

Zeitschrift: Schweizer Monatshefte : Zeitschrift für Politik, Wirtschaft, Kultur
Herausgeber: Gesellschaft Schweizer Monatshefte
Band: 46 (1966-1967)
Heft: 5

Artikel: Menschenbild und Staatsverfassung
Autor: Greifenhagen, Martin
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-161882>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 15.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Menschenbild und Staatsverfassung

MARTIN GREIFFENHAGEN

Die griechische Philosophie kennt zwei Bestimmungen des Menschen, die bis heute immer wieder bedacht worden sind. Die eine besagt, der Mensch sei ein vernünftiges, die andere, er sei ein geselliges Wesen. Beide Definitionen bestimmen den Menschen im Wege der Abgrenzung zum Tier: *zoon logon echon* — ein Lebewesen, das Vernunft und ineins mit ihr Sprache hat; *zoon politikon* — ein Wesen, das von Natur «politisch», das heißt in Gesellschaft mit anderen verbunden ist. Nun ist leicht zu sehen, daß beide Bestimmungen insofern dasselbe sagen, als Sprache selber Kommunikation bedeutet; und in der Tat kann sich niemand eine Vernunft vorstellen, ohne ihren sozialen Sinn und Ursprung mitzudenken, wie denn noch kein Mensch sprechen und denken gelernt hat ohne die Hilfe menschlicher Sozietät: indem der Mensch ein soziales Wesen ist, hat er Sprache und Vernunft. Aber der Satz gilt auch umgekehrt: indem der Mensch ein vernunftbegabtes Wesen ist, ist er mit anderen Menschen in sozialen Institutionen verbunden.

Freilich scheint mit dieser Erkenntnis wenig genug gewonnen zu sein. Was nämlich heißt «*politikos*» konkret, angesichts der Fülle und Varietät der sozialen Institutionen, die der Mensch im Laufe seiner Geschichte erfunden und geschaffen hat? Bei Bienen und Ameisen, bei Dohlen und Heringen läßt sich der materiale Gehalt von «*politikos*» leicht bestimmen. Die soziale Schöpferkraft des Menschen scheint dagegen unbegrenzt und ist es wirklich in dem Maße, in dem Vernunft selber Reflexion und Offenheit bedeutet. Seine Natur ist dem Menschen nicht ohne weiteres bekannt, sondern sie ist ihm Rätsel, Frage und Problem.

Bei dem Versuch herauszufinden, was er sei und was ihm gut sei, bedient sich der Mensch eines Bildes von sich. Er macht sich eine Vorstellung von dem, was er ist und was er sein soll. Nun bestehen deutliche Beziehungen zwischen dem Bild, das der Mensch von sich hat und der politischen Verfassung, die er aufgrund dieses Menschenbildes theoretisch entwirft und praktisch verwirklicht. Ich will diese Beziehungen an *drei Beispielen* verdeutlichen und habe für diesen Zweck eine Reihe von politischen Denkern, Texten und Positionen zusammengestellt, deren Auswahl nicht in historischer, sondern in typologischer Absicht getroffen ist und allein in der Zuspitzung auf dieses Thema Sinn gibt. «Staatsverfassung» erscheint dabei mit voller Absicht sowohl als Staatstheorie wie auch als Verfassungswirklichkeit.

Um die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts schreibt der englische Staatsphilosoph *Thomas Hobbes* Sätze, die unsere vorbereitenden Überlegungen aufnehmen. Im Eingang zu seiner Lehre vom Bürger sagt er: «Die meisten, welche über den Staat geschrieben haben, setzen voraus . . . , daß der Mensch von Natur ein zur Gesellschaft geeignetes Wesen sei, also das, was die Griechen *zoon politikon* nennen . . . (Nun mag) es auffallen . . . , wenn ein Schriftsteller gleich am Anfang seiner Darstellung den Satz aufstellt, daß der Mensch keineswegs von Natur ein zur Gesellschaft geeignetes Wesen sei. Ich sage daher deutlicher, daß allerdings der Mensch von Natur . . . ein Feind fortwährender Einsamkeit ist; . . . wenn die Menschen einander von Natur . . . liebten, wäre es unerklärlich, weshalb nicht jeder einen jeden in gleicher Weise liebte, da sie ja alle in gleicher Weise Menschen sind . . . Die Absicht, weshalb die Menschen sich gesellschaftlich verbinden, ergibt sich am besten aus dem, was sie dann tun, wenn sie verbunden sind. Ist es des Handels wegen geschehen, so sorgt ein jeder nicht für den Genossen, sondern für sein eigenes Vermögen; ist es des Amtes wegen geschehen, so entsteht eine Art Amtsfreundschaft, die aber mehr Eifersucht aufeinander als wahre Liebe enthält . . . Somit wird jede Verbindung nur des Nutzens oder des Ruhmes wegen, das heißt aus *Liebe zu sich selbst* und nicht zu den Genossen eingegangen . . . Zwar können die Annehmlichkeiten dieses Lebens durch gegenseitige Unterstützung vermehrt werden; allein dies kann viel besser durch die Herrschaft über andere als durch die Verbindung mit ihnen erreicht werden; daher treibt unzweifelhaft jedes Menschen Natur, soweit die *Furcht* ihn nicht hindert, zur *Herrschaft* und nicht zur Gesellschaft. Deshalb muß man erkennen, daß der Ursprung aller großen und dauernden Verbindungen der Menschen nicht in gegenseitigem Wohlwollen, sondern in gegenseitiger Furcht bestanden hat¹.»

Diese Sätze von Hobbes bezeichnen die klassische Lehre von der «ungeselligen Geselligkeit» des Menschen und dem aus ihr folgenden Krieg aller gegen alle. Dem «*politikon*» wird somit ein negativer Sinn gegeben: zwar brauchen die Menschen einander, aber so wie der Egoist seine Mitmenschen mißbraucht, um seine Selbstsucht in ihnen durchzusetzen. Deshalb beruhen alle menschlichen Sozialformen ausnahmslos auf Herrschaft, und gegenseitige Furcht ist die elementare soziale Antriebskraft.

Der Grund für dieses düstere Verständnis der *Sozialnatur* des Menschen liegt in der skeptischen Auslegung seiner *Vernunftnatur*. Zwar leugnet Hobbes dem Menschen Rationalität ebensowenig wie seine Sozialität. Aber er weist ihr, wie der Sozialität, eine sekundäre Rolle zu. Der Mensch hat Vernunft, ist aber nicht durch sie, sondern durch Triebe bestimmt. Die wichtigste Quelle der Vernunft ist die *Furcht*, und zwar die Furcht vor dem Tode durch die Hand anderer Menschen. Diese Furcht hat als einziger Trieb von sich her

eine Nähe zur Vernunft, insofern sie, als ängstliche Vor-sicht, das Denken gleichsam erzwingt: Der Frieden unseres Gemütes, sagt Hobbes, beruht auf der Macht, die ich über andere Menschen besitze, weil in meiner Herrschaft über andere die entscheidende Voraussetzung meiner Lebenssicherung liegt. Hobbes übersetzt somit *politikos* mit *herrschaftlich* und schließt in seiner Staatstheorie folgerichtig *Frieden* mit *Herrschaft* zusammen². Er läßt bürgerliche Gesellschaft und Staat bekanntlich aus einem Vertrag entstehen, den jeder mit jedem und zugunsten des Souveräns schließt, dem in diesem Vertrag alle Gewalt übertragen wird. Die Furcht voreinander verwandelt sich so in die vorsichtige Beachtung staatlicher Gesetze. Der Fürst garantiert kraft seiner absoluten Herrschaft jedem Bürger Leben und Eigentum und macht auf diese Weise aus dem wölfischen Menschen einen bürgerlichen Nachbarn. Die unbeschränkte Macht des Fürsten und die Furcht der Bürger vor dieser Macht korrespondieren und führen gemeinsam zum Ziel dieser staatlichen Versuchsanordnung: dem Frieden.

Die historische Erfahrung, die der Hobbesschen Staatslehre zugrunde liegt, ist die Wirklichkeit der religiösen Bürgerkriege, in deren Folge Hobbes selber das Emigrantenschicksal erlitt. Die konfessionellen Spaltungen hatten Europa jene gemeinsame religiöse Grundlage entzogen, die das Christentum bisher, allen Dualismen zum Trotz, als Staats- und Kulturreligion garantierte. Die politische Konfessionalisierung hatte den Begriff des Staates selber radikal in Frage gestellt und verlangte nach einer neuen staatlichen Fundierung. Der Absolutismus schuf diese neue Grundlage, indem er mit der Trennung von Staat und Gesellschaft eine Unterscheidung traf, die dem Staat einen Raum absoluter Entscheidungsbefugnis und gleichzeitig dem Bürger ein relatives, im Laufe der Zeit steigendes Maß an Freiheit sicherte. Dieses Maß scheint bei Hobbes auf ein Minimum beschränkt. Die Allmacht des Leviathan droht das Individuum zu verschlingen, so daß Carl Schmitt und andere versuchen konnten, Hobbes als theoretischen Begründer des totalen Staates zu beanspruchen³. Gleichwohl war Schmitt selber scharfsinnig genug, einen feinen Riß zu bemerken, der den totalen Einklang von Staat und Person, von staatlicher und gesellschaftlicher Sphäre verhindert. Hobbes kennt nämlich Unterscheidungen, die der totale Staat verabscheuen und verbieten muß, zum Beispiel die zwischen gedachten Gedanken und geäußerten Gedanken, zwischen einem öffentlichen Gottesdienst und einem privaten. Das Verhältnis des Bürgers zum Staate von Hobbes ist ein Vertragsverhältnis, keines der «totalen Inpflichtnahme⁴».

Hobbes ist der Theoretiker des autoritären Staates in seiner absolutistischen Gestalt. Der Bürger begegnet dem Staat wesentlich in der Rechtssphäre, die der Staat um des inneren Friedens willen garantiert. Für diesen Frieden, den der Staat auch nach außen gewährleistet, anerkennt der Bürger die staatliche Souveränität, die jedoch da aufhört, wo der Vertragsinhalt, das heißt vor allem: die Garantie von Leben und Eigentum verletzt wird, wie im Fall

der Todesstrafe oder des befohlenen Soldatentodes. Hobbes ist konsequent genug, in beiden Fällen dem Betroffenen einen Rückfall in vorstaatliche Reaktionsweisen nicht zu verargen: der zum Tode Verurteilte darf sich gegen seine Hinrichtung wehren, der Soldat darf feige sein.

Mit der Unterscheidung von *Staat* und *Gesellschaft* hatte der absolute Staat den Boden für eine Gegnerschaft bereitet, der er selber in der Französischen Revolution unterliegen sollte. Die Theorie der Volkssouveränität richtet sich kritisch gegen die Vorstellung einer unpolitischen Gesellschaft, die Sicherheit und Frieden einer Macht verdankt, welche sich nicht moralisch ausweist. Die bürgerliche Gesellschaft will künftig an den politischen Entscheidungen beteiligt sein. Als Schöpfer der modernen Lehre der Volkssouveränität gilt *Rousseau*. Er bezeichnet eine interessante Gegenposition zu Hobbes, die wir uns an einigen Punkten ansehen wollen. Wir kommen damit, rund hundert Jahre nach Hobbes, zu der *zweiten Kombination von Menschenbild und Staatsverfassung*.

Tugend

Im Gegensatz zu Hobbes hält *Rousseau* den Menschen für «gut», das heißt in einem ursprünglichen Sinne für unschuldig. Wennschon nicht durch seine Vernunft, sondern, wie bei Hobbes, von Leidenschaften bestimmt, kann der Mensch im gesellschaftlichen Stande eine positive Beziehung zu seinesgleichen und zur Gemeinschaft entwickeln. Mit Blick auf Hobbes sagt Rousseau wörtlich: die Menschen «sind von Natur aus keineswegs Feinde. Der Krieg wird aus dem Verhältnis der Dinge und nicht aus dem der Menschen begründet, und da der Zustand des Krieges nicht aus einfachen persönlichen Beziehungen, sondern nur aus sachlichen Beziehungen entstehen kann, so ist weder ein Privatkrieg noch ein Krieg Mensch gegen Mensch möglich⁵». Nicht Mißtrauen und naturhafte Konkurrenz bestimmen die soziale Axiomatik des Rousseauschen Weltbildes, sondern, wie es das dritte Schlagwort der Französischen Revolution formulieren wird: *Brüderlichkeit*. Rousseaus Gesellschaftsvertrag fehlt deshalb der bei Hobbes eingearbeitete Herrschaftsvertrag. An die Stelle von Herrschaft tritt die sittliche Kooperation; oder mit den Worten Rousseaus: durch den Akt der Vergesellschaftung entsteht «ein sittlicher und gemeinschaftlicher Körper, der sich aus soviel Mitgliedern zusammensetzt, wie die Versammlung Stimmen hat, und der durch eben diesen Akt seine Einheit, sein gemeinschaftliches Ich, sein Leben und seinen Willen empfängt⁶».

Das Volk selbst herrscht also nach Maßgabe eines Willens, der durch die Verbindung aller in Freiheit zustande kommt: der *volonté générale*. Dieser Wille formiert und formuliert die *Einheit* aller Bürger und zugleich die Sittlichkeit ihres politischen Wollens, das seine Quelle nicht im privaten Interesse des einzelnen, sondern im Einsatz aller für das *Gemeinwohl* hat. Die Tugend dieses Einstehens für die Gemeinschaft bedeutet Rousseau die wichtigste An-

triebskraft des politischen Lebens und nimmt bei ihm die Stelle ein, die bei Hobbes die Furcht inne hatte. Statt der Herrschaft von Menschen über Menschen, für die Rousseau in der Natur des Menschen keinen Anhaltspunkt sieht, will er die Gemeinschaft von Bürgern, die sich aus Freiheit um das Wohl des Staates kümmern. Die Stabilität des Staates hängt deshalb einzig an der sich stets erneuernden Zustimmung und Aktivität seiner Bürger. Rousseau vergleicht den Staat nicht von ungefähr mit der Familiengemeinschaft, die auf ein solches gegenseitiges tätiges Entstehen der Familienmitglieder angewiesen ist, ohne daß herrschaftliche Machtmittel diese Einheit zu erzwingen vermöchten. Hatte Hobbes «politikos» mit *herrschaftlich* übersetzt, so meint Rousseau hundert Jahre später und unter veränderten historischen Bedingungen mit politisch *gemeinschaftlich*.

Die Staatslehre von Rousseau ist nicht aus revolutionärem Antrieb entstanden. Und doch enthält sie wichtige Stücke eines politischen Programms, das ein halbes Jahrhundert später praktisch erprobt werden sollte. *Robespierre* hat zum ersten Mal versucht, der totalen Demokratie politische Gestalt zu geben, und mit diesem Experiment den Beweis dafür geliefert, daß die totale Demokratie stets in totalitäre Herrschaft umschlagen muß.

Selber von hoher persönlicher Integrität, wie Lenin von großer Anspruchslosigkeit, ganz der Aufgabe einer moralischen Politik verschworen, arbeitete *Robespierre* daran, einen Staat zu errichten, dessen Maxime er selber in einem Satz formulierte: «Das, was unmoralisch ist, ist auch unpolitisch⁷». Hatte Hobbes gemeint, Politik müsse als äußeres Zwangsmittel die Bosheit der Menschen im Zaume halten, glaubt Robespierre an die selbstlose Aktivität freier Bürger im Dienste des Gemeinwohls. Hatte Hobbes als politische Triebkraft die Macht und als ersten staatlichen Grundsatz die Furcht vor den Gesetzen angesehen, so ruft Robespierre 1794 vor dem Nationalkonvent emphatisch aus: «Was ist nun der erste Grundsatz der Demokratie oder Volksherrschaft, das heißt, welche wesentliche Triebkraft bringt sie in Gang und bewegt sie? Es ist die Tugend⁸!» Seine Rede aber trägt einen bezeichnenden Titel. Sie lautet: Über die Tugend und den Terror. Robespierre rechtfertigt den Terror als Anwendung von Gewalt im Dienste der Tugend, das heißt als Erziehungsmaßnahme des Staates im Interesse des Gemeinwohls. Als totalitärer Politiker kennt er den Inhalt des Gemeinwohls und traut sich zu, genauestens anzugeben, was dem Ganzen gut und was für den Einzelnen im Dienst an diesem Ganzen zu tun notwendig ist.

Die Tugend des Staatsbürgers erscheint *in der Praxis* als seine Übereinstimmung mit dem Repräsentanten der *volonté générale*, das heißt als *unbedingter Gehorsam*. Auf die Frage, wer die *volonté générale* am besten darstelle und exekutierte, hatte Rousseau schon geantwortet, vermutlich eigne sich am besten «eine überragende Persönlichkeit», die zugleich so tugendhaft sei, daß sie ihre Einsicht in den Dienst der Gerechtigkeit und des Volkes

stelle. Robespierre nannte man «den Unbestechlichen», und das war er, insofern er mit seiner terroristischen Politik keine Privatinteressen verfolgte, sondern einzig seiner politischen Tugend diente. In jener Rede stehen Sätze, die man heute um vieles besser versteht als damals, so zum Beispiel diese: der Terror «ist eine Offenbarung der Tugend. Der Terror ist nicht ein besonderes Prinzip der Demokratie, sondern ergibt sich aus ihren Grundsätzen⁹». «Wir wollen eine Ordnung der Dinge, die keine niedrigen ... Triebe kennt, die alle ... guten Leidenschaften zum Gesetz erhebt ... Wir wollen in unserem Lande Selbstsucht durch Sittlichkeit ersetzen¹⁰.» Diese tugendhaften Grundsätze führten Robespierre mit Notwendigkeit zur Guillotine. Je ernsthafter er sein moralisches Verfassungsprojekt verfolgte, desto häufiger mußte er zu diesem Skalpell greifen, das alle krankhaften Teile aus dem Volkskörper heraustrennen sollte. In der totalitären Demokratie wiegt das kleinste Vergehen prinzipiell so schwer wie das größte, da sich beide gegen die Gemeinschaft wenden und eine Gesinnung des Egoismus verraten. Es hängt nur von den Umständen ab, welches Verbrechen gerade mit dem Tode bestraft wird. Die in der totalitären Phase der Französischen Revolution herrschende Rechtsunsicherheit war nur die Konsequenz ihres familiären Staatsbildes. Auch die im Wohlfahrtsausschuß Robespierre sich findende Praxis der «Kritik und Selbstkritik» gehört in das System einer politischen Justiz, die an der *Gesinnung* der Bürger in dem Maße interessiert sein muß, in dem der Staat als eine Gemeinschaft brüderlich verbundener Menschen begriffen wird.

Der bis heute wirksamste Nachfolger solcher totaler Politik ist der *Kommunismus*. Im jüngsten Parteiprogramm der KPdSU von 1961 stehen Sätze, die ebenso von Robespierre stammen könnten. Es heißt dort: «Die Kommunisten stellen den verderbten, egoistischen Ansichten und Sitten der alten Welt die kommunistische Moral entgegen. Die einfachen Normen der Sittlichkeit ... werden im Kommunismus zu unumstößlichen Lebensregeln für die Beziehungen zwischen den einzelnen Menschen wie auch für die Beziehungen zwischen den Völkern. Zur kommunistischen Moral gehören die allgemein menschlichen moralischen Normen ... Ehrlichkeit und Wahrheitsliebe, sittliche Sauberkeit, Schlichtheit und Bescheidenheit im gesellschaftlichen wie im persönlichen Leben ... Während des Überganges zum Kommunismus ergeben sich immer mehr Möglichkeiten, einen neuen Menschen zu erziehen, der geistigen Reichtum, moralische Sauberkeit und körperliche Vollkommenheit harmonisch in sich vereint¹¹.»

Ein solches Programm wäre Hobbes absurd erschienen. Ihm galt die Selbstsucht für ein Axiom, das man nicht ändern kann, dem man um des Friedens willen aber Rechnung tragen muß. Während die totalitäre Demokratie zum blutigen Despotismus der Vernunft führte, die nicht von ungefähr als Göttin sollte verehrt werden können, gelangte die Theorie von Hobbes zu einer autoritären Friedensordnung, die dem einzelnen Leben und Eigentum

garantiert und ihm ausdrücklich weder ein moralisches noch ein ideologisches Engagement für den Staat abverlangt. Das Interesse von Hobbes liegt ganz bei dem Individuum und seinen Friedens- und Glückschancen. Der staatliche Zwang dient nicht dem Staate, sondern den Bürgern. In der *totalitären Demokratie* liegen die Verhältnisse genau umgekehrt: der Staat wird als Gemeinschaft selber zum höchsten Wert, und alle Tugenden des Menschen beziehen sich auf diese neue Gottheit. Darum entfällt die Grenze zwischen privaten und öffentlichen Tugenden wie der Unterschied von Privatleben und öffentlichem Leben. In dem Maße, in dem der Staat als paradigmatische Gemeinschaft verstanden wird und die totale Identifikation fordert, zerstört er notwendig alle Formen der privaten Existenz.

Hobbes war weit entfernt davon, den Staat als eine große Familie verstehen zu wollen. Und da er keine dynamische, revolutionäre Staatsverfassung entworfen hat, kannte er weder den moralischen und sozialen Fortschritt noch politische Erziehung als das Mittel dazu. Dagegen hätte ein Plakat, wie es *Kolakowski* in der Zeit des Stalinismus sah, auch im jakobinischen Frankreich hängen können: «Die Tuberkulose verhindert den Fortschritt¹²!» Hobbes bekannte sich offen für eine statische Auffassung staatlicher Verfassung, wenn er schrieb: «Ich hoffe, daß Sie es . . . vorziehen werden, unter den gegenwärtigen Staatszuständen, auch wenn Sie nicht die besten sind, Ihr Leben zu genießen, als Krieg zu beginnen, damit, nachdem Sie selbst getötet worden oder das Alter Sie verzehrt hat, andere in einem späteren Jahrhundert eine verbesserte Verfassung besitzen¹³.»

Mit dem *pessimistisch-statischen* Menschenbild der autoritären Staatslehre von Hobbes und dem *optimistisch-utopischen* Menschenbild der totalitären Demokratie haben wir zwei wichtige Versuchsanordnungen staatlicher Verfassung skizziert: das *totaldemokratische Identitätsdogma*, nach dem Herrscher und Beherrschter zusammenfallen und mithin Herrschaft von Menschen über Menschen aufhört — und das *autoritäre Dissoziationsschema* der Trennung von Herrschern und Beherrschten: der Herrscher ist immer nur Befehlender, die anderen immer Gehorchende. Rousseau war der Meinung, nur diese beiden politischen Systeme seien begründbar.

Recht

Die *dritte* Verbindung von Menschenbild und Staatsverfassung, der wir uns nun zuwenden, war nicht dieser Meinung und versucht bis heute, die Spannung zwischen der Autonomie der Bürger und der Notwendigkeit politischer Herrschaft auszuhalten. Die *liberale Demokratie* oder die rechtsstaatliche Repräsentativverfassung bietet einer knappen Darstellung große Schwierigkeiten. Das gilt auch für das ihr zugrunde liegende Menschenbild. Wir wollen trotzdem versuchen, uns diese Verfassungsform in den wichtigsten Strukturen zu

vergegenwärtigen. Ich beginne mit Sätzen, welche die Theorie des liberalen Rechtsstaates in Deutschland wesentlich mitbegründeten und etwa ein Jahrzehnt vor der Rede Robespierre konzipiert wurden. Sie stammen aus *Kants* Schrift «Zum ewigen Frieden» und lauten: «Nun ist die republikanische Verfassung die einzige, welche dem Recht der Menschen vollkommen angemessen, aber auch die schwerste zu stiften, vielmehr noch zu erhalten ist, dermaßen, daß viele behaupten, es müsse ein Staat von Engeln sein, weil Menschen mit ihren selbstsüchtigen Neigungen einer Verfassung von so sublimen Form nicht fähig wären. Aber nun kommt die Natur . . . gerade durch jene selbstsüchtigen Neigungen zu Hilfe, so daß es nur auf eine gute Organisation des Staates ankommt (die allerdings im Vermögen der Menschen ist), jener ihre Kräfte so gegeneinander zu richten, daß eine die anderen in ihrer zerstörenden Wirkung aufhält oder diese aufhebt: so daß der Erfolg . . . so ausfällt, als wenn beide gar nicht da wären, und so *der Mensch, wenngleich nicht ein moralisch-guter Mensch, dennoch ein guter Bürger zu sein gezwungen wird*. Das Problem der Staatserrichtung ist, so hart es auch klingt, selbst für ein Volk von Teufeln (wenn sie nur Verstand haben) auflösbar¹⁴.»

Wollte man die Position Kants einer der beiden bisher behandelten zuordnen, so müßte man sich für Hobbes entscheiden. Kant teilt mit Hobbes das skeptische Menschenbild: der Mensch ist von Natur «böse», das heißt selbstsüchtig. Er hat aber Vernunft genug, einen Staat zusammenzubringen, der seine Stabilität gerade dieser Selbstsucht verdankt. Selbst ein Staat von Teufeln zwingt seine egoistischen Bürger, in ihrem eigenen, später wird man sagen: in ihrem wohlverstandenen Interesse die Gesetze zu achten und Frieden zu halten. Ein Vergleich Kants mit Hobbes zeigt, daß die Interpreten, welche, wie etwa Leo Strauß, in Hobbes einen Vorläufer der liberalen Staatstheorie sehen, bessere Aussichten auf Beweise für ihre These haben als diejenigen, welche Hobbes für die Theorie des totalen Staates beanspruchten, indem sie sich an die äußere Geschlossenheit seines Staatsbildes, nicht aber an die innere Konzeption seiner Staatstheorie hielten¹⁵. Die liberale Auslegung des Hobbesschen Werkes setzt sich besonders in der angelsächsischen Politikwissenschaft mehr und mehr durch, und es erscheint wie eine Rehabilitierung nach dreihundert Jahren, wenn unter dem düsteren Bild des Krieger- und Machtphilosophen nun die feineren Umrisse eines Denkers sichtbar werden, der zeitlebens auf Frieden sann.

Und doch steht Kant nicht völlig auf Seiten von Hobbes. Sein Vernunftbegriff ist ein originärer, kein aus der Triebphäre abgeleiteter. Infolgedessen kennt Kant eine autonome Moral, die sich nicht auf ein System gegenseitigen Nutzens reduzieren läßt. Außerdem gibt es bei Kant einen Optimismus, der sich bei Hobbes nicht findet. Dieser Optimismus ist geschichtsphilosophischer Natur und spricht sich schon im Titel der Schrift «Zum ewigen Frieden» aus. Kant teilt mit anderen Klassikern des Liberalismus den Gedanken, gesell-

schaftliche Antagonismen dienten letztlich einer sich geschichtlich verwirklichenden Harmonie; und in dem Maße, in dem des Menschen Einsicht in die Absicht von Natur und Geschichte wächst, wuchse auch die Chance des ewigen Friedens. — Überdies schließt Kant aus der Tatsache, daß jeder Staat (jedenfalls dem Worte nach) dem Rechtsbegriffe huldigt, «daß eine noch größere, obzwar zur Zeit schlummernde, moralische Anlage im Menschen anzutreffen sei, über das böse Prinzip in ihm (was er nicht ableugnen kann), doch einmal Meister zu werden, und dies auch von andern zu hoffen¹⁶». Diese Sätze lassen eine Verbindung zu Rousseaus Moralphilosophie vermuten. Und in der Tat gab es eine Abhängigkeit Kants von Rousseau solange, bis Kant das Sittengesetz als reine Vernunftforderung entwickelte und sich damit von allen Versuchen abwandte, die Moralität aus einem ihr entsprechenden Sinn abzuleiten. Rousseau gewinnt die Moral aus verfeinerter Selbstliebe und bleibt damit in der Sphäre der Leidenschaften.

Kant ist mit seiner politischen Ethik von Hobbes, der das Recht auf Macht reduziert, ebenso weit entfernt wie von Rousseau, der die Rechtsnormen in einer Leidenschaft gemeinschaftlicher Identifikation verschwinden läßt. Der Bürger in Kants Staat gehorcht weder einer hohen Leidenschaft noch einem Herrscher, sondern der Forderung des Gesetzes, das seine Quelle in der gesetzgebenden Vernunft des Menschen selber hat. Die Staatsverfassung hat deshalb eine eigene, in der Vernunft verankerte Würde, und die Lehre der Volkssouveränität bekommt einen die staatliche Einheit transzendierenden Sinn: insofern der Mensch *als Person* dem *Sittengesetz* untersteht, ist er *als Bürger* aufgerufen, eine *Verfassung* zu schaffen und zu achten, die dem Sittengesetz entspricht. Im Unterschied zu den Interpretationen von Hobbes und Rousseau übersetzt Kant *politisch* mit *rechtsstaatlich*. Wer das Gesetz übertritt, hat die darauf folgende Strafe selber gewollt, weil er dem Gesetz nicht (wie im Staate von Hobbes) aus Furcht, sondern aus Einsicht gehorcht.

Kants Auffassung der «Einhelligkeit der Politik mit der Moral» steht nicht im Widerspruch zu seiner skeptischen Einschätzung der faktischen Moral und seiner Meinung, auch Teufel müßten in der Lage sein, einen vernünftigen Staat einzurichten. Die ethische Forderung gehört als von der Vernunft geboten ebenso zum Menschsein wie die unabweisbare Vorstellung eines auf alle Zeit befriedeten, weltbürgerlichen Zustandes, in dem der Mensch als politisches Wesen seiner vernünftigen Einsicht gemäß lebt.

Zur selben Zeit, als Kant seine Friedensschrift schrieb, legten in Amerika die Autoren des *Federalist* Gedanken nieder, die den liberalen Rechtsstaat auf ähnliche Weise begründeten, wie es — völlig unabhängig von ihnen — Kant getan hatte. Einige Sätze aus dem berühmten Stück 51 von *Madison* zeigen die Parallelität: «Denn was ist eine Verfassung anderes als die größte aller Reflexionen über die menschliche Natur? Wären die Menschen Engel, keine Regierung wäre notwendig. Herrschten Engel über Menschen, weder äußere

noch innere Kontrollen über die Regierung wären notwendig. Bei der Gestaltung einer Staatsverfassung, welche Herrschaft von Menschen über Menschen bedeutet, liegt die große Schwierigkeit darin: man muß zuerst dafür sorgen, daß die Regierung die Regierten im Zaum hält, und dann dafür, daß sie sich selbst zügelt¹⁷. »

Die liberale Demokratie will nicht die Abschaffung der politischen Macht, sondern ihre Selbstkontrolle im Wege der Gewaltenteilung, der sogenannten Wachablösung der herrschenden Parteigruppe, des Verfassungsgerichts, der Geltung der Grundrechte. Das dieser Staatsverfassung entsprechende Menschenbild ist ein zwischen Skepsis und Überzeugungen merkwürdig gemischter Humanismus, den wir uns in zwei Schritten verdeutlichen wollen.

Skeptischer Humanismus

Art. 1 des *Bonner Grundgesetzes* weist mit dem Begriff der Würde des Menschen auf die wichtigste Quelle dieses Humanismus hin: *personale Würde* kommt jedem Menschen als unverwechselbarem Individuum zu. Die Person ist das, wozu sie sich in Freiheit entwickelt und in Selbstbestimmung verwirklicht. Die Freiheit der Person, wie sie Art. 2 garantiert, ist deshalb von ihrer Würde niemals zu trennen, sondern ermöglicht sie erst eigentlich. Der Person und ihrer Freiheit dienen die Rechte, welche historisch den Beginn des großen Grundrechtskatalogs aller rechtsstaatlichen Verfassungen ausmachen: die Glaubensfreiheit, die Freiheit der Meinungsäußerung, der Forschung und Lehre, der Presse, der Versammlung und Vereinigung.

Freiheit aber ist, formal gesehen, ein negativer Begriff. Der Ausdruck: in unserem Staate herrscht Freiheit, kann, was den Staat betrifft, deshalb nicht mehr und nicht weniger meinen, als daß der Staat einen Raum individueller Lebensgestaltung garantiert, anders gesagt: daß er sich einer inhaltlichen Definition des Menschen, die über seine Bestimmung als Person hinausgeht, enthält. Der liberale Staat widersteht der totalitären Versuchung, die in seinen Grenzen lebenden Menschen nur als Staatsbürger zu sehen und mithin den menschlichen Lebenssinn ausschließlich im Horizont staatlicher Gemeinschaft auszulegen. Er fordert seine Bürger umgekehrt auf, Personen zu sein und verlangt als staatsbürgerliche Tugend vor allem die Beachtung jener Spielregeln, welche die Würde der Person sichern.

Marx hatte sich, in Konsequenz seiner Utopie einer brüderlichen Kommune völlig gleichgesinnter Menschen, gegen die Menschenrechte gewandt. Er schrieb wörtlich: «Keines der sogenannten Menschenrechte geht also über den egoistischen Menschen hinaus, über den Menschen, wie er Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, nämlich auf sich, auf sein Privatinteresse und auf seine Privatwillkür zurückgezogenes und vom Gemeinwesen abgesondertes Individuum ist¹⁸.» Über seinem radikalen Sozialisierungsversuch vergaß

Marx, daß der Mensch als Person der unabweislichen Frage begegnet, was er sei und wozu er da sei. Der Kommunismus muß sich deshalb einen Einwand gefallen lassen, den André Gide einmal mit einprägsamen Worten formulierte: «Wir können die Landwirtschaft kollektivieren und die Saboteure des Fortschritts einsperren und die klassenlose Gesellschaft anstreben; aber wir wissen nicht, warum wir hier sind, woher wir kommen und wohin wir gehen¹⁹.» Diese Frage kann nicht der Staat, sondern nur der Mensch als Person beantworten. Der Staat hat keine Transzendenz, wohl aber der Mensch, der seine bloße Existenz stets überschreitet, und sei es nur mit der Frage, wer er ist²⁰. Wenn im Art. 1 des Bonner Grundgesetzes, einer der liberalsten Verfassungen der Welt, der Staatszweck als Schutz menschlicher Würde bestimmt wird, so heißt das vor allem, daß diese Frage jedem einzelnen zur Beantwortung freigelassen wird. Alle Gleichheiten, mit denen der Sozialstaat den Rechtsstaat heutzutage ergänzt, stehen einzig und allein im Dienste der Freiheit des Individuums, sein Leben selbst in die Hand zu nehmen und sich nach seinen Vorstellungen in diesem Leben einzurichten.

Die zweite wichtige Komponente des liberalen Humanismus wird an dem Recht auf *Eigentum* sichtbar. In dieser Garantie offenbart sich nicht nur die anthropologische Einsicht, daß zur Person eine Welt ausschließlichen Besitzens, Benutzens und Verfügens gehört, sondern zugleich ein skeptisches Zugeständnis an die egoistische Menschennatur. Nicht von ungefähr liegt hier der auffallendste, jedenfalls aber meist besprochene Differenzpunkt zur kommunistischen Gesellschaftsordnung. Marx hat von der westlichen Volkswirtschaftslehre, wie sie durch *Adam Smith* begründet wurde, als einer zynischen Wissenschaft gesprochen²¹. Dem modernen Kapitalismus liegt mit dem Prinzip der Gewinnmaximierung eine Anthropologie des Egoismus zugrunde, wie *Mandeville* mit seiner boshaften Bienenfabel gleich zu Beginn klarstellte. Das Eigentum gilt Hobbes und Locke ebenso wie Adam Smith und seinen Nachfolgern als ein Schutzwall, den das Individuum gegenüber dem Nächsten aufwirft, den man auch nach der Bibel nicht mehr lieben soll als sich selbst. Den Begründern der Nationalökonomie war dieses Wort sehr wichtig. Das Prinzip der Gewinnmaximierung schließt eine allseitige Konkurrenz, das heißt eine Kampfsituation zwischen den Menschen als Wirtschaftssubjekten ein. Diese Kampfsituation wird vom Wirtschaftsliberalismus ausdrücklich anerkannt und überdies als Motor wachsenden gesellschaftlichen Reichtums ökonomisch gerechtfertigt. Nun wissen wir, daß die uneingeschränkte Verfolgung der Prinzipien des klassischen Wirtschaftsliberalismus nicht zur harmonischen Prosperität aller führte. Wirtschaftliche Freiheit mußte ergänzt werden durch sozialen Ausgleich. Trotzdem gelten die Prinzipien kapitalistischer Wirtschaft weiter und mit ihnen die Überzeugung, daß die skeptische Beurteilung der Menschennatur einen realistischen Maßstab für die Gesellschafts- und Wirtschaftspolitik abgibt. Das scheinen inzwischen auch die Ost-

blockstaaten zu erkennen. Nach vielen Versuchen, eine Leistungssteigerung allein durch ideologische Prämien zu erreichen, bekennt man sich offen für das Prinzip der materiellen Interessiertheit und damit zur differenzierten Leistungsgesellschaft. Bei diesem Wandel handelt es sich in der Tat um eine tiefgreifende Reduzierung der kommunistischen Ideologie und um eine «Liberalisierung» in des Wortes ursprünglicher Bedeutung. Der Kommunismus scheint erkannt zu haben, daß des Menschen Natur, was ihren Egoismus betrifft, offenbar stabiler ist, als Robespierre und Marx und noch das Parteiprogramm der KPdSU von 1961 annahmen.

Nun kommt diese Liberalisierung, wie man weiß, bestimmten Erfordernissen einer entwickelten Industriegesellschaft entgegen. Es zeigt sich also auch hier, daß Menschenbild und Staatsverfassung nicht unabhängig sind von sozioökonomischen Prozessen, wie überhaupt die Zuordnung beider nach historischer Reflexion verlangt. So ist der extreme Pessimismus von Hobbes nicht zu denken ohne die historische Wirklichkeit der konfessionellen Bürgerkriege. Spätere geschichtliche Engpässe begünstigten den utopischen Messianismus und die totalitäre Demokratie. Umgekehrt bedarf die liberale Demokratie eines Mindestmaßes an innerer und äußerer Stabilität, auch einer gewissen Prosperität, um ihr moderates Menschenbild bewahren zu können. Die Weimarer Republik ist nicht zuletzt an den extremen innenpolitischen, außenpolitischen und ökonomischen Bedingungen zugrunde gegangen, unter denen sie litt.

Die Einsicht in solche historisch-politischen und sozioökonomischen Bedingungen enthebt uns jedoch nicht der Aufgabe, die Frage des Menschenbildes und der Staatsverfassung in einem grundsätzlichen Sinne zu stellen. Der im Positivismus beschrittene Weg, diese Frage mit geschichtlichen Relationen zu umgehen, ist uns nach den schlimmen Erfahrungen der letzten Jahrzehnte verlegt. Gewiß wird man im Vergleich zu manchen Entwicklungsländern sagen müssen, daß die westlichen Industriestaaten durchweg eine besonders reiche Ausstattung mit rechtsstaatlichen Institutionen haben. Staaten, die erst in den Anfangsstadien ihrer politischen und ökonomischen Stabilisierung sich befinden, können sich manche uns kostbare Freiheitsrechte offenbar kaum leisten. Auch verfeinert sich das Rechtsgefühl in dem Maße, in dem der Friede und die Normalität, nicht aber der Krieg und die Anspannung aller staatlichen Kräfte den Maßstab für das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft abgeben. Diese Einsicht konnte den parlamentarischen Rat jedoch nicht hindern, folgenden Satz in den ersten Artikel unserer Verfassung hineinzuschreiben: «Das deutsche Volk bekennt sich ... zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage *jeder* menschlichen Gemeinschaft.»

Man hat von staatsrechtlicher Seite eingewandt, in dem Worte «jeder» läge eine gewisse ungeschichtliche Vermessenheit. Dieser Einwand übersieht jedoch,

daß man unmöglich personale Würde nur Menschen in entwickelten Nationen und «aufgeklärten» Völkern zuschreiben kann, ohne dem Gedanken der personhaften Würde seine Universalität und damit seinen Inhalt zu nehmen. Andererseits bedarf dieser Grundsatz stets der materialen Anwendung. So trägt jede Verfassung die Zeichen und Narben des Kampfes um das ihr zugrunde liegende Menschenbild. Unser Grundgesetz ist an solchen Narben besonders reich. In keiner Verfassung der Welt findet sich etwa eine so ausführliche Formulierung des Gleichheitssatzes, wie sie die Väter des Bonner Grundgesetzes uns und den folgenden Generationen zur Mahnung hineinschrieben: «Niemand darf wegen seines Geschlechtes, seiner Abstammung, seiner Rasse, seiner Sprache, seiner Heimat und Herkunft, seines Glaubens, seiner religiösen oder politischen Anschauungen benachteiligt oder bevorzugt werden.»

Der Mensch ist in verschiedenen geschichtlichen Lagen ein verschiedener. Und doch ist ihm durch seine Vernunft selbst die Entscheidung darüber zugemutet, was er sein will. In dem Maße, in dem der Mensch ein Bild von sich hat, macht er sich eine Vorstellung davon, wie er mit seinesgleichen im staatlichen Verbande leben will; denn — wie Madison sagte — «was ist die Staatsverfassung anderes, als die größte aller Reflexionen über die menschliche Natur?».

¹Thomas Hobbes: Grundzüge der Philosophie. Dritter Teil: Lehre vom Bürger. Leipzig 1949, I. Kapitel, S. 75 ff. (Hervorhebung von mir). ²Vgl. das Kapitel über Hobbes bei Christian Graf von Krockow: Soziologie des Friedens. Gütersloh 1962, S. 11 ff. ³Carl Schmitt: Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes — Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols. Hamburg 1938. Die der politischen Theorie Carl Schmitts zugrunde liegende Anthropologie unterscheidet sich von der Hobbesschen in vielen Zügen. Um sie zu erschließen, gälte es, mit Dietrich Schindler das «Vorausgesetzte» der politischen Theorien herauszuarbeiten (vgl. Verfassungsrecht und soziale Struktur, 3. Aufl., Zürich 1950, S. 83 ff.) Eine solche Vertiefung verdienten auch die hier sehr grob und fast ungeschichtlich vorgetragenen Positionen. ⁴Ernst Forsthoff: Der totale Staat, Hamburg 1933. ⁵J.-J. Rousseau: Der Gesellschaftsvertrag. München 1948, S. 54. ⁶A.a.O. S. 61. ⁷Maximilian Robespierre: Über die Tugend und den Terror, Rede vor dem Nationalkonvent vom 7. Februar 1794. In: Proklamationen der Freiheit. Hrsg. von Janko Musulin. Frankfurt am Main und Hamburg 1959, S. 81. ⁸A.a.O. S. 82. ⁹A.a.O. S. 85. ¹⁰A.a.O. S. 81. ¹¹Zit. nach Boris Meißner: Das Parteiprogramm der KPdSU, 1903 bis 1961. Köln 1962, S. 227 f. ¹²Leszek Kolakowski: Der Mensch ohne Alternative. München 1961, S. 233. ¹³Lehre vom Bürger. Vorwort an die Leser. A.a.O. S. 72. ¹⁴Immanuel Kant: Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, Ethik und Politik. Hrsg. von Karl Vorländer. Leipzig 1913, S. 145 f. (Hervorhebung von mir). ¹⁵Leo Strauß: Naturrecht und Geschichte. Stuttgart 1953, S. 172 ff. ¹⁶Zum Ewigen Frieden. A.a.O. S. 132. ¹⁷The Federalist Papers. Hrsg. von Clinton Rossiter. New York 1961. Mentor Book, S. 322 (Übersetzung von mir). ¹⁸Karl Marx: Zur Judenfrage. Zit. nach den Frühschriften. Hrsg. von Siegfried Landshut. Stuttgart 1953, S. 194. ¹⁹Zit. nach Heinrich Schirmbeck: Die Formel und die Sinnlichkeit. München 1964, S. 281. ²⁰Vgl. vom Verfasser: Politische Theologie und Politikwissenschaft. In: Gesellschaft-Staat-Erziehung, 8. Jahrg. 1963, S. 142 ff. ²¹Vgl. das Pariser Manuskript «Nationalökonomie und Philosophie» (1844).