Brennan and Democracy“ die Frage nach der Vereinbarkeit von verfassungsgesetzlich festgelegtem, unumstößlichem Recht mit der Herrschaft durch das Volk in einer modernen Demokratie. Diese Frage stellt sich für Michelman vor allem in Verbindung mit der amerikanischen Gerichtsbarkeit. Das von demokratisch legitimierten Richtern geschaffene Recht wird oft letztlich von einem höheren Gesetz - nämlich der Verfassung – vorbestimmt.⁷⁵¹ Den Begriff Verfassung definiert Michelman folgendermaßen: *„From a lawyer’s standpoint, a „constitution“ is an existent law or statute, the country’s highest-ranking one, which no other legal enactment, opinion, or decision may contravene.“*⁷⁵² Insofern entsteht eine Optik, die einen undemokratischen Anschein trägt, da die Macht der demokratisch legitimierten Richter beschränkt wird.⁷⁵³

Die amerikanische Verfassungstheorie ist seit ihrem Bestehen damit beschäftigt, eine Harmonie zwischen einer von verfassungsmäßigem Recht geleiteten Regierung (Konstitutionalismus) und dem Ideal einer Regierung durch das Volk (Demokratie) herzustellen.⁷⁵⁴ Die Bedeutung der Verfassung im amerikanischen Rechtsdenken ist so zentral, dass es für Amerikaner schwer verständlich ist, wie ein moderner Staat wie Großbritannien ohne eine geschriebene Verfassung im eigentlichen Sinn funktionieren kann und wodurch dort die dortige Rechtssetzung überhaupt legitimiert ist.⁷⁵⁵ Die beiden Richtungen (Konstitutionalismus und demokratische Richtung) stellt Michelman folgendermaßen gegenüber:

„Democracy appears to me something like this: Popular political self-government – the people of a country deciding for themselves the contents (especially, one would think, the most fateful and fundamental contents) of the laws that organize and regulate their political association. Constitutionalism appears to mean something like this: The containment of popular political decision-making by a basic law, the Constitution – a >law of lawmaking,< we shall sometimes

⁷⁵¹ vgl. Michelman, Brennan S.3f.

⁷⁵² Michelman, Rawls on Constitutionalism S.394.

⁷⁵³ vgl. Michelman, Brennan S.4.

⁷⁵⁴ vgl. Michelman, Brennan S.4.

⁷⁵⁵ vgl. Michelman, what do constitutions, S.273 ff.

*call it – designed to control which further laws can be made, by whom, and by what procedures.”*⁷⁵⁶

Bei politisch bedeutenden Fragen wird die Gewichtung zwischen diesen beiden Modellen entscheidend. Nach dem Prinzip der Demokratie müssen die Menschen über wichtige politische Fragen, die sie ja selbst betreffen, frei entscheiden können. Dennoch wird es, sofern auch der Verfassung eine Bedeutung zukommt, Fragen geben, die sich der Mehrheitsentscheidung entziehen müssen.⁷⁵⁷ Mit drei sehr plakativ gestellten Fragen an den Leser zeigt Michelman die Notwendigkeit von außer Streit stehenden Fragen auf. So er fragt den Leser direkt, ob es in seinem/ihrer Heimatland Gesetze geben soll, die:

1. rassenmotivierte Gesetzgebung verbieten sollen.
2. streng und detailliert die Möglichkeit der Regierung einschränken, den Geldfluss bei politischen Kampagnen zu regulieren.
3. die Regierung darin beschränken, Gesetze zu erlassen, die über das Sexualleben, die Schwangerschaft und die Elternschaft ihrer Bürger entscheiden.⁷⁵⁸

Da die in diesen Fragen behandelten Probleme von offensichtlich großer Wichtigkeit sind, müsste man doch davon ausgehen, dass sie innerhalb einer demokratischen Ordnung vom demokratischen Souverän zu entscheiden sind. Dennoch führen diese heiklen Fragen auch die Notwendigkeit einer Beschränkung der ungebremsten Macht des Volkes und dessen Vertreter vor Augen.⁷⁵⁹

Es gilt also den schwierigen Ausgleich zwischen Demokratie, Konstitutionalismus und dem Selbstbestimmungsrecht der BürgerInnen herzustellen. Dabei stellt sich aber zunächst die Frage, wie der Begriff Demokratie überhaupt verstanden werden soll: „*One construes democracy as a matter of people actually having specific kinds of legal rights, the others construes it as a matter of the procedures we use to decide what legal rights people are to have.*“⁷⁶⁰ Für die Sichtweise, in der Demokratie als Zusammenschluss von Menschen mit bestimmten Rechten gesehen wird, nennt Michelman Roland Dworkin als führenden Denker. Die entgegengesetzte Sichtweise, der zufolge Demokratie als Verfahren angesehen wird, im Zuge dessen

⁷⁵⁶ Michelman, Brennan S.6.

⁷⁵⁷ vgl. Michelman, Brennan S.6f.

⁷⁵⁸ vgl. Michelman, Brennan, S. 7.

⁷⁵⁹ Vgl. Michelman, Brennan, S.7.

⁷⁶⁰ Michelman, Brennan, S.10.

sich die Rechte der Mensch entscheiden, wird Michelman zufolge von Robert Post vertreten.⁷⁶¹

5.1. Demokratie und die Selbstregierung der Bürger

Frank Michelman stellt die einfache Frage in den Raum, worin der Sinn von Demokratie eigentlich besteht.⁷⁶² Letztlich lässt dich der demokratische Grundgedanke folgendermaßen umreißen: „*We want the people`s governors, whoever they are, to govern the people in accordance with the interests of people.*“⁷⁶³ Da eine durch die Mehrheit der Bevölkerung gewählte Regierung von Repräsentanten an der Macht ist, liegt offenbar auch die Vermutung nahe, dass diese Regierung auch im Sinne der Mehrheit entscheidet und allgemein die Interessen der Bevölkerung vertritt. Dies hat zur Folge, dass eine Regierung für das Volk besteht und an der Macht ist. Geht man aber zurück auf das Demokratieverständnis, wie es durch Präsident Abraham Lincoln vertreten wurde, so wird nicht nur eine Regierung für das Volk sondern ausdrücklich: Regierung durch das Volk – für das Volk, gefordert.⁷⁶⁴

Bei der Idee eines Volkes, das politisch selbst über sich bestimmen kann, schwingt die Optimalvorstellung eines Zusammenschlusses mündiger BürgerInnen, die sich respektvoll einander gegenüber verhalten, mit. In dieser respektvollen Haltungen soll die Vorstellung der menschlichen Würde und der Freiheit aller Menschen bereits enthalten sein.⁷⁶⁵

In der Praxis lässt sich diese Idee in dieser Form freilich schwer umsetzen. Da das Volk die Summe vieler Individuen darstellt, stellt sich die Frage, wer nun tatsächlich über wen herrscht. Nun werden aber demokratische Entscheidungen meistens durch eine Mehrheit entschieden und somit lässt sich die Figur einer direkten Selbstbestimmung beispielsweise für die Minderheit bereits wesentlich schwieriger argumentieren. Michelman streicht die Bedeutung von Freiheit und Selbstbestimmung heraus, problematisiert aber gleichzeitig auch die Möglichkeit der Selbstbestimmung ganzer Gruppen.⁷⁶⁶

⁷⁶¹ vgl. Michelman, Brennan, S.10.

⁷⁶² vgl. Michelman, Brennan, S.11.

⁷⁶³ Michelman, Brennan, S.11.

⁷⁶⁴ vgl. Michelman, Brennan, S.11.

⁷⁶⁵ vgl. Michelman, Brennan, S.11.

⁷⁶⁶ vgl. Michelman, Brennan, S.13.

Michelman ist sich aber sehr wohl bewusst, dass eine völlig freie anarchische Selbstbestimmung aller Individuen nicht möglich ist. Erstens gäbe es das Problem, dass keine allgemeingültigen Gesetze zustande kommen würden, und selbst wenn sie es würden, gäbe es keine Möglichkeit, diese durchzusetzen.⁷⁶⁷ Denn ganz egal wie und in welcher Staatsform ein Gesetz in einer Gesellschaft zustande gekommen ist, setzt es per se schon die Gesellschaft und in weiterer Folge die geschaffenen Institutionen voraus.⁷⁶⁸ Zwar geht in einer Demokratie bei der Schaffung von Gesetzen, anders als in einer Diktatur, jeweils ein Prozess von Diskussionen und Wahlen voraus, aber dennoch bleiben einige Fragen offen: *„How is everyone to regard himself or herself as self-governing through social and institutional transactions from which many have dissented and in which in any event there is no real chance that any single person`s own vote, or speech, or other considered political action decided the outcome? How is a person self-governing through institutional creation of laws that are revolting to him or her?“*⁷⁶⁹

Der Grund, der hinter den Problemen und schwierigen Fragestellungen steht, bleibt ein ganz einfacher: Irgendwer muss die Gesetze machen und alle zusammen können sie rein praktisch nicht machen.⁷⁷⁰ Die Schwierigkeit ist aber nun, die Frage in einem demokratischen Sinn zu beantworten und Michelman deutet bereits zu Beginn seines Buches an, dass aktiv agierenden Richtern wie William J. Brennan seiner Meinung nach eine bedeutende Rolle bei der Lösung dieses Problems zukommt.⁷⁷¹

5.2. Definitionsversuche des Begriffs Demokratie

Frank I. Michelman zeigt in seinem Buch „Brennan and Democracy“ mehrere Denkrichtungen und somit auch unterschiedliche zugrunde liegende Definitionen des Begriffs Demokratie auf. In diesem Zusammenhang versucht er, sich auch der Ansicht von Roland Dworkin zu nähern und ruft zunächst die Unterscheidung zwischen primärem und sekundärem Recht in Erinnerung. Während es sich beim primären Recht um die Regeln handeln, die bestimmen, welche Rechte und Pflichten Rechtsunterworfenen tatsächlich haben, handelt es sich beim

⁷⁶⁷ vgl. Michelman, Brennan, S.14.f.

⁷⁶⁸ vgl. Michelman, Brennan, S.15.

⁷⁶⁹ vgl. Michelman, Brennan, S.15.

⁷⁷⁰ vgl. Michelman, Brennan, S.16.

⁷⁷¹ vgl. Michelman, Brennan, S.16.

Sekundärrecht bloß um die Bestimmungen, die das Zustandekommen von Gesetzen regeln.⁷⁷²

Dworkin ist der Meinung, dass nur die Primärrechte darüber entscheiden, ob eine staatliche Ordnung als demokratisch bezeichnet werden kann. Es geht also vielmehr darum, was Inhalt der Gesetze eines Staates ist und nicht darum, wie diese Gesetze zustande gekommen sind.⁷⁷³ Bei Kenntnis des Inhalts der Gesetze kann leicht erkannt werden, welche demokratischen Grundrechte und Werte in einem Staat vorhanden sind.⁷⁷⁴ Diese Voraussetzung ist dann erfüllt, wenn die Gesetze: „*rule out caste, guarantee a broad and equitable political franchise, prevent arbitrary legal discriminations and other oppressive uses of state powers, and assure governmental respect for freedoms of thought, expression, and association and for the intellectual and moral independence of every citizen.*“⁷⁷⁵ Michelman interpretiert Dworkins Sicht weiter so, dass dies in der Praxis nicht nur bedeuten würde, dass entsprechende abstrakte Grundrechte und Grundwerte in die Verfassung geschrieben werden, sondern es würde auch verlangt werden, dass die konkrete Umsetzung der Gesetze diese Voraussetzungen erfüllt.⁷⁷⁶ Michelman hebt auch hervor, dass Dworkin besonderen Wert auf die möglichst weitreichende Sicherstellung der Meinungs- und Pressefreiheit legt, da sie, laut Dworkin, wesentlich zum Schutz und zur Verteidigung der Demokratie beitragen.⁷⁷⁷

Bei der Interpretation der Verfassung und Konkretisierung der Gesetze wird es öfters zu Meinungsverschiedenheiten kommen. Da nun nicht jeder einfach für sich alleine eine Entscheidung treffen kann, wird es darum gehen, dass eine sich durchsetzende Gruppe der Wahrheit möglichst nahe kommt. Dies traut Dworkin im Allgemeinen eher einer unabhängigen Richterschaft als dem Volk in seiner Gesamtheit oder gewählten Volkstretern zu.⁷⁷⁸ Michelman erkennt in diesem Vertrauen in die Richterschaft einen typisch amerikanischen Zugang. Jedes Gesetz hat ein höheres Gesetz im Hintergrund und wird oft erst durch richterlichen Beschluss, vor allem durch den Supreme Court, konkretisiert.⁷⁷⁹ In diesem Zusammenhang wird auch die Unabhängigkeit der Richter nochmals

⁷⁷² vgl. Michelman, Brennan, S.17.

⁷⁷³ vgl. Michelman, Brennan, S.17.

⁷⁷⁴ vgl. Michelman, Brennan, S.18.

⁷⁷⁵ Michelman, Brennan, S.18.

⁷⁷⁶ vgl. Michelman, Brennan, S.18f.

⁷⁷⁷ vgl. Dworkin, Freedom's Law; S. 213.

⁷⁷⁸ vgl. Michelman, Brennan, S.19.

⁷⁷⁹ vgl. Michelman, Brennan, S.20.

hervorgehoben.⁷⁸⁰ Dworkin selbst hebt hervor, dass die Auswahl und die konkrete Besetzung der Richter durch fähige Personen von großer Bedeutung sind. Speziell in Amerika ist Gerichtsbarkeit kein automatisierter Prozess mit einem schon eigentlich im Vorhinein feststehenden Ergebnis, sondern das Ergebnis hängt wesentlich von der Interpretation der handelnden Personen ab.⁷⁸¹

Das oberste Gericht muss Entscheidungen der Legislative kontrollieren und im gegebenen Fall auch korrigieren. Dies kann nur dann effektiv funktionieren, wenn diese Kontrolle nicht durch die Regierung selbst sondern durch eine andere Personengruppe durchgeführt wird. Eine unabhängige Gerichtsbarkeit bietet sich für eine solche Kontrollfunktion an, wobei es auch möglich wäre, dem Volk selbst diese wichtige Aufgabe zu übertragen.⁷⁸² Hält man sich die Grundidee einer Demokratie im Sinne einer Volksherrschaft vor Augen, wäre dies, wenn auch weniger praktikabel, so doch der naheliegendste Weg. Liegen die Interpretation und die konkrete Umsetzung der verfassungsmäßigen Grundgesetze nun aber bei der Gerichtsbarkeit, stellt sich die Frage, wie dem Volk dennoch ebenfalls eine entscheidende Rolle zukommen kann. Da letztlich die Regierung aber von der Wiederwahl durch das Volk abhängig ist, bleibt das Volk gewissermaßen Richter in letzter Instanz.⁷⁸³

Durch diese Form der Kontrolle greift die Bevölkerung nicht täglich in das politische Geschehen ein, was in der Praxis wohl auch unmöglich durchzuführen wäre. Schließlich hat jeder Bürger auch seinen Beruf und Alltag zu regeln und mit Sicherheit viele andere Dinge im Kopf. Auch die Kongressmitglieder, die die Gesetze beschließen, sind spezialisiert auf ihr Tagesgeschäft und nicht auf schwierige verfassungstheoretische Probleme. Insofern kann für eine unabhängige Richterschaft als auf solche Interpretation spezialisierte Kontrollinstanz argumentiert werden.⁷⁸⁴ Michelman interpretiert Dworkin so, dass dieser zwar der eine starke Präferenz für diese Lösung erkennen lässt, jedoch auch betont, dass diese große Autorität eines obersten Gerichtshofes nicht antidemokratisch per se ist.⁷⁸⁵ Vielmehr entscheidet sich dies anhand der richtigen Umsetzung grundlegender Prinzipien.

⁷⁸⁰ vgl. Michelman, Brennan, S.20.

⁷⁸¹ vgl. Dworkin, Freedom`s Law, S. 263.

⁷⁸² vgl. Michelman, Brennan, S.21.

⁷⁸³ vgl. Michelman, Brennan, S.22.

⁷⁸⁴ vgl. Michelman, Brennan, S.23.

⁷⁸⁵ vgl. Michelman, Brennan, S.23.

Eines der wichtigen Prinzipien, das in einer Demokratie erfüllt werden muss, ist das Prinzip der Selbst- und somit auch der Mitbestimmung. Nimmt man dieses Recht ernst, stellt sich allerdings die Frage, ob nötigenfalls alle grundlegenden Gesetze durch eine direkte demokratische Entscheidung abgesegnet werden müssen.⁷⁸⁶ In Dworkins Theorie wird durch die entscheidende Interpretationsrolle der Richter diese Frage offenbar verneint. Denn Dworkin geht es vielmehr um den letztlich entstandenen gut geregelten Inhalt der Gesetze, als um eine bestimmte Prozedur zum Zustandekommen der Gesetze.⁷⁸⁷

Michelman kommt zur Ansicht, die er auch bei Dworkin zu erkennen meint, dass es sich bei allen Fällen, in denen Verfassungsrecht angewandt wird, jedes Mal um irgendeine Form der Interpretation handelt, sodass Verfassungsrecht in der Praxis immer bereits eine bestimmte Auslegung darstellt.⁷⁸⁸ An dieser Stelle muss man sich als Leser allerdings das amerikanische Case Law –System vor Augen halten. Von dieser Annahme ausgehend fordert Dworkin eine „moralische Leseart“ der Verfassung,⁷⁸⁹ bei der nicht am bloßen Wortlaut einzelner Gesetze hängen geblieben werden darf. Vielmehr soll es zu einer teleologischen Interpretation kommen, die immer die Grundintention der gesamten Verfassungsordnung im Hinterkopf behalten soll.

Ein Richter oder Gerichtshof kann trotzdem nicht soweit gehen, bei der Interpretation grundlegende Bestimmungen und Grundgesetze völlig zu ändern oder auszulösen.⁷⁹⁰ Dieses Recht kann in einer Demokratie, wenn man das Recht auf Selbst- und Mitbestimmung noch ernst nimmt, wohl weiterhin nur dem Volk zukommen. Aber auch das freie, unbegrenzte Recht der Volksentscheidung setzt, wieder zum Schutz der Individuen, gewisse Bedingungen voraus⁷⁹¹:

1. ungehinderten und freien Zugang zu einer offenen Form der öffentlichen Meinungsbildung
2. dass die Interessen jedes einzelnen gleich und fair bewertet werden
3. Schutz vor zu starkem Gruppeneinfluss und Sicherstellung der freien Meinungsbildung

⁷⁸⁶ vgl. Michelman, Brennan, S.24.

⁷⁸⁷ vgl. Michelman, Brennan, S.25.

⁷⁸⁸ vgl. Michelman, Brennan, S.26.

⁷⁸⁹ vgl. Michelman, Brennan, S.26f.

⁷⁹⁰ vgl. Michelman, Brennan, S.28f.

⁷⁹¹ vgl. Michelman, Brennan, S.31.

Werden diese Bedingungen eingehalten, ist in Dworkins Theorie das demokratische Mitbestimmungsrecht hinreichend erfüllt, auch wenn in der tatsächlichen Konkretisierung von Verfassungsgesetzen der Richterschaft der Vorzug gegeben wird.⁷⁹² Den demokratischen Voraussetzungen wird auch durch eine Identifizierung mit der tatsächlich erfolgten Gesetzgebung genüge getan.⁷⁹³ An diesem Punkt beginnt Frank Michelman Dworkins Theorie scharf zu kritisieren. Denn, als was auch immer diese Identifizierung zu werten sei, ob als bloßer Glauben an die Mitwirkung, oder als Gefühl, daran beteiligt zu sein, so bleibt sie dennoch weit von einer tatsächlich Mitgestaltung entfernt.⁷⁹⁴ Für Michelman scheitert an dieser Stelle Dworkins Versuch, den scheinbaren Widerspruch zwischen der Macht der Verfassungsgesetze und der demokratischen Selbstbestimmung auszulösen.⁷⁹⁵

5.3. Der prozedurale Demokratiebegriff

Nach der Kritik von Dworkins Löseversuch wendet sich Michelman wieder der entscheidenden Grundfrage –worum es sich bei Demokratie überhaupt handelt – zu.⁷⁹⁶ Michelman argumentiert, dass es nicht möglich sein kann, dass die Demokratie selbst darüber entscheidet, was Demokratie überhaupt ist und er deutet an, dass es einen Bereich geben muss, der außerhalb der demokratischen Entscheidungsgewalt gelegen ist.⁷⁹⁷

Vor dem Hintergrund dieses Problem wendet sich Michelman der Theorie von Robert Post zu. Die liberale Grundkonzeption, der zufolge dem Selbstbestimmungsrecht eine zentrale Rolle zukommt, leidet in der heutigen Gesellschaft aufgrund der großen Meinungspluralität an der praktischen Umsetzung.⁷⁹⁸ Da also ein tatsächlicher direkter Einfluss des Einzelnen auf die Gesetzgebung nicht möglich erscheint, so ist es wichtig, dass jeder Bürger zumindest indirekt durch seine/ihre Teilnahme am öffentlichen Diskurs⁷⁹⁹ (egal wo und in welcher Form) aktiv interessiert an der Demokratie teilnimmt.⁸⁰⁰ Dieser öffentliche Diskurs muss natürlich auch ermöglicht werden: „*Collective self-*

⁷⁹² vgl. Michelman, Brennan, S.31.

⁷⁹³ vgl. Michelman, Brennan, S.31.

⁷⁹⁴ vgl. Michelman, Brennan, S.31f.

⁷⁹⁵ vgl. Michelman, Brennan, S.32.

⁷⁹⁶ vgl. Michelman, Brennan, S.33f.

⁷⁹⁷ vgl. Michelman, Brennan, S.34.

⁷⁹⁸ vgl. Michelman, Brennan, S.35.

⁷⁹⁹ vgl. Post, Constitutional Domains; S.134 ff.

⁸⁰⁰ vgl. Michelman, Brennan, S.35f.

*determination, like any other value, requires particular social arrangements for its realization.*⁸⁰¹

Durch diesen allgemeinen öffentlichen Diskurs werden auch Einstellungen im Bezug auf die soziale Ordnung und die nationale Identität eines Staates beeinflusst und mitbestimmt.⁸⁰² Michelman folgert daraus, dass nach Posts Ansicht jeder Bürger, da er selbst aktiv am öffentlichen Diskurs, der ja auch die Gesetzgebung beeinflusst, teilnimmt, er sich auch gewissermaßen als Schöpfer der Gesetze fühlen kann.⁸⁰³

Dies bedeutet dieser Theorie zufolge im Bezug auf die Gesetze auch Folgendes: *„The system and its resulting laws can then be said to have been freely chosen by everyone, at least in the sense that everyone can see the system as an authentic representation of the sum of the preferences and opinions that individuals have severally and freely contributed to the public-discourse melting-pot.”*⁸⁰⁴ Michelman zieht den Vergleich mit Dworkins Theorie, in der er das bloße Gefühl, an der Gesetzgebung mitzuwirken, ebenfalls abgelehnt hat.⁸⁰⁵

Michelman kritisiert an Posts Theorie, dass ihr zufolge Demokratie durch nichts und niemanden begrenzt werden darf. Ist Demokratie aber völlig schrankenlos, kann der Volksentscheid auch beschließen, künftig in Form einer Diktatur regiert werden zu wollen, was definitiv nicht mehr mit der Vorstellung einer Demokratie vereinbar ist.⁸⁰⁶

Es kann also nicht auf der einen Seite dem demokratischen Entscheidungsprozess uneingeschränkte Macht zugebilligt werden, während auf der anderen Seite bestimmte Schranken bereits in der Grundvorstellung impliziert sind. Gibt es aber Schranken, die den Volkswillen einschränken, so scheint doch das Selbstbestimmungsrecht zumindest beschnitten. Dazu Michelman: *“After all, if there is some requirement – any requirement – that the content of the laws has to satisfy in order for the laws to be right, then to that extent it is not rightfully up to any of us, much less all of us, to say what the laws shall and shall not be; and to that extent, therefore, we cannot be self-governing, at least no rightfully so. Or so it may seem.”*⁸⁰⁷

Michelman kehrt bei seiner Analyse der verschiedenen Betrachtungsweisen von Demokratie wieder zur juristischen Karriere von Richter Brennan und den

⁸⁰¹ Post, *Constitutional Domains*; S.6 .

⁸⁰² vgl. Michelman, Brennan, S.36.

⁸⁰³ vgl. Michelman, Brennan, S.36f.

⁸⁰⁴ Michelman, Brennan, S.37.

⁸⁰⁵ Michelman, Brennan, S.37.

⁸⁰⁶ vgl. Michelman, Brennan, S.38f.

⁸⁰⁷ Michelman, Brennan, S.40.

Einstellungen zurück, die sich anhand seiner gefällten Urteile ablesen lassen. Als roter Faden zieht sich die Vorstellung der menschlichen Würde eines jeden Individuums durch Brennans Entscheidungen.⁸⁰⁸ Dadurch tritt automatisch ein bestimmter moralischer Inhalt ins Zentrum der Betrachtung und nicht bloß rein formale Bestimmungen.⁸⁰⁹ „*It is an idea about how persons are to be treated, not an idea about how publicly to decide how persons are to be treated.*“⁸¹⁰

Diese Vorstellung einer absoluten Figur der menschlichen Würde impliziert bestimmte unabänderliche Grundrechte, deren Einhaltung die Grundvoraussetzung für die Legitimität jeder politischen Ordnung darstellt.⁸¹¹ Dass diese Vorstellung tatsächlich konsequent von Richter Brennan durchgehalten wurde, zeigt sich anhand seiner Auffassung zur Todesstrafe, die er im Widerspruch zur Meinung des Supreme Courts als menschenunwürdig abgelehnt hat.⁸¹²

Michelman wendet sich nochmals dem diskursiven Demokratiemodell von Robert Post zu, das er zuvor aufgrund seines rein prozeduralen Charakters abgelehnt hat. Michelman streicht heraus, dass eine Demokratie mit einer lebendigen Diskussionskultur nicht nötigenfalls nur rein prozedurale Grundlagen zu haben braucht.⁸¹³ Ließe sich im Sinne von Brennan die Figur der menschlichen Würde und bestimmter unantastbarer Grundgesetze als nötiger Grundkonsens, der sich jeglicher Diskussion entzieht, als Grundlage einführen, so bliebe der Charakter einer solchen, diskursiv geführten Demokratie nicht mehr rein prozedural.⁸¹⁴

Trotzdem stellt sich wieder die bereits häufig gestellte Frage, wie nun die Verbindung zwischen diesen unantastbaren Grundgesetzen und dem demokratischen Mit- und Selbstbestimmungsrecht erreicht werden kann, wenn es ja eben wieder bestimmte Punkte gibt, die sich der demokratischen Entscheidung entziehen. Um also nicht in diese Konkurrenz zu treten, verlangt Michelman, dass ein solcherart grundlegendes Gesetz zwei Voraussetzungen erfüllen muss. Einerseits muss das darin festgelegte Prinzip ein solches sein, dem jeder

⁸⁰⁸ vgl. Michelman, Brennan, S.40.

⁸⁰⁹ vgl. Michelman, Brennan, S.40f.

⁸¹⁰ Michelman, Brennan, S.41.

⁸¹¹ vgl. Michelman, Brennan, S.41

⁸¹² vgl. Michelman, Brennan, S.41.

⁸¹³ vgl. Michelman, Brennan, S.42f.

⁸¹⁴ vgl. Michelman, Brennan, S.43.

zustimmt.⁸¹⁵ Zweitens muss es objektiv, eindeutig und für die konkrete Fragestellung auch tatsächlich anwendbar sein.⁸¹⁶

Werden diese beiden Voraussetzungen erfüllt, steht das Gesetz in seiner Funktion als Grundgesetz nicht im Widerspruch mit dem Selbstbestimmungsrecht der Bürger.⁸¹⁷ Dieser Überlegung liegt der Wunsch zugrunde, ein System der Gesetzgebung erschaffen zu können, welches von jedem Rechtsunterworfenen als gerecht und fair empfunden werden kann und in dem sich auch jeder einzelne selbst als Schöpfer der Gesetze versteht, auch wenn einige der Gesetze der persönlichen Meinung klar widersprechen.⁸¹⁸ In der Idealvorstellung erwachsen die Gesetze aus einem System, das so sehr auf den Prinzipien von Fairness und Gerechtigkeit aufgebaut ist, dass dadurch die Gesetze förmlich auch über den von privaten Interessen und Vorstellungen getragenen Konflikten stehen.⁸¹⁹

Wenn man diese Vorstellung in der Praxis weiterverfolgt, stößt man durch die große Abstraktheit der Prinzipien auf ein Problem. Denn um diese Prinzipien dann auch tatsächlich umsetzen zu können, bedürfen sie immer der Interpretation.⁸²⁰ Dadurch geraten verfassungsmäßige Grundsätze auch immer in ein Spannungsfeld. Einerseits müssen sie abstrakt genug sein müssen, sodass weiterhin jeder ihrem Inhalt zustimmen kann. Andererseits aber dürfen sie auch nicht zu abstrakt formuliert werden, da sonst jeglicher Form von Interpretation Tür und Tor geöffnet wären und es somit wieder keinerlei Garantie gäbe, dass sich die Interpretation nicht zu weit von dem ursprünglich allgemein akzeptierten Prinzip entfernt.⁸²¹ Wie auch immer diese Abwägung im Detail aussieht, so müssen, laut Michelman, einige grundlegende Prinzipien jedenfalls enthalten sein. Die Anerkennung der menschlichen Würde und der Zugang zu einem öffentlichen Diskurs stehen dabei, wie bereits erwähnt, im Zentrum.⁸²² Die Tatsache, dass diese Prinzipien außer Streit stehen und sie absolut und unabänderlich sind, lässt ihnen auch eine besondere Rolle zukommen. Diese Grundprinzipien tragen dazu bei, den Bürgern eines Staates ein Gemeinschaftsgefühl auch im Sinne einer Wertegemeinschaft zu vermitteln.⁸²³

⁸¹⁵ vgl. Michelman, Brennan, S.46.

⁸¹⁶ vgl. Michelman, Brennan, S.46.

⁸¹⁷ vgl. Michelman, Brennan, S.46.

⁸¹⁸ vgl. Michelman, Brennan, S.49.

⁸¹⁹ vgl. Michelman, Brennan, S.49.

⁸²⁰ vgl. Michelman, Brennan, S.49.

⁸²¹ vgl. Michelman, Brennan, S.50.

⁸²² vgl. Michelman, Brennan, S.50.

⁸²³ vgl. Michelman, Brennan, S.51.

Dies soll zu einem „Verfassungspatriotismus“ - hier verweist Michelman direkt auf Jürgen Habermas – führen, der in jedem Land eine eigene Ausprägung erhält.⁸²⁴

5.4. Der verbleibende Platz für Selbstbestimmung in der politischen Landschaft

Michelman kommt bei all seinen Betrachtungen immer wieder auf das gleiche Problem, nämlich die Vereinbarkeit des Selbstbestimmungsrechts der Bürger mit den vorgegebenen Verfassungsgesetzen.⁸²⁵ Um diesen scheinbaren Widerspruch aufzulösen, hinterfragt Michelman, wie weit das Selbst- und Mitbestimmungsrecht der Bürger tatsächlich gehen muss.

Geht man davon aus, dass die eben zuvor besprochenen Prinzipien (in Kapitel 5.3.) eingehalten werden und somit jeder Bürger diesen auch zustimmt, stellt sich die Frage, ob ein ständiges aktives Kontrollrecht der Bürger notwendig ist, um ihr Selbstbestimmungsrecht zu bewahren. Michelman fragt sich weiter, ob es nicht schon Ausdruck der Freiheit der Bürger ist, dass sie bewusst an dem System teilnehmen, von dessen Richtigkeit sie selbst überzeugt sind.⁸²⁶ Diese Anforderung erscheint aber wieder schwer erfüllbar zu sein, da es in einer modernen pluralistischen Gesellschaft so gut wie unmöglich erscheint, dass sich alle BürgerInnen über dieselben Grundprinzipien einig sind.⁸²⁷ Diesen Einwand kontert Michelman mit folgender Überlegung: Auch jemand, der das System prinzipiell gutheißt, aber nicht mit allen Inhalten der Gesetze übereinstimmt, dennoch aber das System akzeptiert und bewusst in diesem System lebt, hat aus seinem freien Willen heraus eine Entscheidung dafür getroffen und bleibt somit im Einklang mit seinem Selbstbestimmungsrecht.⁸²⁸ Stimmt also eine Person zumindest den grundlegenden Prinzipien der Gemeinschaft zu, wird die Person, laut Michelman, folglich immer in die Lage versetzt, ihren eigenen Willen folgeleistend zu handeln. Wenn auch schon einem Gesetz nicht direkt zugestimmt wird, so setzt Michelman zumindest ein gewisses Maß an Respekt voraus, der der Gesetzgebung im Allgemeinen entgegen gebracht werden muss.⁸²⁹

⁸²⁴ vgl. Michelman, Brennan, S.51.

⁸²⁵ vgl. bspw. Michelman, Brennan, S.52.

⁸²⁶ vgl. Michelman, Brennan, S.52.

⁸²⁷ vgl. Michelman, Brennan, S.52f.

⁸²⁸ vgl. Michelman, Brennan, S.53.

⁸²⁹ vgl. Michelman, Brennan, S.53ff.

Warum nun aber die Interpretation der Verfassungsgesetze in der Praxis der Richterschaft überlassen werden soll, begründet Michelman einfach mit der Spezialisierung auf die Fragestellung, räumt aber ein, dass auch den größten Spezialisten Fehler unterlaufen können.⁸³⁰ In diesem Zusammenhang hat Michelman kritisch die Rolle des Supreme Courts bei den amerikanischen Wahlen im Jahr 2000 hinterleuchtet. Denn noch schlimmer als ein Fehler wäre es wohl zu bewerten, wenn Richter aus Befangenheit oder politischer Überzeugung heraus nicht objektiv entscheiden. Michelman hinterfragt die Rolle der fünf konservativen Richter, die letztlich durch ihre Entscheidung den Weg zu Bushs erster Amtszeit geebnet haben.⁸³¹ Bei seiner Betrachtung stellt er zumindest die Frage in den Raum, ob nicht tatsächlich vorher getroffene Personalentscheidungen die Entscheidung des Gerichts beeinflusst haben. Wenn dies so ist, so sieht Michelman eine Parallele zum Prinzen im machiavellistischen Sinn gegeben, der auch alles unternimmt, seine Macht zu bewahren und abzusichern.⁸³²

Trotz dieser zentralen Stellung der Gerichtsbarkeit und der damit verbundenen Missbrauchsmöglichkeit kommt den einzelnen Bürgern, auch wenn sie nicht direkt in den Interpretationsprozess der Verfassung eingebunden sind, eine wichtige Stellung zu. Durch die Teilnahme am öffentlichen Diskurs trägt jeder Einzelne dazu bei, die gesellschaftlichen Werte zu beeinflussen und damit die Beantwortung von Fragestellungen in die richtige Richtung zu lenken.⁸³³ Letztlich tut auch Michelman mit seinem kritischen Artikel über die Wahl 2000 nichts anderes, als sich durch seine freie Meinungsäußerung in die Diskussion einzuschalten und somit die allgemeine Meinung mit zu formen.

5.5. Michelman über Richter Brennans politische Einstellung

Im zweiten Teil seines Buches „Brennan and Democracy“ widmet sich Michelman konkreter der Einstellung von Richter William Brennan, dessen Wirken als Vorbild für Michelmans Idealbild einer modernen Demokratie dient. William Brennan wird von Michelman als liberaler Romantiker⁸³⁴ bezeichnet – darunter will er Folgendes verstanden wissen: Die Vorstellung, dass die Gesellschaft aus Institutionen so zusammengesetzt sein soll, dass jeder Einzelne sein Leben leben kann, wie er oder

⁸³⁰ vgl. Michelman, Brennan, S.57ff.

⁸³¹ vgl. Michelman, Suspicion, S.123ff.

⁸³² vgl. Michelman, Suspicion, S.139.

⁸³³ vgl. Michelman, Brennan, S.60

⁸³⁴ vgl. Michelman, Brennan, S.68ff.

sie es möchte und es dennoch gemeinsame Vorstellungen und Ziele der Gemeinschaft gibt, denen jeder folgt.⁸³⁵ Alle sozial begründeten Hierarchien, seien sie Klassen-, Geschlechts oder Herkunfts-begründet, sollen verschwinden.⁸³⁶ Somit wird die Demokratie zu einem Ideal, das das Bestehen dieser Form von Gesellschaft sicherstellt.⁸³⁷

Zentrale Bedeutung erhält das Recht auf freie Meinungsäußerung.⁸³⁸ Erstens wird es also wichtiges Recht zur Ermöglichung der Selbstverwirklichung und Selbstpräsentation angesehen und zweitens hat es einen bedeutenden sozialen Charakter. Erst dadurch wird die aktive Teilnahme an der Gesellschaft garantiert, was die Gemeinschaft in sozialer Hinsicht bereichern soll und in politischer Hinsicht als Feedback für die tatsächlich Regierenden von Bedeutung ist.⁸³⁹

Diese romantisch liberale Sichtweise inkludiert auch ein bestimmtes Menschenbild, welches durch den Respekt vor der Würde eines jeden Einzelnen zu charakterisieren ist.⁸⁴⁰ Diese Ansicht führt bei William Brennan auch zu der auf Seite 126 bereits erwähnten Ablehnung der Todesstrafe.

Weiters ist William Brennan davon überzeugt, dass der allgemeine öffentliche Respekt gegenüber dem Verfassungsrecht und den daraus gezogenen Interpretationen nur dann aufrecht bleibt, wenn die Gerichtsbarkeit die sich ständig in Bewegung befindlichen öffentlichen Meinungen auch ernst nimmt.⁸⁴¹ Die Entscheidungen der Richter sollen also nicht statisch und unbeweglich sein, sondern sollen sich mit der Gesellschaft weiter entwickeln.

Anhand dieser Analyse lässt sich auch Michelmans eigene Einstellung gut ablesen. Auch er geht von einem Grundkonsens aus, der die Anerkennung der menschlichen Würde und gewisser unantastbarer Grundrechte bereits beinhaltet. Dieser Konsens findet sich nun optimalerweise in einer, durch eine lebendige Diskussionskultur gestärkten Demokratie wieder.

⁸³⁵ vgl. Michelman, Brennan, S.70.

⁸³⁶ vgl. Michelman, Brennan, S.710.

⁸³⁷ vgl. Michelman, Brennan, S.71.

⁸³⁸ vgl. Michelman, Brennan, S.71.

⁸³⁹ vgl. Michelman, Brennan, S.71.

⁸⁴⁰ vgl. Michelman, Brennan, S.71f.

⁸⁴¹ vgl. Michelman, Brennan, S.72.

6. Ernst- Wolfgang Böckenförde: Die Verneinung des notwendigen Zusammenhanges zwischen Demokratie und Menschenrechten

Die Frage über das Verhältnis von Demokratie und Menschenrechten, ihre mögliche gegenseitige Bedingtheit, ist sowohl als politische als auch als rechtsphilosophische aktuell.⁸⁴² Böckenförde selbst sieht eine klare Tendenz in der herrschenden Lehre *„Die Auffassung ist vorherrschend, die Staats- und Regierungsform der Demokratie sei eine notwendige Forderung der Menschenrechte wie auch eine notwendige Voraussetzung für ihre praktische Geltung“*⁸⁴³, und befasst sich selbst eingehend mit diesem Thema.

Böckenförde wird als Gegner der Theorie des Zusammenhanges zwischen Demokratie und Menschenrechten gesehen. So meint bspw. Hasso Hofmann auf dem Kollegium anlässlich des 70. Geburtstages von Ernst-Wolfgang Böckenförde: *„Damit werden Menschenrechte und Demokratie in einen notwendigen Zusammenhang gebracht. Ernst-Wolfgang Böckenförde hat dieser Lehre widersprochen.“*⁸⁴⁴ Hofmann führt weiter aus, dass, da dieser Zusammenhang eben nicht besteht, Menschenrechte, auch ohne Demokratie eingefordert werden müssen. *„Diese älteren Rechte des von elementaren Verletzungserlebnissen geprägten Habeas corpus-Typs wie der Schutz des Lebens, der Glaubens- und Meinungsfreiheit, Schutz vor willkürlicher Verhaftung, Folter und Konfiskation bedürfen zu ihrer universellen Behauptung und offensiven Vertretung, keiner universellen gültigen Theorie individueller Autonomie, erst recht keines universellen Konzeptes der Demokratie. Wir haben gute Gründe, unsere Stimme schon vor und unabhängig von Fort- und Gleichschritten auf diesem Felde für jene elementaren Menschenrechte zu erheben“*⁸⁴⁵

Die Frage, die sich nun stellt, ist, ob es Hofmann – und in weiterer Folge auch Böckenförde – nur darum geht, politisch gesprochen, Menschenrechte auch da fordern zu können, wo (noch) keine Demokratie bzw. überhaupt keine demokratische Entwicklung besteht, oder ob auch bei einer theoretisch-systematischen Betrachtung kein zwingender Zusammenhang angenommen wird.

⁸⁴² Vgl. Gosepath S.233

⁸⁴³ Gosepath S.233

⁸⁴⁴ Hofmann: Recht des Menschen in der Welt, S.33

⁸⁴⁵ ebda. S. 58

Würde man davon ausgehen, dass Menschenrechte und Demokratie einander so stark bedingen, dass sie nur Hand in Hand auftreten können, wäre es ja sinnlos, Menschenrechte in undemokratischen Staaten überhaupt einzufordern.

Die politische Forderung, Menschenrechte immer und überall fordern zu müssen, besagt aber letztlich noch nicht aus, dass die Frage einer „positiven und notwendigen Zusammengehörigkeit“⁸⁴⁶ von Menschenrechten und Demokratie verneint wird. Schließlich könnten Menschenrechte zunächst unabhängig von der Demokratie gefordert werden, weil die Hoffnung besteht, dass sich Demokratie als logische Folge ohnehin einstellen wird.

Es wird nicht klar, ob es Hofmann nur um die politische Forderung geht, oder ob er generell auch aus theoretisch-systematischer Sicht einen zwingenden Zusammenhang ablehnt. In der bereits zitierten Aussage⁸⁴⁷ betont Hofmann nicht nur, wie eben skizziert, Menschenrechte zeitlich vor einer demokratischen Entwicklung zu fordern, sondern generell unabhängig davon. Ob er aber davon ausgeht, dass sich danach eine demokratische Entwicklung einstellen wird, bleibt unklar.

Auch im Bezug auf auch Böckenfördes Theorie stellt sich nun die Frage, wie er den „positiven-notwendigen“⁸⁴⁸ Zusammenhang zwischen Demokratie und Menschenrechten unabhängig von der politischen Forderung, Menschenrechte auch in Staaten ohne Demokratie einfordern zu können, tatsächlich sieht.

6.1. Böckenfördes Meinung über den Zusammenhang von Demokratie und Menschenrechten

Böckenförde beginnt seine Betrachtungen zu diesem Thema im Aufsatz „Ist Demokratie eine notwendige Forderung der Menschenrechte“ mit einer historischen Analyse der Menschen- und Bürgerrechtserklärungen am Ende des 18. Jahrhunderts⁸⁴⁹. Der Staat wird von den Individuen als gemeinschaftliche Organisation geschaffen. „Seine Legitimation und sein >Um-willen< erhält er nicht als göttliche Stiftung, etwa um, wie bei Luther, dem Unrecht und dem Bösen zu wehren, nicht als naturgegebene, historisch gewachsene Institution (aus der Kraft der Tradition), sondern aus der Zustimmung derer, die der Staatsgewalt unterworfen

⁸⁴⁶ Gosepath S.5

⁸⁴⁷ vgl Hofmann: Recht des Menschen in der Welt, S.58

⁸⁴⁸ vgl Böckenförde in: Gosepath, S.234.

⁸⁴⁹ Gosepath S.234

*sind und den Staat tragen. Von daher bestimmen sich auch Ziel und Zweck des Staates: Die Gewährleistung der unveräußerlichen Menschenrechte, der freien selbstbestimmten Einzelpersönlichkeit, macht das Um-willen des Staates aus.*⁸⁵⁰

Der Staat der europäischen Neuzeit wird also nicht mehr als natur- bzw. gottgegebene Einrichtung verstanden, sondern als eine, die bewusst geschaffen wurde, um bestimmte Zwecke zu erfüllen.⁸⁵¹ *„Sie ist von Menschen erdacht und für Menschen erdacht, für ihr Zusammenleben in Frieden, Sicherheit und Freiheit.*⁸⁵²

Obwohl Böckenförde zunächst zugibt, dass bei erster Betrachtung dieser historischen Entwicklungen der Zusammenhang zwischen Demokratie und Menschenrechten anscheinend zwingend besteht, relativiert er diese Auffassung gleich wieder.⁸⁵³ Seiner Meinung nach war das Einhergehen von Demokratie und Menschenrechten zu dieser Zeit aufgrund soziokultureller Umwälzungen naheliegend. *„Das erklärt die historisch – politische Zusammengehörigkeit, die in den Texten deutlich wird. Es besagt aber noch nichts über eine theoretisch-systematische Zusammengehörigkeit.*⁸⁵⁴

Muss aber nicht Demokratie schon deshalb eine notwendige Forderung der Menschenrechte sein, um die Selbstbestimmung des Individuums auch im politischen Bereich zu sichern?⁸⁵⁵ Hätte nicht erst dann *„der Mensch – als Mensch – sein Recht“*⁸⁵⁶ ?

Das Problem, das sich jetzt darstellt, besteht darin, dass Demokratie sich laut Böckenförde nicht überall erfüllen lässt und von mehreren Faktoren abhängt.⁸⁵⁷ *„Die dargelegte Gebundenheit der Demokratie an soziokulturelle, politisch-strukturelle und ethische Voraussetzungen verbietet es, sie als universales und unbedingt gültiges politisches Ordnungssystem zu proklamieren. Sie kann auch nicht mit den Menschenrechten in der Weise verknüpft werden, dass Demokratie als notwendiger Teil der Gewährleistung der Menschenrechte erscheint, es sozusagen ein immer und überall geltendes Menschenrecht auf Demokratie als politische Ordnungsform gibt.*⁸⁵⁸

⁸⁵⁰ Böckenförde: Staat, Nation, Europa; S. 17.

⁸⁵¹ vgl. Böckenförde: Staat als sittlicher Staat, S.12.

⁸⁵² Böckenförde: Staat als sittlicher Staat, S.12.

⁸⁵³ ebda S.234

⁸⁵⁴ ebda S.234

⁸⁵⁵ vgl. ebda S.236

⁸⁵⁶ ebda. S.236

⁸⁵⁷ ebda. S.237

⁸⁵⁸ ebda S.239

Das Vorhandensein und die Funktionsfähigkeit von Demokratie hängen, laut Böckenförde, von einer Reihe von Faktoren ab, die bereits politisch, kulturell und historisch gegeben sein müssen und die nicht durch die bloße Errichtung einer Demokratie gleichsam mit ins Leben gerufen werden.⁸⁵⁹

Zu diesen Voraussetzungen zählt zum einen ein gewisses Freiheitsbewusstsein der Gesellschaft, die sich beispielsweise von theokratisch – fundamentalistischen Religionsformen weitgehend emanzipiert haben muss.⁸⁶⁰ Auch in unserer heutigen pluralistischen Gesellschaft muss eine gewisse Homogenität kultureller Voraussetzungen bestehen und auch in wirtschaftlicher- sozialer Hinsicht kann ein zu starkes Ungleichgewicht auf Dauer die Stabilität gefährden. Letztlich muss ein Grundkonsens vorherrschen, der bei allen Beteiligten ein Zusammengehörigkeitsgefühl und eine Art „Wir-Bewusstsein“ erzeugt.⁸⁶¹ Weiters ist das Verhältnis von Staat und Gesellschaft wesentlich für jede Demokratie als Staats- und Regierungsform. Bleibt auf der einen Seite die Trennung zu stark lebendig und handelt es sich bei Staat und Gesellschaft um zwei völlig unabhängige Bereiche, so wäre die Einflussnahmemöglichkeit des Volkes auf staatliche Entscheidungen gefährdet.⁸⁶² Andererseits stellt eine gewisse Trennung von Staat und Gesellschaft auch eine Begrenzung und Kanalisierung möglicher totalitärer Tendenzen dar.⁸⁶³

Der Universalitätsanspruch westlicher Demokratien scheitert also in weiten Teilen der Welt nach wie vor am Fehlen der entsprechenden Voraussetzungen. Da diese Voraussetzungen derart vielschichtig sind, können sie auch nicht einfach installiert oder planmäßig entwickelt werden. Selbst wenn diese Voraussetzungen bereits bestehen, kann der Staat deren Erhalt nicht nötigenfalls garantieren und muss darauf hoffen, dass es nicht zu einem Wegfall dieser Voraussetzungen kommt. Auf diese Erkenntnis zielt auch der mit Abstand meist zitierte Satz des wissenschaftlichen Werkes von Wolfgang Böckenförde ab.⁸⁶⁴ *„Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.“*⁸⁶⁵ Böckenförde weiter: *„Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der*

⁸⁵⁹ vgl. Manterfeld, Grenzen der Verfassung, S.118.

⁸⁶⁰ vgl. Manterfeld, Grenzen der Verfassung, S.118.

⁸⁶¹ vgl. Manterfeld, Grenzen der Verfassung, S.118 f.

⁸⁶² Böckenförde: Unterschied von Staat und Gesellschaft, S.34f.

⁸⁶³ Böckenförde: Unterschied von Staat und Gesellschaft, S.35.

⁸⁶⁴ vgl. Böckenförde: Der säkularisierte Staat, S. 8.

⁸⁶⁵ Böckenförde: Der säkularisierte Staat, S. 71.

*moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots, zu garantieren suchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben.*⁸⁶⁶

Wenn Böckenförde auf der einen Seite davon ausgeht, dass Demokratie nicht überall installiert werden kann und Menschenrechte überall für einforderbar hält, kann er nicht auf der anderen Seite davon ausgehen, dass sich Menschenrechte nur in Demokratien voll entfalten können⁸⁶⁷. Wie sieht Böckenförde also die Demokratie selbst bzw. welchen Wert misst er ihr bei?

6.2. Bedeutung der Demokratie bei Böckenförde

Wenn wir unsere Aufmerksamkeit zunächst noch einmal auf das durch die Säkularisierung entstandene neue Staatsverständnis richten⁸⁶⁸, so erkennen wir neben der neuen Legitimation des Staates auch eine Absage an jede gemeinschaftsorientierte Zielsetzung der staatlichen Gemeinschaft.⁸⁶⁹ Der Einzelne wird nicht mehr als Teil eines größeren Ganzen erfasst, bei dem er weder Anteil am Ruhme seines Herrschers genießt, noch durch das gemeinschaftliche ethisch gute Leben, im Sinne der aristotelischen Eudämonia, definiert wird.⁸⁷⁰ „*Der Staat erhält, so gesehen, instrumentellen Charakter, steht allein im Dienst der emanipativen Freiheitsrechte des einzelnen.*“⁸⁷¹ Durch diese Sichtweise erteilt Böckenförde republikanischen Ansichten, bei denen das Wohl der Gemeinschaft im Zweifelsfall über das Wohl der Individuen gestellt wird und der Gemeinwille schrankenlos wirken kann, von vornherein eine Absage.

Böckenförde weist weiters daraufhin, wenn er sich mit dem Begriff der Demokratie auseinandersetzt, dass es sich auch bei der Demokratie nicht um die Überwindung von Herrschaft handelt, sondern sie eben auch nur um eine Organisationsform dieser Herrschaft darstellt.⁸⁷²

Folglich kann der Wert der Demokratie gegenüber anderen Staats- und Regierungsformen nicht darin bestehen, Herrschaft überwunden zu haben. Den Unterschied aber daran festzumachen, von wo die Macht im Staat ausgeht, wäre ein

⁸⁶⁶ Böckenförde: Der säkularisierte Staat, S. 71.

⁸⁶⁷ vgl. Böckenförde: Staat als sittlicher Staat, S.12.

⁸⁶⁸ vgl. Böckenförde: Staat, Nation, Europa; S. 17.

⁸⁶⁹ vgl. Böckenförde: Staat, Nation, Europa; S. 18.

⁸⁷⁰ vgl. Böckenförde: Staat, Nation, Europa; S. 18.

⁸⁷¹ Böckenförde: Staat, Nation, Europa; S. 18.

⁸⁷² Gosepath S.236

möglicher Schritt. Zum Prinzip der Volkssouveränität meint Böckenförde *„Das Prinzip der Volkssouveränität ist demgegenüber primär auf die Trägerschaft der Staatsgewalt gerichtet. Es besagt, dass (zumindest) die Errichtung und Organisation der politischen Herrschaftsgewalt auf das Volk selbst, d.h. eine von ihm ausgehende Legitimation und Entscheidung rückführbar sein muss. Das bedeutet nicht notwendig, dass das Volk – unmittelbar oder mittels demokratisch-repräsentativer Institutionen – auch aktuell regieren muss, jedenfalls aber muss das Volk Inhaber der verfassungsgebenden Gewalt (pouvoir constituant) sein und bleiben.“*⁸⁷³

Volkssouveränität ist für Böckenförde zwar ein notwendiges aber noch kein ausreichendes Merkmal für Demokratie. Demokratie geht, laut Böckenförde, darüber hinaus, dass die Macht vom Volk ausgeht, vielmehr ist es noch nötig, dass das Volk die politische Herrschaftsgewalt auch selbst, aktuell ausübt.⁸⁷⁴

Wenn wir nun von diesen Demokratiemerkmale ausgehen, können wir uns der Frage nach dem Wert der Demokratie bei Böckenförde zuwenden. In seinem Buch *Staat, Verfassung, Demokratie* meint Böckenförde *„Demokratie als Staats- und Regierungsform trägt den Gedanken politischer Freiheit in sich; sie erscheint als Ausfluß des Prinzips der Selbstbestimmung und Selbstregierung für die Einzelnen und das Volk. Sie erhält daraus eine prinzipielle, über Zweckerwägungen hinausgehende und durch sie nicht zu erschütternde Rechtfertigung und ideelle Kraft.“*⁸⁷⁵ und weiters: *„Die Verbindung von Demokratie und Freiheit ergibt sich auf der Grundlage des modernen, auf die subjektive Freiheit im Sinne der Autonomie des einzelnen bezogenen Freiheitsbegriffs.“*⁸⁷⁶

Obwohl also Böckenförde davon ausgeht, dass Demokratie den Begriff der Freiheit schon in sich trägt, meint er weiters, dass Freiheit nicht nur innerhalb der Demokratie gesichert werden kann, so schreibt er im Bezug auf das Prinzip der Selbstbestimmung des Einzelnen: *„Der Weg dazu ist eine gegliederte und differenzierte Teilnahme und Beteiligung der Bürger am staatlichen Leben. Sie lässt sich in verschiedenen Formen verwirklichen“*⁸⁷⁷, oder auf der gleichen Seite: *„Solche Organisation der Freiheit im Staat bedeutet nicht notwendig die Errichtung oder den Übergang zur politischen Demokratie.“*⁸⁷⁸

⁸⁷³ Staat, Verfassung, Demokratie S. 294

⁸⁷⁴ ebda S.295 f.

⁸⁷⁵ ebda S.321

⁸⁷⁶ ebda S.321

⁸⁷⁷ Recht, Staat, Freiheit S. 53

⁸⁷⁸ ebda S.53

Obwohl er also der Meinung ist, dass Freiheit ein Bestandteil der Demokratie ist, besteht er darauf, dass Demokratie nicht die einzig denkbare Form der Freiheitsverwirklichung ist. *„Dass sie zu einer Form der Freiheit wird und werden kann, ist von einer Vielzahl soziokultureller Voraussetzungen abhängig. Die heute gängige menschenrechtlich-kategoriale Begründung der politischen Demokratie greift daher erheblich zu kurz. Kategoriale Geltung für die Organisation der Freiheit hat nicht eine bestimmte Form, sondern nur das Prinzip der Beteiligung; dieses ist je nach dem soziokulturellen Gegebenheiten einer verschiedenartigen Konkretisierung nicht nur zugänglich, sondern auch bedürftig.“*⁸⁷⁹

Böckenförde ist davon überzeugt, dass jede politische Ordnungsform –also auch die Demokratie - nicht Zweck an sich selbst, sondern Einrichtung woraufhin, darstellt.⁸⁸⁰

Allgemeine politische Beteiligung kann nicht ohne Rücksicht auf weitere Bedingungen als Ausfluss von Menschenwürde und Menschenrecht gefordert werden.⁸⁸¹

Zwar werden laut Böckenförde Menschenrechte und Demokratie häufig Hand in Hand gehen, aber der Zusammenhang ist kein absolut zwingender. *„Zwar kann und wird die Anerkennung von Menschenrechten vielfach zur Demokratie führen; sie hat –nicht zuletzt, weil sie über Meinungsfreiheit die freie und öffentliche Diskussion heraufführt – eine demokratisierende, auch auf politische Beteiligung der Menschen als Bürger zielende Tendenz. Aber das ist kein a priori und darf nicht zum Umkehrschluss führen.“*⁸⁸²

Die Auffassung, eines zwingenden Zusammenhanges zwischen Demokratie und Menschenrechten rührt, seiner Meinung nach, häufig daher, dass der Rechtsstaat mit der Demokratie verwechselt wird.⁸⁸³ Schließlich sind laut Böckenförde ja auch Rechtsstaat und Demokratie auf die Freiheit der Bürger gerichtet⁸⁸⁴, aber *„Der Rechtsstaat ist zu seiner Verwirklichung nicht notwendig an die Demokratie gebunden, ...“*⁸⁸⁵

Böckenförde sieht in der notwendigen Verknüpfung von Menschenrechten und Demokratie sogar die Gefährdung und Schwächung der Menschenrechte.⁸⁸⁶

⁸⁷⁹ ebda S.53

⁸⁸⁰ vgl Gosepath S.240

⁸⁸¹ ebda S.240 f.

⁸⁸² ebda S.241 f.

⁸⁸³ ebda. S. 242

⁸⁸⁴ Staat, Verfassung, Demokratie S. 367

⁸⁸⁵ ebda S.366

⁸⁸⁶ Gosepath S.241

Zusammenfassend kann also gesagt werden, dass zwar Menschenrechte und Demokratie häufig miteinander einhergehen werden, dass aber Böckenförde einen zwingenden Zusammenhang nicht nur aus politischer Sicht sondern auch systematisch ablehnt.

Böckenförde erkennt die Bedeutung und Legitimation moderner säkularer Staaten in ihrem Schutz der Menschenrechte gelegen. *„Ihr Anspruch, der sich Zug um Zug zur Geltung brachte, ist es, Grundlage aller menschlichen Gemeinschaft zu sein; sie zu gewährleisten und zu sichern erscheint als die zentrale Aufgabe aller staatlichen Gewalt.“*⁸⁸⁷ Allein aus dieser Sichtweise kann klar erkannt werden, dass die Funktion des Staates, Böckenförde zur Folge, auf die Menschenrechte und nicht auf die Demokratie hin eingerichtet wurde.

Dass Böckenförde zwar prinzipiell ein Befürworter der Demokratie ist, aber auf der anderen Seite Demokratisierungsbestrebungen auch sehr zwiespältig sieht, zeigt sich auch an diesem bereits 1972 erschienen Text: *„Demokratisierung verstanden als Verbesserung der demokratischen Organisation des staatlichen Entscheidungsprozesses und des Vorgangs der politischen Willensbildung, ist in einem demokratischen Staat eine sinnvolle politische Forderung; ebenso auch, wenn sie sich darauf bezieht, dass die gesellschaftliche Machtkonzentration, die den politischen Entscheidungsprozeß selbst in seinem demokratischen Charakter gefährdet, vom Staat abgebaut und evtl. in staatliche Verwaltung übernommen werden muss. Wird hingegen Demokratisierung verstanden als Unterstellung aller Bereiche gesellschaftlicher Freiheit unter die Bestimmungsgewalt partieller Kollektive, um dadurch die Gesellschaft einerseits vom Staat frei zu machen, andererseits in sich zu demokratisieren, so ist sie eine Wegmarke zum Totalitarismus.“*⁸⁸⁸

Demokratie alleine ist noch keine Garantie auf die Gewährleistung größtmöglicher Freiheit, vielmehr muss sich jeder demokratische Staat mit folgenden anspruchsvollen Fragestellungen auseinandersetzen: *„Bleibt der Staat, nach seinem Um-willen auf ein Zusammenleben seiner Bürger insgesamt in Frieden und Freiheit bezogen, allgemeine Ordnung, oder wird er zum >Besitz< gesellschaftlicher Gruppen und Interessen und dadurch partikulär? Wie lässt sich erreichen, dass er, selbst von Menschen getragen, die auch in der Gesellschaft stehen, dennoch sein*

⁸⁸⁷ Böckenförde: Der säkulare Staat; S.19.

⁸⁸⁸ Böckenförde: Unterscheidung von Staat und Gesellschaft, S.36f.

*Prinzip, Freiheit, Recht und Wohlergehen aller seiner Bürger zu wahren, verwirklicht?*⁸⁸⁹

Letztlich hängt aber die Beurteilung, ob Menschenrechte sich zwingend in einem demokratischen Rahmen bewegen müssen, stark von dem Menschenbild und der Grundrechtstheorie, von der man ausgeht, ab.

*„Grundrechtstheorie bedeutet dabei eine systematisch orientierte Auffassung über den allgemeinen Charakter, die normative Zielrichtung und die inhaltliche Reichweite der Grundrechte. Sie hat ihren Bezugspunkt (die systematische Orientierung) in aller Regel in einer bestimmten Staatsauffassung und/oder Verfassungstheorie.“*⁸⁹⁰

Die von Böckenförde in seinem Aufsatz „Grundrechtstheorie und Grundrechtsinterpretationen“ zusammengefassten Theorien müssen also näher beleuchtet werden, um den Zusammenhang von Demokratie und Menschenrechten aus unterschiedlichen, ideologischen Perspektiven zu bewerten. Letztlich stellt sich auch die Frage, von welcher Grundrechtstheorie Böckenförde selbst ausgeht.

6.3. Die 5 Grundrechtstheorien nach Böckenförde:

Die wichtigsten, heute bestehenden Grundrechtsauffassungen, die entweder selbstständig, aber auch miteinander verknüpft auftreten, meint Böckenförde auf fünf Theorien zusammenfassen zu können. Es handelt sich dabei um die liberale (auch: bürgerlich-rechtsstaatliche) Grundrechtstheorie, die institutionelle Grundrechtstheorie, die Werttheorie der Grundrechte, die demokratisch-funktionale und die sozialstaatliche Grundrechtstheorie.⁸⁹¹

Wir wollen nun diese Grundrechtstheorien und deren Auswirkungen näher beleuchten und uns insbesondere die Frage stellen, wie sehr ein notwendiger Zusammenhang zwischen Menschenrechten und Demokratie vor dem Hintergrund der jeweiligen Theorien gesehen wird.

6.3.1. Die liberale Grundrechtstheorie:

Der Grundgedanke, der dieser Theorie zugrunde liegt, lässt sich leicht, wie folgt, auf den Punkt bringen: Grundrechte sind Freiheitsrechte des Individuums gegenüber dem Staat.⁸⁹²

⁸⁸⁹ Böckenförde: Staat, Nation, Europa; S.21.

⁸⁹⁰ Staat, Gesellschaft, Freiheit S. 221 f.

⁸⁹¹ ebda S.224

⁸⁹² Staat, Gesellschaft, Freiheit S. 224

Laut Luhmann, auf den sich Böckenförde unter anderem bezieht, grenzen Grundrechte den Bereich des Individuums zum Staat ab.⁸⁹³ Diese Unterscheidung zwischen dem Einzelnen und dem Staat ist zu schützen, durch Gewaltenteilung; Trennung von Politik und Verwaltung und allen voran den Grundrechten.⁸⁹⁴

Die Freiheit des Einzelnen ist vorstaatlich⁸⁹⁵ zu verstehen und somit außerhalb der Regelungskompetenz des Staates.⁸⁹⁶ Der Staat darf nicht mehr als Freiheit und Freizügigkeit zusichern⁸⁹⁷, aber *„Den Staat trifft keine Garantie- oder Gewährleistungspflicht für die Realisierung der grundrechtlichen Freiheit. Die tatsächliche Realisierung der rechtlich gewährleisteten Freiheit bleibt der individuellen und gesellschaftlichen Initiative überlassen.“*⁸⁹⁸

Zuviel an staatlichen Eingriffen erscheint aus liberaler Grundrechtssicht bedrohlich, so schreibt etwa Klein kritisch *„Am Beispiel der Meinungs-, aber auch der Versammlungsfreiheit wurde gezeigt, dass der Versuch einer Entliberalisierung durch Demokratisierung sowohl beim Begriff als auch bei den Schranken der Freiheit ansetzt: die „öffentliche Aufgabe“ der Presse schränkt den Kreis der Träger der Pressefreiheit ein, der in der Rechtsprechung des BVerfG verwendeten Begriff der „allgemeinen Gesetze“ ermöglicht die Manipulation der Grundrechtsschranken nach den Bedürfnissen des Einzelfalles.“*⁸⁹⁹

In Kleins Kritik tritt Demokratisierung als eine Art Gegenstück zur liberalen Ordnung auf. Im Zentrum der liberalen Grundrechtsauffassung steht, wie eingangs erwähnt, die Freiheit des Einzelnen gegen den Staat⁹⁰⁰ und nicht die politische Mitwirkung des Individuums. Bezeichnend erscheint auch, dass Böckenförde dieser Theorie neben „liberaler“ Grundrechtstheorie auch den Namen „bürgerlich- rechtsstaatliche“ Grundrechtstheorie gab⁹⁰¹ und der Rechtsstaat, wie oben bereits behandelt, laut Böckenförde, zu seiner Verwirklichung nicht zwingend an die Demokratie gebunden ist.⁹⁰² Weiters schreibt Böckenförde: *„Der Rechtsstaatsbegriff hat eine freiheitliche, aber nicht unbedingt eine demokratische Tendenz.“*⁹⁰³

⁸⁹³ Luhmann S. 23ff.

⁸⁹⁴ Luhmann S. 23 ff.

⁸⁹⁵ Staat, Gesellschaft, Freiheit, S. 224

⁸⁹⁶ ebda. S.225

⁸⁹⁷ ebda S.226

⁸⁹⁸ ebda S.227

⁸⁹⁹ Klein S.169

⁹⁰⁰ vgl. Böckenförde: Staat, Gesellschaft, Freiheit, S.224.

⁹⁰¹ vgl. Böckenförde: Staat, Gesellschaft, Freiheit, S. 221 f.

⁹⁰² vgl. Böckenförde: Staat, Verfassung, Demokratie, S. 367.

⁹⁰³ Recht, Staat, Freiheit S. 148

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass zwar offensichtlich ein enger Zusammenhang zwischen liberaler Grundrechtstheorie und Rechtsstaat besteht, ein zwingender Zusammenhang zwischen Demokratie und Menschenrechten, aus dieser Sicht, aber nicht angenommen werden kann.

6.3.2. Die institutionelle Grundrechtstheorie:

Bei dieser Theorie liegt nicht der Gedanke von Grundrechten als Abwehrrechte des Individuums⁹⁰⁴ im Zentrum der Überlegungen, sondern Grundrechte erhalten den „Charakter objektiver Ordnungsprinzipien für die von ihnen geschützten Lebensbereiche“⁹⁰⁵. Freiheit wird in dieser Theorie ebenfalls als etwas normativ bereits Eingerichtetes - als Institut - verstanden⁹⁰⁶. Die Freiheit ist auf einen bestimmten Zweck hin orientiert und somit hat das Gesetz nicht mehr freiheitseinschränkende, sondern freiheitsverwirklichende Funktion⁹⁰⁷. Dieses Phänomen der Freiheit, als in Bezug auf ein bestimmtes Ziel hin orientiert, erläutert Schlink mit folgendem Beispiel: *„Weil Freiheit der Wissenschaft nicht nur im grundrechtlichen Verhältnis zum Staat, sondern rundum eine gesicherte Sphäre freier Entfaltung voraussetze, müsse die Universität, so sie Stätte wissenschaftlicher Forschung und Lehre sein wolle, kraft Verfassungsrecht als System verfasster Freiheit konstituiert sein um den Lebensrhythmus wissenschaftlichen Forschens und Lehrens im Auge zu behalten. Das Individualfreiheitsrecht der Wissenschaftsfreiheit werde so verdichtet, sozialtechnisch ausgeprägt und in die Garantie verfasster Wissenschaftsfreiheit transformiert.“*⁹⁰⁸

Der vom naturalistischen Naturrechtsdenken entwickelte Freiheitsbegriff, der ursprünglich von einem von Individuen geschlossenen Vertrag ausgeht, steht im Widerspruch zu diesem institutionellen Freiheitsbegriff.⁹⁰⁹

Dennoch spielt das Individuum auch vor dem Hintergrund dieser Theorie eine wichtige Rolle, da das Grundrecht zweiseitig gesehen wird, einerseits als Individualrecht und andererseits der institutioneller Aspekt.⁹¹⁰ Zwischen diesen beiden Aspekten gibt es einen engen Zusammenhang. Dazu schreibt, der von Böckenförde häufig zitierte, Peter Häberle: *„Dieser „institutionellen Seite“ der*

⁹⁰⁴ vgl. Staat, Gesellschaft, Freiheit S. 228

⁹⁰⁵ Staat, Gesellschaft, Freiheit, S.229.

⁹⁰⁶ vgl. ebda S.229

⁹⁰⁷ vgl. ebda S.230

⁹⁰⁸ Schlink S.252f.

⁹⁰⁹ Häberle Wesengehalt S.89

⁹¹⁰ vgl ebda S.81 f.

Grundrechte ist die individualrechtliche, personale verbunden. Die „objektiven Ordnungen“ gewinnen erst dadurch ihren freiheitlichen Charakter – sie konstituieren also nicht nur „Ordnung“ sondern auch Freiheit -, dass die Rechtsordnung ihnen subjektive Individualrechte und damit freie Persönlichkeiten zuordnet.“⁹¹¹ Weiters bringt er die Bedeutung der Dynamik der Individualrechte zum Ausdruck: „Die objektiven Ordnungen erstarren, wenn sie nicht durch die individuellen Schöpferkräfte bereichert werden.“⁹¹²

Böckenförde kritisiert an dieser Theorie zwei Tendenzen. Einerseits sieht er eine starke Tendenz zur Verfestigung bestehender Besitzstände, also dem status quo⁹¹³, andererseits sieht er die Gefahr, dass Freiheit, da sie ja ihren institutionellen Sinn erfüllen soll, zur Pflicht wird.⁹¹⁴

Diese Theorie kann und muss wohl, meiner Ansicht nach, in Verbindung mit anderen Theorien auftreten, da die Tatsache allein, dass Freiheit, als auf ein bestimmtes Ziel hin gerichtet, verstanden wird, noch nichts über das Ziel aussagt. Dies könnte beispielsweise in der Wahrung bestimmter Werte, oder auch demokratisch-funktional verstanden werden, wie auch Häberle schreibt: *„Schließlich ist von den „institutionellen“ geschützten Freiheitsrechten, den individuellen Freiheitsrechten als institutioneller Garantie der Demokratie oder als „Konnexinstitutionen“ der Demokratie die Rede.“⁹¹⁵* Liegt diese Verknüpfung zwischen institutioneller Auffassung und einer demokratisch-funktionalen Idee vor, muss ein zwingender Zusammenhang zwischen Demokratie und Menschenrechten angenommen werden. Richtet sich der Zweck, auf den hin die Freiheit eingerichtet ist, aber nicht direkt auf die Erschaffung oder Erhaltung demokratischer Strukturen, sondern auf ein anderes Ziel, so ist dieser zwingende Zusammenhang nicht gegeben.

6.3.3. Die Werttheorie der Grundrechte:

Geht man von diesem Grundrechtsverständnis aus, so sind Grundrechte maßgebliche Faktoren für die Integration und den Zusammenhalt einer Gemeinschaft. Böckenförde drückt dies in einem Zitat folgendermaßen aus: *„Wie der Staat selbst in seinem sozialen Sein sich als beständiger Integrationsvorgang*

⁹¹¹ ebda S. 97

⁹¹² ebda. S97f.

⁹¹³ vgl. Staat, Gesellschaft, Freiheit S. 231

⁹¹⁴ vgl. Staat, Gesellschaft, Freiheit S.232

⁹¹⁵ Häberle, Wesensgehalt S.81

(zu) einer Erlebnis-; Kultur-; und Wertgemeinschaft darstellt, so erscheinen die Grundrechte als maßgeblich konstitutionierende Faktoren dieses Vorgangs, sind Elemente und Mittel der Staatshervorbringung. Sie legen grundlegende Gemeinschaftswerte fest, normieren ein Wert- oder Güter- ein Kultursystem, durch das die einzelnen einen materialen Status erhalten, sich sachlich als ein Volk und zu einem Volk von nationaler Eigenart integrieren sollen.“⁹¹⁶ Grundrechte erhalten auch in dieser Vorstellung eine Funktion, so sind sie beispielsweise, laut Herbert Krüger, als Spender nationaler Gefühle zu werten.⁹¹⁷

Die staatliche Freiheit dient also der Realisierung der Werte und der dahinter stehenden Wertordnung.⁹¹⁸

Die grundrechtliche Freiheit ist also keineswegs schrankenlos, sondern auf den, von den Gemeinschaftswerten definierten Bereich beschränkt. Dies kann anschaulich an einem Zitat von Walter Hamel, der Nihilisten keine Gewissensfreiheit zugesteht, gezeigt werden: *„Das Grundrecht der Glaubens-, Gewissens- und Bekenntnisfreiheit umfasst jedoch nicht die Freiheit zur Leugnung jeden Glaubens, Gewissens und Bekenntnisses. Man kann nur an etwas glauben. Wer keinen Glauben und kein Gewissen als oberste sittliche Instanz besitzt, kann sich auch nicht auf die Glaubens – und Gewissensfreiheit berufen. Der Skeptizismus, der jeder Religion und jede sittliche Ordnung verneint, äußert Meinungen; er bekennt sich nicht, denn bekennen heißt verpflichtet und geformt sein. Diese Auslegung ist freilich umstritten, ja die Stimmen, die eine Glaubensfreiheit zur Glaubenslosigkeit, eine Gewissensfreiheit zur Gewissenslosigkeit und eine Bekenntnisfreiheit zur Bekenntnislosigkeit lehren, scheinen in der Überzahl zu sein. Indes gehen sie von der substanzlosen, wertindifferenten Vorstellung der Freiheit und der Menschenrechte aus, die die Willkür des Individuums (die „wilde Freiheit“ im Sinne Kants) zum Grundsatz macht, also niemals Grundlage einer Gemeinschaft und eines Staates sein kann. Nur wenn und weil im Grundrecht sich ein Wert, ein Gemeinschaftsgut, entfaltet, hat es eine Funktion im Aufbau der Gemeinschaft.“*⁹¹⁹

Jede Menschenrechts– und Staatstheorie besteht also nicht zufällig, sondern hat, nach Rudolf Smend, der von Böckenförde im Zusammenhang mit der Werttheorie oft zitiert wird, einen rational bewussten Sinn– und Wertgehalt.⁹²⁰ Dieser Auffassung

⁹¹⁶ Staat, Gesellschaft, Freiheit S.232

⁹¹⁷ vgl. Herbert Krüger S.539

⁹¹⁸ vgl. Staat, Gesellschaft, Freiheit S.233

⁹¹⁹ Walter Hamel S.64.

⁹²⁰ vgl. Smend S.59

zufolge liegt jeder Grundrechtsentscheidung eine Wertentscheidung zu Grunde, so wie zum Beispiel das Grundrecht der Religionsfreiheit auf dem Wert Toleranz basiert.⁹²¹

Jede Frage der Grundrechtsermittlung wird zur Frage der Sinnermittlung dahinter stehender Werte, dass damit zeitliche Tendenzen in die Grundrechtsermittlung mit hineinspielen, ist sogar gewollt.⁹²² Auf den ersten Blick scheint diese Auffassung eine Lösung für Grundrechtskonflikte anzubieten, in Wahrheit verschiebt sich die Diskussion einfach um eine Ebene und findet dann in gleichem Ausmaß auf der Wertebene statt.⁹²³

Wenn wir uns nun die Frage stellen, ob diese Werte unbedingt demokratische Werte sein müssen bzw. einen demokratischen Rahmen voraussetzen, so ist dies zu verneinen. Rudolf Smend sieht diese Vorstellung, von den Staat zusammenhaltenden Gemeinschaftswerten, unabhängig von der Staatsform und beschreibt somit auch die Rolle eines Monarchen als Symbolfigur für staatliche Gemeinschaftswerte, ähnlich wie Fahne, Hymne oder andere Staatssymbole.⁹²⁴

Außerdem muss gesagt werden, dass Smends Werk „Verfassung und Verfassungsrecht“ aus dem Jahr 1928 stammt und wie er selbst zu erkennen gibt, von damals kursierenden, faschistischen Theorien beeinflusst wurde.⁹²⁵

Die Vorstellung, Grundrechte nur in einem Rahmen gemeinschaftlicher Werte zuzugestehen, ist sicher keine rein demokratische. Somit muss also ein zwingender Zusammenhang von Menschenrechten und Demokratie, vor dem Hintergrund dieses Grundrechtsverständnisses, meiner Meinung nach, verneint werden.

6.3.4. Die demokratisch-funktionale Grundrechtstheorie:

Diese Grundrechtsauffassung weist große Parallelen mit der, bereits behandelten, institutionellen Grundrechtstheorie auf⁹²⁶. Grundrechte werden aufgrund ihrer öffentlichen politischen Funktion verstanden.⁹²⁷ Die Besonderheit an dieser Theorie besteht darin, dass der Zweck, auf den die Grundrechte gerichtet sind, die Erhaltung einer demokratischen Ordnung ist. *„Die Gewährleistung grundrechtlicher*

⁹²¹ vgl. Krüger S.540

⁹²² vgl. Staat, Gesellschaft, Freiheit S.233

⁹²³ vgl. Staat, Gesellschaft, Freiheit S. 235

⁹²⁴ vgl. Smend S.28

⁹²⁵ vgl. bspw. Smend S.23,24; S.63

⁹²⁶ vgl. Staat, Gesellschaft, Freiheit, S.236.

⁹²⁷ vgl. Staat, Gesellschaft, Freiheit, S.235.

*Freiheitsbereiche erfolgt primär, um diese Prozesse zu ermöglichen und zu schützen.*⁹²⁸

Freiheit richtig zu nutzen, wird sogar zur Pflicht⁹²⁹ des demokratischen Bürgers Herbert Krüger, auf den sich Böckenförde in diesem Zusammenhang bezieht, so schreibt er beispielsweise: *„Wenn man nicht das Bekenntnis zur Demokratie allen Ernstes berauben will, dann darf in diesem Bereich die Freiheit der Entfaltung der Persönlichkeit nur verstanden werden, als der Auftrag an den Menschen, sich zum Staatsbürger zu bilden, indem er sich fähig macht in dieser Eigenschaft von allen seinen Besonderheiten und sich ausschließlich als „allgemeiner“ zu verstehen.*⁹³⁰

Diese Form des Grundrechtsverständnisses und die damit verbundene Ausgestaltung der Freiheit stoßen aber auch auf Kritik. Im Bezug auf die demokratisch-funktionale Grundrechtstheorie schreibt Klein: *„So wird vielleicht behauptet, eine Versammlung i.S. des Art.8 müsse öffentliche Angelegenheiten zum Gegenstand haben; die Folge ist, dass Veranstaltungen, deren Zweck ein privater ist, des Schutzes jedenfalls dieses Grundrechts nicht teilhaftig werden. Eine andere Auffassung möchte Veranstaltung unterhaltender Art aus dem sachlichen Geltungsbereich des Art.8 ausgeklammert sehen. Die Parallele zur Pressefreiheit ist unübersehbar. Hier wie da folgt aus der demokratischen Funktion des Grundrechts eine Einschränkung seiner gegenständlichen Reichweite.*⁹³¹

Weiters kritisiert Klein, dass es vor dem Hintergrund dieses Verständnisses so etwas wie einen „richtigen“ bzw. „falschen“ Freiheitsgebrauch gibt⁹³² und der Zweck des Freiheitsgebrauchs zu unterschiedlicher rechtlicher Bewertung führt.⁹³³ Letztlich läuft, seiner Meinung nach, genau dieses Freiheitsverständnis dem angepeilten Ziel einer guten demokratischen Ordnung zuwider: *„Die Folge sind Grundrechtsverkürzungen auf der einen, Privilegierungen auf der anderen Seite, also die Durchbrechung des für Rechtsstaat und Demokratie gleichermaßen fundamentalen Prinzips der Gleichheit aller vor dem Gesetz.*⁹³⁴

Böckenförde kritisiert an dieser Theorie, dass nicht nur die grundrechtliche Freiheit selbst auf einen bestimmten Bereich hin beschränkt wird, sondern auch die Freiheit über das „Wann“ und „Ob“ des individuellen Freiheitsgebrauchs eingeschränkt

⁹²⁸ ebda S.235

⁹²⁹ vgl. Staat, Gesellschaft, Freiheit S.236

⁹³⁰ Krüger S. 343

⁹³¹ Klein S.163

⁹³² vgl. Klein S.164f.

⁹³³ vgl.ebda S. 166

⁹³⁴ Klein S.168

wird.⁹³⁵ Weiters kritisiert er, gleich wie schon bei der institutionellen Grundrechtstheorie, dass Freiheit zur Pflicht wird.⁹³⁶

Da in diesem Grundrechtsverständnis Menschenrechte schon von ihrer Funktion her auf die Demokratie hin gerichtet sind, muss die Frage nach dem zwingenden Zusammenhang von Menschenrechten und Demokratie gar nicht mehr gestellt werden.

6.3.5. Sozialstaatliche Grundrechtstheorie:

Böckenförde erkennt in sozialen Grundrechten eine von zwei wesentlichen Richtungen moderner Menschenrechte. *„Die Menschenrechte haben deutlich eine zweifache inhaltliche Richtung: Sie werden proklamiert und eingefordert einerseits als Freiheitsrechte – Freiheitsrechte des Einzelnen gegenüber der organisierten staatlichen Gewalt oder anderen Formen politischer und auch sozialer Macht-, zum anderen als soziale Rechte, d.h. Rechte des Einzelnen auf einen Anteil an elementaren Lebensgütern, wie Nahrung, Wohnung, Arbeit, Gesundheit.“*⁹³⁷

Die sozialstaatliche Grundrechtstheorie nimmt unter den Grundrechtstheorien insofern eine Sonderstellung ein, da sie als Reaktion auf bereits behandelte Theorien, insbesondere der liberalen⁹³⁸, verstanden werden muss. Sie unterscheidet sich auch deswegen von anderen Theorien, da das dahinterstehende Freiheitsverständnis unterschiedlich sein kann und unterschiedliche Theorien anknüpfen bzw. diese sogar umformen kann.⁹³⁹

Der Grundrechtsschutz, wie er beispielsweise aus einem liberalen Verständnis heraus gesehen wird, wird nicht als falsch, aber als unzureichend gesehen. Dazu Böckenförde: *„Die ausgrenzende rechtliche Freiheitsgewährleistung erweist sich als nicht hinreichend, die grundrechtliche Freiheit auch als eine reale zu sichern.“*⁹⁴⁰ Der von Böckenförde häufig zitierte Wolfgang Martens bringt es folgendermaßen auf den Punkt: *„Der liberale Staat brachte zwar die rechtlich-politische, blieb aber die soziale Emanzipation schuldig.“*⁹⁴¹ Böckenförde selbst erkennt schon 1958 in den Schlussbemerkungen seines Buches über „Gesetz und gesetzgebende Gewalt“, dass sozialstaatliche Verteilungs- und Lenkungsmaßnahmen das Schwergewicht

⁹³⁵ vgl. Staat, Gesellschaft, Freiheit, S.237.

⁹³⁶ vgl. ebda. S.237.

⁹³⁷ Böckenförde, Menschenrechte und Menschenwürde, S.11.

⁹³⁸ Staat, Gesellschaft, Freiheit S.238

⁹³⁹ Ebda. S.238f.

⁹⁴⁰ ebda. S. 238

⁹⁴¹ Martens S.11

der staatlichen Tätigkeit darstellten und fragt sich, ob sich dadurch nicht eine, auf die Besonderheiten des Sozialstaates hingerrichtete, neue Staatsfunktion ankündigt.⁹⁴²

Auch bei Böckenförde ist die „*relative Blindheit gegenüber den sozialen Voraussetzungen der Realisierung grundrechtlicher Freiheit*“⁹⁴³ der Hauptkritikpunkt an der liberalen Grundrechtstheorie. Auch in Steven Lukes satirischem Aufsatz *Fünf Fabeln über Menschenrechte* geht die Kritik an dem von ihm konstruierten, fiktiven Staat *Libertaria* in die gleiche Richtung: „*Die Obdachlosen, die unter den Brücken schlafen, und die Arbeitslosen trösten sich jedoch mit dem Gedanken, dass sie dieselben Rechte haben wie alle übrigen Libertarier.*“⁹⁴⁴

Das Problem dieser Theorie liegt darin, dass die vom Staat erteilten Leistungen stark von der wirtschaftlichen Situation abhängen und finanzielle Unmöglichkeit somit zu einer Grundrechtsschranke wird.⁹⁴⁵ Die Knappheit der Ressourcen zwingt also zur Setzung von Prioritäten im Leistungsstaat⁹⁴⁶. Somit würde jede Finanzentscheidung eigentlich zur Grundrechtsentscheidung werden und schließlich der Kontrolle der Gerichte unterliegen.⁹⁴⁷ Um diesem Problem zu entgehen, werden die geforderten Grundrechte nur als Verfassungsaufträge gesehen, was die Gefahr in sich birgt, dass sich diese Auffassung auch im Bezug auf andere Grundrechte durchsetzt und somit ihre Effektivität massiv gefährden.⁹⁴⁸

Im Bezug auf die Frage, inwieweit Menschenrechte, vor diesem theoretischen Hintergrund, zwingend in einem demokratischen Kontext zu sehen sind, kann zunächst gesagt werden, dass sie zumindest meist in diesem Kontext gesehen werden.⁹⁴⁹ Obwohl diese Tatsache für sich genommen noch nichts belegt, gibt es weitere Gründe, einen solchen Zusammenhang vor dem Hintergrund sozialstaatlicher Grundrechtstheorien zu sehen.

Generell kann man feststellen, dass die Idee der „realen“ im Gegensatz zur rein „rechtlichen-abstrakten“ Freiheit dieser Theorie zu Grunde liegt.⁹⁵⁰ Aus dieser Tatsache schließt Böckenförde: „*Darin liegt zweierlei beschlossen: einmal die Verpflichtung des Staates aus den einzelnen Grundrechten heraus, die notwendigen*

⁹⁴² vgl. Böckenförde: Gesetz und gesetzgebende Gewalt, S.342.

⁹⁴³ Staat, Gesellschaft, Freiheit S.228

⁹⁴⁴ Steven Lukes, „Fünf Fabeln über Menschenrechte“, in: SHUTE, Stephen/HURLEY Susan (Hg.): Die Idee der Menschenrechte (Fischer-TB, 12995: ZeitSchriften; Oxford Amnesty lectures, 1993; Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag, 1996), S. 43.

⁹⁴⁵ Vgl. Staat, Gesellschaft, Freiheit; S. 239 f.

⁹⁴⁶ Martens S. 35

⁹⁴⁷ vgl. Staat, Gesellschaft, Freiheit S.239

⁹⁴⁸ vgl. Staat, Gesellschaft, Freiheit, S.240.

⁹⁴⁹ vgl bspw. Häberle S. 63 ff.

⁹⁵⁰ Vgl Staat, Gesellschaft, Freiheit S. 238

*sozialen Voraussetzungen für die Realisierung der grundrechtlichen Freiheit zu schaffen, eine Art Garantenstellung für die Umsetzung der Freiheit in die Verfassungswirklichkeit, zum anderen die Vermittlung grundrechtlicher Ansprüche auf solche staatlichen Leistungen bzw. auf Teilhabe an staatlichen bzw. vom Staat geschaffenen Einrichtungen, die der Realisierung grundrechtlicher Freiheit dienen.*⁹⁵¹

Um also diese „reale“ Freiheit zu schaffen, erscheint, meiner Meinung nach, die politische Teilhabe und wohl auch Mitentscheidung als so zentrales Element dieser Theorie, sodass Grundrechte offensichtlich nur in einem demokratischen Kontext gesehen werden können.

6.4. Böckenfördes Grundrechtstheorie:

Da, wie bereits erwähnt, laut Böckenförde, alle wichtigen, bestehenden Grundrechtsauffassungen mit diesen, eben behandelten Theorien oder Kombinationen derselben zusammengefasst werden können, stellt sich die Frage, wie Böckenfördes eigene Grundrechtssicht nach dem von ihm aufgestellten System von Grundrechtstheorien einzuordnen ist.

Zunächst fällt es dabei leichter, Theorien auszuschließen, auf denen Böckenfördes Grundrechtssicht eindeutig nicht beruht. So möchte ich daran erinnern, dass Böckenförde, wie oben bereits behandelt⁹⁵², davon ausgeht, dass Demokratie nicht Zweck an sich selbst darstellt. Wenn also Demokratie für sich genommen noch keinen Selbstzweck darstellt, wäre es unlogisch, alle Grundrechte ausschließlich funktional auf die Erhaltung dieser selbstzwecklosen Institution Demokratie auszurichten. Mit dieser Vorgabe kann also eine demokratisch-funktionale Grundrechtsauffassung schnell ausgeschlossen werden.

Die Werttheorie der Grundrechte wird von Böckenförde heftig kritisiert⁹⁵³. Seine Kritik verdeutlicht er mit folgendem Beispiel: *„Der – tatsächlich vertretene – Gedanke, zur Verteidigung des Höchstwertes menschlicher Freiheit gegenüber totalitärer Bedrohung notfalls auch den physischen Tod der Menschheit (das Opfer ihres „nackten“ Lebens) in Kauf zu nehmen, führt nur dazu Leben und Freiheit zu vernichten.*⁹⁵⁴

⁹⁵¹ Staat, Gesellschaft, Freiheit S.238

⁹⁵² vgl. Böckenförde: Recht, Staat, Freiheit, S.53.

⁹⁵³ Recht, Staat, Freiheit S.80 ff.

⁹⁵⁴ ebda S.80

Böckenförde erläutert, dass das Wertdenken ursprünglich zur Begründung ethisch-sittlichen Handelns, nicht aber zur Rechtsbegründung entwickelt worden war.⁹⁵⁵

Man kann also davon ausgehen, dass Böckenfördes Ansicht auch nicht auf der Werttheorie der Grundrechte beruht.

Wir können uns aber seiner Grundrechtsauffassung über sein Freiheitsverständnis nähern. In seinem Buch „Recht, Staat, Freiheit“ schreibt Böckenförde über das Verhältnis vom subjektiven zum objektiven Freiheitsverständnis Folgendes: *„Die Lösung kann nur in einem Freiheitsverständnis liegen, in dem subjektive und objektive Freiheit miteinander vermittelt sind und beide als notwendige Elemente einer Freiheit erscheinen, deren Ziel und Inhalt das Bei-sich-selbst-sein-können des Menschen ist. Dieses zielt auf Verwirklichung und Gestaltwerdung des eigenen Wesens und der Individualität.“*⁹⁵⁶

Da der Mensch ein Sozialwesen ist, kann Freiheit nicht völlig unabhängig von der umstehenden Gemeinschaft gesehen werden⁹⁵⁷. Vor allem aber ist Freiheit nicht denkbar, wenn das Individuum nicht die klassisch-liberalen Grundrechte, wie Schutz des Privat- und Familienlebens, Eigentumsrecht und freie Berufswahl, gesichert weiß.⁹⁵⁸ Böckenförde spricht sich also hier klar für Grundrechte im liberalen, rechtsstaatlichen Sinn aus. Auch wenn liberale Grundrechte für ihn einen hohen Stellenwert haben, kritisiert er ihre soziale Blindheit⁹⁵⁹. So meint Böckenförde etwa, dass selbst wenn das Recht die Möglichkeit der Freiheit schafft, diese Möglichkeit überhaupt erst mit gewissen sozialen Grundvoraussetzungen ergriffen werden kann.⁹⁶⁰ Er kritisiert, dass ein rein liberales Freiheitsdenken, durch Eigentums Garantien, soziale Ungleichheit und damit Unfreiheit verfestigt.⁹⁶¹ Würde man aber nun die liberale Grundverfassung der Gesellschaft, im Sinne von Karl Marx, beseitigen, würde dies der Gesellschaft gleichzeitig die Freiheitsbasis selbst entziehen.⁹⁶² Stattdessen plädiert Böckenförde für das Grundprinzip des Sozialstaats, in dem der Staat die entstandene Ungleichheit relativiert muss.⁹⁶³ Letztlich läuft diese Staatsaufgabe aber auf eine schwierige Gradwanderung hinaus: *„Das Hauptproblem liegt darin, hierbei das rechte Maß für die Relativierung sozialer*

⁹⁵⁵ vgl. Recht, Staat, Freiheit S.81f.

⁹⁵⁶ ebda. S.47

⁹⁵⁷ vgl. ebda S.47

⁹⁵⁸ vgl. ebda S.47

⁹⁵⁹ vgl. Staat, Gesellschaft, Freiheit S.228

⁹⁶⁰ vgl. Recht, Staat, Freiheit S.49

⁹⁶¹ vgl. ebda S.50

⁹⁶² vgl. ebda S.50

⁹⁶³ vgl. ebda S.50

*Ungleichheit und die Schaffung der sozialen und sozialstrukturellen Voraussetzungen für die Realisierung rechtlicher Freiheit zu finden. Gelingt dies nicht, verliert der Sozialstaat seinen Freiheitsbezug und wird zum kollektivverwaltenden Wohlfahrtsstaat.*⁹⁶⁴

Diese hier angesprochene Gradwanderung zwischen sozialstaatlichem und liberalem Prinzip scheint mir auch Böckenfördes Grundrechtsauffassung am besten darzustellen. Wie bereits erwähnt, kann die sozialstaatliche Grundrechtstheorie an verschiedene Theorien anknüpfen und diese ergänzen.⁹⁶⁵ Meiner Meinung nach setzt sich Böckenfördes Grundrechtsverständnis aus einer liberalen Grundrechtssicht, ergänzt durch sozialstaatliche Komponenten, um die sozialen „Startnachteile“ auszugleichen, zusammen. Die demokratisch-funktionale Grundrechtstheorie, gleich wie die Werttheorie der Grundrechte, scheint für Böckenfördes Verständnis keine Rolle zu spielen. Aufgrund der Skepsis⁹⁶⁶, die Böckenförde auch der, bisher noch nicht behandelten, institutionellen Grundrechtstheorie, entgegenbringt, kann wohl auch ihr positiver Einfluss auf Böckenfördes Verständnis ausgeschlossen werden. Die Gradwanderung zwischen liberaler und sozialstaatlicher Grundrechtstheorie wird auch zur Gradwanderung zwischen einer Theorie, für die wir den zwingenden Zusammenhang zwischen Menschenrechten und Demokratie festgestellt haben und einer, bei der dieser absolute Zusammenhang nicht gegeben scheint.

Gleich wie Böckenförde davon überzeugt ist, dass Menschenrechte und Demokratie in den meisten Fällen, aber eben nicht immer⁹⁶⁷, miteinander einhergehen werden, so ist er zwar prinzipiell von den liberalen Grundrechten überzeugt, aber sie bedürfen eben der Ergänzung durch sozialstaatliche Komponenten.

⁹⁶⁴ Recht, Staat, Freiheit S.50

⁹⁶⁵ vgl Klein, S.168.

⁹⁶⁶ vgl. Häberle: Die Wesengehaltsgarantie, S.97f., sowie Böckenförde: Staat, Gesellschaft, Freiheit, S. 231

⁹⁶⁷ vgl. Böckenförde in: Gosepath, S.240 f.

7. Wenn demokratische Wahlen – undemokratisch gesinnte politische Gruppierungen an die Macht bringen – Zwei historische Fallbeispiele

7.1. Entstehung der Krise

Nachdem die ehemalige französische Kolonie Algerien 1962 den Weg in die Unabhängigkeit fand, wandelte sich die erfolgreiche nationale Befreiungsfront FLN (*Front de Libération Nationale*) in eine Kaderpartei um.⁹⁶⁸ Im fortan sozialistischen Staat herrschte ein Einparteiensystem, das Mitglieder anderer Parteien und politischer Gruppierungen von offiziellen Ämtern ausschloss.⁹⁶⁹ Ab Mitte der 1980er Jahre schlitterte Algerien unaufhaltsam in eine wirtschaftliche Krise, die vor allem durch die sinkenden Ölpreise, Korruption und schlechte wirtschaftliche Planung zu erklären war.⁹⁷⁰

Es folgte ein Richtungsstreit innerhalb der FLN, in dem sich im Wesentlichen zwei Gruppierungen innerhalb der Partei herausbildeten. Es standen sich ein wirtschaftsorientierter technokratischer und ein traditioneller, der sozialistischen Wirtschaftstheorie treuer Flügel gegenüber.⁹⁷¹ In genau dieser Phase des Richtungsstreits kommt es 1988 zu Unruhen, bei denen algerische Arbeiter und die Jugend auf die Straße gehen und ihren Unmut über das Regime kundtun.⁹⁷² Schon zu Beginn der 1980er Jahre haben sich auch islamische Gruppierungen gebildet, die einen bewaffneten Kampf gegen die Machthaber begannen. Diese Gruppierungen genossen, auch wenn sie von offizieller Seite als einfache Verbrecher bezeichneten wurden, Heldenstatus in weiten Teilen der perspektivenlosen algerischen Jugend.⁹⁷³ Am 6. Oktober 1988 erreichen die Unruhen einen vorläufigen Höhepunkt und die Armee schießt erstmals in die Menge der Demonstranten. Daraufhin folgen Tage des Ausnahmezustandes.⁹⁷⁴

Am 10. Oktober 1988 wendet sich schließlich Präsident Chadli via Fernsehen an die Bevölkerung. Überraschend verspricht er wirtschaftlich und politisch tiefgreifende Reformen und erklärt die Alleinherrschaft der FLN für beendet.⁹⁷⁵ Im Februar 1988 wurde eine neue Verfassung verabschiedet, in der Algerien nicht mehr als

⁹⁶⁸ vgl. Albrecht, Parteiprogramm FIS, S. 26ff.

⁹⁶⁹ vgl. Albrecht, Parteiprogramm FIS, S. 37.

⁹⁷⁰ vgl. Albrecht, Parteiprogramm FIS, S. 37.

⁹⁷¹ vgl. Impagliazzo, Algerien als Geisel, S.32.

⁹⁷² vgl. Impagliazzo, Algerien als Geisel, S.32f.

⁹⁷³ vgl. Impagliazzo, Algerien als Geisel, S.33f.

⁹⁷⁴ vgl. Impagliazzo, Algerien als Geisel, S.35.

⁹⁷⁵ vgl. Impagliazzo, Algerien als Geisel, S.35.

„sozialistischer Staat“, sondern als „demokratische Volksrepublik“ bezeichnet wurde.⁹⁷⁶ Den Bürgern wurden wesentliche Grund- und Freiheitsrechte sowie die freie Meinungsäußerung und die Versammlungsfreiheit garantiert. Im Juli 1989 ebnete der nationale Volksrat allen politischen Richtungen die Teilnahme an freien Wahlen, die erstmals im Juni 1990 stattfinden sollten.⁹⁷⁷

Kurz nach Beendigung des Einparteiensystems existierten bereits 30 neue Parteien. Ende 1989 waren es sogar schon 60 verschiedene Parteien, von denen eine Vielzahl nur kurz bestehen konnte. Fehlendes Geld sowie mangelnder Rückhalt in der Bevölkerung waren dafür ausschlaggebend.⁹⁷⁸ Eine der 1989 gegründeten Parteien war die von Abbas Madani und Ali Belhadj ins Leben gerufene islamische Heilsfront FIS (*Front islamique du salut*).⁹⁷⁹ Gegen die Zulassung der FIS gab es heftige Proteste anderer politischer Gruppen, da die algerische Verfassung eigentlich keine Parteien mit religiösem Hintergrund zuließ.⁹⁸⁰ Die Proteste blieben vergebens und so wurde die Partei zu einem Sammelbecken verschiedener, seit den 70er Jahren entstandener islamischer Gruppierungen.⁹⁸¹ Außerdem erhielt die Partei auch regen Zulauf aus der gebildeten Bevölkerungsschicht. So wandten sich beispielsweise viele Lehrer ihr zu. Diese Bevölkerungsschicht erhoffte sich einerseits Aufstiegsmöglichkeiten innerhalb der Partei und zeigte auf der anderen Seite eine starke Solidarität mit den unzufriedenen Studenten.⁹⁸²

Die FIS, die in allen Teilen des Landes verbreitet und präsent war, rüstete sich speziell als Partei der Jugend zum Kampf gegen Korruption und Unrecht.⁹⁸³ Dass die Partei besonders die perspektivenlose Jugend des Landes ansprach, war aufgrund der demographischen Situation besonders ausschlaggebend. Bettina Rühl schreibt dazu: *„Die Mehrheit der Jugendlichen ist arbeitslos, und es gibt viele Jugendliche: Zwei Drittel der Algerier sind jünger als 30. Die Prediger der FIS versprochen ihnen Wohnung, Arbeit, Kleidung und medizinische Versorgung - jedenfalls taten sie so, als ob das Recht darauf nicht nur im Koran verankert, sonder*

⁹⁷⁶ vgl. Albrecht, Parteiprogramm FIS, S. 39.

⁹⁷⁷ vgl. Albrecht, Parteiprogramm FIS, S. 39f.

⁹⁷⁸ vgl. Strunz, Algerien; S.38.

⁹⁷⁹ vgl. vgl. Albrecht, Parteiprogramm FIS, S. 92.

⁹⁸⁰ vgl. Rühl; Frauen in Algerien, S.13f.

⁹⁸¹ vgl. Rühl; Frauen in Algerien, S.14.

⁹⁸² vgl. Impagliazzo, Algerien als Geisel, S.39.

⁹⁸³ vgl. Impagliazzo, Algerien als Geisel, S.39.

*auch einlösbar sei. Eine der Vorschläge: Die Frauen sollten ihre Stellen räumen, um das Problem der Arbeitslosigkeit zu lösen...*⁹⁸⁴

Innerhalb kürzester Zeit wurde ein gut strukturierter Propagandaapparat geschaffen und zahlreichen Demonstranten zogen durch die Straßen von Algier. *„Ihre Parole ist immer dieselbe „Der Islam ist die Lösung!“ In wenigen Monaten gelingt es der FIS, in Algier Wortführerin einer Mehrheit unzufriedener Bürger zu werden, und sie nimmt in ein vereinfachtes politisches Programm viele Anliegen auf, die die Jugend während der Oktoberunruhen von 1988 zum Ausdruck gebracht hatte.*⁹⁸⁵

Im Juni 1990 kam es zu den ersten freien Kommunalwahlen, bei denen die FIS gut die Hälfte aller Bürgermeistersitze eroberte.⁹⁸⁶ Schnell folgten den Wahlversprechen auch Taten, in dem einerseits auf sogenannten „islamischen Märkten“ Lebensmittel durch das Ausschalten der Zwischenhändler günstiger verkauft wurden und andererseits durch die Umwandlung von Stätten des öffentlichen Lebens (wie beispielsweise Sport- und Kultureinrichtungen) Wohnraum geschaffen wurde.⁹⁸⁷

Im Juni 1991 versuchte die FIS, durch einen großen Streikaufruf das gesamte öffentliche Leben lahm zu legen. Grund dafür waren Diskussionen über das Wahlsystem, durch das sich die FIS als benachteiligt gefühlt hatte.⁹⁸⁸ Danach kommt es zu chaotischen Zuständen, in denen das Militär den Ausnahmezustand verhängt. Am 30. Juni wird mit Madani einer der Gründer der FIS neben weiteren führenden Funktionären festgenommen.⁹⁸⁹ In den nächsten Wochen und Monaten scheint die FIS komplett verschwunden zu sein und der Wahltermin wird nun mit Ende Dezember festgelegt.⁹⁹⁰

Im Hintergrund arbeitet sich mit Hachani ein neuer Mann an die Spitze der FIS und erwirkt mit geschicktem, politischem Spiel doch noch die Teilnahme der FIS an der nächsten Wahl. Die politischen Gegner der FIS folgen der irrigen Annahme, dass die kommende Wahl die FIS entweder ein für alle Mal schwächen werde, oder, da wichtige inhaftierte FIS Funktionäre von den neuen Entwicklungen ausgeschlossen sind, es zu einer Zersplitterung der Partei kommen werde.⁹⁹¹

⁹⁸⁴ Rühl; Frauen in Algerien, S.14.

⁹⁸⁵ Impagliazzo, Algerien als Geisel, S.39f.

⁹⁸⁶ vgl. Rühl; Frauen in Algerien, S.14.

⁹⁸⁷ vgl. Rühl; Frauen in Algerien, S.14.

⁹⁸⁸ vgl. Impagliazzo, Algerien als Geisel, S.44.

⁹⁸⁹ vgl. Impagliazzo, Algerien als Geisel, S.46.

⁹⁹⁰ vgl. Impagliazzo, Algerien als Geisel, S.46.

⁹⁹¹ vgl. Impagliazzo, Algerien als Geisel, S.47f.

Nur zwölf Tage vor dem Urnengang wird offiziell die Teilnahme der FIS bei den Wahlen bekanntgeben, wodurch der Partei nicht einmal die Zeit für einen ordentlichen Wahlkampf bleibt.⁹⁹² Dennoch geht die FIS aus dem ersten Wahldurchgang als eindeutige Siegerin hervor: *„Die Auszählung des ersten Wahlganges ergibt für sie 47% der Stimmen, und das heißt drei Millionen und 200.000 Stimmen, die 188 bereits jetzt gewonnenen Sitzen entsprechen. Für die Stichwahl zeichnet sich in vielen Fällen ein günstiges Ergebnis ab. Die Partei streift so die absolute Mehrheit, ist aber auch sehr nahe an der Zweidrittelmehrheit, die für Verfassungsänderungen erforderlich ist.“*⁹⁹³

Nachdem der Wahlsieg der FIS in seiner ganzen Tragweite absehbar wird, überschlagen sich die Ereignisse und zu einem zweiten Wahldurchgang kommt es gar nicht mehr. Das Militär bleibt nun nicht mehr untätig, sondern löst die Nationalversammlung auf.⁹⁹⁴ Die FIS wird bald darauf verboten und hunderte FIS-Führer werden verhaftet. Tausende Anhänger der Partei greifen zu den Waffen und schließen sich als AIS (*armée islamique du salut*) zu einer paramilitärischen Bewegung zusammen. Aus dieser Situation resultiert der algerische Bürgerkrieg, der in den nächsten Jahren zehntausende Tote fordert.⁹⁹⁵

7.2. Erklärungsversuche für „das Scheitern“ demokratischer Wahlen

Die algerische Geschichte zeigt, dass Demokratie, sofern wir unter diesem Begriff zunächst nur die regelmäßige Abhaltung freier Wahlen zum Zwecke der Regierungsbildung verstehen, nicht nötigenfalls Parteien an die Macht bringen muss, die der Idealvorstellung westlich, liberaler Prägung entsprechen. Das Wahlergebnis erschien in Algerien 1991 viel mehr so bedrohlich, dass es für das Militär Anlass genug darstellte, die Wahlmechanismen auszuhebeln und über den demokratischen Gesetzgeber hinweg „für Ordnung“ zu sorgen.

Was aber war, um beim Beispiel der FIS zu bleiben, so gravierend, um eine solch radikale Maßnahme als notwendig erscheinen zu lassen?

Meiner Meinung nach gibt es dafür drei mögliche Begründungen, die vor dem Hintergrund eines jeweils unterschiedlichen Demokratieverständnisses zu sehen sind:

⁹⁹² vgl. Impagliazzo, Algerien als Geisel, S.49.

⁹⁹³ Impagliazzo, Algerien als Geisel, S.49.

⁹⁹⁴ vgl. Impagliazzo, Algerien als Geisel, S.50f

⁹⁹⁵ vgl. Strunz, Algerien; S.44

1. **Der Fehler wird bei den Wahlen selbst gesucht.** Es wird also nicht an der regulierenden Wirkung freier Wahlen gezweifelt, sondern es wird davon ausgegangen, dass der Wahlvorgang mangelhaft war und somit auch nicht dem Standard freier Wahlen entsprochen hat.
2. **Die siegreiche Partei droht, die Mechanismen der Demokratie auszuhebeln.** Es wird also die Mehrheitsentscheidung anerkannt und akzeptiert, es besteht aber die Furcht, dass die neuen Machthaber in Zukunft keine freien Wahlen mehr zulassen. Das würde bedeuten, dass damit die Demokratie (hier wieder nur verstanden als System freier Wahlen, in dem die Mehrheit entscheiden soll) direkt angegriffen wird.
3. **Die siegreiche Partei bedroht wesentliche, für eine Demokratie notwendige Grundrechte.** Diese Sichtweise geht davon aus, dass es sich bei Demokratie nicht nur um einen bloßen Prozess der Mehrheitsentscheidung handelt, sondern schon wesentliche Grund- und Freiheitsrechte vorausgesetzt werden. Diese Grundrechte sind unveränderlich und auch nicht durch „demokratische“ Entscheidung abänderbar, da sie gewissermaßen noch über dem demokratischen Gesetzgeber stehen.

Nach dem Verbot der FIS und den darauf folgenden Bürgerkriegsjahren, die zehntausende Tote mit sich brachten, wurde natürlich mehrfach der Versuch unternommen, die Gründe für die politische Entwicklung zu erklären. Wir wollen in der Folge versuchen, alle Argumentationen und Erklärungsversuche in eine der drei eben besprochenen Grundsichtweisen einzuordnen.

7.2.1. Kritik am Verlauf der Wahlen als Erklärungsversuch für den Sieg der FIS

Schon am Tag der Wahl wurde in internationalen Medien darüber spekuliert, was in Algerien passieren könnte, wenn es tatsächlich zu einem Sieg des FIS kommen würde. So schreibt beispielsweise die Neue Zürcher Zeitung in ihrer Ausgabe vom 25./26. Dezember 1991: *„Umgekehrt könnten Militärs vor dem 16. Januar zuschlagen, wenn sich ein klarer Erfolg des FIS schon im ersten Wahlgang abzeichnen würde. Diese Szenarien sind indessen unter anderem deshalb wenig wahrscheinlich, weil die Regierung anscheinend alles unternommen hat, um Wahlbetrug zu verhindern. So können zum Beispiel sowohl Kandidaten, ihre*

*Vertreter als auch Wähler und Journalisten der Öffnung der Urnen und der Auszählung beiwohnen.*⁹⁹⁶

Es zeigt sich an diesem Artikel, dass die Befürchtung möglicher Unregelmäßigkeiten bei der Wahl schon im Vorfeld im Raum stand, man allerdings darauf gehofft hat, dieser Gefahr wirksam begegnen zu können. Aber schon bald nach dem Wahlergebnis wurde vielerorts die Frage gestellt, ob bei dieser Wahl alles mit „rechten“ Dingen zugegangen sei. *„Sofort nach Bekanntgabe der Resultate erheben sich Stimmen mit dem Vorwurf von Machenschaften und Nicht-Verteilung von Stimmzetteln, vor allem in den von der FIS geführten Gemeinden. Man hat in aller Eile Hunderte von Beschwerden amtlich registriert.*⁹⁹⁷

Die Angst vor einem Wahlbetrug herrschte aber nicht nur seitens der pro-demokratisch eingestellten Parteien, sondern wurde auch von Vertretern des FIS geäußert. Ahmed sagte bei einem Interview gleich nach dem Urnengang, dass der FIS gewinnen werde, vorausgesetzt, alles liefere regelkonform ab.⁹⁹⁸ In weiteren Erklärung sprachen Offizielle des FIS davon, dass ihre Partei 70 % der Stimmen gewinnen werde, wenn es nicht zu einem Wahlbetrug komme.⁹⁹⁹

Nur wenige Tage nach der Wahl hatte der Verfassungsrat, der für die endgültige Bekanntgabe der Ergebnisse zuständig war, bereits Rekurse aus über 50 Wahlkreisen, in denen der FIS gewonnen hatte, zu bearbeiten begonnen, sodass beispielsweise der Generalsekretär des FFS offen von einem „großen Schwindel“ zu sprechen begann.¹⁰⁰⁰

Nicht einmal eine Woche nach der Wahl hat sich ein Komitee „zum Schutz der Republik und der Demokratie“ gebildet, die zu einer großen Demonstration gegen die FIS aufriefen. Diese Vereinigung warf den Vertretern des FIS ganz offen vor, die Wahlen manipuliert zu haben.¹⁰⁰¹ Als Reaktion darauf *„warnte die FIS die unterlegenen Parteien vor einem „Widerstand gegen den Willen der Wähler“¹⁰⁰² und bediente sich damit einer an demokratischen Grundsätzen angelehnten Argumentationsweise.*

Die zahlreichen gemeldeten Unregelmäßigkeiten bei der Wahl wurden immer lauter kritisiert und die pro-demokratischen politischen Kräfte hatten bereits drei bis vier

⁹⁹⁶ Neuer Zürcher Zeitung, 25/26.12.1991; S.4.

⁹⁹⁷ Impagliazzo, Algerien als Geisel, S.49.

⁹⁹⁸ vgl. The Times; 27.12.1991; S.7.

⁹⁹⁹ vgl. The Times; 27.12.1991; S.7.

¹⁰⁰⁰ Neuer Zürcher Zeitung, 31.12.1991; S.1.

¹⁰⁰¹ vgl. Frankfurter Allgemeine Zeitung, 3.1.1992; S.5.

¹⁰⁰² vgl. Frankfurter Allgemeine Zeitung, 3.1.1992; S.5.

Tage nach der Wahl neuen Mut geschöpft und damit begonnen, noch einmal alles für den zweiten Wahlgang zu mobilisieren.¹⁰⁰³ Noch unmittelbar bis zu dem Zeitpunkt, in dem schließlich das Militär eingriff und der zweite Wahlgang somit verhindert wurde, setzten viele Algerier ihre Hoffnungen in die zahlreichen Wahlbeschwerden. *„Manche mögen darauf gebaut haben, dass von den 345 eingereichten Rekursen aus 145 Wahlkreisen eine genügend grosse Zahl geschützt würde, um den ganzen Wahlgang zu annullieren.“*¹⁰⁰⁴

Auch die geringe Wahlbeteiligung, schließlich haben 41 % der Wahlberechtigten von ihrem Stimmrecht gar keinen Gebrauch gemacht¹⁰⁰⁵, stimmte nachdenklich und wurde als Argument für ein, dem Bevölkerungswillen nicht widerspiegelndes Wahlergebnis ins Treffen geführt. Auch die Oppositionspolitikerin Louisa Hanoune, die die Annullierung der Wahlen prinzipiell nicht gutgeheissen hatte, weist darauf hin, dass nur 58% der ca. 13 Millionen Wahlberechtigten wirklich gewählt haben und fast 10 % leere oder ungültige Stimmzetteln abgegeben hatten und sich demnach fast die Hälfte der Bevölkerung ihrer Stimme enthalten hat.¹⁰⁰⁶

Die New York Times berichtet, dass 5 Millionen von 13,3 Millionen Wahlberechtigten nicht zur Wahl gegangen sind und ordnet den Großteil dieser Nichtwähler in die Gruppe der westlich orientierten Mittelklasse ein.¹⁰⁰⁷ Diese Analyse zielt freilich darauf ab, aufzuzeigen, dass das tatsächliche Wahlergebnis nicht als repräsentativ für die eigentliche Meinungsverteilung im algerischen Volk gesehen werden kann. Auch der algerische Regierungschef Ghozali war davon überzeugt, dass es bei einer höheren Wahlbeteiligung zu einem ganz anderen Ergebnis gekommen wäre. *„Er vertritt die Auffassung, dass viele Algerier, die am 26 Dezember nicht zur Wahl gegangen sein (die Wahlenthaltung lag mit 41,5 Prozent um 6,6 Prozent höher als bei den Kommunalwahlen im Juli 1990), jetzt über den Sieg der Integristen erschrocken seien und am 16 Januar dann die Kandidaten der demokratischen Parteien wählen würden.“*¹⁰⁰⁸

Aber es wird nicht nur das Wahlergebnis aufgrund der niedrigen Wahlbeteiligung als wenig repräsentativ kritisiert, sondern es wird auch an den Motiven der Leute, die tatsächlich den FIS gewählt haben, gezweifelt. So wird beispielsweise in der New

¹⁰⁰³ vgl. Le Monde; 31.12.1991; S.2.

¹⁰⁰⁴ Neuer Zürcher Zeitung, 14.1.1992; S.1.

¹⁰⁰⁵ vgl. Impagliazzo, Algerien als Geisel, S.50.

¹⁰⁰⁶ Hanoune, Terroristen fallen nicht vom Himmel, S. 159.

¹⁰⁰⁷ vgl. New York Times; 4.1.1992; S.2,

¹⁰⁰⁸ Frankfurter Allgemeine Zeitung, 30.12.1991; S.5.

York Times die Auffassung vertreten, dass sich der FIS bewusst sein muss, dass ein Großteil seiner Wähler nur Protestwähler waren, denen es mehr um eine Abrechnung mit dem FLN und dem Einparteienstaat als um eine tatsächlich überzeugte Unterstützung des FIS ging.¹⁰⁰⁹

Fasst man alle diese Zweifel zusammen – begonnen bei den angeklagten Unregelmäßigkeiten bei der Wahl über die geringe Wahlbeteiligung, durch die vor allem eine große Bevölkerungsschicht angeblich unterrepräsentiert war, bis hin zu den möglicherweise zweifelhaften Motiven der FIS Wähler – so entsteht leicht der Eindruck, dass das „unerwünschte Wahlergebnis“ nur eine Verkettung unglücklicher Umstände darstellte, das Volk als Souverän aber eigentlich anders entschieden hätte. Also besteht eine Tendenz, zwar Schwächen in der tatsächlichen Umsetzung der Demokratie zu erkennen, es wird aber nicht an der Richtigkeit und Selbstregulierung des Volkswillens gezweifelt.

7.2.2. Die direkte Gefährdung der Demokratie durch den Sieg der FIS als Erklärungsversuch und Begründung für die Annullierung der Wahlen

Zunächst wurde die Tatsache, dass es in Algerien zu freien demokratischen Wahlen kommen werde, international sehr positiv bewertet und auch in Bezug auf die Zukunft des FIS, der sich immerhin auf den Prozess demokratischer Wahlen eingelassen hat, gab man sich vorsichtig optimistisch. So wurde noch am Tag der Wahl berichtet: *„Der FIS vollzog mit seiner Teilnahme an Wahlen einen Schritt, der ihn an den demokratischen Prozess bindet, aus dem er sich – so hoffen manche – nur schwer davonzuschleichen vermöchte. Ebenso hat die Regierung mit verschiedenen Reformen, etwa dem Zugeständnis der Pressefreiheit, der Bildung eines Ministeriums für Menschenrechte und wirtschaftlicher Liberalisierung, den Boden dafür vorbereitet, dass sich sogar im FLN selbst die Gegner der Demokratisierung von einer Rückkehr zu alten Gewohnheiten kaum noch viel Nutzen versprechen.“*¹⁰¹⁰

Sogar über eine Vorbildwirkung Algeriens für die restliche arabische Welt wurde spekuliert. *„Als erstes arabisches Land unternimmt Algerien seit Ende 1988 den ernsthaften Versuch, auf friedlichem Weg von einem autoritären, zu einem demokratischen System zu wechseln.“*¹⁰¹¹

¹⁰⁰⁹ vgl. New York Times; 29.12.1991; S.3,

¹⁰¹⁰ Neuer Zürcher Zeitung, 25/26.12.1991; S.4.

¹⁰¹¹ Neuer Zürcher Zeitung, 28.12.1991; S.2.

Gleich nachdem sich nach dem ersten Wahlgang das Ausmaß des Erfolges des FIS abzeichnete, wurden die Sorgen über die Beziehung des FIS zur Demokratie und den Fortbestand der Demokratie und weiterer freier Wahlen laut. *„Der gegen die Demokratie eingestellte FIS hat bewiesen, dass er die erste politische Kraft im Land darstellt“*¹⁰¹² In der New York Times wurde am Tag der Wahl bereits folgende kritische Frage in den Raum gestellt: *„how to move toward democracy when free elections bring to the fore fundamentalists who are hostile to the notion of democracy?“*¹⁰¹³ Inwieweit nur der FIS tatsächlich gegen die Demokratie eingestellt war und sie zu beseitigen versucht bzw. ob insoweit ein Umdenken stattfand, dass man auch in Zukunft versuchen werde, Veränderungen innerhalb des demokratischen Rahmens durchzuführen, war anhand widersprüchlicher Aussagen hoher Partei- Funktionäre schwer zu sagen.

*„Dies eröffnet ihm die Gelegenheit, das erste demokratisch gewählte fundamentalistische Regime der arabischen Welt zu etablieren. Das pluralistische Experiment, das Präsident Chadli Bendjedid Ende 1988 nach schweren Ausschreitungen einleitete, könnte dann schnell zu einem Ende kommen. Zwar sagen führende Mitglieder des FIS, sie würden weiterhin Wahlen organisieren, wenn sie an die Macht kämen, doch erklärt zum Beispiel Abdelkader Moghni ebenso – kurz und knapp – er akzeptiere die Demokratie nicht.“*¹⁰¹⁴

Betrachtet man die Stellungnahmen der FIS Politiker genauer, so entsteht aber tatsächlich der Eindruck, dass das Einlassen auf den demokratischen Prozess bloß ein Mittel zum Zweck für den FIS darstellte und die Demokratie nach wie vor nicht akzeptiert wurde. *„Nach dem Wahlsieg der algerischen Fundamentalisten in der vergangenen Woche haben führende Mitglieder des Front islamique du salut (FIS) die Demokratie als Gottlosigkeit bezeichnet. Kurz nach ihrem Erfolg beim ersten Wahlgang zu den Parlamentswahlen hatte der FIS versichert, die Demokratie zu respektieren. Das neugewählte FIS – Parlamentsmitglied Abdelkader Moghni sagte am Freitagsgebet in Algier, das algerische Volk habe am 26 Dezember sein letztes Wort gesprochen, es sei der Sieg des Islam gewesen und eine Niederlage der Demokratie, >die purer Atheismus ist<. (...)Islam sei das einzige System das*

¹⁰¹² Neuer Zürcher Zeitung, 28.12.1991; S.2.

¹⁰¹³ New York Times; 26.12.1991; S.3,

¹⁰¹⁴ Neuer Zürcher Zeitung, 29/30.12.1991; S.2.

Freiheit garantiere. (...) >seht euch den Zustand Europas an. Gott hat die Europäer bestraft, indem er sie durch Aids auslöscht.<¹⁰¹⁵

Das Wahlergebnis vom 26. Dezember rüttelte die demokratischen Gruppierungen in Algerien schlagartig wach, die nun den gesamten demokratischen Prozess gefährdet sahen. „... der FFs werde am nächsten Donnerstag in der Hauptstadt einen Marsch >zur Rettung der Demokratie, zur Rettung Algeriens< organisieren. Im übrigen bleibt er seiner gegen den FLN und gegen den FIS gerichteten Losung treu: >Weder Polizeistaat noch islamische Republik<. Das Land habe die Demokratie gewollt, sagte der charismatische Unabhängigkeitskämpfer, und man habe ihm Fundamentalismus gegeben.“¹⁰¹⁶

Bei der Kundgebung brachte Ait Ahmed die Befürchtungen folgendermaßen zum Ausdruck: „die Fundamentalisten würden Algerien mit der Geschwindigkeit des zwanzigsten Jahrhunderts zurück ins Mittelalter schicken; um dies zu verhindern, sei mehr Demokratie nötig“¹⁰¹⁷ Oder an anderer Stelle: „Eine demokratische Krise kann nur durch mehr Demokratie gelöst werden“¹⁰¹⁸.

Bei dem Marsch für die Demokratie wurden nach ersten Angaben über 135.000 Menschen gezählt.¹⁰¹⁹ In weiterer Folge sollte das Land mit Streiks und einer Vielzahl anderer Aktionen lahmgelegt werden. In einer, seitens der Journalisten als „*jihad démocratique*“ bezeichnenden, Gegenbewegung,¹⁰²⁰ in Anspielung auf den von den Fundamentalisten oft zitierten heiligen Krieg, sollte das „*Begräbnis Algeriens*“¹⁰²¹ verhindert werden.

Schon in den ersten Tagen nach der Wahl wird von der internationalen Presse über die Rolle der algerischen Armee spekuliert. So wird das Heer seitens der Zeitung *Le Monde* als „*demokratische Reserve*“¹⁰²² bezeichnet, die im Notfall die Demokratie zu verteidigen hat.¹⁰²³ Auch seitens der Frankfurter Allgemeinen Zeitung wird bereits vier Tage nach der Wahl darauf hingewiesen, dass das Heer den Demokratisierungsprozess völlig loyal unterstützen wird.¹⁰²⁴

¹⁰¹⁵ Neuer Zürcher Zeitung, 5/6.1.1992; S.2.

¹⁰¹⁶ Neuer Zürcher Zeitung, 31.12.1991; S.1.

¹⁰¹⁷ Neuer Zürcher Zeitung, 4.1.1992; S.2.

¹⁰¹⁸ New York Times; 3.1.1992; S.3,

¹⁰¹⁹ vgl. New York Times; 3.1.1992; S.3,

¹⁰²⁰ vgl. Neuer Zürcher Zeitung, 4.1.1992; S.2.

¹⁰²¹ Neuer Zürcher Zeitung, 4.1.1992; S.2.

¹⁰²² *Le Monde*; 1.1.1992.; S1.

¹⁰²³ Vgl. *Le Monde*; 1.1.1992.; S1.

¹⁰²⁴ Vgl. Frankfurter Allgemeine Zeitung, 30.12.1991; S.5.

Trotz der sich immer weiter zuspitzenden Lage vertrauten viele Algerier auf Präsident Chedli Benjeddid und waren der Überzeugung, dass selbst wenn der FIS die Mehrheit im Parlament innehaben werden, es ihm gelingen wird, große Veränderungen und Einflussnahmen im legislativen und exekutiven Bereich zu verhindern.¹⁰²⁵ Insofern setzte der Präsident einen vielerorts nicht erwarteten Schritt, in dem er schließlich noch rechtzeitig vor dem für 16. Januar angesetzten zweiten Wahlgang zurücktrat. Damit fiel die Macht automatisch an den Verfassungsrat und gleichzeitig begann das Militär zum Schutz aufzumarschieren.¹⁰²⁶ „*Mehrere kleine Parteien und andere Organisationen forderten – im Namen der Demokratie – die Suspendierung des Wahlprozesses.*“¹⁰²⁷ Zwar war es offensichtlich, dass das Einschreiten der Armee den zweiten Wahlgang und somit die Machtübernahme des FIS verhindern sollte, dennoch ergab sich aus dieser Situation eine neue Bedrohung für die Bevölkerung „*in der Aufzählung jener Werte, die das Militär zu schützen habe, fehlt indessen der Hinweis auf die Verfassung.*“¹⁰²⁸

Mit einem letzten Aufruf gegen diese Vorgangsweise appellierte der FIS noch einmal an die Demokratiegessinnung der Wähler: „*Wir rufen die Menschen auf, ihre Wahl zu schützen und alle Manöver zurückzuweisen, die darauf gerichtet sind, ihren Willen zu verfälschen.*“¹⁰²⁹

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass obwohl zahlreiche Aussagen führender FIS- Vertreter tatsächlich großen Anlass zu Sorge gegeben haben, inwieweit sie in Zukunft die allgemeinen demokratischen Spielregel einhalten werden, der Abbruch des Wahlvorgangs durch die Armee keinesfalls eine adäquate Lösung innerhalb des demokratischen Rahmens darstellte. Letztlich geht es auch um die Frage, ob politische Gruppen, die eigentlich gegen das System eingestellt sind, zur Wahl überhaupt zugelassen werden sollten bzw. wie groß ihr Handlungsspielraum sich tatsächlich gestaltet, wenn sie Regierungsverantwortung übernehmen. Erlangt die demokratisch gewählte, siegreiche politische Bewegung tatsächlich beinahe unbeschränkte Macht, ohne dass es eine Reihe von Werten, Bestimmungen und Mechanismen gibt, die unantastbar bleiben, zeigt sich die Gefahr einer bloß auf Mehrheitsentscheidung gerichteten Demokratie. Zumindest

¹⁰²⁵ vgl. New York Times; 7.1.1992; S.3,

¹⁰²⁶ vgl. Neuer Zürcher Zeitung, 14.1.1992; S.1.

¹⁰²⁷ Neuer Zürcher Zeitung, 14.1.1992; S.1.

¹⁰²⁸ Neuer Zürcher Zeitung, 14.1.1992; S.1.

¹⁰²⁹ Neuer Zürcher Zeitung, 15.1.1992; S.1.

kann offensichtlich die Erfordernis der Mehrheitsentscheidung alleine noch keinen freien, pluralistischen und liberalen Staat garantieren.

7.2.3. Bedrohung von für die Demokratie wesentlichen Grundrechten, im Falle einer Machtübernahme des FIS

Gleich nach dem Wahlsieg der FIS wurde ein Abgehen vom bis dahin eingeschlagenen, westlich orientierten Kurs Algeriens befürchtet. Die Neue Zürcher Zeitung schreibt: *„Der Pluralismus, der den Übergang von der Herrschaft einer Einheitspartei zu geteilter Macht erlauben sollte, droht nun einen islamisierten Staat hervorzubringen – falls die Armee dies zulässt.“*¹⁰³⁰

In den aller ersten Reaktion nach der Wahl haben Vertreter der FIS *„Ausmerzungen westlicher Sitten und Gebräuche in Algerien“*¹⁰³¹ sowie die *„Schaffung eines modernen islamischen Staates verlangt.“*¹⁰³² Bereits während des Wahlkampfes machte der FIS mit folgendem Slogan auf sich aufmerksam: *„Keine Verfassung und keine Gesetze! Das einzige Recht ist der Koran und das Gesetz Gottes!“*¹⁰³³

Als die ersten Nachrichten über den bevorstehenden Wahlsieg des FIS bekannt wurden, strömten in den Hochburgen des FIS Jugendliche auf die Straße und skandierten: *„Der Islam wird gewinnen – es wird bald einen islamischen Staat geben!“*¹⁰³⁴

Seitens des FIS wurde aber bald versucht, sich einer gemäßigeren Sprache zu bedienen, um die Befürchtungen zu zerstreuen: *„Inzwischen hat der provisorische Vorsitzende des FIS, Abdelkader Hachani, an einer Pressekonferenz verbreitete Befürchtungen zu zerstreuen versucht, eine zukünftige Regierung der Fundamentalisten werde die algerische Gesellschaft nach nicht freiheitlichen Vorstellungen umkrempeln. Er erklärte, der FIS wolle weder Polizei und Gendarmerie auflösen noch die Frauen ins Haus verbannen, noch die politischen Parteien verbieten oder die Freiheit der Meinungsäußerung abschaffen.“*¹⁰³⁵ Der Generalsekretär Abdallah Ben Sour ergänzte: *„Die Zukunft Algeriens ist im Islam gelegen, welcher eine Religion des Friedens, der Toleranz und des Dialoges ist.“*¹⁰³⁶

¹⁰³⁰ Neuer Zürcher Zeitung, 29/30.12.1991; S.1.

¹⁰³¹ Frankfurter Allgemeine Zeitung; 30.12.1991; S.5.

¹⁰³² Frankfurter Allgemeine Zeitung; 30.12.1991; S.5.

¹⁰³³ New York Times; 26.12.1991; S.3.

¹⁰³⁴ London Times; 28.12.1991; S.7.

¹⁰³⁵ Neuer Zürcher Zeitung, 1/2.1.1992; S.2.

¹⁰³⁶ London Times; 31.12.1991; S.10.

Die trotzdem bestehende Skepsis wird in folgendem Zeitungsbericht gut beschrieben: *„Die Fundamentalisten haben zu lange und zu oft gegen die Demokratie westlichen Zuschnitts gewettert, als dass ihre nun gemässigten Töne viel Glauben fänden. Vor allem unter Frauen, die eine eigene Karriere gemacht haben, herrscht Beunruhigung, oft sogar Angst.“*¹⁰³⁷ Schließlich wurde zeitgleich auf der anderen Seite darauf hingewiesen, dass das gesellschaftspolitische Projekt des FIS an den islamischen Gesetzen der Scharia orientiert bleibt.¹⁰³⁸ Wie sehr vor allem Frauen von dieser politischen Entwicklung tatsächlich beunruhigt waren, zeigt sich an einer großen Frauendemonstration, die in der zweiten Jännerwoche des Jahres 1992 in Algier stattfand. Bei dieser Kundgebung wurden seitens der Frauen Lieder für die Demokratie gesungen¹⁰³⁹ und Parolen wie *„Freiheit und Demokratie für Algerien“*¹⁰⁴⁰ skandiert. Eine von ausländischen Journalisten befragte Demonstrationsteilnehmerin sagte: *„Heute müssen wir kämpfen, denn wir werden die ersten sein, die die Rechnung bezahlen müssen.“*¹⁰⁴¹

Wie sehr diese Befürchtungen tatsächlich auch begründet waren, zeigen folgende Darstellungen: *„In mehreren Moscheen der algerischen Hauptstadt sagten die Imane, „alle Algerier, die am 26. Dezember eine andere Partei als den FIS gewählt haben, werden in die Hölle kommen. Innerhalb eines Jahres wird Algerien ein islamistischer Staat sein.“*¹⁰⁴² Neben dieser Reihe beunruhigender Aussagen gab es auch bereits konkrete Stellungnahmen seitens der FIS, was sich gesellschaftspolitisch in Algerien nach dem Regierungswechsel ändern werde. So wolle man beispielsweise das Wucherverbot einführen, welches nach islamischer Auffassung jede Form von Geldverleih gegen Zinsen beinhaltet.¹⁰⁴³ Die algerischen Frauen sollen wieder zu ihren Familien zurückkehren und Ehebrüche sollen wieder mit Steinigung oder Auspeitschung bestraft werden.¹⁰⁴⁴ Des Weiteren soll es für Männer wieder möglich werden, mehrere Frauen gleichzeitig zu haben. Außerdem sollen Mädchen keinen Sport mehr betreiben dürfen oder Turnunterricht erhalten.¹⁰⁴⁵ Dass es sich bei den Ankündigungen von großen gesellschaftlichen Umwälzungen nicht nur um leere Drohungen oder Wahlversprechen handeln könnte, war nach

¹⁰³⁷ Neuer Zürcher Zeitung, 1/2.1.1992; S.2.

¹⁰³⁸ vgl. Neuer Zürcher Zeitung, 1/2.1.1992; S.2.

¹⁰³⁹ vgl. Neuer Zürcher Zeitung, 12/13.1.1992; S.5.

¹⁰⁴⁰ Neuer Zürcher Zeitung, 12/13.1.1992; S.5.

¹⁰⁴¹ Neuer Zürcher Zeitung, 12/13.1.1992; S.5.

¹⁰⁴² Frankfurter Allgemeine Zeitung; 30.12.1991; S.5.

¹⁰⁴³ vgl. Frankfurter Allgemeine Zeitung; 30.12.1991; S.5.

¹⁰⁴⁴ vgl. Frankfurter Allgemeine Zeitung; 30.12.1991; S.5.

¹⁰⁴⁵ vgl. Frankfurter Allgemeine Zeitung; 30.12.1991; S.5.

dem Wahlergebnis und der Machtfülle, die der FIS daraufhin auf sich vereinen kann, offenkundig. Bereits am 29. Dezember warnte beispielsweise die französische Zeitung Le Monde davor, dass der FIS mit einem Sieg die exekutive Macht im Staat kontrollieren könne.¹⁰⁴⁶ Die New York Times analysierte die Lage noch detaillierter:

„the fundamentalists could take more than two-thirds of the seats in the new Parliament, giving them the margin needed to change the Constitution to transform Algeria into a fundamentalist Islamic state,(...)”

“A simple majority would not allow Islamic lawmakers to change the constitution, although it would allow them to introduce measures to overturn the secularist character of the nation.”¹⁰⁴⁷

Wenn man davon ausgeht, dass das Wahlergebnis den tatsächlichen Willen des Volkes als Souverän widerspiegelt, kann wie bereits erwähnt, nun von zwei Arten der Bedrohung für den freiheitlichen pluralistischen Staat ausgegangen werden. Während auf der einen Seite die Gefahr besteht, dass für die Zukunft das demokratische System an sich gestürzt wird und es somit auch keine Möglichkeit mehr für den Wähler/die Wählerin geben wird, auf die politischen Entscheidungen Einfluss zu nehmen, kann auf der anderen Seite die Regierung, vor allem, wenn sie über eine Zweidrittelmehrheit verfügt, wesentliche Punkte der Verfassung verändern.

Gehen wir nun rein theoretisch davon aus, dass es eine politische Bewegung, die tatsächlich über zwei Drittel der Wählerstimmen verfügt, gibt und deren Mehrheit auch in zukünftigen freien Wahlen bestätigt wird. Diese Partei aber schränkt wesentliche Grundrechte ein oder möchte diese sogar abschaffen. Halten wir uns das Beispiel Algeriens Anfang der 90er Jahre vor Augen, so wäre dieses Szenario zumindest nicht absolut denkunmöglich gewesen. In einem solchen, zugegebenermaßen drastisch gezeichneten Fall wird aber die Schwäche eines bloßen Systems der Mehrheitsentscheidung als regulierender Faktor offenkundig. Es muss also meiner Ansicht nach eine Form des Grundrechtsschutzes geben, der auch für den verfassungsmäßigen Gesetzgeber unantastbar bleibt. Denn man darf nicht aus den Augen verlieren, dass auch einer Zweidrittelmehrheit immer eine Minderheit von einem Drittel gegenübersteht.

¹⁰⁴⁶ vgl. Le Monde; 29.12.1991; S.1.

¹⁰⁴⁷ New York Times; 4.1.1992; S.2.

7.3. Zusammenfassung und Vergleich mit dem Sieg der Hamas im Jänner 2006 in Palästina

*„the challenge for us, and in my opinion for all Arab societies eventually, is how to use democracy and freedom to control the phenomenon of Islamic fundamentalism, which nourishes itself on economic hardships in a climate of repression.“*¹⁰⁴⁸ Diese Aussage des algerischen Ministers Zivari rund um die Wahl 1991 bringt wohl die Problematik auf den Punkt. Wie können Demokratie und Freiheit tatsächlich in einer Gesellschaft Fuß fassen, ohne dass es sich dabei um vom Westen aufgezwungene und somit leicht auf Ablehnung stoßende Konzepte handelt. Wie schwierig ein solcher Prozess ist, hat das Beispiel Algerien nachhaltig bewiesen. So analysierte kurz nach dem Aussetzen des zweiten Wahldurchganges und der Machtübernahme des Militärs die Neue Zürcher Zeitung: *„... zum anderen liefert das Beispiel Algerien einige Argumente gegen eine Demokratisierung, die dort als übereilt und verfrüht eingeschätzt wird. Die gravierenden sozialen und wirtschaftlichen Schwierigkeiten des Landes stellen einen Faktor dar, der zum raschen Aufstieg des FIS beitrug.“*¹⁰⁴⁹ Ein ähnlich gelagertes Phänomen, wo bei freien demokratischen Wahlen eine Gruppierung gewann, die ebenfalls einen islamischen Staat als Ziel ansieht,¹⁰⁵⁰ ereignete sich rund 15 Jahre später beim Wahlsieg der Hamas im Jänner 2006 in Palästina.

Verglichen mit den internationalen Reaktionen nach dem Wahlsieg der FIS fielen dieses Mal die Stellungnahmen vorsichtiger und gemäßigter aus, wobei auch die Hamas schnell zu beruhigen versuchte und nicht von *„Machtübernahme, sondern von Partnerschaft“*¹⁰⁵¹ sprach.

Ähnlich wie in Algerien 15 Jahre zuvor wurde bereits am Wahltag über einen möglichen Wahlsieg der Hamas spekuliert. Allerdings war man auf dieses Ergebnis gefasst und weitgehend bereit, den Willen der Wähler zu akzeptieren, wie folgender Auszug aus der Frankfurter Allgemeinen Zeitung vom 26. Jänner 2006 zeigt: *„Der palästinensische Präsident Abbas sagte nach seiner Stimmabgabe in Ramallah, er wolle mit Israel verhandeln, selbst wenn die Hamas in die Regierung eintreten sollte. Israel lehnte bisher Kontakte zur Hamas ab. „Wir sind Israels Partner. Es hat kein Recht zu bestimmen, wer an Verhandlungen beteiligt ist.“ Ministerpräsident Qurei*

¹⁰⁴⁸ New York Times; 29.12.1991; S.3.

¹⁰⁴⁹ Neue Zürcher Zeitung; 15.1.1992; S.1.

¹⁰⁵⁰ vgl. Frankfurter Allgemeine Zeitung; 26.01.2006; S.2.

¹⁰⁵¹ Neue Zürcher Zeitung; 27.1.2006; S.1.

sagte, die Fatah werde „zur Hamas stehen“, sollte die Hamas gewinnen. „Ich hoffe, dass die Minderheit die Entscheidung der Mehrheit akzeptiert. Das ist Demokratie“, sagte Qurei.¹⁰⁵²

Als der Wahlsieg der Hamas feststand, wurde aus internationaler Sicht auf der einen Seite begonnen, die Gründe für dieses Ergebnis zu analysieren, aber auch insbesondere darauf hingewiesen, wie wichtig es sei, das Votum zu akzeptieren: „Der Erfolg der Hamas ist in Wahlen zustande gekommen, die – Europa und Amerika fordern das seit langem und unablässig – demokratischen Prinzipien einigermaßen gehorchten. Man will das ja überall in der arabisch- muslimischen Welt durchsetzen. Zunächst bedeutet das, auch Ergebnisse zu akzeptieren, die man kaum wünscht. Wie der Westen, wie Europäer und Amerikaner darauf reagieren, wird dazu beitragen, in welchem Maße Muslime die Demokratisierungsforderungen von außen ernst nehmen. Gelten sie nur, wenn „die Richtigen“ gewählt werden?“¹⁰⁵³

Ein Sprecher des Außenministeriums analysierte: „Das palästinensische Volk hat gewählt, frei und demokratisch, soweit das trotz Besatzung möglich ist. Fatah hat klar verloren(...) Da ist den Leuten das Brot wichtiger als politische Parolen, und Hamas hat ihre Leute stets ernährt.“¹⁰⁵⁴

Eine Ausnahme von der gemäßigten internationalen Berichterstattung bildete die britische Times, die mit ihrer Headline von einem Wahlsieg der „islamischen Bomber“¹⁰⁵⁵ berichtete und nachdrücklich darauf hinwies, dass es sich bei der Hamas um eine offiziell als Terrororganisation eingestufte Gruppierung handelt.¹⁰⁵⁶

Selbst Präsident Bush, der islamischen Bewegungen betont skeptisch gegenüberstand, reagierte sehr gemäßigt : „Als Präsident Bush am Donnerstag bei einer Medienkonferenz auf den Sieg der Hamas angesprochen wurde, setzte er ein breites Lächeln auf und beschrieb den Urnengang als gesunde Übung in Demokratie. Er erklärte die Niederlage der regierende Fatah als verständliche Reaktion der Bevölkerung auf Korruption und ungenügende Leistungen der Autonomiebehörde. Zugleich wiederholte er seine Auffassung, dass Demokratie letztlich zu Frieden führe.“¹⁰⁵⁷

¹⁰⁵² Frankfurter Allgemeine Zeitung; 26.01.2006; S.2.

¹⁰⁵³ Frankfurter Allgemeine Zeitung; 27.01.2006; S.1.

¹⁰⁵⁴ Frankfurter Allgemeine Zeitung; 30.01.2006; S.7.

¹⁰⁵⁵ Times; 27.1.2006; S.1.

¹⁰⁵⁶ vgl. Times; 27.1.2006; S.1.

¹⁰⁵⁷ Neue Zürcher Zeitung; 27.1.2006; S.3.

Generell kann gesagt werden, dass speziell die USA in den letzten Jahren stark darum bemüht waren, einen Demokratisierungsprozess in der arabischen Welt durchzusetzen. Diese Strategie hat aber auch innerhalb der Vereinigten Staaten nicht nur Befürworter. Durch den Wahlsieg der Hamas gewann diese inneramerikanische Diskussion an neuer Brisanz.

Die Neue Zürcher Zeitung analysierte mit dem Artikel „Bushs Demokratie –Doktrin im Härtesten“¹⁰⁵⁸ genau dieses Thema. Präsident Bush wird in diesem Artikel zunächst mit folgender Aussage zitiert: *„Die beste Hoffnung für den Frieden in unserer Welt ist die Ausbreitung der Freiheit.“*¹⁰⁵⁹ Wobei es den Anschein hat, dass die Begriffe Demokratie und Freiheit hier beinahe synonym für einander verwendet werden. Der Artikel analysiert weiter, dass *„ein Kampf >für< Demokratie im Vergleich zu einem Kampf >gegen< den Terrorismus einen positiven Anstrich“*¹⁰⁶⁰ besaß. Womit auch angedeutet wird, dass der Begriff der Demokratie und der Kampf für dieselbige viele Konnotationen beinhaltet, die über den bloßen Vorgang freier Wahlen weit hinausgehen. Der Standpunkt der Gegner dieses Demokratisierungsprozesses wird folgendermaßen dargestellt: *„Aus dem Lager der Realisten dagegen ertönt Skepsis: Sind demokratische Experimente tatsächlich immer im amerikanischen Interesse? Was haben die USA davon, wenn bei Wahlen >die Falschen< gewinnen? Der Triumph der Hamas, die weder einer friedlichen Politik noch demokratischen Gedankengut verpflichtet ist, hat solche Zweifel verstärkt.“*¹⁰⁶¹ Meiner Ansicht nach zeigt sich sowohl auf der Befürworter- als auch auf der Gegenseite eine Überforderung der Demokratie. Auf der einen Seite wird von der Demokratie, bei der es sich nach dieser Vorstellung offensichtlich nur um das Instrumentarium freier, gleicher Wahlen handelt, erwartet, dass sie gleichsam automatisch zum Garant für Freiheit, Frieden, Sicherheit und Schutz vor Terrorismus dient. Auf der Gegenseite wird der Demokratiesierungsprozess kritisiert, wenn die Gleichung Demokratie gleich Freiheit gleich Verdrängung fundamentalistischen Gedankenguts nicht funktioniert.

Meiner Meinung nach wird von beiden Seiten in der Argumentation zu kurz gegriffen. Freie Wahlen sind definitiv ein wichtiger Schritt, um Freiheit und Gleichheit in einem sich selbst regulierenden Prozess zu sichern. Dennoch reicht die bloße

¹⁰⁵⁸ Neue Zürcher Zeitung; 28/29.1.2006; S.3.

¹⁰⁵⁹ Neue Zürcher Zeitung; 28/29.1.2006; S.3.

¹⁰⁶⁰ Neue Zürcher Zeitung; 28/29.1.2006; S.3.

¹⁰⁶¹ Neue Zürcher Zeitung; 28/29.1.2006; S.3.

Abhaltung von Wahlen nicht aus, wenn es noch an der Grundlage dafür mangelt. Außerdem garantieren auch Mehrheitsentscheidungen nicht, wie uns Beispiele aus der Geschichte zeigen, dass immer Gruppierungen an die Macht kommen, die Freiheit beschützen und bewahren werden. Insofern muss es weitere grundlegende Prinzipien und Rechte geben, die die Menschen auch dann gesichert wissen, wenn wirklich „die Falschen“ an die Macht gelangen.

Ergebnis

Das Gleichnis Demokratie gleich Menschenrechte gleich Freiheit und letztlich gleich Glückseligkeit aller Beteiligten, das ganz zu Beginn dieser Arbeit angedeutet wurde, entspricht nicht der ideengeschichtlichen Entwicklung der Begriffe Demokratie und Menschenrechte. Bei allen näher behandelten politischen Denkern werden Demokratie und Menschenrechte als zwei unabhängig voneinander zu verstehende Elemente angesehen. Auch wenn Jürgen Habermas von einer „Gleichursprünglichkeit“ spricht, so darf der so verstandene gemeinsame Ursprung keinesfalls als Gleichsetzung der beiden Begriffe verstanden werden. Auch die Überlegung, dass Demokratie und Menschenrechte nur zwei Seiten ein und derselben Medaille darstellen, würde zu kurz greifen und keine der behandelten Theorien widerspiegeln.

Trotz der unterschiedlichen Zugänge und verschiedenen Ansichten der einzelnen Autoren lässt sich doch eine wesentliche Gemeinsamkeit feststellen. Bei allen sechs genannten Philosophen erhält der Begriff „Freiheit“ zentrale Bedeutung. Letztlich geht es in den verschiedenen Theorien um die Sicherstellung der Freiheit des Einzelnen. Kant bezeichnet die Freiheit bspw. als einzig angeborenes Recht.¹⁰⁶² Auch Locke spricht immer wieder von der „natürlichen Freiheit des Menschen.“¹⁰⁶³ Laut Rousseau verzichtet der, der auf seine Freiheit verzichtet, auf seine Eigenschaft als Mensch,¹⁰⁶⁴ sodass die Freiheit den Menschen überhaupt erst zum Menschen macht. Auch bei Habermas, Böckenförde und Michelman geht es immer wieder um den Schutz der Freiheit.

In all diesen unterschiedlichen Theorien geht es also um den bestmöglichen Schutz dieser Freiheit. Um diesen Schutz zu garantieren, zeigen sich nun zwei unterschiedliche Modelle. Entweder werden absolute unabdingbare Rechte definiert, die eingehalten werden müssen und somit den Einzelnen vor Übergriffen des Staates, sei es durch einen despotischen Herrscher, oder durch eine sich an der Macht befindliche Mehrheit zu schützen. Oder man vertraut darauf, dass wenn das Volk sich selbst regiert, es die eigene Freiheit nicht gefährden wird und somit durch die Figur der Volksherrschaft ein automatischer Schutzmechanismus besteht. Auch wenn beiden Figuren in der Praxis meist nebeneinander auftreten, so liegt dem

¹⁰⁶² vgl. Fn. 661

¹⁰⁶³ vgl. bspw. Fn. 172

¹⁰⁶⁴ vgl. Fn 386.

Verhältnis doch eine nahezu unauflösbare Konkurrenzbeziehung zugrunde. Zu dieser Konkurrenz kommt es in dem Moment, in dem das Volk als absoluter Souverän beschließt, eines der unumstößlichen Grundrechte zu beseitigen oder zu übergehen. Das Paradoxon besteht darin, dass die Natur eines absoluten Rechtes eben in seiner Absolutheit besteht und es somit unabdingbar und unabänderlich ist. Auf der anderen Seite aber das Volk als ebenso absoluter Souverän steht, dessen Herrschaft unbegrenzt ist und es somit über alle Bereiche bestimmen kann.

Auch wenn alle gezeigten Theorien wohl die Hoffnung in sich tragen, dass es durch verschiedene ausgleichende Mechanismen nicht zu einer solchen extremen Fragestellung kommen wird, so enthalten sie meist doch eine erkennbare Präferenz, zu Gunsten welcher Figur das Pendel im Zweifelsfall ausschlagen sollte. Die beiden sich daraus ergebenden Richtungen spiegeln sich bis heute im Wettstreit liberaler und republikanischer Theorien wider.

Exemplarisch für die Forderung liberaler Grundrechte wurde im 1. Kapitel dieser Arbeit die Theorie John Lockes behandelt, bei der die Forderung nach dem absoluten Schutz bestimmter Grundrechte unabhängig von der Regierungsform (einzig dem Absolutismus wird eine Absage erteilt) gestellt wird. Auf der anderen Seite des Spektrums liegt Jean Jacques Rousseau, der, sofern die entsprechenden Voraussetzungen gegeben sind, dem vereinigten Gemeinwillen – der *volonté generale* – so stark vertraut, dass es keinen weiteren Grundrechtsschutz gibt bzw. geben kann, da dieser als unzulässiger Vorbehalt gegenüber der Gemeinschaft verstanden werden würde. Dazu muss allerdings gesagt werden, dass Rousseau selbst die Voraussetzungen für eine solche Gemeinschaft in einem heutigen pluralistischen Staat definitiv verneinen würde, hatte er doch eine kleine überschaubare Gemeinschaft, in der noch jeder jeden kennen kann und es weitgehend einheitliche Vorstellungen und ein einheitliches Bildungsniveau vorherrscht, vor Augen.

Kant schlägt sich nicht so eindeutig auf eine der beiden Seiten wie seine Vorgänger. Obwohl sich Kant weder leicht als lupenreiner Menschenrechtstheoretiker noch als Verfechter der Demokratie einspannen lässt, so kommt es bei ihm doch am ehesten zu einer direkten Verbindung von Demokratie und Menschenrechten. Kant geht es um die Durchsetzung der Prinzipien von Freiheit und Gleichheit und somit will er den Staat in einer Weise organisiert wissen, in der die Sichtweise des Menschen als freie und gleiche Wesen bereits berücksichtigt wurde.

In den zeitgenössischen Theorien der Kapiteln 4-6 ist die Konkurrenz von Volksherrschaft und Menschenrechten den Autoren jeweils bewusst und sie sind um Ausgleich bemüht. Habermas versucht, durch die verstärkte Einbeziehung eines öffentlichen Diskurses eine ausgleichende Wirkung herzustellen, die meiner Meinung nach den Effekt haben soll, solche Extremsituationen, in denen diese Vorrangfrage wirklich brennend ist, zu vermeiden. Auch wenn er seine Theorie genau zwischen den beiden Polen angeordnet wissen will, so erweckt sie doch den Eindruck, der republikanischen Seite näher zu sein. Zwar soll die lebendige diskursive Öffentlichkeit dazu beitragen, richtige politische Entscheidungen zu treffen, aber am Ende des Tages kommt es trotzdem auf die getroffene Entscheidung an.

Auch bei Michelman erhält die lebhaft politische Diskussion große Bedeutung, aber anders als Habermas setzt er ein bestimmtes Menschenbild, zu dem bspw. der gegenseitige Respekt der menschlichen Würde zählt, voraus.

Böckenförde, der den zwingenden Zusammenhang von Demokratie und Menschenrechte ja verneint, betont auch, dass Demokratie kein Selbstzweck sein kann, sondern zur Organisation von Freiheit verstanden werden muss. Ihm selbst sind liberale Grundrechte, verbunden mit gewissen sozialen Rechten, wichtig.

Auch meiner Meinung nach kann die Demokratie kein bloßer Selbstzweck sein, sondern soll zur Verwirklichung der Freiheit aller Rechtsunterworfenen beitragen. Natürlich unterstützt das Recht auf politische Mitbestimmung und somit eine Erweiterung der persönlichen auf die politische Freiheit ein Menschenbild, in dem alle frei und gleich sind.

Jede Form der Freiheit kann innerhalb einer Gemeinschaft niemals schrankenlos sein, da die Freiheit der anderen schon jeweils mitberücksichtigt werden muss. Insofern sehe ich es auch nicht als besonders problematisch an, dass die politische Freiheit und somit die Volkssouveränität an gewisse Grenzen stößt. Diese Grenzen beginnen meiner Ansicht nach dort, wo die Grundvoraussetzungen in Frage gestellt werden. Als solche Grundvoraussetzungen kann nochmals genannt werden, dass es sich bei der politischen Gemeinschaft um einen Zusammenschluss freier, gleicher Individuen, die alle mit derselben angeborenen menschlichen Würde ausgestattet sind, handelt. Der Schutz genau dieses Umstandes ist für mich die Aufgabe der Demokratie. Insofern gibt es Bereiche, die von jeder Entscheidung,

welch große Mehrheit sie auch immer treffen mag, ausgenommen sind. Grundlegende Menschenrechte haben hier ihren fixen Raum.

Weiters glaube auch ich an die regulierende Kraft einer gut funktionierenden Gesellschaft, in der Meinungs Austausch und Meinungsäußerung möglich sind. Diese regulierende Kraft würde meiner Meinung nach noch besser funktionieren, wenn in modernen Demokratien die einzelnen Staatsbürger sich ihrer Aufgabe wieder stärker bewusst wären. So wie der gute König sich vom Tyrannen dadurch unterscheidet, dass er nicht im Eigeninteresse sondern im Wohle der Gemeinschaft handelt, sollte auch der jeweilige, zur Wahlurne gerufene Entscheidungsträger immer die ganze Gesellschaft im Blick haben und nicht nur nach den eigenen Vorteilen entscheiden. Ich glaube, dass sich hier heutzutage ein Missverständnis im Bezug auf Demokratie breit gemacht hat und sie oft mit einem bloßen Mehrheits-Abstimmungsmechanismus verwechselt wird. Würde sich jeder Bürger wirklich als Souverän verstehen, der über seine wohlüberlegte Meinung zum Wohle der Allgemeinheit befragt werden würde, glaube ich, dass die politische Kultur anders aussehen würde und verschiedene Fragen der Verteilungsgerechtigkeit, angefangen von Steuerfragen bis hin zum Pensionssystem, ehrlicher und offener behandelt werden könnten.

Abschließend möchte ich zusammenfassen, dass es sich bei Demokratie und Menschenrechten um zwei unterschiedliche Phänomene handelt, auch wenn eine Sichtweise, in der alle als freie und gleiche Individuen verstanden werden, häufig zu einem Nebeneinander von beiden führen wird. Beide Figuren stellen an sich noch keinen Wert für sich selbst dar, sondern dienen immer dazu, die Freiheit aller ernst zu nehmen und zu schützen. Diese Tatsache gilt es bei allen unterschiedlichen Ansichten nicht aus den Augen zu verlieren.

Literaturangabe

Bücher:

- ABROMEIT, Heidrun: Volkssouveränität in komplexen Gesellschaften, in: Brunkhorst, Hauke und Niesen, Peter (Hrsg.): Das Recht der Republik, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1999.
- BARUZZI, Arno: Immanuel Kant, in: Denzer, Horst; Maier, Hans (Hrsg.): Klassiker des politischen Denkens – Band 2; Verlag C.H. Beck,; München, 2001.
- BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang: „Der Staat als sittlicher Staat“; Duncker & Humblot; Berlin; 1978.
- BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang: „Staat, Gesellschaft, Freiheit“; Suhrkamp; Frankfurt am Main; 1976.
- BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang: „Die verfassungstheoretische Unterscheidung von Staat und Gesellschaft als Bedingung individueller Freiheit“; Westdeutscher Verlag; Opladen; 1973.
- BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang: „Gesetz und gesetzgebende Gewalt – Von den Anfängen der deutschen Staatsrechtslehre bis zur Höhe des staatsrechtlichen Positivismus“; Duncker & Humblot; Berlin; 1958.
- BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang: „Ist Demokratie eine notwendige Forderung der Menschenrechte?“, in: GOSEPATH, Stefan/LOHMANN, Georg(Hg.): „Philosophie der Menschenrechte“; Suhrkamp; Frankfurt am Main; 1998.
- BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang: „Recht, Staat, Freiheit“; Suhrkamp; Frankfurt am Main; 1991.

- BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang: „Staat, Gesellschaft, Freiheit“; Suhrkamp; Frankfurt am Main; 1976.

- BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang: „Staat, Nation, Europa“; Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999.

- BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang: „Staat, Verfassung, Demokratie“; Suhrkamp, Frankfurt am Main 1991.

- BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang und SPAEMANN, Robert (Hrsg.): Menschenrechte und Menschenwürde“; Klett - Cotta; Stuttgart; 1987.

- BRANDT, Rainhard: Locke und Kant, In: „John Locke und/and Immanuel Kant“, Martyn P. Thompson (Hrsg.); Duncker & Humbolt; Berlin, 1991.

- COHEN Joshua “Structure, Choice and Legitimacy: Locke’s Theory of the State”. In: “John Locke Political Philosophy”, Vere Chappell (Hrsg.); Garland Publishing, New York & London 1992.

- DUNN John: Consent in the political theory of John Locke. In: “John Locke Political Philosophy”, Vere Chappell (Hrsg.); Garland Publishing, New York & London 1992.

- DUNN John: Lockes Konzeption von Toleranz; In: „John Locke und/and Immanuel Kant“, Martyn P. Thompson (Hrsg.); Duncker & Humbolt; Berlin, 1991.

- DWORKIN, Roland: Freedom´s Law; Haward University Press; Cambridge,Massachusetts; 1996.

- EDGAR, Andrew: „The philosophy of Habermas “; Acumen Publishing; Chesham ; 2005.

- EUCHNER, Walter: John Locke- zur Einführung. Junius Verlag, Hamburg, 2004.
- EUCHNER, Walter: Naturrecht und Politik bei John Locke, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main, 1979.
- FENSKE HANS(Hrsg.): "Geschichte der politischen Ideen", Fischer Taschenbuchverlag, 6.Auflage, Frankfurt am Main, 2001.
- FETSCHER, Iring: „Kommentar zu Kersting“, In: „John Locke und/and Immanuel Kant“, Martyn P. Thompson (Hrsg.); Duncker & Humbolt; Berlin, 1991.
- FETSCHER, Iring: Rousseaus politische Philosophie; Suhrkamp; Frankfurt am Main; 1975.
- FORSCHNER, Maximilian: Rousseau; Karl Alber Verlag; Freiburg/München, 1977.
- FRÖBEL, Julius: „Monarchie oder Republik?“, Verlag von Heinrich Hoff; Mannheim; 1848.
- FRÖBEL, Julius: „System der socialen Politik - Erster Teil“, Verlag von J.P. Grohe; Mannheim, 1847.
- FRÖBEL, Julius: „System der socialen Politik - Zweiter Teil“, Verlag von J.P. Grohe; Mannheim, 1847.
- FURET, Francois: Jean- Jacques Rousseau und die Französische Revolution – Jan Patocka – Gedächtnisvorlesung; Passagen Verlag; Wien, 1994.
- GEBHARDT, Jürgen: Die vielen Gesichter des Republikanismus: in: Dicke, Klaus und Kodalle, Klaus- Michael (Hrsg.): Republik und Weltbürgerrecht; Böhlau Verlag; Köln, 1998.

- HABERMAS, Jürgen: „Die Einbeziehung des Anderen“; Suhrkamp; Frankfurt am Main; 1999.
- HABERMAS, Jürgen: „Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?“; Suhrkamp; Frankfurt am Main; 2005. vorliegende Taschenbuchausgabe ist identisch mit der vierten erweiterten Auflage 2002.
- HABERMAS, Jürgen: „Faktizität und Geltung“; Suhrkamp; Frankfurt am Main; 1992; erste Auflage 1998, vorliegende Taschenbuchausgabe ist identisch mit der erweiterten Auflage 1994.
- HABERMAS, Jürgen: „Kleine Politischen Schriften IX: Zeit der Übergänge“; Suhrkamp; Frankfurt am Main; 2001.
- HABERMAS, Jürgen: „Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln“; Suhrkamp; Frankfurt am Main; 4 Aufl. 1991.
- HABERMAS, Jürgen: „Strukturwandel der Öffentlichkeit“; Suhrkamp; Frankfurt am Main; 1990.
- HABERMAS, Jürgen: „Volkssouveränität als Verfahren“, in: HABERMAS, Jürgen: „Faktizität und Geltung“; Suhrkamp; Frankfurt am Main; 1992; erste Auflage 1998, vorliegende Taschenbuchausgabe ist identisch mit der erweiterten Auflage 1994.
- HABERMAS, Jürgen: „Wahrheit und Rechtfertigung“; Suhrkamp; Frankfurt am Main; 2004.
- HÄBERLE, Peter: „Die Wesensgehaltsgarantie des Art. 19 Abs.2. Grundgesetz“; Verlag C.F. Müller; Karlsruhe, 1962.

- HÄBERLE, Peter: „Grundrechte im Leistungsstaat“; in: „Veröffentlichung der Vereinigung der deutschen Staatsrechtslehrer“, Heft 30; Walter de Gruyter; Berlin; 1972.

- HAMEL, Walter: „Glaubens- und Gewissensfreiheit“; in: BETTERMANN, Karl August/ NIPPERDEY, Hans Carl/ SCHEUNER, Ulrich (hg.): „Die Grundrechte: Handbuch der Theorie und Praxis der Grundrechte“, 4. Band; Duckner &Humbolt; Berlin; 1960.

- HIRSCHBERGER, Johannes: Geschichte der Philosophie – Band 2; Verlag Herder; Freiburg; 1980.

- HÖFFE, Otfried: Immanuel Kant; Verlag C.H.Beck; München, 1983.

- HOFMANN, Hasso: „Menschenrechte und Demokratie, oder was von Chrysipp lernen kann“; in: WAHL, Rainer/WIELAND, Joachim (H.): „Das Recht des Menschen in der Welt“: Kolloquium aus Anlaß des 70.Geburtstages Ernst-Wolfgang Böckenförde; Duncker & Humbolt, Berlin; 2002.

- IMBODEN Max (aus der Reihe: Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart, Nr.267): Rousseau und die Demokratie, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1963.

- KANT, Immanuel: Die Metaphysik der Sitten, in: Weischedel Wilhelm (Hsg.): Immanuel Kant, Werkausgabe, Band 8; Suhrkamp Frankfurt am Main 1978.

- KANT, Immanuel: „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein taugt aber nicht für die Praxis; Vittorio, in: Weischedel Wilhelm (Hsg.): Immanuel Kant, Werkausgabe, Band9; Suhrkamp Frankfurt am Main 1977.

- KANT, Immanuel: „Zum ewigen Frieden“; in: Weischedel Wilhelm (Hsg.): Immanuel Kant, Werkausgabe, Band9; Suhrkamp Frankfurt am Main 1977.

- KATER, Thomas: Politik, Recht, Geschichte: Zur Einheit der politischen Philosophie Immanuel Kants; Königshausen & Neumann; Würzburg, 1999.
- KERSTING, Wolfgang: „Eigentum, Vertrag und Staat bei John Locke“, In: „John Locke und/and Immanuel Kant“, Martyn P. Thompson (Hrsg.); Duncker & Humbolt; Berlin, 1991.
- KERSTING, Wolfgang: Kant über Recht, Mentis Verlag; Paderborn, 2004.
- KERSTING, Wolfgang: Wohlgeordnete Freiheit, Walter de Gruyter, Berlin, 1984.
- KILCULLLEN John: Locke on Political Obligation. In: “John Locke Political Philosophy”, Vere Chappell (Hrsg.); Garland Publishing, New York & London 1992.
- KLEIN; Hans: „öffentliche und private Freiheit – zur Auslegung des Grundrechts der Meinungsfreiheit“; in: BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang/OESTREICH, Gerhard/QUARITSCH, Helmut/SCHNUR, Roman/WEBER, Werner/ WOLF, J. Hans(Hg.): „Der Staat“; Zeitschrift für Staatslehre öffentliches Recht und Verfassungsgeschichte; 10.Band; Duckner & Humbolt; Berlin. 1971.
- KOCH, Guido: Praktische Vernunft und Politik bei Kant, in: Dicke, Klaus und Kodalle, Klaus- Michael (Hrsg.): Republik und Weltbürgerrecht; Böhlau Verlag; Köln, 1998.
- KÖCHLER Hans: Democracy and Human Rights, (Do Human Rights Concur with particular Democratic Systems?), International Progress Organization, Studies in International Relations XV; Wien; 1990.
- KÖNIG, Siegfried: Zur Begründung der Menschenrechte: Hobbes- Locke- Kant, Verlag Karl Alber Freiburg/München, 1994.

- KREIMENDAHL LOTHAR: „Aufklärung“, Kreimendahl Lothar (Hrsg.), Felix Meiner Verlag, München, 2006.
- KRÜGER, Herbert: „Allgemeine Staatslehre“; W. Kohlhammer Verlag; Stuttgart; 1964.
- LOCKE John: On Toleration and the Unity of God; Montuori Mario (hrsg.); J.C. Gieben, Amsterdam, 1983.
- LOCKE John, zwei Abhandlungen über die Regierung, Suhrkamp Taschenbuch, Hrsg. Walter Euchner, Frankfurt am Main 1977.
- LUF, Gerhard: Freiheit und Gleichheit, Springer Verlag, Wien, 1978.
- LUF, Gerhard: Kant und die Menschenrechte; in: Veröff. Joachim Jungius-Ges. Wiss. Hamburg, 87; 1999.
- LUHMANN, Niklas: „Grundrechte als Institution“; Duckner & Humbolt; Berlin; 1965.
- LUKES, Steven: „Fünf Fabeln über Menschenrechte“, in: SHUTE, Stephen/HURLEY Susan (Hg.): „Die Idee der Menschenrechte“; Fischer-TB, 12995: ZeitSchriften; Oxford Amnesty lectures, 1993; Fischer-Taschenbuch-Verlag, Frankfurt am Main 1996.
- MANTERFELD, Norbert: „Die Grenzen der Verfassung – Möglichkeiten limitierender Verfassungstheorie des Grundgesetzes am Beispiel E.-W Böckenfördes“; Duncker & Humblot; Berlin; 2000.
- MARTENS, Wolfgang: „Grundrechte im Leistungsstaat“; in: „Veröffentlichung der Vereinigung der deutschen Staatsrechtslehrer“, Heft 30; Walter de Gruyter; Berlin; 1972.

- MASON, John Hope: Forced to be Free; in: Brooks, Thom (Hrsg.): Rousseau and Law; Ashgate; Aldershot; 2005.
- MAUS, Ingeborg: Zur Aufklärung der Demokratietheorie; Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1992.
- MICHELMAN, Frank I: Brennan and Democracy; Princeton University Press; Princeton New Jersey 1999.
- MICHELMAN, Frank I: What Do Constitutions do that the Statutes don't; in: The Least Examined Branch; Baumann Richard W. u. Kahana Tsvi (Hrsg.), Cambridge University Press; Cambridge Pennsylvania, 2006.
- MICHELMAN, Frank I: Rawls on Constitutionalism and Constitutional Law, in: The Cambridge Companion to Rawls, Samuel Freeman (Hrsg.), Cambridge University Press; Cambridge Pennsylvania, 2003.
- MICHELMAN, Frank I.: Suspicion, or the New Prince; in: the Vote; Cass R. Sunstein und Richard A. Epstein (Hrsg.); University of Chicago Press; Chicago; 2001.
- NIESEN, Peter: Volk – von – Teufel – Republikanismus. Zur Frage nach den moralischen Ressourcen der liberalen Demokratie, in: Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit – Festschrift für Jürgen Habermas; Wingert Lutz und Klaus Günther (Hrsg.), Suhrkamp; Frankfurt am Main, 2001.
- ÖHLINGER, Theo: Verfassungsrecht; WUV, Wien, 1999.
- POST, Robert: Constitutional Domains; Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts; 1995.

- REMBOLD SANDRA: „Das Bild des Menschen als Grundlage der Ordnung“, Inauguralkdissertation zur Erlangung des Doktorgrades, gedruckt von dissertation.de – Verlag, Berlin, 2007.

- ROHRAUER; Monika : „Demokratiethorie nach Kant“; Peter Lang Europäischer Verlag der Wissenschaften; Frankfurt am Main; 2004.

- ROUSSEAU, Jean-Jacques: „Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen“; Verlag Philipp Reclam jun.; Stuttgart; 1998.

- ROUSSEAU, Jean-Jacques: „Vom Gesellschaftsvertrag“; Verlag Philipp Reclam jun.; Stuttgart; 2003.

- ROSTOCK. Michael: “Die Lehre von der Gewaltenteilung in der politischen Theorie von John Locke; Verlag Anton Hain; Meisenheim am Glan; 1974.

- SCHLINK, Bernhard: „Das Grundgesetz und die Wissenschaftsfreiheit“; in: BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang/OESTREICH, Gerhard/QUARITSCH, Helmut/SCHNUR, Roman/WEBER, Werner/ WOLF, J. Hans(Hg.): „Der Staat“; Zeitschrift für Staatslehre öffentliches Recht und Verfassungsgeschichte; 10.Band; Duckner & Humbolt; Berlin. 1971.

- SIMMONS, A.Johns: “The Lockean Theory of Rights”, Princeton University Press, Princeton 1992.

- SMEND; Rudolf Smend: „Verfassung und Verfassungsrecht“;Verlag von Duncker & Humbolt; München und Leipzig; 1928.

- SNYDER David C: “Locke on Natural Law and Property Rights”. In: “John Locke Political Philosphy”, Vere Chappell (Hrsg.); Garland Publishing, New York & London 1992.

- SPECHT Rainer: “John Locke”; Verlag C.H. Beck; München, 1989.

- SPRÜTE JÜRGEN: "Die Legitimität politischer Herrschaft bei John Locke." In: „Aufklärung,“ Kreimendahl Lothar (Hrsg.), Felix Meiner Verlag, München, 2006.
- TUCKNESS ALEX: „Locke and the Legislative Point of View“, Princeton University Press, Princeton, 2002.
- WOLF JEAN-CLAUDE: „Strafe im Naturzustand“, .” In: „Aufklärung, Kreimendahl Lothar (Hrsg.)“ Felix Meiner Verlag, München, 2006.
- WARD RANDALL W. : „Divine Will“, in: „John Locke“, Anstey Peter (Hrsg.), Routledge Group, Oxon, 2006.

Zeitungen & Zeitschriften:

- Frankfurter Allgemeiner Zeitung, Zeitung für Deutschland, Frankfurter Allgemeine Zeitung GmbH.; Frankfurt am Main.
- Le Monde, Société éditrice du Monde SA; Paris.
- Newsweek; Newsweek Inc.; New York.
- Neue Zürcher Zeitung und schweizerisches Handelsblatt; Fernausgabe; Verlag Marius Hagger; Zürich.
- New York Times; The New York Times Company; New York
- The Times London; Times Newspaper Lt.; London.
- „Habermas gegen Ratzinger“; in: Zur Debatte, Themen der katholischen Akademie in Bayern; 34.Jahrgang; München 2004 ; 1/2004.