

DIE APORIEN DER MODERNE UND DIE WEISHEIT DER ALTEN. EINE KRITIK DER MODERNEN IDEOLOGIEN

Einleitung

Der Titel dieses Beitrags weist auf einen alten Streit zurück, der in der Sprache seines Ursprungslandes als die *Querelle des anciens et des modernes* berühmt wurde. Im Frankreich des 17. Jahrhunderts ging es darum zu entscheiden, ob die Poeten der griechisch-römischen Welt Größeres geleistet hätten als die modernen Dichter, so daß man die Alten nachahmen müsse¹. Damals standen sich berühmte Personen wie Boileau und Perrault gegenüber und der Streit ging in Frankreich zugunsten der Moderne aus. Die Deutschen des 18. Jahrhunderts, unter der Führung von Johann Joachim Winckelmann und Wilhelm von Humboldt, entschieden anders, die Griechenlandbegeisterung, die klassischen Altertumswissenschaft und das Humanistische Gymnasium des 19. Jahrhunderts waren die Folge dieser Entscheidung. Dagegen liest man 1985 bei Jürgen Habermas folgenden Satz:

„Die Moderne kann und will ihre orientierenden Maßstäbe nicht mehr Vorbildern einer anderen Epoche entlehnen, sie muss ihre Normativität aus sich selbst schöpfen.“²

Mit dieser Auffassung nimmt Habermas zu einer starken Bewegung des 20. Jahrhunderts Stellung, die von Martin Heidegger ausgehend sich der antiken Philosophie und insbesondere der aristotelischen Idee einer praktischen Philosophie zurück erinnert. Namen wie Hannah Arendt³, Rüdiger Bubner⁴, Hans-Georg Gadamer⁵ und Joachim Ritter⁶ zeigen an, dass es sich um eine seriöse und fruchtbare philosophische Bewegung handelt. Thomas Gutschker hat sie 2002 historisch aufgearbeitet⁷, fordert aber 2012 eine systematische Bearbeitung der Frage⁸. Mein Beitrag geht auf diesen Vorschlag ein.

¹ Fumaroli 2001.

² Habermas 1985, 16.

³ Arendt 1960.

⁴ Bubner 1976.

⁵ Gadamer [1960] ²1962.

⁶ Ritter 1969.

⁷ Gutschker 2002.

⁸ Gutschker 2012, 276.

Für die Lösung dieser Aufgabe reicht es jedoch nicht aus, nach dem Vorbild der *Querelle* nur das Für und Wider eines Rückgriffs auf die Antike zu erörtern. Man muss vielmehr eine viel grundlegendere Frage stellen. Diese lautet: Welches Verhältnis soll eine jeweilige Gegenwart zu ihrer Vergangenheit und damit zur Geschichte haben? So gefragt, sei daran erinnert, dass kein Geringerer als Friedrich Nietzsche in der *Zweiten unzeitgemäßen Betrachtung* diese Frage aufgeworfen und auf höchst geniale Weise beantwortet hat. Damals, in einer Zeit, in der das historische Bewusstsein seinen Höhepunkt erreicht hatte und die historischen Wissenschaften ihre Glanzzeit erlebten, stellt der historisch gebildete Philologe Nietzsche die ketzerische Frage, ob denn das historische Wissen nur Nutzen und nicht auch Nachteile bringe. Der Titel von Nietzsches Vortrag „Vom Nutzen und *Nachteil* der Historie“ macht die Häresie Nietzsches sofort sichtbar⁹.

Für diese Frage enthält nun der Vortrag Nietzsches eine Passage, deren Wert darin besteht, drei verschiedene Zugänge zur Geschichte auszumachen. Nietzsche unterscheidet den *antiquarischen* vom *monumentalen* und vom *kritischen* Zugang¹⁰. Damit bezeichnet er drei Haltungen, deren erste, die antiquarische, der Bewahrung des Überkommenen dient – heute leisten dies die Museen, die Altstadtanierung und der traditionelle Geschichtsunterricht. Die zweite sucht ihre Vorbilder in der Antike – wie es bereits Boileau gefordert hatte und Habermas den Neuaristotelikern anlasten möchte; die dritte hält die Vergangenheit für überholt und des Vergessens würdig; sie kann der Moderne keine Maßstäbe mehr liefern – so will es Habermas.

Man würde heute Nietzsche folgen und einem überzogenen Historismus die Absage erteilen, indem man sagen kann, dass die Geschichte dem Leben, d.h. der Bewältigung der Gegenwart, dienen soll. Habermas bestreitet allerdings diese Möglichkeit. Jedoch haben die Neoaristoteliker das Gegenteil zu erweisen versucht, ohne in die monumentale Bewunderung der Vergangenheit zu verfallen; denn sie haben eine vierte Form des Umgangs mit der Geschichte gefunden, welche ein Kind des 20. Jahrhunderts ist. In dessen Verlauf hat sich nämlich ein neuer Zugang zur Geschichte herausgebildet, den Nietzsche noch nicht kennen konnte. Das 20. Jahrhundert als Jahrhundert der Weltkriege hat den Glauben an den ständigen Fortschritt der Menschheit zerstört, dem alle noch anhängen, welche die Moderne als vorzügliche Epoche betrachten¹¹. Im Rahmen einer einsetzenden Skepsis kann der aktuelle Zugang zur Geschichte weder antiquarisch, noch monumental, noch auch kritisch, sondern er muss *hermeneutisch*, besser *hermeneutisch-kritisch* sein.

Was das bedeutet, kann man aus Hans-Georg Gadammers Werk *Wahrheit und Methode* von 1960 lernen¹². Es handelt sich bei dem hermeneutischen-kritischen Zugang

⁹ Nietzsche [1874] 1966.

¹⁰ Nietzsche [1874] 1966, 219–225.

¹¹ Zur Idee des Fortschritts vgl. jetzt die umfassende Studie von Ariffin 2012.

¹² Gadamer selber übt das hermeneutisch-kritische Verfahren in seiner Kritik am Wahrheitsbegriff der Geisteswissenschaften (²1962, 163–360).

um ein dialogisch-reflexives Verfahren, welches nicht, wie das monumentale oder kritische kurzweg die Vergangenheit bejahen oder verneinen will, sondern bereit ist, die Denker der Vergangenheit sorgfältig auszulegen und die eigene Zeit von ihnen *kritisch in Frage stellen zu lassen*. Dieser Zugang unterscheidet sich radikal von der Haltung Habermas', welcher letztlich der Moderne, bei aller Skepsis an bereits vorgeschlagenen Lösungen der Moderne, unkritisch gegenübersteht, da er glaubt, aus ihr selber die sie gestaltenden Normen gewinnen zu können. Dagegen ist der hermeneutische Zugang in einem *neuen* Sinn kritisch; denn es geht hier um reflexive Kritik der eigenen Epoche und unseres in sie eingebundenen Selbst; also um eine Kritik, welche von einem äußeren Beobachterposten auf die Engstellen der Moderne hinweist, um so das aktuelle Denken zu veranlassen, sich dem *Dialog* mit einem ganz anderen Denken zu öffnen und seine begrenzten Horizonte zu überschreiten. Auch dieser kritisch-hermeneutische Zugang will, wie Nietzsche es forderte, dem Leben dienen; er kann es, wenn man die Grenzen und Aporien der modernen Positionen aufdeckt und von den dann aufbrechenden Fragen die Texte der Vergangenheit neu, wachsam und als Mensch des 21. Jahrhunderts daraufhin befragt, ob sie eine Antwort zu finden erlauben.

Die hermeneutisch-kritische Position beruht auf zwei Prämissen: Sie geht nicht von einem ständigen Fortschritt der Menschheit aus, wie man seit Herder bis zu Habermas glauben machen will, sondern von der sehr verschiedenartigen Kraft der Kulturen und Epochen, die Suche der Menschen nach dem guten Leben in einer gerechten Gesellschaft besser oder schlechter gelingen zu lassen. Sie verlässt sich darüber hinaus auf ihre tatsächliche Erfahrung mit den tradierten Texten, welche zeigt, dass auch Stimmen aus anderen Kulturen und Zeiten zu uns sprechen, weil sie auf Auswege aus unseren Aporien hinweisen. Das Problem dagegen, welche gemeinsamen Fragen es möglich machen, daß sich das Denken über die Zeitschwelle hinaus miteinander verständigen kann, sei weiter unten erörtert¹³. Schon jetzt kann man aber sagen: Gemeinsam ist allen Menschen, das gelungene Leben zu suchen, der Streit geht seit jeher darum, worin es besteht und wie es zu erreichen ist.

Mit diesen einleitenden Bemerkungen ist schon implizit der Weg der folgenden Ausführungen vorgezeichnet:

1. Zunächst gilt es, da Habermas das Problem der Normen der Moderne aufwirft, das aktuelle Verständnis der Moderne durch die Theoretiker der Gesellschaft zu charakterisieren und zu korrigieren.

2. Anschließend ist zu zeigen, dass die modernen Gesellschaftsentwürfe in Aporien, d.h. Sackgassen geraten, weil sie sich in Widersprüche verstricken.

3. Für die Frage nach den Normen der Moderne muss daher ein dritter Weg gewählt werden. Zu diesem Zweck werde ich das Grundgesetz der deutschen Verfassung wählen und zeigen, dass die in diesem modernen Dokument vertretenen Normen keineswegs Kinder der Moderne, sondern Urenkel und Enkel der griechischen Philosophie, des römischen Rechts und deren neuzeitlich-christlichen Re-interpretation sind.

¹³ Vgl.u. S. 116–117.

1. Theorien der Moderne

Als Klassiker einer Theorie der Moderne gilt unbestritten Max Weber. Der bedeutende Soziologe hatte auf Grund reicher Kenntnisse der abendländischen Tradition einen kontinuierlichen Entwicklungsvorgang diagnostiziert, den er die *Rationalisierung* der Welt bzw. deren *Entzauberung* nannte¹⁴. Im Jahre 2006 hat ihm Charles Taylor mit einer Studie sekundiert, welche denselben Vorgang auf die so genannte *Säkularisierung* zurückführt¹⁵. Gemeint ist damit, dass die Rationalisierung einem zunehmenden *Dahinschmelzen der religiösen Weltansicht* entspricht, wie sie das Christentum gewährt hatte. „Gott ist tot“, so hieß es schon bei Friedrich Nietzsche, und man hat in dessen Nachfolge die Ursachen und Folgen dieses Todes zu erkunden sich bemüht.

In einer diese Frage erhellenden Studie hat Gerhard Krüger dargestellt, wie ein religiöses bzw. ein profanes menschliches Bewusstsein die Welt erlebt¹⁶. Nach Krüger wird in einer religiösen Welterfahrung Gott (einstmals: die Götter) überall in der Natur und in der Geschichte als präsent erlebt; der Gott der Christen ist ja zugleich die *natura naturans*, der Welterschöpfer, der mit der Welt auch das Leben geschaffen hat. Das Faktum des Lebens selber lässt noch John Locke, den Rationalisten des 17. Jahrhunderts sagen, daß es notwendig Gott als Schöpfer zu denken zwingt¹⁷. In einer profanen Welterfahrung dagegen erblickt man statt der von Gott geschaffenen und Staunen erweckenden Natur nur noch eine, wie es der Philosoph Arnold Gehlen ausdrückt¹⁸, nackte Faktenußenwelt, Gegenstand einer Wissenschaft, welche sich der auf Physik und Chemie reduzierten Natur zwecks technischer Fertigung bemächtigt. Ihr Korrelat ist auf Seiten des Menschen das menschliche Individuum als eine sogenannte Fakteninnenwelt, die zum Gegenstand einer zergliedernden Psychologie oder, wie heute, der neurologischen Gehirnforschung wird, die ihrerseits behauptet, durch die Meisterung der neurologischen Prozesse den Menschen verbessern zu können¹⁹.

Eine der Folgen des Todes Gottes besteht im Vergessen, dass weder die Natur des Planeten noch der Mensch als Teil dieser Natur vom Menschen selber gemacht sind und dass sie daher nicht in die volle technische Verfügungsgewalt des Menschen geraten können. Grund dafür ist, dass sich der Totalzusammenhang der Dinge niemals einem Wesen offenbaren wird, welches dessen Bestandteil ist und daher niemals seine *Teilnehmerposition* mit der des *Beobachters* vertauschen kann. Der Mensch kann nur so viel erkennen, als es ihm zum Leben dienlich ist. Wenn der Mensch glaubt, er könne sich aus der Welt heraussetzen und diese als Ganze objektivieren, hat er verkannt, dass sie ihm, da sie ja die Bedingung der Möglichkeit dieses Versuchs bildet, sich gerade in dieser Funktion der Objektivierung entzieht.

¹⁴ Weber ⁶1985, 593–594.

¹⁵ Taylor 2006.

¹⁶ Krüger 1973.

¹⁷ Locke [1689] 1975: EHU IV x 1,619–625.

¹⁸ Gehlen ²1964, 97–116.

¹⁹ Dazu kritisch Janich 2009.

Das Vergessen der Nichterkennbarkeit und daher Nichtmachbarkeit des Totalzusammenhanges, dem der Mensch zugehört, ist somit eine Folge der Säkularisierung. Moderne heißt nach dieser Analyse zunächst: *Der Mensch stellt sich an die Stelle von Gott, der alles zu machen imstande ist*. Dieser Glaube beginnt mit der Französischen Revolution. Die Revolution und ihre geistigen Vorläufer haben den christlichen Glauben in West-Europa entscheidend geschwächt und einer neuen Ära den Boden bereitet.

Diese neue Ära weist folgende Kennzeichen auf: Die Menschen richten ihre Hoffnung auf ein gelungenes Leben nun nicht mehr auf Gott, sondern auf die so genannte gerechte *Gesellschaft*. Louis de Bonald, Kritiker der Revolution und Urvater aller Soziologen, sagte treffend voraus, dass nun die Gesellschaft die Rolle Gottes einnehmen wird²⁰; aus dem Gott der Vorsehung wird der Staat der Vorsehung, der «Etat de providence», deutsch: der „Sozialstaat“. Wie der gerechte Gott im Gleichnis vom Weinberg allen Ankömmlingen unterschiedslos einen Lohn zahlt, so verspricht nun an Gottes Stelle der gerechte Wohlfahrtstaat dank seiner Organisation, alle Menschen gleich zu behandeln und ihnen das gelungene Leben, ja selbst das Paradies auf Erden zu verschaffen. Mit der Französischen Revolution beginnen die Soziologie und zugleich die Sozialutopien, d.h. der Glaube der Gesellschaftstheoretiker, daß die Gesellschaft den Menschen erzeugt und ihn, dank ihrer Organisation, unglücklich oder glücklich macht. Sowohl Rousseau wie Marx geben der Gesellschaft die Schuld, dass der Mensch auf Grund der Gesellschaft *unfrei* (so Rousseau) bzw. seinem Wesen *entfremdet* sei (so Marx); die Revolution soll mit der neuen Gesellschaft auch den neuen Menschen und sein gelungenes Leben an den Tag bringen. *Das zweite Zeichen der Moderne ist somit neben dem Tod Gottes die kompensatorische Fixierung des Denkens auf die Gesellschaft als Hort und Ort der menschlichen Hoffnungen auf ein gelungenes Leben*.

In der Tat, seit Adam Smith im 18. und Marx im 19. Jahrhundert machen bis heute die sich auf diese Denker stützenden politischen Parteien von den Hoffnungen der Menschen auf ein solches Leben Gebrauch, indem sie die Gesellschaft und damit das Leben des Individuums zu verbessern versprechen. Nun sind die Vertreter solcher Auffassungen selber Teil der Gesellschaft und Stimmrohr einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe. Daher hat sie Karl Mannheim in seinem bekannten Werk *Ideologie und Utopie* die Ideologen genannt²¹. Die Ideologen übernehmen das Versprechen der Religion. Warum sie scheitern müssen, wird sich zeigen, wenn wir ihre Widersprüche und Aporien mit Hilfe der Alten aufgedeckt haben.

Doch muss zuvor ein Einwand ausgeräumt werden. Gerät mein Gedankengang nicht selber in einen Widerspruch? Wenn die Analyse der Moderne bis hierher richtig ist und unsere Zeit ihr ganz individuelles Gepräge besitzt, wie soll es dann möglich sein, die Alten zu aktualisieren, ohne in Anachronismen zu verfallen? Muss man nicht die Alten auch als Teil *ihrer* Zeit lesen und Habermas hätte Recht zu verlangen, dass sich die Moderne wie Münchhausen am eigenen Schopf aus dem Sumpf ziehen soll?

²⁰ Bonald [1796] 1859.

²¹ Mannheim ⁸1995, 75 ff.

Dieser Einwand wäre treffend, hätte das ihn begründende historistische Geschichtsverständnis Recht, welches besagt, dass es immer nur Individuelles und Anderes in der Geschichte gibt. Jedoch ist die Wissenschaft längst dabei, dieses Bild zu korrigieren.

Das Denken der genannten Theoretiker der modernen Gesellschaft bewegt sich *innerhalb* der europäischen intellektuellen und materiellen Geschichte, die richtig als Rationalisierungs- bzw. Entzauberungsprozess beschrieben wird. Ein derartiges Denken aber kann die aktuelle Kultur nicht von außen betrachten. Dazu bedarf es anderer Wissenschaften als der Sozialphilosophie und der Soziologie. Nach dem zweiten Weltkrieg nahmen neue Wissenschaften wie Biologie, Evolutionstheorie, Ethologie und vergleichende Kulturanthropologie einen großen Aufschwung. Das hatte zur Folge, dass man jetzt begann, den Menschen nicht nur als ein Produkt der Gesellschaft, sondern die Gesellschaft insgesamt als Resultat der natürlichen Evolution des Menschen zu betrachten. Die Erkenntnis setzte sich durch, dass auch der Mensch und seine Geschichte der natürlichen Entfaltung des Lebens auf dem Planeten zugehört wie jedes andere Lebewesen auch²². Die neuen Wissenschaften konnten ferner zeigen, dass die jeweiligen Kulturen mit ihren gesellschaftlichen Ordnungen immer neue Variationen von gattungsspezifischen und in sofern „natürlichen“ Grundmustern sind, welche einfache oder hochkomplexe Formen annehmen können, selber aber stabil bleiben. Wie die aktuelle *Philosophische Anthropologie*²³ lehrt, besteht das, was man die „Gesellschaft“ zu nennen pflegt, aus einem losen Verband verschiedener Einheiten der Kooperation, die beim Menschen immer eine geregelte Form annehmen und von den Anthropologen „*Institutionen*“ genannt werden²⁴. In allen Kulturen lassen sich solche *fundamentalen* Institutionen ausmachen, die da sind: 1. Die Institution der *Familienordnung*, welche mit ihrem Inzestverbot und komplexen Regelungen die Fortpflanzung der Gattung organisiert. 2. Die Institution der *Arbeitsteilung*, da es gilt, die lebenserhaltenden Güter der Gruppe zu beschaffen. 3. Die Institution des *Tausches* und des *Marktes*, wenn die Arbeitsteilung weit vorangeschritten ist. 4. Die Institution der *Rangordnung*, deren hochkulturelle Form der *Staat* ist, und die darin abgestuften Befehlsgewalten; bei fortgeschrittener Differenzierung sichert der Inhaber der Rechtsprechung den inneren Frieden, der militärische Oberbefehl den Schutz vor den äußeren Feinden. 5. Die Institution der *Religion*: Sie leistet eine kollektive Globalinterpretation der Welt und der Stellung des Menschen in ihr; ihre Geburtsmotive sind die Suche nach dem Sinn dieses Lebens und die Hoffnungen eines Lebens nach dem Tode; Mythen und Riten sind ihre institutionellen Ausdrucksformen, die ihrerseits die Kunst hervorbringen. In den Hochkulturen treten der religiösen Weltdeutung Philosophie und Wissenschaft zur Seite, teils um sie zu kritisieren, teils um sie umzuformulieren oder, wie für die Moderne gezeigt, ganz

²² Unter anderen zeigt z.B. Vollmer (2002) die evolutionären Grenzen der menschlichen Erkenntnisfähigkeit auf.

²³ Vgl. zu dieser Richtung Joachim Fischers sorgfältige historisch-systematische Rekonstruktion (Fischer 2008).

²⁴ Gehlen ²1964, 7–121.

zu ersetzen. Aus dieser Sicht folgt aber: *Nicht die Gesellschaft bringt den Menschen hervor, sondern der Mensch als Gattungswesen erschafft dank seiner spezifischen Natur verschiedene Teilordnungen, deren Zusammenspiel eine Gesellschaft bildet, wobei alle diese Ordnungen dem gelungenen Leben der in ihnen Stehenden dienen sollen.*

Unser Fazit zum Charakter der Moderne kann daher lauten: Die Moderne ist das Zeitalter der Ideologien. Diese zeichnen sich durch einen exzessiven Glauben an die Gesellschaft als Produzent des Menschen aus. Nur ein einziges direktes Zitat soll diese Deutung bestätigen: Die Soziologen Peter Berger und Thomas Luckmann geben ihrer Arbeit den Titel „Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit“. Darin findet sich der Satz:

„Gesellschaft ist ein menschliches Produkt; Gesellschaft ist eine objektive Wirklichkeit; der Mensch ist ein gesellschaftliches Produkt.“²⁵

Wenn dem so ist – und diese Überzeugung leitet alle Menschen, welche aus der Teilnehmerperspektive einer bestimmten Gesellschaft diese verbessern wollen, also die Ideologen – dann hat die Ideologie die Funktion der Religion übernommen, das gute Leben zu versprechen. Dem stellen allerdings die noch lebendigen Religionen ganz andere Deutungsmuster entgegen. Aber auch ein philosophisches Denken, die aktuelle *Philosophische Anthropologie*, welche die Gesellschaft selber als eine evolutionäre natürliche Erscheinung der menschlichen Gattung betrachtet, führt zu einem anderen Ergebnis. Unter der Voraussetzung einer solchen erweiterten Perspektive kann man Denker verschiedener Kulturen und Zeiten miteinander ins Gespräch bringen, insbesondere, wenn es darum geht, über die fundamentalen und daher gemeinsamen Institutionen der Kultur nachzudenken.

2. Die Aporien der modernen Ideologien

Die ideologische Polarisierung der modernen Gesellschaft ist eine selbstverständliche Gegebenheit, bleibt aber als solche diffus und unartikuliert. Es gilt daher, die Vordenker aufzusuchen, welche sich auf einem philosophischen Niveau zum Fürsprecher der einen oder anderen Ideologie gemacht haben und deren Denken immer noch, wenn auch selber im Hintergrund bleibend, die Öffentlichkeit mehr oder minder prägt.

Hier kann man sich auf eine Sendung des bayrischen Rundfunks vom 5. Januar 1971 beziehen, welche im Nachklang der bewegten 68er Revolution unter dem Titel „*Revolution oder Reform? Herbert Marcuse und Karl Popper*“ ausgestrahlt wurde. Der Journalist Franz Stark hatte damals in einer virtuellen Diskussionssituation den Neo-Marxisten Herbert Marcuse und den liberalen kritischen Rationalisten Karl Popper auf-

²⁵ Berger/Luckmann 1977, 65.

einander antworten lassen²⁶. Zwar liegt diese Diskussion nun vierzig Jahre zurück, ihr Gehalt ist jedoch durchaus aktuell. Bekanntlich gilt Karl Popper immer noch als eine Leitfigur der Moderne, da er den Begriff der offenen auf Fortschritt programmierten Gesellschaft geprägt hat, welche dem liberalen Geist von Adam Smith verpflichtet ist, und da er das totalitäre Denken angegriffen hat²⁷. Herbert Marcuse ist der Verfasser sprachmächtiger und viel gelesener Werke, die den modernen Kapitalismus von Grund auf verdammen²⁸. Mögen zwar Marxismus und Kommunismus durch den Zusammenbruch der ihm folgenden politischen Systeme an Anziehungskraft auch verloren haben, in der aktuellen Krise der Finanzmärkte als Epiphänomen der kapitalistischen Wirtschaftsordnung enthalten jedoch die Schriften von Marx ein mächtiges kritisches Potential und nähren immer wieder die neu auftretenden Linksradikalen in Deutschland und Frankreich²⁹.

Herbert Marcuse

In dem genannten Interview von 1971 verlangt Herbert Marcuse die Revolution³⁰. Er stützt diese Forderung auf eine Methode, welche er als die „dialektische Analyse der sozialen Prozesse“ bezeichnet und zu deren Hilfe er sich teils auf die Pariser Schriften des jungen Marx, teils auf die kulturkritischen Werke Siegmund Freuds stützt. Für Marcuse als Marxist ist der Stein des Anstoßes der Kapitalismus, dessen aktuelle Entwicklung zum *Spätkapitalismus* eine Revolution notwendig mache; in der Tat, als quasi-medizinischer Diagnostiker hält Marcuse die aktuelle Gesellschaft für krank, da sie eine Klassengesellschaft sei, in welcher alle Bereiche des Lebens vermarktet, Menschen durch andere Menschen ausgebeutet und der Mensch durch die Arbeit sich selbst entfremdet werde. Auf die kritische Frage des Journalisten, ob sich nicht die Situation der Arbeiter seit dem Früh-Kapitalismus zur Zeit von Marx grundlegend verändert habe, antwortet Marcuse mit dem zentralen Begriff des Denkens von Karl Marx, dem der *Entfremdung*. Marx hatte die treffende Beobachtung gemacht, dass die Industrialisierung den Menschen in einen Arbeitsprozess einspannt, in dem er sich in seinem Produkt nicht als dessen Schöpfer wieder erkennen kann, so dass die Arbeit ihn von sich selbst *entfremde*. Diese Entfremdung kombinierte sich damals mit dem materiellen Elend der Arbeiterschaft. Marcuse gibt zwar die materielle Verbesserung der Arbeiter zu, jedoch auch die heutige Konsumgesellschaft entfremde den Menschen von sich selber, da sie ihm falsche Bedürfnisse suggeriere und ihn über sein wahres Gut hinwegtäusche, die *Freiheit*. Statt den Menschen zu sich zu befreien, deformiere die kapitalisti-

²⁶ Stark 1971.

²⁷ Popper[1944] 1969; [1945] ²1970.

²⁸ Marcuse 1965; 1967a; 1967b.

²⁹ Eine ausführlichere Kritik an Marcuse und Popper mit Hilfe der Aktualisierung Platons wird auf Französisch erscheinen (Neschke 2012 im Druck).

³⁰ Marcuse bei Stark 1971, 3–7. 11–20. 30–33. 40.

sche Konsumgesellschaft dessen Psyche durch die Illusion, daß der Konsum ein erstrebenswertes Gutes sei und verhindere, auf Grund eines falschen Bewusstseins, die Bildung einer revolutionären Arbeiterschaft.

Zugleich stellt sich für Marcuse die moderne Gesellschaft als „repressiv“ im Sinne Freuds dar, da sie auf Grund der deformierenden Arbeit die positiven Antriebe im Menschen unterdrücke und nur die negativen fördere. Dies sei jedoch absurd, da die Mechanisierung der Arbeit durch die Maschine das Potential enthielte, diese letztlich abzuschaffen und den Menschen in die *Freiheit* zu entlassen. Erst dann würde sich der wahre, der neue Mensch zeigen, da ja der Mensch ein Produkt der Gesellschaft sei.

Was versteht aber Marcuse unter dem neuen nicht entfremdeten, da von der Arbeit befreiten Menschen? Marcuse stützt seine Diagnose auf die Schriften des jungen Marx von 1844/5, welche den Zentralbegriff der *Entfremdung* entwickeln. Marx hat ihn Hegel entnommen, um die *Freiheit* des Menschen zu denken³¹. *Freiheit* bedeutet hier: der Ausgang aus der Entfremdung, mit den Worten der Neomarxisten ausgedrückt: die Emanzipation von allen gesellschaftlichen Zwängen, welche die arbeitsteilige Gesellschaft dem Individuum auferlegt; wird es doch gezwungen, in nur einer Tätigkeit sein ganzes Leben zu verbringen. In den Worten von Marx:

„Sowie nämlich die Arbeit verteilt zu werden anfängt, hat Jeder einen bestimmten [...]ausschließenden Kreis der Tätigkeit, der ihm aufgedrängt wird, aus dem er nicht mehr heraus kann; er ist Jäger, Fischer oder Hirt oder kritischer Kritiker, und muss es bleiben wenn er nicht die Mittel zum Leben verlieren will – während in der kommunistischen Gesellschaft [...] wo jeder [...] sich in jedem beliebigen Zweige ausbilden kann, die Gesellschaft die allgemeine Produktion regelt und mir eben dadurch möglich macht, heute dies, morgen jenes zu tun [...].“³²

In Marx' Denken bildet die Arbeitsteilung den Sündenfall der Menschheit³³; denn sie knechtet das Individuum, beraubt es der *Freiheit*. Marx will auf die Betätigung von einer Totalität von Fähigkeiten hinaus, die jedes Individuum entwickeln könne. So heißt es dreihundert Seiten weiter:

„Die exklusive Konzentration des künstlerischen Talents im Einzelnen und die damit zusammenhängende Unterdrückung in der großen Masse ist Folge der Teilung der Arbeit. [...] Bei einer kommunistischen Organisation der Gesellschaft fällt jedenfalls die Subsumption des Künstlers unter die lokale und nationale Borniertheit fort, die rein aus der Teilung der Arbeit und der Subsumption des Individuums unter diese bestimmte Kunst hervorgeht, so dass es ausschließlich Maler, Bildhauer u.s.w. ist [...] In einer kommunistischen Gesellschaft wird es keine Maler geben, sondern vielmehr menschliche Wesen, die unter anderem auch malen.“³⁴

³¹ Wie Gehlen (1983, 368) zeigt, geht der Begriff der Entfremdung auf Fichte zurück. Zur Konstanz des Freiheitsbegriffs im Werk von Marx vgl. Fetscher 1985a und 1985b.

³² Marx, *Deutsche Ideologie*, MEW Bd. 3, 33.

³³ So lautet auch die Diagnose von Barth²1961, 129.

³⁴ Marx, *Deutsche Ideologie*, MEW Bd. 3, 378–379.

Der Mensch ist bei sich selber und insofern frei, wenn er nach eigener Willkür alle seine Kräfte in alle Richtungen entfalten kann³⁵. Die kommunistische Gesellschaft wird diesen Menschen möglich machen. Sie hat es nicht getan, und offensichtlich muss ein Fehler im Denken von Marx der Grund sein. Worin aber besteht dieser Fehler? Marx projiziert in das Individuum den Menschen als Gattungswesen, d.h. was die Gattung als Ganze vermag, soll auch der einzelne vermögen. In der Ausübung aller und insbesondere aller künstlerischen Tätigkeiten ist der Mensch frei, in Marcuses Denken *befriedet* und *befriedigt*.

Dass sich Marx und Marcuse hier grundlegend irren, kann man aus Platons *Staat* lernen. Denn bei ihm findet sich die erste genaue Analyse der Institution der Arbeitsteilung. In einer Paraphrase lautet seine Analyse wie folgt: Jedes Individuum ist begrenzt, da die einzelnen Talente auf verschiedene Individuen verteilt sind. Dabei kann ein begabtes Individuum niemals Wissen und Können erwerben, wenn es nicht Zeit hat, seine Fähigkeiten auf nur einen Tätigkeitsbereich zu richten, um ihn sachgerecht und bestmöglich auszuüben. Arbeitsteilung heißt: Muße von verschiedenen Aufgaben und Konzentration auf eine einzige, da nur so, durch Erwerb von Wissen und Üben, die Ausbildung von Wissen und Künsten zustande kommt. Dieses Wissen ermöglicht dann, nicht nur schneller und mehr zu produzieren, sondern auch die Qualität der Produkte (*καλόν*) ob der wachsenden Sachkenntnis und des Könnens ständig zu steigern:

„Hiernach wird alles reichlicher zustande kommen und schöner und leichter, wenn einer eines seiner Natur gemäß und zur rechten Zeit, mit allem anderen unbefasst, verrichtet.“³⁶

Platon zeigt hier den Ursprung des handwerklichen und künstlerischen Wissens und Könnens. Nur *dank* der Arbeitsteilung konnte überhaupt vollendetes Wissen in Handwerk und Kunst entstehen und sich weiter vervollkommen. Die Arbeitsteilung ist also nicht der Sündenfall der Menschheit, wie es Marx behauptet, sondern die Bedingung der Möglichkeit, dass eine differenzierte und komplexe Wissensgesellschaft entstehen kann, welche die Künste allererst möglich macht.

Platons Argument macht nun genau den krassen Widerspruch in Marx' und Marcuses Theorie augenfällig und damit die Sackgasse, in die sie gerät. Platons Gedanken aufnehmend muss man sagen: Ausbildung des Wissen und auch des künstlerischen Wissens gibt es nur durch die Teilung der Arbeit, die dem begabten Individuum erlaubt, sich einer Sache voll und ganz zu widmen, Wissen und praktisches Umsetzen des Wissens zu erwerben. Nur so haben die Künste überhaupt das Licht der Welt erblickt. Marx dagegen schafft die Arbeit und die Arbeitsteilung ab, also auch die Entstehung von Wissen und Können, also auch die Künste. Also kann der von der Arbeit befreite Mensch gar keine Kunst ausüben, da sie gar nicht existiert; er kann nur in tausend Be-

³⁵ Schillers Briefe der ästhetischen Erziehung bilden den Hintergrund dieses Glaubens.

³⁶ Platon, *Politeia* II 370c3 ss.

schäftigung *dilettieren*, deren Produkt niemals gemäß Platons Wort vollkommen sind und die ihm daher keine Befriedigung, die Befreiung aus der Entfremdung liefern werden: Er verliert sich in tausend Nichtigkeiten.

Die Wahrheit der platonischen Analyse ist nicht nur durch ihre innere Kohärenz, sondern auch durch die Entwicklung der Hochkulturen und der okzidentalen Kultur als Wissens- und Könnensgesellschaft bestätigt, in welcher die großen Kunstwerke in Musik, Malerei, Skulptur und Architektur entstanden sind. Marx hat nicht nur fälschlich das Individuum mit der Gattung als ganzer gleichgesetzt, er hat auch die Rolle des Wissens als wahre Produktionskraft verkannt. Nicht die physische Arbeit, noch die Betätigung der Sinnesorgane, sondern das Wissen, welches die physische Arbeit und die Sinne anleiten muss, ist produktiv. Das ist heute um so klarer, als die physische Arbeit weitgehend den Maschinen überlassen ist, die Produktivität in ihrer kompetenten Bedienung und vor allem in der Erfindung und Weiterentwicklung besteht. Man denke an die Erfindung des Computers und von Microsoft Word.

Karl Popper und die offene Gesellschaft

Diese Tatsache könnte nun glauben machen, dass die Gegenposition zu Marx und Marcuse, welche von Karl Popper in dem besagten Interview eingenommen wird, auf der Seite der Wahrheit steht³⁷. Denn Popper ist Wissenschaftstheoretiker und fordert die offene Gesellschaft aus dem Grunde, da nur sie, dank der ununterbrochenen Erneuerung des Wissens, dem Gesetz des ständigen Fortschritts unterliegt. Betrachten wir also seine Gesellschaftstheorie, die heute immer noch bei den Liberalen als ein *non plus ultra* gilt.

Popper wurde damit bekannt, dass er die totalitären Systeme als Unrechtssysteme einer vernichtenden Kritik unterzog³⁸ und Platon als einen totalitären Denker stigmatisierte³⁹. Diese Kritik beruht auf seiner lange Zeit erfolgreichen wissenschaftstheoretischen Position⁴⁰. Diese besagt: Der Mensch hat keine sicheres Wissen; Wahrheit ist ein Ziel wie ein Stern am Himmel, der zwar die Richtung der Fahrt angibt, aber selber niemals erreicht werden kann; denn eine Theorie, welche Wahrheit beansprucht, muss es möglich machen, dass man sie *verifizieren* kann. Diese Verifikation ist jedoch unmöglich, da die Totalität der Verifikation dem Menschen nicht zur Verfügung steht. Daher kann man die Annäherung an die Wahrheit nur erreichen, indem man die Theorie *falsifiziert*. Ein einfaches Beispiel kann das zeigen: Der Satz „alle Raben sind schwarz“ setzt voraus, dass wir *alle* Raben kennen. Das können wir nicht; daher könnte es einen weißen Raben, ein Rabenalbino geben, so daß wir den Satz durch ein Gegenbeispiel falsifizie-

³⁷ Popper bei Stark 1971, 3. 9–10. 22–29. 34–39. 41.

³⁸ Popper [1944] 1969.

³⁹ Popper [1945] ²1970.

⁴⁰ Popper 1959.

ren können. Die Theorie muß dann lauten: Raben sind in der Regel schwarz, es sei denn, eine genetische Veränderung erzeugt ein Albino. Dieser Satz gilt solange, bis nicht wieder neue Genmutationen neue Farben bei Raben hervorrufen. Die Wissenschaft schreitet somit durch ständige Falsifikation fort.

Dieses Modell von Wissen und Wissensfortschritt projiziert nun Popper auf die Gesellschaft, welche auch für ihn, der in seiner Jugend Marxist war, die Zentralkategorie des Denkens bildet. Die offene Gesellschaft besteht darin, daß in ihr keine festen Werte gelten, sondern daß sie die Konfrontation gegensätzlicher Werte "the clash of values" in der Diskussion zum Mittelpunkt hat. Popper ist ein Feind Platons, da er die Erkenntnis von Essenzen (Ideen bei Platon) und essentiellen Werten bzw. Normen für unmöglich hält⁴¹; nun behauptet er allerdings, dass der offenen Gesellschaft die Konfrontation der Werte *essentiell* sei.

"So already we have here a clash of values or principles. This example shows that clashes of values and principles may be valuable and indeed *essential* (meine Hervorhebung A.N.) for a open society."⁴²

Hier verwickelt auch Popper sich in einen Widerspruch; denn wie kann man der Diskussion einen *essentiellen* Wert beimessen, wenn man die Erkenntnis von Essenzen radikal negiert? Deutlich wird dieser Widerspruch wie folgt: In Poppers Denken sind alle Wahrheiten, theoretische wie praktische partiell, vorläufig und widerlegbar, da es keine Essenzen gibt. Also gibt es auch keine essentiellen Werte. Dagegen bildet der Konflikt der Werte die höchste Norm: Sie hat die Funktion, die offene Gesellschaft zu definieren. Damit aber wird die offene Gesellschaft als Essenz bzw. essentieller Wert behauptet; der *logische* Widerspruch liegt klar zutage.

Zu diesem logischen Widerspruch aber gesellt sich eine viel schwerwiegendere Unstimmigkeit, welche sich zeigt, wenn man die *praktischen* Folgen aus Poppers Theorie zu Ende denkt: Wenn zwei Gruppen einer Gesellschaft deren Verbesserung wollen, von denen die einen, wie Popper selber, diese von der gewaltlosen Reform erwarten, die anderen, wie Marcuse, von der Gewalt autorisierenden Revolution, dann findet der "clash of values" statt, da die offene Gesellschaft beide Werte zulassen muss. Wenn die einen sagen können: „Die Reform ist ein Wert“, dann ist es essentiell für die offene Gesellschaft, auch den Satz der Revolutionäre zuzulassen „Die Revolution ist ein Wert.“ Dieser Widerspruch muss erstrebt werden, da das Zulassen des Widerspruchs die offene Gesellschaft *definiert*. Nun beabsichtigen die Vertreter der Reform, die Verbesserung mit kleinen Schritten voranzutreiben, die Revolutionäre dagegen, sie durch Ausrottung der Feinde zu erzwingen. So werden in einer solchen offenen Gesellschaft die Vertreter der Revolution den Vertretern der Reform kurzerhand die Diskussion aufsaugen und ihre Interessen durch Gewalt durchzusetzen versuchen. Was hier gerade als

⁴¹ Popper 1976, 20; 1985, 430–438.

⁴² Popper²1976, 116.

rein spekulative Folge aus Poppers Theorie entworfen wurde, hat aber in Deutschland nach 1968 tatsächlich stattgefunden; Marcuse hat als Befürworter der Revolution diskursiv in Schrift und Wort die Revolution, d.h. die Gewalt propagiert und die von ihm Verführten – gemeint ist die Terrorgruppe Baader-Meinhof – hat damit Ernst gemacht⁴³.

Auch hier hat die geschichtliche Wirklichkeit schmerzhaft die Fehler der Vordenker ans Licht gebracht. Eine Gesellschaft, die nicht durch Gewalt auseinander brechen soll, kann sich nicht auf den Konflikt der Werte, sondern nur auf geteilte und streng geschützte Werte gründen. Warum aber verwickelt sich ein so kluger Mann wie Popper in eine so leicht zu durchschauende Fehlanalyse vom Wesen der offenen Gesellschaft? Grund für diesen Widerspruch ist seine Analogie des Fortschritts der Wissenschaft mit dem Fortschritt der Gesellschaft; es handelt sich dabei um eine Analogie von theoretischem und praktischem Wissen; denn nach Popper befinden sich die Gesellschaft ebenso wie die Wissenschaft aus einem gleichen Grund in ständigem Fortschritt: die Wissenschaft durch die Diskussion über die Wahrheit, die Gesellschaft mittels der Debatten um die geltenden Werte. Der Irrtum Poppers liegt in der großen Verschiedenheit von theoretischem und praktischem Wissen, auf der zuerst und immer noch unwiderlegt bis heute Aristoteles bestanden hat und welche eine Analogie verbietet.

Popper hat die aristotelische Unterscheidung der verschiedenen Wissensformen ignoriert⁴⁴. Aristoteles zeigt nämlich, dass es im praktischen Wissen nicht um allgemeine Theorien von Natur und Gesellschaft und deren Wahrheit bzw. Werte geht, sondern um die Ziele des Handelns in konkreten Situationen. Solche Ziele setzt sich der einzelne Mensch, wenn er sie für gut, also *wertvoll*, hält. Also muss er einen *Wert* festlegen, um überhaupt handeln zu können, da er erst mit der Fixierung des *Zielwertes* die Frage nach den *Mitteln* stellen kann. Besteht ein Konflikt der Werte und damit auch der Ziele und der Mensch kann sich nicht entscheiden, kann er gar nicht handeln.

Diese Struktur des Handelns bringt Aristoteles mit seinem Kernbegriff der „Vorzugswahl“ (πρῶταίρεσις) zum Ausdruck⁴⁵. Damit meint Aristoteles, daß der vernünftig Handelnde, der vor dem physischen Akt überlegt, was in dieser bestimmten Situation zu tun sei, sich immer Alternativen gegenüber sieht. Denn Handeln ist Ausdruck der Freiheit des Menschen; er kann immer so oder so handeln; und dies unterscheidet ihn grundsätzlich vom Tier. Er wird erst in bestimmter Weise handeln, wenn er aus vernünftiger Überlegung eine Vorzugswahl trifft, also sich auf einen Wert festlegt. Dasselbe gilt aber auch für ein menschliches Kollektiv: Poppers Ort des „clash of values“ ist die Diskussion innerhalb einer demokratischen Gesellschaft, d.h. in einem Parla-

⁴³ Das revolutionäre Potential des Denkens Marcuses fiel in Deutschland auf fruchtbaren Boden auf Grund der Wirkung der gleichfalls neo-marxistischen Frankfurter Schule (Albrecht 1999, 302–386, insbesondere 344–349).

⁴⁴ Diese Unterscheidung findet sich in der *Nikomachischen Ethik*, Buch VI; vgl. dazu Wolf 2002, 140–154.

⁴⁵ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, III 4,111a5–1112a17. Dazu Laks 1989 und Wolf, 2002, 124–139.

ment, welches zu Entscheidungen gelangen muß, um zu handeln. Bleibt der Konflikt der Werte in der Diskussion unentschieden, weiß man nicht, was gut zu tun ist, kann man nicht handeln.

Noch grundsätzlicher ist folgendes Argument: Der *Konflikt* der Werte muss als oberste Norm zurückgewiesen werden, weil er a priori die *Einheit* einer bestimmten Gesellschaft, also ihre Möglichkeit, eine *Gemeinschaft* zu bilden, vernichtet; eine Gemeinschaft im Unterschied zu einer Gesellschaft entsteht durch das Miteinander-Handeln im Lichte gemeinsamer Werte. Die offene Gesellschaft Poppers wird niemals eine Gemeinschaft, z.B. eine politische Gemeinschaft wie etwa die Bundesrepublik Deutschland. Diese, wie andere okzidentale Staaten, gründet sich auf nicht diskutierbare Werte, wie gleich zu zeigen ist.

Auch Poppers Theorie der offenen Gesellschaft führt somit in eine Aporie, denn seine Theorie des "clash of values" als oberste Leitlinie der offenen Gesellschaft ist auf das praktische, vor allem das politische Denken, wie es in den existierenden westlichen Demokratien am Werke ist, gar nicht anwendbar. Daraus folgt: Wenn unsere Analysen richtig sind, dann ist die Grundfrage nach dem gelungenen Leben von Individuum und Kollektiv weder durch den Marxismus noch durch den Liberalismus im Sinne Poppers offener Gesellschaft zu beantworten.

3. Das Erbe der Antike: die Person

Die unbestrittenen Werte der Moderne

Die bisherigen Ausführungen hatten die Aufgabe, die Aporien der modernen Ideologien bei ihren philosophischen Vertretern aufzuzeigen. Dabei konnte punktuell gezeigt werden, daß man mit den Mitteln der klassischen Philosophen die Widersprüche und Sackgassen des modernen Denkens aufdecken kann; denn es ging um dieselben Sache, d.h. die grundlegenden Institutionen der Menschen, welche die Vordenker immer beschäftigt haben und noch beschäftigen: Marx und Platon überdenken die Institution der Arbeitsteilung, Popper und Aristoteles die institutionellen Formen des Wissens. Damit aber kann zum Satz von Jürgen Habermas zurückgekehrt werden, der behauptete, dass die Moderne ihre Normen aus sich selber gewinnen müsse. Kann sie das überhaupt? Die von den modernen Ideologen vorgeschlagenen Normen, d.h. die totale so genannte Befreiung des Individuums durch den Kommunismus bzw. der unendliche Fortschritt der offenen Gesellschaft dank dem Verzicht auf essentielle Werte erwiesen sich sowohl als logisch inkonsistent als auch als praktisch undurchführbar, d.h. als utopisch.

Die Moderne hat jedoch nicht nur in den Köpfen der Intellektuellen und Ideologen ihren Ort, sondern in der raum-zeitlichen Realität des Lebens der Völker. Wer ist hier für die Normen zuständig? Das sind weder die Soziologen, noch die philosophischen Gesellschaftstheoretiker wie Marx, Marcuse, Popper und Habermas, sondern die in

souveränen Staaten organisierten Völker Europas. Indem sie sich eine Staatsverfassung gegeben haben, legten sie die Werte fest, welche eine durch Sprache und Kultur lose verbundenen *Gesellschaft* in eine Handlungs-, d.h. eine politische *Gemeinschaft* verwandeln, deren Kennzeichen Gerechtigkeit und das gelungene Leben eines jeden Bürgers sein will⁴⁶.

Wählen wir als Beispiel die deutsche Verfassung und ihr Grundgesetz. An seinem Beispiel geht ganz klar hervor, welche die seit 1949 in Deutschland rechtsgültige höchste Norm ist. Dieses Beispiel kann zugleich aufzeigen, dass die Moderne keineswegs, wie es Habermas will, aus sich selber ihre Normen setzt, sondern an eine gemeineuropäische, antike und christliche Tradition anknüpft. Damit aber wird auch die *Querelle des anciens et des modernes* zu einem falschen Problem; denn die Moderne steht immer schon auf den Schultern der Alten, nur weiß sie das vielfach nicht.

Am 23. Mai 1949 verabschiedete das Parlament der neu gegründeten Bundesrepublik Deutschland das Grundgesetz. Es ist ein Manifest des jungen Staates, der sich mit diesem Gesetz ausdrücklich als freiheitlicher Rechtsstaat definiert⁴⁷. Das bedeutet nach der Definition der rechtsstaatlichen Demokratie dreierlei: die Souveränität des Volkes („alle Macht liegt beim Volk“), die Teilung der Gewalten und die Aufgabe des Staates, die Grundrechte des Bürgers zu schützen. Im aktuellen Verständnis ist es der Rechtsstaat, der einen *gerechten* Staat ausmacht, da er den Bürger zu beschützen hat. Letztere Aufgabe wird der Republik im Lichte der Menschenrechtsdoktrin zugewiesen; denn die Grundrechte stehen einem jedem Bürger zu, da er *als Mensch* an der Würde des Menschen teilhat. In der Tat leitet der Gesetzestext die Grundrechte von der Würde des Menschen ab:

„Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt. Das deutsche Volk bekennt sich darum zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit.“ (Art.1,1 GG)⁴⁸

Mit diesem Artikel legten die Väter der Verfassung die oberste Norm der neu durch den Gesetzgeber zu gestaltenden gerechten Gemeinschaft fest: die Würde des Menschen, welche bewirkt, dass ihm die Menschenrechte zukommen. Was aber soll beides bedeuten? Darauf antwortet der Artikel 2 des GG:

„Jeder hat das Recht auf die freie Entfaltung seiner Persönlichkeit, soweit er nicht die Rechte anderer verletzt oder gegen die verfassungsmäßige Ordnung und das Sittengesetz verstößt.“(Art. 1,2 GG)

⁴⁶ Dazu Neschke 2006.

⁴⁷ Zum Ende der Totalitarismen nach dem 2. Weltkrieg und ihrer Überwindung durch die Erneuerung des Rechtsstaates vgl. Senn ⁴2007, 433–439.

⁴⁸ Schönfelder ²⁰1952.

Ist das aktuelle deutsche Grundgesetz etwa nicht modern? Gewinnt es aber seine höchste Norm aus der Moderne? Beide Paragraphen verraten dank der benutzten Begriffe die Quelle ihrer Inspiration: Die „Würde des Menschen“, die „Persönlichkeit“, das „Sittengesetz“ sind Begriffe aus Kants *Metaphysik der Sitten*⁴⁹, also aus einem Dokument, welches mit Hegels *Rechtsphilosophie*⁵⁰ die letzten Zeugen einer bei Platon, Aristoteles und der Stoa beginnenden kontinuierlichen Tradition der praktisch-politischen Philosophie bildet. Das verlangt nun nicht, diese ganze Tradition hier aufzurollen, sondern man kann sie mittels zweier Fragen punktuell sichtbar machen, nämlich zunächst: Was bedeutet „die freie Entfaltung der Persönlichkeit“, inwiefern ist sie ein Gut des Individuums *und* der Gemeinschaft? Ferner ist zu fragen: Wo wurde zuerst die Funktion des Staates damit bestimmt, dieses Gut des Menschen in seinen Schutz zu nehmen?

Zur Beantwortung *beider* Fragen muss vom Begriff der Persönlichkeit ausgegangen werden, genauer gesagt von dem ihm innewohnenden Begriff der *Person*. Um seine Persönlichkeit zu entfalten, muss man eine Person sein. Der Begriff der Person wird sich als der Schlüssel erweisen, welcher auf diese Fragen zu antworten erlaubt.

Die Person als Bedingung der Entfaltung der Persönlichkeit

Das Wort „Person“ (lateinisch *persona*) ist in die deutsche Sprache aus dem römischen Recht gelangt. Der römische Jurist Gaius aus dem 2. Jahrhundert n.Chr. teilt das Recht in Recht der Personen, (*persona*), der Sachen (*res*) und der Prozessformeln (*actio*) ein⁵¹. „Personen“ sind in Rom die Bürger, die mit Rechten ausgestattet sind. Auch die im deutschen GG gemeinte Person ist daher zuerst eine Rechtsperson, ein Träger von Rechten. Dagegen ist die Würde kein juristischer, sondern ein philosophischer Begriff – so etwa bei Kant –, was zeigt, dass das Wort *Person* auch einen philosophischen Sinn enthält⁵². Und nur diese philosophisch gedachte Person kann eine Persönlichkeit entfalten. Was damit gemeint ist, erhellt ein fundamentaler Text aus der Antike; er findet sich Ciceros Werk *Über die Pflichten* (*De officiis*) aus dem Jahre 44 v.Chr. Cicero macht mit dieser Schrift die Lehre des Stoikers Panaitios (2. Jahrhundert v.Chr.) über die Pflichten des Menschen in Rom bekannt und stellt dessen Lehre zugleich in die römischen Lebensverhältnisse.

Um seine Lehre von den dem Menschen zukommenden Pflichten entwickeln zu können, musste Panaitios zunächst seine Gesamtschau von der Natur des Menschen darlegen. In dieser Gesamtschau tritt der Mensch als Schauspieler auf der Bühne des Lebens auf, dem gleichzeitig vier Rollen zufallen. Der griechische Term für die Rolle des Schauspielers ist *πρόσωπον*, ein Wort, welches sich auf die Maske des Schauspielers

⁴⁹ Kant [1797] 1956.

⁵⁰ Hegel [1821] 1955.

⁵¹ *Gaii Institutionum iuris civilis libri quatuor* [um 160 n.Chr.] 1871.

⁵² Zur Problematik der Menschenwürde vgl. Seelman 2009.

lers bezieht; Cicero gibt ihn mit dem lateinischen Äquivalent *persona* wieder. Der Text lautet:

„Man muss wissen, daß wir von der Natur (*natura*) gleichsam mit zwei Rollen (*personis*) bekleidet wurden: Eine von ihnen ist uns gemeinsam, da wir alle an der Vernunft und deren Vorzüglichkeit teilhaben, dank derer wir uns vor den Tieren auszeichnen. Von der Vernunft wird alles sittlich Gute (*honestum*) und Schickliche (*decorum*) abgeleitet und aus ihr sucht man die Begründung der Pflichten. Die andere Rolle dagegen ist jedem Einzelnen zu Eigen; denn so, wie wir uns körperlich unterscheiden, [...] so wohnt auch die Würde (*dignitas*) uns in verschieden Formen inne.“⁵³

Weiter unten heißt es in demselben Zusammenhang:

„[...] Zu diesen zwei Rollen [...] fügt sich eine dritte, welche uns die Zeitumstände auferlegen, ja sogar eine vierte, welche wir selber uns durch unser eigenes Urteil anpassen. [...] Diese Rolle, die wir selber gestalten wollen, nimmt ihren Ursprung in unserem Willen.“⁵⁴

Es handelt sich hier um einen anthropologischen Text, da das Bild des Menschen aus dem Tiervergleich gewonnen wurde und die von Aristoteles entworfene *scala naturae*, Stein, Pflanze, Tier und Mensch umfassend, zum Hintergrund hat. Die Besonderheit des Menschen ist seine Vernunft, die in der Sprache ihre Wirklichkeit hat; Sprache und Vernunft heißen daher beide λόγος. Damit ist die Definition des Menschen als „sprachbegabtes Vernunftwesen“, als ζῶον λόγον ἔχων gewonnen; sie stammt von Aristoteles.

Bemerkenswert jedoch ist die neue Wende, welche diese Definition bei Panaitios erhält. Der Grieche beobachtet, dass die menschliche Gattung nur in Individuen besteht, welche selbst als Vernunftwesen sich stark von einander unterscheiden. Die zweite Person besteht somit in der individuellen Prägung der Gattungsperson, in der besonders veranlagten Person. Beide Personen sind Werke der Natur und nicht in der Gewalt des Menschen. Auch die dritte Person hat der Mensch nicht zur freien Verfügung; denn er findet sich, einmal geboren, in Zeit und Raum, was bedeutet, in vorgegebenen Gesellschaftsordnungen mit ihrer Rollenverteilung. Diese Einbettung des Menschen in die konkreten Umstände von Zeit und Raum ist ihm jedoch ebenso personenhaft zugeteilt

⁵³ Cicero, *De officiis*, I 30,107: *Intellegendum etiam est duabus quasi nos a natura indutos esse personis, quarum una communis est ex eo, quod antecellimus bestiis, a qua omne honestum decorumque trahitur et ex qua ratio inveniendi officii exquiritur, altera autem quae proprie singulis est tributa. Ut enim in corporibus magnae dissimilitudines sunt, ... iterum in formis aliis dignitatem inesse, ...*

⁵⁴ *Ibid.* I 32,115: *Ac duabus iis personis, quas supra dixi, tertia adiungitur, quam casus aliqui aut tempus imponit, quarta etiam quam nobismet ipsi iudicio nostro accomodamus. ... ipsi autem gerere quam personam velimus, a nostra voluntate profiscitur.* (Übersetzung A.N.)

wie seine besondere Art, ein Vernunftwesen zu sein. So wäre der Mensch, wenn Person, immer schon durch Natur und Gesellschaft bestimmt und nicht, wie es Rousseau betont hatte, von Natur frei. Hätte Marx dann Recht, wenn er den Menschen als „entfremdet“ betrachtet? Diesen Schluß verbietet die vierte Person; denn sie entspringt dem eigenen Willen des Individuums, bildet zugleich dessen Schöpfung und den Gegenstand lebenslanger freier Verwaltung (*personam gerere*). Hier finden wir den Gedanken des GG der „freien Entfaltung der Persönlichkeit“ vorformuliert. Es geht um den *selbstbestimmten* und in diesem Sinne *freien* Menschen. Zu dieser Freiheit gelangt der Mensch durch einen Reflexions- und Willensakt; denn es ist ihm freigestellt und hängt ausschließlich von seinem Willen (*voluntas*) ab, welche Rolle er im Rollenspiel der Gesellschaft übernehmen will. Doch bedeutet diese Wahl nicht, sich blind der Rolle zu unterwerfen: So wie das Individuum durch sein besonderes Talent dem allgemeinen Vernunftwesen seine Prägung aufdrückt, ebenso verhält es sich auch zu den Rollen der Gesellschaft. Wenn er eine wählt, muss er sich ihr nicht einfach unterordnen, sondern er kann sie sich zwecks der Entfaltung seiner Persönlichkeit anpassen (*accomodare*).

Diese vierte Person nun, die entfaltete Persönlichkeit, steht somit ganz in der Disposition des Menschen. Gemeint ist damit ganz konkret, daß bei einer bestimmten Lebens- und Berufswahl die vernünftige Person sich als Persönlichkeit entfalten kann, indem sie sich aktiv in der Welt engagiert und zugleich als Rollenträger in die Kooperation der Gesellschaft einfügt. Dank der persönlichen Gestaltung der Rolle arbeitet sie zugleich an deren Entwicklung mit und fördert damit das Ganze. Cicero selber liefert ein plastisches Beispiel dieses Gedankens: Ciceros Lebenswahl der Rolle des *orator*, des Anwalts, die ganz seiner Begabung, seiner zweiten Person entsprang, hat die gesamte römische Redekunst auf einen damals unerreichten Gipfel geführt.

Dieser Gedanke erhellt, was im Kontext der nicht machbaren natürlichen Existenzform des Menschen, in der *conditio humana*, die Selbstentfaltung der Persönlichkeit bedeutet: Es ist die durch den eigenen Willen getroffene Wahl einer das Leben ausfüllenden und dem eigenen Talent angemessenen Betätigung im Rahmen der vorgegebenen Rollen. Diese Wahl ist *frei* und kann nur von dem Individuum, welches allein sich selber kennt, getroffen werden. Daher ist die als Selbstbestimmung verstandene Freiheit das höchste Gut des Menschen, da nur sie ihm erlaubt, ein seiner Besonderheit entsprechendes Leben zu führen, dessen Gelingen oder Scheitern zuerst und zumeist von ihm abhängt, so dass er dafür verantwortlich ist. Da diese Freiheit nicht einem Robinson auf einer Insel, sondern dem Individuum als Teil einer Gemeinschaft innewohnt, fallen in der Rollenwahl das eigene und das gemeinsame Gute zusammen⁵⁵.

Die Moderne ist also dem schon antiken Gedanken der selbstbestimmten Person, die ihre Eigenart zur Persönlichkeit entfaltet, gefolgt, und hat sie daher mit Rechten ausgestattet, zu denen zentral das Recht auf Freiheit gehört, was bedeutet, dass man die

⁵⁵ Auch das Bundesverfassungsgericht versteht in seinen Entscheidungen unter der Persönlichkeit des Artikels 1,2 eine gesellschaftstragende Person, wie es Reinhard Steiger (Steiger 1973) gezeigt hat.

persönliche Freiheit vor allen Übergriffen, sei es des Staates, sei es gesellschaftlicher Teilgruppen bewahren wollte. Das deutsche GG steht somit in einer langen Tradition; denn aus der hellenistischen Philosophie ging über Cicero der von Panaitios entwickelte Personen- und Freiheitsgedanke in das römische Recht ein: Der Bürger als *persona* ist *sui iuris*, besitzt einen freien Handlungsspielraum⁵⁶. Weder die Griechen noch die Römer noch der deutsche Gesetzgeber haben die Freiheit als Emanzipation von allen gesellschaftlichen Zwängen verstanden, aus der dann der neue Mensch hervorgehen sollte, wie es die Neomarxisten wollen. Deren Projekt muss notwendig scheitern, da der Mensch nur in der arbeitsteiligen Kooperation mit anderen Menschen überleben und erst durch tätige Auseinandersetzung mit den hier gestellten Aufgaben selbstbestimmt seine Persönlichkeit entfalten kann.

Daraus folgt: Nicht die Gesellschaft, sondern der Mensch ist in der Masse Urheber seiner selbst, als er seine Begabung in der Erfüllung einer ihm gemäßen Aufgabe entfalten kann. Das aber heißt: Sobald er aus den Aufgaben des gemeinschaftlichen Lebens diejenigen auswählt, die ihm angemessen sind, kommt deren vollendete Ausführung durch den Einzelnen dem Ganzen zugute. Die innere Erneuerung der Institutionen geht von den Rollen aus; sie verändern sich durch die immer neuen Impulse, welche die einzelnen Menschen ihnen geben.

Der Staat als Schutzmacht der Personen

Wie aus dem deutschen GG ersichtlich, hängen die Person und die Rechte des Menschen zusammen: Menschen sind Personen, sind selbstbestimmte, da vernunft- und wilensgeprägte Handlungsträger; sie sind als solche würdig und haben daher Ansprüche darauf, daß die politische Gemeinschaft ihr Leben, ihre Freiheit – sprich Selbstbestimmung und Persönlichkeitsentfaltung – sowie ihr rechtmäßig erworbenes Eigentum anerkennt und schützt. Marx hatte die Menschenrechte und das Recht auf Eigentum als bloße Ideologie des besitzenden Bürgertums, der „Bourgeoisie“, verworfen, in der Meinung, die Menschenrechte seien von ihr erfunden worden, seien ein gerade in den amerikanischen und französischen Revolutionen geborenes Kind⁵⁷. Hier befindet er sich, wie noch heute die Mehrzahl der geschichtsunkundigen Zeitgenossen, im Irrtum. Die Menschenrechte haben eine lange bis auf das römische Recht zurückreichende Geschichte, in deren Verlauf dem englischen Philosophen John Locke (1632–1704) eine Schlüsselstellung zukommt⁵⁸; denn Locke hat den Begriff der Person und deren Rechte zuerst zum Ausgang genommen, eine entsprechende Theorie des Staates (von ihm „government“ oder „republic“ genannt) auszuarbeiten und er hat beide Begriffe, Person

⁵⁶ Zur hellenistischen Philosophie und Ciceros Mittlerrolle für das römische Recht vgl. Behrends 2007.

⁵⁷ Marx, Zur Judenfrage, MEW 1, 361–366.

⁵⁸ Vgl. die Sammelbände von Girardet 2005 und Gander 2009.

und Republik, welche als *persona* und *res publica* dem römischen Recht entstammen, mittels der christlichen Lehre weiterentwickelt. Somit gehört sein Denken der Ära der Religionen an, ist vor-modern. Locke als christlicher Philosoph deduziert seine Auffassung von Person und Staat aus der Schöpfung Gottes. In wenigen Worten zusammengefasst läuft die Deduktion wie folgt ab⁵⁹:

Gott ist der Schöpfer der Welt und des Menschen; daher ist der Mensch Gottes Eigentum und muss dessen Gesetz folgen. Gottes Gesetz, das "law of nature" genannt, setzt fest, daß das Menschengeschlecht leben solle. Damit der Mensch dieses Gebot Gottes befolgen kann, hat ihn Gott mit unveräußerlichen Rechten ausgestattet; sie entsprechen dem Wesen des Menschen als nicht autarkes Körper-Vernunft-Wesen, d.h. das Recht auf Unverletzlichkeit des Körpers (*membra*), auf Freiheit (*libertas*) und auf Eigentum (*dominium*), da der Mensch sich seine lebensnotwendigen Güter aus der rohen Natur durch Arbeit aneignen muss. In Anspruch nehmen kann diese Rechte aber nur die *Person*; denn sie ist als Vernunftwesen nicht nur imstande, das Gesetz Gottes zu erkennen, sondern ist, über die Vernunft hinaus, mit *Selbstbewusstsein* ausgestattet.

Damit ergänzt Locke die antike Vernunftperson um das christliche Gewissen. Da Locke in Deutschland kein viel gelesener Autor ist, empfiehlt es sich, ihn selber zu Wort kommen zu lassen. So sagt Locke:

„Wir müssen betrachten, wofür der Name Person steht: ein denkendes intelligentes Wesen, das Vernunft und Selbstreflexion besitzt und sich selbst als sich selbst betrachten kann, als dasselbe denkende Wesen in verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten; das kann es nur durch das Bewusstsein [...]. Da das Bewusstsein immer das Denken begleitet, ist es das, was das Selbst des Menschen ausmacht [...] darin besteht seine personale Identität.“⁶⁰

Weiter heißt es:

„Selbst ist ein bewusstes denkendes Ding, welches Empfindungen hat oder besser Bewußtsein von Freude und Pein; es ist fähig zu Glück und Unglück und daher von sich selbst betroffen, soweit das Bewußtsein reicht.“⁶¹

⁵⁹ Eine ausführliche französischsprachige Analyse Lockes bei Neschke 2003, 489–531; eine deutsche Kurzfassung in Neschke 2005.

⁶⁰ ... "we must consider what Person stands for; which, I think, is a thinking intelligent Being, that has reason and reflection, and can consider it self as it self, the same thinking thing in different times and places; which it does only by that consciousness, which is inseparable from thinking, and as it seems to me essential to: It being impossible for any one to perceive, without perceiving, that he does perceive. [...] And by this every one is to himself, that which he calls self [...]. For since consciousness always accompanies thinking, and 'tis that, that makes every one to be, what he calls self; and thereby distinguishes himself from all other thinking things, in this alone consists *personal* Identity, i.e. the sameness of a rational Being [...]." (EHU II xxvii 9,335).

⁶¹ "Self is that conscious thinking thing [...] which is sensible, or conscious of Pleasure and Pain, capable of Happiness and Misery, and so is concern'd for it self, as far as that consciousness extends." (EHU II xxvii 17,341)

Und ferner:

„Wo immer ein Mensch das findet, was er sein Selbst nennt, hier würde ein anderer sagen, dass es dieselbe *Person* (meine Hervorhebung A.N.) sei. Das ist ein juristischer Begriff, der Handlungen und ihre Verdienste ausdrückt und daher nur intelligenten Wesen angehört, welche imstande sind, ein Gesetz, Glück und Unglück zu kennen.“⁶²

Durch das Bewußtsein seiner selbst im Denken und Handeln ist der Mensch Herr seiner Handlungen; er weiß, ob sie sich vor Gott einen Verdienst erworben haben und ob ihnen Glück oder Unglück folgen wird.

Da nun Gott Gesetzgeber und Verleiher der Rechte ist, stellt sich die Frage, warum die Menschen Staaten gegründet haben, denn im Naturzustand, vor der Gründung der Republik, waren die Rechte als gottgegebene Naturrechte längst vorhanden. Jedoch das Fehlen eines menschlichen obersten Schiedsrichters für die Konflikte der Menschen enthielt eine ständige Bedrohung dieses Zustandes. Daher haben sich die ihrer Verantwortung vor Gott und ihrer Freiheit bewussten Menschen, also die Personen, zu einer Republik zusammengeschlossen, deren Repräsentanten (bei Locke: der König, das Parlament und die Gerichte) den Auftrag erhielten, den Frieden zu erhalten und damit Gottes Gesetz zu erfüllen, so dass die Menschen als Kollektiv überleben konnten. Zu diesem Zweck teilten die Personen den Staatsgewalten die Aufgabe zu, in Konfliktfällen als unparteiischer Schiedsrichter einzugreifen und den Frieden ohne Gewalt wieder herzustellen. Keinesfalls aber konnte die staatliche Gewalt selber in die Sphäre der Person eingreifen, sie ihres Lebens, ihrer Freiheit und ihres Eigentums berauben.

Zwei Gründe führt Locke für diese Begrenzung der Staatsmacht, die ihn zum liberalen Denker stempelt, an:

1) Gott ist der Schöpfer des Menschen; ein Hersteller (“workman”) aber kann sein Werk, Produkt seiner Arbeit, als Eigentum betrachten:

„Alle Diener eines einzigen souveränen Herrschers (d.h. Gott) sind dessen Eigentum; denn sie entstammen seiner Arbeit.“⁶³

Aus dem Akt Gottes, den Menschen geschaffen zu haben, folgt für Locke die Grenze der menschlichen Selbstverfügung: Der Mensch kann das Leben, das ihm Gott gegeben hat, nicht wegwerfen, der Selbstmord ist verboten.

2) Aber obwohl Gott der Eigentümer des Menschen ist, ist auch der Mensch Eigentümer seiner Person; denn Gott hat ihn als Person und daher mit dem Recht auf

⁶² “Where-ever a Man finds, what he calls himself, there I think another may say is the same Person. It is a Forensick Term appropriating Actions and their Merit; and so belongs only to intelligent Agents capable of a Law, and Happiness and Misery.” (EHU II xxvii 26,346).

⁶³ “All the Servants of one Sovereign Master [...] are his Property, whose Workmanship they are [...]” (TTG II ii 6,289).

Freiheit, die Locke als Selbstbewußtsein und auch *Selbsteigentum* interpretiert, geschaffen:

„Jeder Mensch hat ein Eigentum an seiner Person. Kein anderer außer ihm selbst kann auf sie Anspruch erheben.“⁶⁴

Dieser Satz drückt die bemerkenswerteste Neuerung aus, die Locke im Rahmen der Geschichte der Menschenrechte eingeführt hat, nämlich eine ungewöhnlich weite Extension des strengen römischen Begriffs des Eigentums (*dominium*). Locke gewinnt diesen Begriff durch den folgenden Gedanken: Was dem Menschen zugehört (“what is his”), muss auch als sein Eigentum (“property”) betrachtet werden; dem Menschen gehört sein Person-Sein zu, also hat der Mensch in seiner Person sein Eigentum. Dem römischen Eigentumsbegriff zufolge hat der Eigentümer eine totale Verfügung über den Gegenstand seines Eigentums; es kann ihm von keiner Seite strittig gemacht werden. Ebenso hat der Mensch, weil Gott ihn als Person geschaffen hat, über seine Person die totale Verfügung (vom Selbstmord abgesehen) und *nur er hat diese Verfügung*. Kein anderer Mensch, geschweige denn der Staat kann sich diese Verfügung anmaßen. Diese Rechtsregel gilt zufolge Lockes Theorie auch für das Sacheigentum; ist doch dessen Ursprung die Arbeit der Person, welche *mittels der Arbeit ein Teil ihrer selbst in den Gegenstand eingehen lässt*:

„Die Plage seines Körpers und das Werk seiner Hände sind, so können wir sagen, im eigentlichen Sinne seine. Was immer er aus dem Zustand der Natur herausgenommen hat, das hat er mit seiner Arbeit verbunden und ihm etwas hinzugefügt, was ihm selbst zugehört und macht es deswegen zu seinem Eigentum.“⁶⁵

Mit dieser These begründet Locke die *natürliche* Grundlage des Privateigentums und macht das Recht auf Eigentum zum dritten fundamentalen Menschenrecht (*membra – libertas – dominium*). Diesem Gedanken folgen bis heute alle Verfassungen, welche die Menschenrechte zu ihrer Grundlage gemacht haben⁶⁶.

⁶⁴ “[...] every Man has a Property in his own Person. This no Body has any Right to but himself.” (TTG II v 27,305).

⁶⁵ “The Labour of his Body, and the Work of his Hands, we may say, are properly his. Whatsoever then he removes out of the State that Nature hath provided, and left it in, he hath mixed his Labour with, and joyned to it something that is his own, and thereby makes it his Property.” (TTG II v 27,305–306).

⁶⁶ Diese Trias bildet die Grundlage des modernen Rechtsstaates als Staates der *Freiheit*. Zum Konflikt von Rechts- und Sozialstaat vgl. Neschke 2011.

Schlussbetrachtung

Die Menschenrechte gehören seit Locke der verantwortlichen, selbstbewussten und mit Gewissen ausgestatteten Person an; sie sind natürliche Rechte, stammen vom Gott als *natura naturans*, nicht von einem menschlichen Gesetzgeber. Dadurch hat der Mensch von Natur ein Recht auf Freiheit. Es handelt sich, wie es auch das Grundgesetz formuliert, um unveräußerliche und unverletzliche Rechte, derer kein Mensch beraubt werden darf. Sie können nur *an*-erkannt, nicht *zu*-erkannt werden.

Lockes "republic" nimmt den modernen Rechtsstaat also weitgehend vorweg; dieser ist, wie gezeigt, ohne den Gedanken der christlich uninterpretierten Person nicht denkbar. Die Revolutionen des 18. Jahrhunderts haben dem hinzugefügt, dass diese Rechte zur positiv rechtlichen Grundlage der Verfassungen wurden⁶⁷. Das deutsche GG bildet somit das aktuelle Echo der Auffassung des Menschen als Person. Indem es auch den Bezug auf Gott aufrecht-erhält, erinnert es an den vor-modernen Ursprung der aktuellen geltenden Normen zurück.

Damit ist der Punkt erreicht, um den es hier geht: Die Normen, welche die Rechtssysteme der westeuropäischen Staates steuern, das Person-Sein des Menschen und deren Rechte, sind kein Produkt der Moderne, sondern gehen auf ein tief in die Vergangenheit zurückreichendes Nachdenken der Philosophen und Juristen zurück. Wer wie Habermas die *Querelle des anciens et des modernes* wieder erneuern will, hat ein falsches Problem aufgeworfen; er hat verkannt, wie sehr immer schon in der Moderne die griechisch-römischen Denker, Philosophen und Juristen bzw. die vormodernen christlichen Philosophen wie Locke anwesend sind. Die beiden ersten haben der Moderne ihre Schlüsselbegriffe geliefert, die letzteren diese Begriffe der christlichen Schöpfungstheologie angepasst. Erst das säkularisierte Denken hat diese Ursprünge verdrängt, aber die uneingestandene naturrechtliche Basis des aktuellen Rechtsstaates erhalten; ohne diesen Vorgang könnten wir heute nicht in einem Staat der Freiheit leben.

Wie jedoch die aktuellen juristischen und philosophischen Diskussionen zeigen, die sich um eine stichhaltige *säkularisierte* Begründung der Menschenrechte und der Würde des Menschen bemühen, gerät dieses Denken in Schwierigkeiten. Hier trifft eine radikale Moderne auf ihre eigenen Grenzen; sie kann die aktuellen geltenden Normen weder aus sich selber finden noch auch mit ihren Mitteln begründen. Daher sei hier das viel zitierte Wort des Verfassungsrichters und Rechtsphilosophen Ernst-Wolfgang Böckenförde wiederholt:

„Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.“⁶⁸

⁶⁷ Senn ⁴2007, 298 ss.; Neschke 2003, 532–536.

⁶⁸ Böckenförde 1991, 112.

Literatur⁶⁹

- Albrecht, Clemens u.a. (1999): Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik. Eine Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule, Frankfurt a. Main.
- Arendt, Hannah (1960): *Vita activa*. Vom tätigen Leben, München.
- Ariffin, Yohan (2012): *Généalogie de l'idée du progrès*. Histoire d'une philosophie cruelle sous un nom consolant, Paris.
- Aristoteles [384–322 v.Chr.]: *Nikomachische Ethik* (Günter Bien, Hrsg.), Hamburg 1972.
- Barth, Hans (²1961): *Wahrheit und Ideologie*, Zürich.
- Berger, Peter/Thomas Luckmann (1977): *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Reutlingen.
- Behrends, Okko (2007): Das Geheimnis des Römischen Rechts. Menschliche Freiheit und Würde in schützenden, friedlichen Wettbewerb erlaubenden Formen, in: Byoung Jo Choe (Hrsg.), *Law, Peace and Justice. A Historical Survey*, Seoul, 3–72.
- Bonald, Louis de [1796] (1859): *Théorie du pouvoir politique et religieux*, Paris. Louis de Bonald, *Œuvres*, Bd. 1 (J.P.Migne, Hrsg.), Paris.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1991): *Recht, Staat und Freiheit*, Frankfurt a. Main.
- Bubner, Rüdiger (1976): *Handlung, Sprache und Vernunft. Grundbegriffe der praktischen Philosophie*, Frankfurt a. Main.
- Cicero (106–43 v.Chr.)(1963): *De officiis*. (K. Atzert, Hrsg.), Leipzig/Stuttgart.
- Fetscher, Iring (⁴1985a): Das Verhältnis von Frühwerk und Kapital, in: Iring Fetscher, Karl Marx und der Marxismus, Frankfurt a. Main, 44–75.
- Fetscher, Iring (⁴1985b): Freiheit im Lichte des Marxismus-Leninismus, in: Iring Fetscher, Karl Marx und der Marxismus, Frankfurt a. Main, 210–242.
- Fischer, Joachim (2008): *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Freiburg/München.
- Fumaroli, Marc (2001): *La querelle des anciens et des modernes: XVIIe–XVIIIe siècles*, Paris.
- Gadamer, Hans-Georg (1960, ²1962): *Wahrheit und Methode*, Tübingen.
- Gaii Institutionum iuris civilis libri quatuor* or “Elements of Roman Law” (übers. v. E. Poste), London 1871.
- Gander, Hans-Helmuth (Hrsg.) (2009): *Menschenrechte, Philosophische und juristische Positionen*, Freiburg.
- Gehlen, Arnold (²1964): *Urmensch und Spätkultur*, Frankfurt a. Main.
- Gehlen, Arnold (1983): Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung, in: Arnold Gehlen, *Gesamtausgabe*, Bd. 4 (Karl-Siegbert Rehberg, Hrsg.), Frankfurt a. Main, 366–379.
- Girardet, Klaus/Ulrich Nortmann (Hrsgg.) (2005): *Menschenrechte und europäische Identität. Die antiken Grundlagen*, Wiesbaden.

⁶⁹ Zeichenerklärung: *Zeit der Abfassung; [...] Erstdruck; (...) benutzte moderne Ausgabe.

- Gutschker, Thomas (2002): Aristotelische Diskurse. Aristoteles in der Politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts, Stuttgart/Weimar.
- Gutschker, Thomas (2012): Aristoteles im 20. Jahrhundert, in: Barbara Zehnpfennig (Hrsg.), Die „Politik“ des Aristoteles, Berlin, 263–277.
- Habermas, Jürgen (1985): Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt a. Main.
- Hegel, G.F.W. [1821] (1955): Grundlinien der Philosophie des Rechts. Sämtliche Werke. Neue kritische Ausgabe, Bd. 12, Hamburg.
- Kant, I. [1797] (1956): Metaphysik der Sitten. Akademie-Ausgabe (= AA), 6, Berlin 1914, 203–493, auch: I. Kant, Werke in sechs Bänden, (W. Weischedel, Hrsg.), Bd. IV, Darmstadt 1956, 301–634.
- Krüger, Gerhard (1973): Religiöse und profane Welterfahrung, Frankfurt a. Main.
- Laks, André (1989): Prohairesis, Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 7, Basel, Sp. 1451–1458.
- Locke, J. [1689] (1975): An Essay concerning Human Understanding (Peter Nidditch, Hrsg.), Oxford (zitiert: EHU).
- Locke, J. [1689] (1960): Two Treatises on Government (Peter Laslett, Hrsg.), Cambridge (zitiert: TTG).
- Mannheim, K. [1929] (⁸1995): Ideologie und Utopie, Frankfurt a. Main.
- Marcuse, Herbert (1967a): Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud, Frankfurt a. Main (Orig.: Eros and Civilisation, Boston 1958).
- Marcuse, Herbert (1967b): Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft, Neuwied/Berlin (Orig.: The One-Dimensional Man, Boston 1964).
- Marcuse, Herbert (1965): Kultur und Gesellschaft, 2 Bde., Frankfurt a. Main.
- Marcuse, Herbert, vgl. Stark (1971): 3–7. 11–20. 30–33. 40.
- Marx, Karl *1845 [1932] (1969): Deutsche Ideologie, Karl Marx, Friedrich Engels, Werke (= MEW), Bd. 3, Berlin, 9–427.
- Marx, Karl *1845 [1932] (1956): Zur Judenfrage, MEW, Bd. 1, Berlin, 335–377.
- Neschke-Hentschke, Ada (2003): Platonisme politique et théorie du droit naturel. Bd.2: Platonisme politique et jusnaturalisme chrétien. D’Augustin d’Hippone à John Locke, Leuven/Paris (zitiert: Neschke 2003).
- Neschke-Hentschke, Ada (2005): Menschenrechte – Menschenrechtsdoktrin – natürliche Gerechtigkeit, in: Klaus Girardet/Ulrich Nortmann (Hrsgg.), Menschenrechte und europäische Identität. Die antiken Grundlagen, Wiesbaden, 123–134.
- Neschke-Hentschke, Ada (2006): Fünf Thesen zu einer Philosophie der Verfassung, in: Archiv für Rechts und Sozialphilosophie. Beiheft 105: Philippe Mastronardi/Denis Taubert (Hrsgg.), Staats- und Verfassungstheorie im Spannungsfeld der Disziplinen, Stuttgart, 18–29.
- Neschke-Hentschke, Ada (2009): Tradition und Identität Europas. Die Menschenrechte und der Rechtsstaat als Frucht des antiken und christlichen Denkens, in: Hans-Helmuth Gander (Hrsg.), Menschenrechte. Philosophische und juristische Positionen, Freiburg, 14–34.

- Neschke-Hentschke, Ada (2011): Philosophie und Recht in der rechtsstaatlichen Demokratie – gestern und heute, in: Volker Gerhardt u.a. (Hrsgg.), Politisches Denken. Jahrbuch 2011, 157–178.
- Nietzsche, Friedrich [1874] (1966): Zweite unzeitgemässe Betrachtung. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben. F. Nietzsche, Werke in drei Bänden (Karl Schlechta, Hrsg.), Band 1, Darmstadt, 209–285.
- Platon [427–347 v.Ch.] (1971): POLITEIA. Der Staat. Platon in acht Bänden, Bd. 4, griechisch-deutsch (Günter Eigler, Hrsg.), Darmstadt.
- Popper, Karl (1959): *The Logic of Scientific Discovery*, London (Orig.: *Die Logik der Forschung*, Wien 1934/5).
- Popper, Karl (1969): *Das Elend des Historizismus*, Tübingen (Orig.: *The Poverty of Historicism*, London 1944).
- Popper, Karl (²1970): *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, 2 Bd., Bern (Orig.: *The Open Society and its Enemies*, 2 vols., London 1945).
- Popper, Karl vgl. Stark (1971): S. 3. 9–10. 22–29. 34–39. 41.
- Popper, Karl (²1976): *Unended Quest. An Intellectual Biography*, Illinois.
- Popper, Karl (1985): *Conjectures and Refutations*, London.
- Ritter, Joachim (1969): *Metaphysik und Politik*, Frankfurt a. Main.
- Schönfelder, Herbert (Hrsg.) (²⁰1952): *Deutsche Gesetze*, Berlin.
- Seelmann, Kurt (2009): Menschenwürde als ein Begriff des Rechts?, in: Hans-Helmuth Gander (Hrsg.), *Menschenrechte. Philosophische und juristische Positionen*, Freiburg, 166–182.
- Senn, Marcel (⁴2007): *Rechtsgeschichte – ein kulturhistorischer Abriss*, Zürich/Basel/Genf.
- Stark, Franz (1971): *Revolution oder Reform? Herbert Marcuse und Karl Popper. Eine Konfrontation*, München.
- Steiger, Richard (1973): *Institutionalisierung der Freiheit? Zur Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichtes (BVG) im Bereich der Grundrechte*, in: Helmuth Schelsky (Hrsg.), *Zur Theorie der Institution*, Düsseldorf, 91–118.
- Taylor, Charles (2009): *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt a. Main.
- Vollmer, Gerhard (2002): *Evolutionäre Erkenntnistheorie*, Stuttgart/Leipzig.
- Weber, Max [1919] (⁶1985): *Wissenschaft als Beruf*, in: Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, 582–613.
- Wolf, Ursula (2002): *Aristoteles' ‚Nikomachische Ethik‘*, Darmstadt.