

Das Naturrecht der Geselligkeit

Anthropologie, Recht und Politik
im 18. Jahrhundert

Herausgegeben von

Vanda Fiorillo und Frank Grunert



Duncker & Humblot · Berlin

Internationales Kooperationsabkommen 2003–2005



zwischen der Justus-Liebig-Universität Gießen
und der Universität Neapel 'Federico II'

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in
der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen
Wiedergabe und der Übersetzung, für sämtliche Beiträge vorbehalten

© 2009 Duncker & Humblot GmbH, Berlin
Fotoprint: Berliner Buchdruckerei Union GmbH, Berlin
Printed in Germany

ISSN 0935-6053
ISBN 978-3-428-11928-8

Gedruckt auf alterungsbeständigem (säurefreiem) Papier
entsprechend ISO 9706 ☺

Internet: <http://www.duncker-humblot.de>

Inhaltsverzeichnis

I. Grundbegriffe des Naturrechts: Das Gesetz der Geselligkeit und seine Korollarien

Giulio M. Chiodi (Insubria)

Die *socialitas* in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts
in Deutschland. Ein philosophisches Sittenbild von der
Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft 13

Thomas Ahnert (Edinburgh)

Problematische Bindungswirkung:
Zum ‚Epikureismus‘ im Naturrecht der deutschen Frühaufklärung 39

Christoph Link (Erlangen)

Heinrich von Cocceji – ein zu Unrecht vergessener
deutscher Staats- und Naturrechtslehrer 55

Gianluca Dioni (Neapel)

Die innere moralische Pflicht als *obligatio perfectior externa*
in der Naturrechtslehre von Christian Thomasius 69

Claudio Cesa (Pisa)

Die Bedingungen der ‚absoluten Gemeinschaft‘ bei Fichte 89

II. Praktische Anwendungen: Politische Reform und Strafrechtstheorie

Frank Jung (Gießen / München)

Naturrecht, Gesellschaftsvertrag und Widerstandsrecht.
Zum politisch-juristischen Denken im Großherzogtum Toskana
in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts..... 105

<i>Christof Dipper (Darmstadt)</i>	
Die politische Funktionalität des italienischen Naturrechts in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts	135
<i>Horst Carl (Gießen)</i>	
Naturrecht und Reichspublizistik in Reformdiskussionen der Spätphase des Heiligen Römischen Reiches	159
<i>Dieter Hüning (Mainz)</i>	
Die Begründung des Strafrechts in Christian Wolffs Naturrechtslehre	183
<i>Mario A. Cattaneo (Treviso)</i>	
Spezialprävention und Rechtssicherheit in der humanistischen Strafrechtslehre Karl Grolmans	223
III. Ende des Naturrechts? Geschichte und ‚absolute Sittlichkeit‘	
<i>Merio Scattola (Padua)</i>	
Das Naturrecht der Triebe, oder das Ende des Naturrechts: Johann Jakob Schmauß und Johann Christian Claproth	231
<i>Vanda Fiorillo (Neapel)</i>	
Die Pflicht als Heteronomie der Vernunft. August Wilhelm Rehbergs Kritik an der Abstraktheit der allgemeinen Menschen- und Bürgerrechte	251
<i>Stefania Achella (Neapel)</i>	
Vom Subjekt zum Geist. Hegels Bruch mit dem Naturrecht	281
<i>Diethelm Klippel (Bayreuth)</i>	
Das deutsche Naturrecht am Ende des 18. Jahrhunderts	301
Namensverzeichnis	327

Die Pflicht als Heteronomie der Vernunft.

August Wilhelm Rehbergs Kritik an der Abstraktheit der allgemeinen Menschen- und Bürgerrechte¹

Vanda Fiorillo

I. Methodologische Vorbemerkung: ‚die Theorie aus Erfahrung‘

Gegenstand dieser Abhandlung ist die Überprüfung der Stellung, die August Wilhelm Rehberg² innerhalb der politischen Debatte in Deutschland am Ende des 18. Jahrhunderts zu den *Rechten* und *Pflichten* von Mensch und Bürger eingenommen hat. Diese Stellung ist in die konservativ ausgerichtete Kritik³ ein-

¹ Der vorliegende Text geht auf Studien zurück, die ich in Zusammenhang mit der italienischsprachigen Ausgabe von Rehbergs *Über das Verhältnis der Theorie zur Praxis* angestellt habe. Vgl. *August Wilhelm Rehberg, Sul rapporto fra teoria e prassi* [Über das Verhältnis der Theorie zur Praxis], hrsg. u. ins Ital. übers. v. *Vanda Fiorillo*, Mailand 2004, S. 11–77.

² August Wilhelm R. Rehberg (geb. am 13. Jan. 1757 in Hannover, gest. am 10. Aug. 1836 in Göttingen) war Publizist und Verwaltungsbeamter in Hannover. Zu einem biographischen Porträt dieses Denkers verweise ich auf *Klaus Epstein*, *Die Ursprünge des Konservatismus in Deutschland. Der Ausgangspunkt: Die Herausforderung durch die Französische Revolution 1770–1806*, Frankfurt a. M. / Berlin / Wien 1973, S. 639–661; *Ferdinand Frensdorff*, [Art.] ‚Rehberg, August Wilhelm‘, in: *Allgemeine Deutsche Biographie*, Berlin 1883, XXVII, S. 571–583; *Hans-Christof Kraus*, [Art.] ‚Rehberg, August Wilhelm‘, in: *Lexikon des Konservatismus*, hrsg. v. *Caspar v. Schrenck-Notzing*, Graz / Stuttgart 1996, S. 445 f.; *Kurt Lessing*, *Rehberg und die französische Revolution. Ein Beitrag zur Geschichte des literarischen Kampfes gegen die revolutionären Ideen in Deutschland*, Freiburg i. Br. 1910, S. 1–10; *Sandro Mezzadra*, [Art.] ‚Rehberg, August Wilhelm‘, in: *Enciclopedia del pensiero politico*, hrsg. v. *Roberto Esposito / Carlo Galli*, Rom / Bari 2000, S. 588; *Lukas K. Sosoe*, *August Wilhelm Rehberg. L’homme et l’œuvre. Notice biographique*, Einl. zu *Rehberg, Recherches sur la Révolution Française* [Untersuchungen über die Französische Revolution], hrsg. u. ins Frz. übers. v. *L. K. Sosoe*, Paris 1998, S. 27.

³ Unter den von Klaus Epstein ermittelten Idealtypen konservativen Verhaltens stelle Rehberg sicherlich nicht den „Verteidiger des status quo“ oder den „Reaktionäre[n]“ dar, sondern den „Reformkonservativ[en]“, welcher „die Unvermeidlichkeit bestimmter Veränderungen [akzeptiert], obgleich er keine Begeisterung für sie vorschützt“. Bei seinem eifrigen Engagement, „die Kontinuität in Institutionen und Ideen“ zu bewahren, wäre der Reformkonservative – nach der Äußerung von Burke – durch die „Neigung

zuordnen, welche der Autor gegen die rationalistische Staatsphilosophie des revolutionären Frankreich und deren naturrechtliche Grundlagen vorbrachte.

Zu diesem Zweck muß vorausgeschickt werden, daß Rehberg das theoretische Rüstzeug, welches zu seiner Kritik an der *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* dient, verfeinert, indem er versucht – in offener Auseinandersetzung mit dem Kant des *Über den Gemeinspruch*⁴ –, die grundlegende methodologische Frage nach der Bestimmung des Verhältnisses von Theorie und Praxis zu lösen. In diesem Rahmen entwickelt Rehberg seinen Haupteinwand gegen die Kantische These, derzufolge in der Moral das, was in der Theorie richtig ist, es auch in der Praxis sein muß,⁵ wesentlich aus der Frage, *wie* die *Pflicht* ins *Sein* gelangt. Der Kritiker Kants stellt also die Grundfrage nach der Art und Weise des Übergangs von der Vernunft zur Sinnlichkeit, von der Welt des Noumenon zu der der Erscheinungen.⁶

zum Bewahren zugleich mit dem Bedürfnis zu verbessern“ charakterisiert: vgl. *K. Epstein*, Die Ursprünge des Konservatismus in Deutschland (wie Anm. 2), S. 19 ff., bes. S. 21. Zu einer ersten Einordnung der Ideologie des deutschen Konservatismus verweise ich auf *Martin Greiffenhagen*, [Art.] ‚Konservatismus‘, in: Meyers Enzyklopädisches Lexikon, Mannheim / Wien / Zürich 1975, Bd. 14, S.157–161; *Hans-Christof Kraus / Karlheinz Weissmann*, [Art.] ‚Deutscher Konservatismus‘, in: Lexikon des Konservatismus (wie Anm. 2), S. 119–128; *Manfred G. Schmidt*, [Art.] ‚Konservatismus‘, in: Wörterbuch zur Politik, hrsg. v. *Manfred G. Schmidt*, Stuttgart 1995, S. 505 f.; *Alberto Tettamanti*, Il fenomeno storico del conservatorismo tedesco: interpretazioni e problemi, in: ‚Filosofia Politica‘, III, Nr. 1 (Juni 1989), S. 137–172; *Rudolf Vierhaus*, [Art.] ‚Konservativ, Konservatismus‘, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hrsg. v. *Otto Brunner / Werner Conze / Reinhart Koselleck*, Stuttgart 1982, Bd. 3, S. 531–565.

⁴ Zu den polemischen Reaktionen von Rehberg und Friedrich von Gentz auf diese Kantische Schrift verweise ich auf *Dieter Henrich*, Über den Sinn vernünftigen Handelns im Staat, Einl. zu *Kant / Gentz / Rehberg*, Über Theorie und Praxis, Frankfurt a. M. 1967, S. 9–36.

⁵ Vgl. *Immanuel Kant*, Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, in: ‚Berlinische Monatsschrift‘, hrsg. v. *Johann-Erich Biester* (September 1793), S. 201–284; zitiert nach *Kant / Gentz / Rehberg*, Über Theorie und Praxis (wie Anm. 4), S. 43: „Allein in einer Theorie, welche auf dem *Pflichtbegriff* gegründet ist, fällt die Besorgnis wegen der leeren Idealität dieses Begriffs ganz weg. Denn es würde nicht Pflicht sein, auf eine gewisse Wirkung unsers Willens auszugehen, wenn diese nicht auch in der Erfahrung (sie mag nun als vollendet, oder der Vollendung sich immer annähernd gedacht werden) möglich wäre; und von dieser Art der Theorie ist in gegenwärtiger Abhandlung nur die Rede“.

⁶ Zum entscheidenden Problem des Verhältnisses zwischen Theorie und Praxis bei Rehberg vgl. *D. Henrich*, Über den Sinn vernünftigen Handelns im Staat (wie Anm. 4), bes. S. 16–25, und vor allem *Eberhard Günter Schulz*, Rehbergs Opposition gegen Kants Ethik. Eine Untersuchung ihrer Grundlagen, ihrer Berücksichtigung durch Kant und ihrer Wirkungen auf Reinhold, Schiller und Fichte, Köln / Wien 1975, S. 9–76; *L.K. Sosoe*, August Wilhelm Rehberg. L'homme et l'œuvre (wie Anm. 2), S. 27–48;

Dieses Problem stellt sich durch die Rehbergsche Deutung des kategorischen Imperativs als *principium diiudicationis* oder *cognoscendi* der Sittlichkeit: Für den Hannoveraner Denker kann das Kantische *Du mußt* nur als formales Kriterium der Erkenntnis und Beurteilung der Sittlichkeit gelten, aber sicherlich nicht unmittelbar praktisch sein. Demnach habe Kant also nicht beweisen können, wie die reine Vernunft den menschlichen Willen bestimmen kann.

Die Unmöglichkeit, die Vernunft in die Praxis umzusetzen, werde durch die Tatsache offenbar, daß „das Selbstbewußtseyn als reiner Vernunft existirt nirgends“,⁷ während die Idee des absolut Guten, welche durch die Form der Gesetzlichkeit unserer Maximen bestimmt wird, nur mit dem „vernunftmäßige[n]“⁸ zusammenfalle. Aus dieser Übereinstimmung entnimmt Rehberg daher die Auf-Sich-Selbstbezogenheit der Vernunft, die „sich immer nur in sich selbst herumdreht; sich schlechterdings nicht aus sich selbst herausdenken [...] kann“.⁹

Das ist das gleiche, als wenn man Kants kategorischem Imperativ die Funktion des Grundsatzes der Ausübung der Sittlichkeit (*principium executionis*) abstreiten würde. Für Rehberg ist der kategorische Imperativ eher eine bloße *petitio principii*, und zwar gerade deshalb, weil dem absolut Guten keine synthetischen Grundsätze zugrundeliegen können, sondern ausschließlich eine Aussage, deren Prädikat nichts anderes tut als in einem auf den Satz des Widerspruchs gestützten analytischen Verfahren deutlich zu machen, was bereits im Subjekt implizit enthalten ist: Der kategorische Imperativ gründet sich also auf einen analytischen Grundsatz.¹⁰

Infolgedessen bestimmt – nach Rehbergs Ansicht – das höchste Kriterium der analytischen Erkenntnis: d. h. der Satz des Widerspruchs, am Ende den Inhalt des kategorischen Imperatives selbst: „Der Satz des Widerspruchs [ist] das

Michael Stolleis, Staatsraison, Recht und Moral in philosophischen Texten des späten 18. Jahrhunderts, Meisenheim am Glan 1972, S. 78 ff.; zu Rehberg und Garve bes. S. 91–93, wobei Stolleis nicht nur die von Kant und Rehberg, sondern auch die von Friedrich Gentz und Christian Garve vertretenen Positionen bezüglich der Verbindung von Theorie und Praxis rekonstruiert, und zwar mit der Zielsetzung, die „damaligen Standpunkte zu einer Ethisierung der Politik“ (ebd., S. 86) zu klären. Zu diesem Thema vgl. schließlich Ursula Vogel, Konservative Kritik an der bürgerlichen Revolution. August Wilhelm Rehberg, Darmstadt / Neuwied 1972, bes. S. 77–95.

⁷August Wilhelm Rehberg, Rezension der Kritik der praktischen Vernunft, in: „Allgemeine Literatur-Zeitung“, Nr. 188 (1788), zit. nach dem I. Anhang zu E.G. Schulz, Rehbergs Opposition gegen Kants Ethik (wie Anm. 6), § 17, S. 242.

⁸ Vgl. ebd., § 18, S. 243.

⁹ Vgl. ebd.

¹⁰ Vgl. ebd.: Für Rehberg kann die Vernunft „nicht [...] für sich selbst synthetische Grundsätze entdecken“.

oberste principium cognoscendi der reinen Sittlichkeit“.¹¹ Überdies hat die Übereinstimmung zwischen kategorischem Imperativ und dem Satz des Widerspruchs erhebliche Auswirkungen auf den Begriff der *Pflicht*, und zwar gerade deshalb, weil nach Rehberg die sittliche Notwendigkeit einer Maxime oder einer Handlung allein dadurch anerkannt wird, daß deren Unterlassung dem Sittegesetz widerspricht. Dies würde beweisen, daß die Form der Allgemeinheit der Maximen nichts anderes wäre als eine leere Hülle, durch die eine willkürlich bestimmte Materie des Wollens den Anschein von moralischer Verbindlichkeit erhält.¹² Zusammengefaßt erfüllt der kategorische Imperativ – weit davon entfernt als objektiver Bestimmungsgrund menschlicher Handlungen zu fungieren – für Rehberg eine bloße Modellfunktion, um sich in der Praxis zu rechtzufinden. Genauer gesagt, wird „der transscendente Gebrauch der reinen praktischen Vernunft“ nur als „Idee“, nicht aber als „Ursache“ „immanent“.¹³

Unter dieser Voraussetzung gelangt Rehberg in seiner polemischen Schrift *Über das Verhältnis der Theorie zur Praxis* dazu, der auf Prinzipien *a priori* beruhenden Kantischen Theorie (*die Theorie aus Prinzipien*) eine *auf die Erfahrung gründende Theorie* (*die Theorie aus Erfahrung*) gegenüberzustellen, die „allein von der Beobachtung und Erfahrung über die Bedürfnisse und das Betragen des Menschen in bürgerlichen Verhältnissen“¹⁴ ausgeht. Dennoch muß letztere, obwohl sie von der Erfahrung lebt, immer den Orientierungswert der theoretischen Prinzipien gebührend berücksichtigen, um in die Wirklichkeit Ordnung zu bringen, ohne dabei in ständigen Widerspruch zu geraten.¹⁵

¹¹ Ebd., § 23, S. 249.

¹² Zu diesem Punkt vgl. ebd. Zu Rehbergs Kritik an der Kantischen Pflichtenethik verweise ich auf die Anmerkungen von *E.G. Schulz*, Rehbergs Opposition gegen Kants Ethik (wie Anm. 6), bes. S. 35–37.

¹³ Vgl. *A.W. Rehberg*, Rezension der Kritik der praktischen Vernunft (wie Anm. 7), § 20, S. 246.

¹⁴ *August Wilhelm Rehberg*, *Über das Verhältnis der Theorie zur Praxis*, in: ‚Berlinische Monatsschrift‘, Bd. I (Februar 1794), S. 114–143; zit. nach *Kant / Gentz / Rehberg*, *Über Theorie und Praxis* (wie Anm. 4), S. 127.

¹⁵ Vgl. ebd.: „Die Ausbildung positiver Bestimmungen der Grundgesetze der bürgerlichen Gesellschaft ist allein von der Beobachtung und Erfahrung über die Bedürfnisse und das Betragen des Menschen in bürgerlichen Verhältnissen zu erwarten; und die Theorie aus Prinzipien muß hier nicht der blinden Praxis (welche bloßen Naturtrieben und Gewohnheitsregeln folgt), sondern der Theorie aus Erfahrung“. Zu Rehbergs methodologischem Ansatz in Gestalt der „auf Erfahrung gegründeten Theorie“ verweise ich auf *U. Vogel*, *Konservative Kritik an der bürgerlichen Revolution* (wie Anm. 6), S. 92–95.

II. Die Nichtanwendbarkeit des Naturrechts auf die bürgerlichen Verhältnisse

Gerade vom Gesichtspunkt der *Theorie aus Erfahrung* legt Rehberg die Kantische Antithese *Vernunft-Verstand* neu aus, um seine theoretisch bewußt konservative Antwort auf die – von ihm für ‚spekulativ‘ gehaltene – Staatsphilosophie des revolutionären Frankreichs und auf die in ihm wurzelnden naturrechtlichen Grundlagen auszuarbeiten. Wie wir sehen werden, polemisiert er besonders mit den Popularisatoren der Rousseauschen demokratischen Theorie, die er pauschal als ‚Physiokraten‘ bezeichnete.¹⁶

Bei der Untersuchung der Rehbergschen These über das Verhältnis zwischen den Menschen- und Bürgerrechten und den Menschen- und Bürgerpflichten gehen wir also von den Definitionen der Vernunft und des Verstandes aus, die uns der Philosoph auf den ersten Seiten seines Hauptwerkes liefert.

Vor allem sieht die – zur Leitung der anderen Menschenkräfte bestimmte reine Vernunft von der Erfahrung ab und wirkt ausschließlich (wie gesagt) aufgrund des logischen Satzes des Widerspruchs. Sie ist also zuständig für die Entscheidung darüber, „ob etwas in den Vorstellungen der andern Seelenkräfte widersprechend sey, oder nicht“.¹⁷ Daher ist die Vernunft nicht abstufbar: Was das rationale Gefüge anbetrifft, sind alle Menschen gleich.¹⁸ Infolgedessen kann kein vernünftiges Wesen ein anderes dazu zwingen, das zu tun, was ihm die eigene Vernunft verbietet.¹⁹

¹⁶ Die physiokratische Schule von Quesnay sei nach Rehberg nämlich nicht in der Lage, die Rousseausche Staatstheorie zu verstehen, denn sie habe die Lehre Rousseaus „vergrößert und schließlich ein Zerrbild aus ihr gemacht“. Auf jeden Fall erkennt Rehberg in der „metaphysischen Politik“ der Physiokraten, in ihrem „Streben nach völliger Freiheit, nach Aufhebung aller Vorrechte und besonders aller korporativen Verbände die geistige Basis der Revolution“. Und hier ist es erwähnenswert, daß Rehberg unter anderem eine Position einnahm, „die Tocqueville später wieder zu Ehren brachte“: vgl. *K. Lessing, Rehberg und die französische Revolution* (wie Anm. 2), S. 38.

¹⁷ *August Wilhelm Rehberg, Untersuchungen über die Französische Revolution*, nebst kritischen Nachrichten von den merkwürdigsten Schriften, welche darüber in Frankreich erschienen sind, Hannover / Osnabrück 1793, I. Theil, I. Abschnitt, S. 5. Über Rehbergs Unterscheidung zwischen Vernunft und Verstand verweise ich auf den weiterhin gültigen Beitrag von *K. Lessing, Rehberg und die französische Revolution* (wie Anm. 2), S. 40 ff.

¹⁸ Vgl. *A.W. Rehberg, Untersuchungen* (wie Anm. 17), I. Theil, I. Abschnitt, S. 5: „Die Vernunft eines Menschen ist der Vernunft eines jeden andern gleich. [...] die Vernunft ist keiner Grade fähig“.

¹⁹ Vgl. ebd.

Umgekehrt ist „das Maaß des Verstandes, und aller anderen Fähigkeiten der Menschen [...] sehr verschieden“:²⁰ und gerade weil der Verstand in der Erfahrung wurzelt und auf die einzelnen Menschen in unterschiedlichem Maße verteilt ist, stellt er sich als das diskriminierende Kriterium dar, welches unter den Menschen Ungleichheit schafft, insofern diese auch an der Sinnenwelt teilhaben. Da es, kurz gesagt, in der Praxis einen besseren und einen schlechteren Intellekt gibt, so begründet der Verstand ein Prinzip gesellschaftlicher Rangordnung, insofern als bei Fragen des Verstandes ein Mensch immer einem anderen Menschen untergeben sein kann.

Mit Hilfe der so erklärten Antithese *Vernunft-Verstand* übt Rehberg heftige Kritik an der „metaphysischen Politik“; ein Ausdruck, mit dem der Philosoph die Staatslehre des zeitgenössischen revolutionären Frankreich bezeichnete, die ihm als das Ergebnis reiner Spekulation erschien, denn sie beachtete nach ihm nicht die wirkliche Welt. Rehberg ist in der Tat davon überzeugt, daß wer nicht „von der Krankheit der speculativen Politik“ geheilt sei, „der wird schwerlich aus dem Abgrunde wieder hervorkommen, in den er sich immer tiefer hineinarbeitet; weil es immer dickere Nacht wird, wenn man ausgeht, um Principien von Dingen aufzusuchen, die der menschlichen Natur nach, von unserm Verstande nicht erkannt werden können“.²¹

Trotz seiner Abneigung gegen eine auf eine „Art Vergötterung der Vernunft“²² gegründete Politik, weist Rehberg der politischen Weisheit oder natürlichen Pflichtenlehre dennoch eine gegenüber der Wirklichkeit kritische Rolle zu: Daß es gelungen sei, die Vorurteile zu beseitigen, ist für ihn das Verdienst einer sorgfältigen Analyse „der Begriffe, der Begebenheiten des gemeinen bürgerlichen Lebens, und der Anordnungen derselben“²³ seitens der „speculativen Theoretiker“.

Bei der Anwendung des theoretischen Schemas, das bereits zur Berichtigung des Kantischen Moralsystems gebraucht wurde, auf den philosophisch-politischen Bereich gibt Rehberg tatsächlich zu, daß „die ganze Moralität, alle

²⁰ Ebd.

²¹ Ebd., I. Theil, II. Abschnitt, S. 55.

²² Vgl. ebd., I. Theil, I. Abschnitt, S. 26.

²³ Ebd., II. Theil, Anhang von einigen Schriften über die französische Revolution, welche außerhalb Frankreichs erschienen sind, I. Abschnitt, S. 375: „Durch ihre [= der speculativen Theoretiker] sorgfältige Analyse der Begriffe, der Begebenheiten des gemeinen bürgerlichen Lebens, und der Anordnungen derselben, haben sie die Vorurtheile vernichtet“. Zur Aufklärung als Kritik des Vorurteils vgl. Werner Schneiders, *Aufklärung und Vorurteilungskritik. Studien zur Geschichte der Vorurteilungstheorie*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1983.

Vorstellung von Recht und Unrecht“ auf der Vernunft „beruht“.²⁴ Dennoch stellt er sich, auch bei der Deutung des zeitgenössischen politischen Lebens, mit aller Kraft das Problem der Grenzen der praktischen Wirksamkeit der Moraltheorie. Beim Versuch, dieses Problem zu lösen, unterstreicht Rehberg vor allem, daß der zu seiner Zeit geläufige und von Kant 1793 widerlegte ‚Gemeinspruch‘,²⁵ nach dem „die Theorie manches lehre, was sich in Praxi anders finde“,²⁶ sich für die Bestimmung des Verhältnisses zwischen theoretischer und praktischer Ebene an und für sich nicht von Nachteil erweist, sondern von Nutzen ist, um die „Anmaßungen [der Theorie] auf dasjenige einzuschränken, was sie zu leisten vermag“.²⁷ Demgemäß veranlaßt Rehberg das für ihn durch die Vernunft nicht zu begründende Problem des Übergangs von der Ideen- zu der Sinnenwelt und der daraus sich ergebenden Schwierigkeit, die Forderungen nach objektiver Wirksamkeit der Theorie zu begrenzen, dazu festzustellen: „die Grundsätze des Naturrechts, welche in der Abstraktion ganz evident und demonstrativ sind, können [...] in dieser evidenten abstrakten Reinheit auf die wirkliche Welt nicht ganz genau angewendet werden: der menschliche Verstand muß allemal zu Hülfe kommen“.²⁸ Infolgedessen meint Rehberg, daß die Naturrechtsnormen, für sich allein genommen, nicht ausreichend seien, um aus ihnen auf deduktive Weise die Gesetze der bürgerlichen Gesellschaft entstehen zu lassen,²⁹ weil die Vernunft sich zu den politischen Verhältnissen in Schweigen hülle und diesbezüglich auf den Verstand und die Willkür des Menschen verweise.³⁰

Wenn daher die Vernunft zur Reglementierung des bürgerlichen Lebens unangemessen ist, so werden der Staat und die gesellschaftspolitischen Einrichtungen von Rehberg als „Erfindungen des menschlichen Verstandes“ gefaßt, die „auf die Nothwendigkeit evidenter Vernunftwahrheiten keinen Anspruch machen können“.³¹ Mit anderen Worten: Anders als die deduktive Staatsphilosophie französischer Prägung – die nach der den Vernunftwahrheiten eigentümli-

²⁴ A. W. Rehberg, Untersuchungen (wie Anm. 17), I. Theil, I. Abschnitt, S. 12.

²⁵ Vgl. I. Kant, Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (wie Anm. 5).

²⁶ A. W. Rehberg, Über das Verhältnis der Theorie zur Praxis (wie Anm. 14), S. 116.

²⁷ Ebd.

²⁸ A. W. Rehberg, Untersuchungen (wie Anm. 17), I. Theil, I. Abschnitt, S. 14.

²⁹ Vgl. ebd., S. 12: „Die Gesetze der Vernunft sind durchaus nicht hinlänglich, Gesetze der bürgerlichen Gesellschaft daraus abzuleiten“.

³⁰ Vgl. ebd., I. Theil, II. Abschnitt, S. 44: „Es ist im vorigen Abschnitte gezeigt worden, daß die Vernunft, [...], über die bürgerlichen Verhältnisse schweigt, und uns in Absicht derselben, auf die Ueberlegung und Willkühr des Menschen verweist“.

³¹ August Wilhelm Rehberg, Über den deutschen Adel, Göttingen 1803, Einleitung, S. 8 f.

chen Notwendigkeit, Gleichförmigkeit und Unveränderlichkeit strebte – geht die gesellschaftspolitische Praxis für den Hannoveraner Denker aus der „Willkür“ hervor. Dieser für Rehbergs Auffassung wesentliche Begriff wird von ihm nicht explizit definiert; dennoch kann die Willkür *a contrario* nicht als „das Zufällige, sondern das Nicht-Vernunftnotwendige“,³² man könnte sagen, als das durch die Erfahrung Gegebene, erklärt werden. Das bedeutet, daß die politische Praxis denjenigen Bereich eingrenzt, innerhalb dessen der Verstand in den verwickelten und unbeständigen bürgerlichen Verhältnissen Ordnung schafft, ohne sich selbst zu widersprechen.

III. Die Unterscheidung zwischen Mensch und Bürger: Rehbergs Kritik am natürlich-vernünftigen Menschen

Im anthropologischen Bereich führt die Anwendung der Kantischen Antithese *Vernunft-Verstand* Rehberg dazu, bei der Bewertung des Menschen einen stark dualistischen Standpunkt einzunehmen:³³ anders gesagt wird das Individuum von ihm zugleich als an der intelligiblen Welt teilhabendes vernünftiges *Ens* und als sinnliches Wesen gesehen, das an der räumlich-zeitlichen Dimension beteiligt ist. Und gerade diese betont dualistische Auffassung des Menschen veranlaßt Rehberg dazu, den im Zentrum der *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* stehenden Begriff des ‚Vernunftmenschen‘ als unbestimmt und abstrakt zu kritisieren.

Auf politischer Ebene trifft Rehberg nämlich die grundlegende Unterscheidung zwischen Mensch und Bürger,³⁴ wobei er das wesentliche politische Subjekt nicht im Menschen als solchem ermittelt – eine Kategorie, die auch Verbrecher, Geistesgestörte und Kinder umfassen würde –, sondern im „Bürger mit Rechten proportional zu seiner Verfügungsgewalt über Eigentum“.³⁵

³² Franz Uhle-Wettler, Staatsdenken und Englandverehrung bei den frühen Göttinger Historikern, Phil. Diss., Marburg 1956, S. 188.

³³ Vgl. Fritz Valjavec, Die Entstehung der politischen Strömungen in Deutschland 1770–1815, mit einem Nachwort von Jörn Garber, Kronberg Ts. / Düsseldorf 1978. Valjavec stellt fest, daß im Vergleich zu den anderen Strömungen der deutschen Aufklärung die Konservativen „in der Wertung des Menschen stärker dualistisch“ sind. „Dem Konservativen widerstrebt die rationale Reflexion und Analyse. Er respektiert nicht nur die Kräfte des Unterbewußten, sondern läßt sich von ihnen auch stärker beeinflussen“: Ebd., S. 256.

³⁴ Vgl. A.W. Rehberg, Untersuchungen (wie Anm. 17), I. Theil, II. Abschnitt, S. 49 f.: „Der Bürger muß also vom Menschen ganz getrennet werden, wenn von politischen Verhältnissen die Rede ist“.

³⁵ K. Epstein, Die Ursprünge des Konservatismus in Deutschland (wie Anm. 2), S. 666.

Wie an vielen anderen Stellen der Rehbergschen Staatsphilosophie, so stellt sich auch in diesem Falle die Identifizierung der grundlegenden politischen Einheit im Bürger – und nicht im Vernunftmenschen – als direkte Folge der Verneinung des Zusammenhangs objektiver Kausalität zwischen Theorie und Praxis dar.

Für den Kritiker Kants existiert der natürlich-vernünftige Mensch – als Subjekt der französischen Menschenrechtserklärung gedacht – nämlich überhaupt nicht, gerade weil die Vernunft „zwar wohl in jedem Menschen wohnt, aber nirgends ganz rein anzutreffen ist“.³⁶ Aus diesem Grunde leiten sich die Bürgerrechte, aus Rehbergs Sicht, nicht aus einer undefinierten allgemeinen menschlichen Natur ab, sondern werden durch das Zusammenwirken von Verstand und Willkür bestimmt, also von der stets veränderlichen und dynamischen Erfahrung. Um es mit Rehbergs Worten zu sagen: „Die Eigenschaft des Bürgers, und die ihr anklebende Rechte, entspringen gar nicht aus den allgemeinen Eigenschaften der menschlichen Natur: sie werden vom menschlichen Verstande erdacht, und willkürlich ertheilt, und haben also auch mit den allgemeinen Rechten, welche dem Menschen vermöge seiner Natur ankleben, nichts gemein“.³⁷

Unter dieser Voraussetzung erwirbt der Rehbergsche Mensch eine eigene Identität, da er in eine politische Gemeinschaft hineingeboren wird und sich „durch unzählige Bande mit andern Menschen“³⁸ ‚bildet‘. Denn in Rehbergs Konservatismus führen die besondere Betonung der Leidenschaften des Individuums und die daraus folgende Verneinung seiner unbestimmten ‚allgemeinen Natur‘ dazu, die Bedürfnisse und Schwächen des Menschen höher zu bewerten als seine Autonomie.³⁹ Dafür spricht, daß vom Individuum besonders dessen konstitutive Verbindung mit dem althergebrachten gesellschaftspolitischen Kontext betont wird, in den es von Geburt an einbezogen ist: „Abhängigkeit ist das Loos der Menschheit; Abhängigkeit vom Schicksale, vom Gesetze der Natur, Abhängigkeit von andern Menschen“.⁴⁰

³⁶ A.W. Rehberg, Untersuchungen (wie Anm. 17), I. Theil, I. Abschnitt, S. 8.

³⁷ Vgl. ebd., II. Abschnitt, S. 50.

³⁸ Vgl. August Wilhelm Rehberg, Prüfung der Erziehungskunst, Leipzig 1792, S. 194.

³⁹ Vgl. Hans Erich Bödeker, [Art.] ‚Menschheit, Humanität, Humanismus‘, in: Geschichtliche Grundbegriffe (wie Anm. 3), Bd. 3, S. 1103.

⁴⁰ A.W. Rehberg, Prüfung der Erziehungskunst (wie Anm. 38), S. 167. Das Thema der menschlichen Abhängigkeit wird von Rehberg auch in seiner Rezension von dem *Handbuch der allgemeinen Staatenkunde* von Carl Ludwig von Haller behandelt: vgl. August Wilhelm Rehberg, v. Haller's Handbuch der Staatenkunde, in: *ders.*, Sämtliche Schriften: Politisch-historische kleine Schriften, Hannover 1829, Bd. IV, S. 142 ff.

In der Praxis erwirbt der Rehbergsche Mensch also eine Bedeutung kraft seiner Abhängigkeit von denjenigen gesellschaftlich-institutionellen Beziehungen, die sich im Laufe der Jahrhunderte gebildet haben und die ihn als Angehörigen einer bestimmten Familie, Mitglied einer besonderen Zunft oder Vertreter eines bestimmten Standes ausweisen. Innerhalb seiner konkreten Lebensverhältnisse ist der Mensch – genauso wie der Staat und die gesellschaftspolitischen Gebilde⁴¹ – ein einmaliges Individuum, und als solches ist er ein Produkt der *Geschichte*.

Damit bestätigt Rehberg, daß im deutschen Frühkonservatismus gerade die Geschichte – im Gegensatz zur *Vernunft* – zum grundlegenden Prinzip zur Erklärung und Rechtfertigung der gesellschaftspolitischen Wirklichkeit erhoben wird, in der der Mensch seinen konkreten Standort findet. Genauer gesagt, bringt der Konservatismus eine Auffassung der Geschichte als eine bereits ‚vollendete‘⁴² hervor, die durch das Goethesche Zusammenfließen von ‚Vergangenheit und Gegenwart in Eins‘⁴³ charakterisiert ist. Als solche ist die konservative Auffassung überwiegend anti-utopisch, eben weil sie kritisch gegenüber einer Vorstellung der Geschichte als eine ‚geplante‘ und auf die Zukunft ausgerichtete ist, die das zeitgenössische Fortschrittsdenken der Aufklärung vertrat.⁴⁴ Insofern faßt die konservative Strömung der Aufklärung die Gegenwart nicht so sehr als Beginn der Zukunft auf, sondern eher als letzte Etappe einer durch altherkömmliche Sitten und Gebräuche übermittelten Vergangenheit.⁴⁵ Daher stellt die Überlieferung nicht mehr den unbeweglichen Hintergrund der Gegenwart dar, sondern wird mit der Geschichte selbst identifiziert, also mit einer ‚*Bewegung* [...], welche aus der Vergangenheit in die Gegenwart und weiter in die Zukunft führt[...]‘.⁴⁶ Auf diese Weise wird die Dynamik des Lebens und

⁴¹ Nicht nur der Mensch, sondern auch die bürgerlichen Verhältnisse entstehen nämlich nach Rehberg „aus den Umständen früherer Zeiten [...], beziehen sich auf ihre Bedürfnisse, zeugen von ihrer Denkungsart, ihren Sitten“: A.W. Rehberg, Über den deutschen Adel (wie Anm. 31), S. 8.

⁴² Vgl. Jörn Garber, Die politische Literatur des gegenrevolutionären Frühkonservatismus, in: ders., Spätabsolutismus und bürgerliche Gesellschaft. Studien zur deutschen Staats- und Gesellschaftstheorie im Übergang zur Moderne, Frankfurt a. M. 1992, S. 316.

⁴³ Friedrich Meinecke, Geschichte und Gegenwart (1930/39), in: ders., Zur Theorie und Philosophie der Geschichte, hrsg. v. Eberhard Kessel, Stuttgart 1965, S. 92.

⁴⁴ Vgl. noch einmal J. Garber, Die politische Literatur des gegenrevolutionären Frühkonservatismus (wie Anm. 42), S. 316.

⁴⁵ Vgl. Karl Mannheim, Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens, Frankfurt a. M. 1984, hrsg. u. ins Ital. übers. v. David Kettler / Volker Meja / Nico Stehr, mit einem Vorwort von Giuseppe Bedeschi, Rom / Bari 1989, bes. S. 118.

⁴⁶ U. Vogel, Konservative Kritik an der bürgerlichen Revolution (wie Anm. 6), S. 97.

der Geschichte⁴⁷ gegen die vorherrschende rationalistische Auffassung der fortschrittlich ausgerichteten Aufklärung behauptet.

In diesem Rahmen kann das Rehbergsche Individuum sicherlich nicht mit dem Menschen der Aufklärung gleichgestellt werden, der seine eigene Unabhängigkeit kultiviert, welche als „Selbstdenken als aktive Selbstbestimmung der Vernunft“⁴⁸ zu verstehen ist. In Rehbergs konservativer Anthropologie ‚schafft‘ der Mensch, anders als das ‚gebildete‘ Individuum Humboldts,⁴⁹ nicht sich selbst, sondern er wird von der Geschichte ‚geschaffen‘.

Rehberg kritisiert also die Abstraktheit der naturrechtlichen, die demokratische Theorie Frankreichs begründende Anthropologie, indem er hervorhebt, daß man vom Bild des aus dem gesellschaftlich-institutionellen Kontext herausgelösten *homo naturalis* nichts anderes als eine unzureichende und dürftige Kenntnis der vielseitigen menschlichen Natur erwerben könne.⁵⁰ Deshalb „kann und darf [der Mensch] niemals für sich allein betrachtet werden“.⁵¹ Kurz: Rehberg ist der Auffassung, daß der „Mensch‘ als normativ-rechtlicher Idealtypus [...] im ‚Bürger‘ aufgehoben werden [soll], der sich dem traditionellen Ordnungsrahmen einfügt“.⁵²

IV. Die Gewohnheitsrechte der Bürger als ‚*personae mysticae*‘: Rehbergs konservativer Frühsozialismus

Wegen der Unmöglichkeit, die Verbindung zwischen der Ideen- und der Erscheinungswelt rational zu klären, erweist sich im Rehbergschen Konservatismus nicht mehr der natürlich-vernünftige Mensch als individueller Bezugspunkt des politischen Bereichs, sondern der Bürger als Eigentümer. D. h. letzterer ist zahlreichen, von der geschichtlichen Tradition bestimmten Verände-

⁴⁷ Vgl. K. Mannheim, Konservatismus (wie Anm. 45), S. 133.

⁴⁸ W. Schneiders, Aufklärung und Vorurteilkritik (wie Anm. 23), S. 13.

⁴⁹ Bekanntermaßen muß im Liberalismus Humboldts der *civis* soweit wie möglich mit dem ‚gebildeten‘ Menschen zusammenfallen: Zu diesem Zweck soll das Erziehungswesen dem Bürger als solchem nur wenige besondere Eigenschaften abverlangen, damit er „die natürliche Gestalt des Menschen, ohne etwas aufzuopfern, erhalten kann“: Wilhelm von Humboldt, Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen (1792), in: *ders.*, Gesammelte Schriften, hrsg. v. Albert Leitzmann, Berlin 1968, Bd. I, S. 143.

⁵⁰ Vgl. A.W. Rehberg, Prüfung der Erziehungskunst (wie Anm. 38), S. 194 f.

⁵¹ Ebd., S. 194.

⁵² Jörn Garber, Drei Theoriemodelle frühkonservativer Revolutionsabwehr. Altständischer Funktionalismus, spätabsolutistisches Vernunftrecht, evolutionärer ‚Historismus‘, in: *ders.*, Spätabsolutismus und bürgerliche Gesellschaft (wie Anm. 42), S. 356.

rungen unterworfen, die „aus den Handlungen Andrer, die früher lebten“⁵³ herkommen und insofern in eine ihm gegenüber größere organische Einheit eingefügt. Denn die Menschen „werden nach einander geboren, und treten unwillkürlich in die ihnen schon vorbereiteten Verhältnisse“.⁵⁴

Aus dieser historischen Bedingtheit des Menschen als Bürger folgt, daß die Rechte nicht Ausdruck subjektiver Ansprüche sein können, sondern in der geschichtlich-sittlichen Realität unabhängig vom Menschen selbst gleichsam ‚vorherbestimmt‘ werden. Und eben weil die Verhältnisse, die der Bürger vorfindet, – wie der Philosoph betont – ‚in ganz unvermeidlicher Verbindung mit den Verhältnissen unsrer Voreltern‘⁵⁵ stehen, unterscheiden sich die Rechte jedes *civis* nach Ausmaß und Inhalt im Vergleich zu den übrigen Mitgliedern der Gesellschaft.⁵⁶

Aus Rehbergs konservativer Sicht werden die Bürgerrechte aus der Gewohnheit erworben, da sie nicht mit den Naturrechten zusammenfallen, sondern ‚willkürliche‘ Gebilde darstellen. Mit anderen Worten: Das subjektive Recht ‚ist kein von der Natur geheiligtes Recht. Am wenigsten in Ansehung bürgerlicher Rechte, die selbst [durch willkürliche Verabredungen] bestimmt sind“.⁵⁷

Von dieser Betrachtungsweise aus führt Rehberg den Grundsatz der ‚Vererbung von bürgerlichen Rechten‘⁵⁸ ein, der dadurch charakterisiert ist, daß der Bürger in Fortführung ererbter Pflichtverhältnisse⁵⁹ – das ihm zukommendes Maß an Eigentum erwirbt; dieses bestimmt seinerseits dessen spezifische Stellung innerhalb der Zünfte und Stände und verleiht ihm ein ungleiches Maß an Rechten und unterschiedliche Möglichkeiten von politischer Einflußnahme.⁶⁰

Im übrigen ist sich Rehberg durchaus der zahlreichen Einwände bewußt, die von progressiver Seite gegen die von ihm ermittelte Art der gewohnheitsmäßigen Erwerbung der Bürgerrechte erhoben worden wären, d. h. gegen das

⁵³ A. W. Rehberg, v. Haller's Handbuch der Staatenkunde (wie Anm. 40), S. 143.

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ A. W. Rehberg, Über das Verhältnis der Theorie zur Praxis (wie Anm. 14), S. 124 f.

⁵⁶ Vgl. ebd., S. 124.

⁵⁷ A. W. Rehberg, Untersuchungen (wie Anm. 17), I. Theil, II. Abschnitt, S. 59.

⁵⁸ Vgl. ebd.

⁵⁹ Von nun an ist es wichtig zu unterstreichen, daß Rehberg – genauso wie für die Rechte – auch für die gesellschaftliche Verpflichtung eine von Geschlecht zu Geschlecht vor sich gehende Tradierung annimmt: „So wird die Verpflichtung sogar übertragen, und erbt fort“: vgl. A. W. Rehberg, v. Haller's Handbuch der Staatenkunde (wie Anm. 40), S. 143.

⁶⁰ Vgl. hierzu U. Vogel, Konservative Kritik an der bürgerlichen Revolution (wie Anm. 6), S. 156 ff.

Erbrecht.⁶¹ Letzteres läßt nämlich – obwohl es für ihn so natürlich und so wesentlich notwendig für den Fortbestand der bürgerlichen Gesellschaft ist⁶² – jene „angeborenen Unterschiede unter den bürgerlichen Rechten der Menschen“ entstehen, „gegen welche sich so viele, als gegen die größte und offenbarste Ungerechtigkeit, erheben“.⁶³

Dennoch wird Rehbergs Auffassung vom traditionellen Erwerb der Bürgerrechte – offenbar als Rechtfertigung für die ständische Gesellschaft zu erklären – durch eine Reihe von theoretischen Faktoren in gewisser Weise abgeschwächt. Dazu gehören die Interpretation des subjektiven Rechts als „*persona mystica*“,⁶⁴ die Anerkennung eines Minimalkatalogs von natürlichen Rechten und vor allem die notwendige Wechselbeziehung zwischen gesellschaftlichen Pflichten und Rechten.

Vor allem wird in Rehbergs Staatsphilosophie das Recht des Bürgers nicht als eine „Eigenschaft“ aufgefaßt, die „einem oder andern Menschen von Natur unablöslich anklebt“,⁶⁵ sondern es wird eher als ein Wesen (*ens*) gedeutet, das der Verstand – indem er auf die stets veränderlichen und willkürlichen Umstände des realen Lebens wirkt – jedem wirklich existierenden Menschen zuschreiben kann. D. h. das Bürgerrecht gestaltet sich als ein vom Verstand (also von einem von der Erfahrung abhängigen Denkvermögen) erdachtes sowie willkürlich bestimmtes Wesen (*ens rationis*), welches von jedem beliebigen wirklichen Menschen beseelt werden kann.⁶⁶

Aus diesem Grunde dürfen die Verhältnisse, auf denen sich eine Staatsverfassung gründet, und die Standesrechte nicht nur bestimmten Personen und ihren Nachkommen zuerkannt werden, sondern man muß sie als „*Personae mysticae*“ betrachten, „welche einen oder den andern Einwohner des Landes bekleiden“.⁶⁷ Wie für Rehberg offensichtlich ist, können nicht nur bestimmte Personen und deren Nachkommen unter Ausschluß anderer in den vollen Genuß der Staatsbürgerschaft kommen. Denn das Recht des *civis* ist „als ein Platz in der Gesellschaft“ zu verstehen, „in den es einem jeden möglich ist, selbst, oder in

⁶¹ Vgl. A. W. Rehberg, Untersuchungen (wie Anm. 17), I. Theil, II. Abschnitt, S. 52.

⁶² Vgl. ebd.: „Das Erbrecht ist etwas so natürliches, und so wesentlich nothwendig für die Fortdauer der bürgerlichen Gesellschaft“.

⁶³ A. W. Rehberg, Über das Verhältnis der Theorie zur Praxis (wie Anm. 14), S. 125.

⁶⁴ Vgl. A. W. Rehberg, Untersuchungen (wie Anm. 17), I. Theil, II. Abschnitt, S. 62.

⁶⁵ Ebd.

⁶⁶ Vgl. ebd.: „[Das Bürgerrecht ist] ein ausgesonnenes und willkürlich bestimmtes Wesen (*ens rationis*), welches durch einen oder andern wirklichen Menschen beseelt wird“.

⁶⁷ Vgl. ebd.

der Person seiner Abkömmlinge, wäre es auch erst im zehnten oder fünfzigsten Gliede, hinein zu rücken“.⁶⁸ Kurz: Für den Philosophen „[muß es] in einer guten Staatsverfassung [...] allen möglich seyn, auf höhere Stufen [sic!] zu steigen“.⁶⁹ Damit wird von Rehberg ein gemäßigtes Prinzip sozialer Mobilität gutgeheißen, das sich auch ‚in der zehnten und fünfzigsten Generation‘ verwirklichen kann und deshalb nicht Gefahr läuft, die fortbestehende herkömmliche ständische Ordnung abrupt umzustürzen.

Auf jeden Fall muß hier betont werden, daß Rehberg den Zugang zu den höheren Stufen der sozialen Skala nicht nur den Vertretern der herrschenden Stände gewährt, sondern auch dem gesamten Volk. In der Tat ist es für den Hannoveraner Denker einzig und allein der – wenngleich langsame – Austausch zwischen den verschiedenen gesellschaftlichen Schichten, sowie die Chancengleichheit im Erwerb von sozialem Ansehen, die „die verschiednen Classen von Einwohnern an einander [bindet], und [...] ein Ganzes aus ihnen [macht]“.⁷⁰ Rehberg scheint hier, trotz der Unterschiedlichkeit unter den Ständen, ein Prinzip von sozialer Einheit wahren zu wollen, in dem der Staat „nun nicht mehr nur die Masse der Gebildeten, sondern das ganze Volk [umfaßt]“.⁷¹ Und gerade wegen seiner Öffnung gegenüber den unteren Schichten wird Rehberg den Anfängen eines *konservativen Sozialismus* zugeordnet, „der nicht mehr [...] nur von einer allgemeinen Überzeugung vom Wert des einzelnen Menschen [gespeist wird]“.⁷²

Bei seiner sorgfältigen Sozialkritik hebt Rehberg jedenfalls vor allem den *nicht* freiwilligen, sondern dynamischen Charakter der Bürgerrechte hervor, deren Erwerb sich im Rahmen eines hierarchisch gegliederten Sozialgefüges notwendigerweise langsam vollzieht. Denn der Erwerb solcher Bürgerrechte ist nichts anderes als die Frucht einer Veränderung, die in der geschichtlichen Entwicklung wurzelt, worauf der einzelne nur unbedeutenden Einfluß nehmen kann.⁷³

Trotz seiner Auffassung der aus der Gewohnheit herstammenden Bürgerrechte versäumt es Rehberg nicht, einige Forderungen des Vernunftrechtes zu

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ Ebd.

⁷¹ F. Uhle-Wettler, Staatsdenken und Englandverehrung bei den frühen Göttinger Historikern (wie Anm. 32), S. 166.

⁷² Ebd.

⁷³ Zu den Merkmalen der Bürgerrechte in Rehbergs Konservatismus verweise ich auf die Bemerkungen von K. Epstein, Die Ursprünge des Konservatismus in Deutschland (wie Anm. 2), S. 666 ff.

erfüllen. Deshalb schiebt er in seiner Staats- und Rechtsphilosophie „weder das Naturrecht noch das spekulative Staatsrecht vollständig beiseite“,⁷⁴ und dies gerade in Anbetracht der schon erwähnten kritischen Funktion, die von beiden Rechtssystemen gegenüber der Wirklichkeit erfüllt wird. Das bedeutet jedoch nicht, daß Rehbergs Abneigung gegen die großen spekulativen Synthesen zurückgegangen sei: Sie erheben für ihn den Anspruch, die Vernunftregeln unmittelbar auf die Praxis anzuwenden, obwohl sie nicht in der Lage sind, jenes „große Geheimnis der Natur“ zu enthüllen, nach dem im Menschen Vernunft und Sinnlichkeit, Geist und Materie zur gleichen Zeit vorhanden sind.⁷⁵ Aus diesem Grunde stellt Rehberg in aller Deutlichkeit fest: „Ein consequentes rein metaphysisches System des natürlichen Staatsrechts, das die Unabhängigkeit der Vernunft auf die Erscheinung vernünftiger Wesen in der sinnlichen Welt überträgt, führt auf [...] erdichtete Begriffe, [...] Widersprüche, [...] unausführbare[...] Anschläge“.⁷⁶

Trotzdem leugnet Rehberg nicht, daß die Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft in den Genuß einiger Rechte kommen können, die ihnen allein aufgrund ihres Menschseins zustehen, weil die Verletzung dieser Ansprüche das Naturrecht selbst mißachten würde.⁷⁷ Dennoch reduziert er den Katalog der Menschenrechte auf ein äußerstes Minimum, indem er sie in einer einzigen Regel zusammenfaßt, die vorschreibt, daß „kein Mensch, der menschlichen Natur zuwider, als ein Vieh behandelt, und der gänzlich freyen Willkühr eines andern Menschen unterworfen werde, ohne daß er die bürgerliche Gesellschaft um Schutz dagegen anrufen dürfte“.⁷⁸ Weiter erstrecken sich – so schließt Rehberg – „die Menschen=Rechte des Bürgers“ nicht.⁷⁹

⁷⁴ F. Uhle-Wettler, Staatsdenken und Englandverehrung bei den frühen Göttinger Historikern (wie Anm. 32), S. 160.

⁷⁵ Denn für Rehberg führt die Überprüfung der theoretischen Grundlagen der von ihm für „metaphysisch“ gehaltenen Ideen – wie z.B. das Kantische Prinzip der Gleichheit unter den individuellen Freiheiten – „an die Grenze der menschlichen Erkenntniß [...], weil die Wurzel aller dieser Vorstellungen (so wie aller philosophischen Nachforschung) sich in dem großen Geheimnisse der Natur verliert, wie es zugeht, daß Vernunft und Sinnlichkeit in einem Wesen, und dieser Geist mit der Materie verbunden ist“: A.W. Rehberg, v. Haller's Handbuch der Staatenkunde (wie Anm. 40), S. 143.

⁷⁶ Ebd., S. 143 f.

⁷⁷ Vgl. A.W. Rehberg, Untersuchungen (wie Anm. 17), I. Theil, II. Abschnitt, S. 44: „Es giebt zwar einige Rechte, welche auch in der bürgerlichen Gesellschaft, allen ihren Gliedern schon als Menschen zukommen, weil ihre Verletzung das Recht der Natur beleidigen würde“.

⁷⁸ Ebd.

⁷⁹ Vgl. ebd., S. 44 f.

Im Grunde besteht das einzige von Rehberg akzeptierte Naturgesetz also darin, die rechtmäßige Grenze der individuellen Freiheit nicht in der Willkür des anderen festzulegen, d. h. in seiner ungezügelten Freiheit, sondern in allgemeinen Gesetzen.

Im Übrigen war diese besondere Vorstellung des Menschenrechtes – für Rehberg – die einzig richtige Interpretation des Kantischen Begriffs von ‚Recht‘, die ihm dessen Umsetzung in die Praxis gestattet hätte.

Denn in seiner Schrift *Über das Verhältnis der Theorie zur Praxis* bemerkt Rehberg – nachdem er die Zweideutigkeit der Kantischen Auslegung der ‚Recht‘-Idee hervorgehoben hat⁸⁰ –: „Soll diese Erklärung nur so viel heißen, daß die Einschränkung der Freiheit nicht der Willkür des Einzelnen, sondern allgemeinen Gesetzen unterworfen sein müsse, so ist sie ganz richtig und ihre Anwendbarkeit keinem Zweifel unterworfen.“⁸¹ Rehberg unterscheidet zusammengefaßt die Rechte des Bürgers als *Eigentümer* von den Rechten des Bürgers als *Mensch*, d. h. als individueller Ausdruck der menschlichen Natur.

V. Die Pflicht als Passivität der Vernunft

Zum vollen Verständnis der Rehbergischen Kategorie von *Recht* darf jedoch die notwendige Wechselbeziehung mit dem Begriff der sozialen *Pflicht* nicht vernachlässigt werden. Denn indem Rehberg mit den Liberalen und den Jakobinern die Richtung teilt, welche die Aufklärung auf politischer Ebene am stärksten kennzeichnet,⁸² gibt er der Pflicht gegenüber dem Recht in der Theorie deutlich den Vorzug.

Bei der Wechselbeziehung zwischen beiden Termini entspringt das Recht aus der Pflicht: Es ist kein Zufall, daß in der bürgerlichen Gesellschaft die Rechte streng mit den sozialen Verpflichtungen und dem Lebensstil der Bürger

⁸⁰ Die wohlbekannte Kantische Definition von ‚Recht‘ wird von Rehberg folgendermaßen wiedergegeben: „Recht, heißt es, besteht in der Einschränkung der Freiheit jedes Andern auf die Bedingung, daß sie mit der meinigen auf ein allgemeines Gesetz zusammen bestehen könne“: A. W. Rehberg, *Über das Verhältnis der Theorie zur Praxis* (wie Anm. 14), S. 124.

⁸¹ Ebd.

⁸² Zu dem gesellschaftspolitischen Archetyp des für das aufklärerische Deutschland im ausgehenden 18. Jahrhundert typischen *Pflichtenstaates* vgl. Vanda Fiorillo, *Autolimitazione razionale e desiderio. Il dovere nei progetti di razionalizzazione politica dell'illuminismo tedesco*, Turin 2000.

verbunden sind.⁸³ Genauer gesagt entnimmt das Recht aus der Pflicht seine eigene Grundlegung, indem es sich auf eine herkömmliche Fortdauer gründet, die nichts anderes ist als eine Fortdauer im Befolgen jener ständischen Pflichten, die zuerst von unseren Ahnen eingegangen wurden. Denn in der bürgerlichen Gesellschaft müssen die Menschen „genöthigt seyn, zu halten was ihre Eltern versprochen und angefangen haben“.⁸⁴ Mit anderen Worten sind sie gehalten, denjenigen sozialen Verpflichtungen nachzukommen, die ihre Vorfahren ursprünglich vereinbart haben.⁸⁵ Die Kette ererbter Standesrechte, die von Geschlecht zu Geschlecht übermittelt wurden, markiert die gesellschaftlich-institutionelle Kontinuität selbst, denn „was den Abkömmling im ersten Gliede bindet, das gilt auch vom zweiten, und so weiter fort“.⁸⁶

Unter dieser Voraussetzung beklagt Rehberg, daß die französische Menschenrechtserklärung – die in seinen Augen lediglich „eine Sammlung von ganz unbestimmten philosophischen Maximen“⁸⁷ ist – „nur die Rechte des Bürgers, und nichts von seinen Pflichten“⁸⁸ enthalte. Und diese Auslassung verriet – seiner Ansicht nach – die unzweifelhafte Absicht, die Glieder des Volkes keine freien Bürger, sondern Herren des Landes werden zu lassen.⁸⁹ Damit deutet Rehberg an, daß die einseitige Forderung von Rechten durch das Volk, ohne die

⁸³ Vgl. A.W. Rehberg, Über den deutschen Adel (wie Anm. 31), S. 119 f.: „Rechte [...], die in der genauesten Verbindung mit den Beschäftigungen und der Lebensart stehen“.

⁸⁴ Vgl. A.W. Rehberg, Untersuchungen (wie Anm. 17), I. Theil, II. Abschnitt, S. 52.

⁸⁵ Bei Rehberg steht die gewohnheitsmäßige Auffassung der gesellschaftlichen Pflichten in gutem Einklang mit der Vorstellung eines Staates als historisches und nicht nur vernunftmäßiges Produkt, so wie es zumeist die Naturrechtstheoretiker vertraten. Der Rehbergsche Staat stellt die zeitliche Einheit zwischen den vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Geschlechtern dar: Er „besteht aus Gliedern, die nach und nach eintreten, und durch den Tod wieder herausgehen“: ebd., S. 51. Die souveräne Einrichtung markiert die Fortdauer in der allmählichen Entwicklung der bürgerlichen Verhältnisse, die dem Aufeinanderfolgen der Geschlechter entspricht.

⁸⁶ Ebd., S. 53.

⁸⁷ Ebd., I. Theil, III. Abschnitt, S. 117.

⁸⁸ Ebd. Zur Veranschaulichung der ständigen Beachtung, welche die politische Kultur in Deutschland der Idee der Pflicht geschenkt hat, sei hier an den Vorschlag einer ‚Erklärung der Menschen- und Bürgerpflichten‘ erinnert, die 1997, also zwei Jahrhunderte nach Erscheinen von Rehbergs Untersuchungen, den Vereinten Nationen zur Prüfung vorgelegt wurde. Diese Initiative geht auf die internationale Vereinigung ‚InterAction Council‘ zurück, die aus ehemaligen Staats- und Regierungschefs besteht, darunter der ehemalige deutsche Bundeskanzler Helmut Schmidt. Vgl. dazu V. Fiorillo, Autolimitazione rationale e desiderio (wie Anm. 82), S. 20 ff.

⁸⁹ Vgl. A.W. Rehberg, Untersuchungen (wie Anm. 17), I. Theil, III. Abschnitt, S. 117: „[...] es [das gemeine Volk] nicht zu freyen Bürgern, sondern zu Herrn des Landes zu machen“.

gleichzeitige Übernahme von gesellschaftlichen Pflichten, leicht zu einer Masendespotie ausarten könnte. Also sieht Rehberg „die für jeden sozialen ‚Stand‘ vorgegebenen Normen (Pflichten) [...] durch die Revolution zugunsten eines einseitigen Rechtsanspruchs in den Menschenrechtsentwürfen getilgt“.⁹⁰

Umgekehrt ist der Hannoveraner Denker davon überzeugt, daß die gesellschaftlichen Pflichten „die notwendige Korrektur und Ergänzung des Rechtsgedankens“ bilden, „ja, die Bedingung, an der sich im Bereich der praktischen Politik alle Rechtsforderungen überhaupt erst ausweisen müssen“.⁹¹ Darum rechtfertigt sich – nach Rehbergs Meinung – die so sehr beklagte Ungleichheit beim Genuß der Bürgerrechte durch die Übernahme größerer oder kleinerer gesellschaftlicher Verpflichtungen. Von dieser Betrachtungsweise aus wird in seiner Schrift *Über den deutschen Adel* die Grundlage der aristokratischen Ethik mit einem „Ideal sozialer Verpflichtungen“ gleichgesetzt,⁹² welche die Verwurzelung der Adelsprivilegien in einer stärkeren gesellschaftlich-politischen Verantwortung mit sich bringt. Zu diesem Zweck müssen die Adelligen lernen, worin die ihnen von der bürgerlichen Gesellschaft verliehene Überlegenheit und die Vorrechte bestehen, und bis wohin sie sich erstrecken.⁹³ Und wenn die Verlockungen des Reichtums oder eines höheren sozialen *status* sie zu dem Glauben verleiten, daß sie nur zum Vergnügen leben, so „muß der kräftige Unterricht ihrer Lehrer ihnen einprägen, daß sie Pflichten haben“.⁹⁴ Rehberg betont in diesem Zusammenhang nachdrücklich, daß die weitreichenderen Rechte des Adels ursprünglich als Gegenleistung für spezifisch militärische Aufgaben und sozialer Fürsorge verstanden wurden.⁹⁵

Von diesem Gesichtspunkt aus, sieht Rehberg die Rechtfertigung der standesmäßigen Überlegenheit des Adels hoffnungslos gefährdet, da sie – indem sie eine auf die Erfüllung der tradierten Pflichten gegründeten ständischen Ethik aufgab – immer mehr solchen Sitten Raum verschaffte, welche letztendlich nur die der Zwingherren waren: Sitten, die als Ergebnis des beginnenden Kapitalis-

⁹⁰ J. Garber, *Drei Theoriemodelle frühkonservativer Revolutionsabwehr* (wie Anm. 52), S. 350.

⁹¹ U. Vogel, *Konservative Kritik an der bürgerlichen Revolution* (wie Anm. 6), S. 131. Dennoch scheint U. Vogel nur den konservativen Vertretern einer geschichtlichen Vorstellung des Staates den Hang zuzuschreiben, „den Pflichtgedanken dem Rechtsanspruch überzuordnen“ (ebd.) und vernachlässigt damit, daß auch die liberalen und radikal-demokratischen Lehren der Aufklärung zumeist auf diese theoretische Vorherrschaft der Pflicht über das Recht gegründet waren.

⁹² Vgl. ebd., S. 174.

⁹³ Vgl. A.W. Rehberg, *Prüfung der Erziehungskunst* (wie Anm. 38), S. 179.

⁹⁴ Vgl. ebd.

⁹⁵ Ich stimme hier überein mit der These von U. Vogel, *Konservative Kritik an der bürgerlichen Revolution* (wie Anm. 6), bes. S.175 f.

mus lediglich auf persönlichem Gewinn und Interesse beruhen. Diesbezüglich stellt sich Rehberg bezeichnenderweise die Frage: „Und wie kann der Adel das Zutrauen seiner Mitbürger erhalten, wenn er vermöge seiner Geburt Ansprüche auf Vorrechte macht, nachdem ihm alle vormaligen Verpflichtungen seiner Geburt erlassen sind“.⁹⁶

Deswegen meint Rehberg, daß die Unzufriedenheit des Volkes – die zu Beginn der Französischen Revolution ab und zu ausbrach – nicht gegen die Regierung gerichtet sei, sondern „gegen die Stände, welche ihren Beruf so wenig erfüllt hatten“,⁹⁷ indem sie die Erfüllung ihrer eigenen Pflichten vernachlässigten. Diese Verpflichtungen trugen – da sie jedem gesellschaftlichen Rang eigentümlich waren – dazu bei, die Gruppenidentität und somit deren Unterscheidung von den anderen sozialen Schichten festzulegen.

Bei der Vorstellung einer ständischen Gesellschaft ist es klar, daß die Pflichten jene traditionellen Bindungen verewigen, die seit Jahrhunderten in unterschiedlicher Weise jede soziale Gruppe verpflichten. Unter dieser Voraussetzung untersucht Rehberg den von Kant inspirierten Gesellschaftsentwurf, der damals von den Physiokraten verbreitet wurde, und überprüft dessen Auffassung von der gesellschaftlichen Pflicht.

Dieses Modell überließ die Verwirklichung der gleichermaßen zu übenden Freiheiten der Bürger *lediglich* ihrer gegenseitigen Erfüllung der Unterlassungspflicht des *neminem laedere*. Rehberg bemerkt dazu: „Die Pflicht sich alles Eingriffs [sic!] in den Wirkungskreis fremder Wesen zu enthalten, ist die einzige Pflicht die [das physiokratische System] anerkennt“.⁹⁸ Für Rehberg beruht das liberale System nämlich auf dem höchsten Wert der vernünftigen Selbstbeschränkung eines Subjektes, das dazu bereit ist, mit stoischer Entsagung alle seine Neigungen und Leidenschaften der Achtung des allgemeinen Sittengesetzes unterzuordnen.⁹⁹

Wie – im von Rehberg untersuchten Modell liberaler Gesellschaft – offenkundig ist, wird die Pflicht, als Zwang der Vernunft auf sich selbst, d. h. als aktive Anpassung des Subjektes, im Sinne des Selbstzwecks, an das formale, vom allgemeinen Sittengesetz erlassene Gebot aufgebaut. Mit anderen Worten: Die *obligatio* ist die Frucht einer *aktiven* Vernunft, die also der praktischen Verwirklichung und der Einwirkung auf die Realität fähig ist, und zwar durch das

⁹⁶ A.W. Rehberg, Über den deutschen Adel (wie Anm. 31), S. 102.

⁹⁷ Vgl. ebd.

⁹⁸ A.W. Rehberg, Untersuchungen (wie Anm. 17), I. Theil, I. Abschnitt, S. 21.

⁹⁹ Vgl. ebd., S. 22: „[Für das physiokratische System ist das höchste Gut] sich selbst zu beherrschen, alle Neigungen und Leidenschaften, [...] mit stoischer Verleugnung, der Achtung für das Gesetz der Vernunft zu unterordnen“.

für Kant ganz eigenartige Lustgefühl der Achtung vor der Freiheitssphäre des Anderen.

Anders ist die geschichtliche Auffassung Rehbergs, wo die Pflicht sich nicht aus dem formalen Mechanismus des Selbstzwangs der Vernunft ergibt, die auf diese Weise sonst zum Leit- und Regelungsprinzip der Leidenschaften erhoben würde. Denn der Rehbergsche Mensch ist nicht das typische vernünftige Subjekt der Aufklärung, das als Selbstzweck die eigene gleiche Würde geltend macht, die als seine „natürliche[...], gottgegebene[...] menschliche[...] Disposition zu vernünftiger Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung“¹⁰⁰ verstanden werden muß. Rehberg schreibt nämlich die Selbstzweckhaftigkeit des Individuums nur dessen vernünftigem Teil zu: Für ihn ist nicht der ganze Mensch Selbstzweck, sondern ausschließlich die Vernunft.¹⁰¹ Ist der Mensch in die Raum-Zeit Dimension eingefügt, so bestimmt er sich als sinnliches Wesen nicht selbst, sondern *wird bestimmt* aufgrund seiner unzähligen Bindungen zu den anderen Menschen gegenwärtiger und vergangener Geschlechter, die ihn zu einem Teil eines ihm gegenüber größeren Gewohnheitszusammenhanges machen, wo er, „indem der Einzelne sich von alten Vorurteilen und Gewohnheiten leiten läßt, hat er teil an der Weisheit und der Erfahrung vergangener Jahrhunderte“.¹⁰²

Infolgedessen hat Rehberg – genauso wie andere Schlüsselbegriffe der Aufklärung, wie die des Menschen, des subjektiven Rechts oder des Staates – auch

¹⁰⁰ H.E. Bödeker, [Art.] ‚Menschheit, Humanität, Humanismus‘, in: *Geschichtliche Grundbegriffe* (wie Anm. 3), Bd. 3, S. 1078.

¹⁰¹ Bei der kritischen Besprechung des Kantischen Prinzips der Selbstzweckhaftigkeit des Individuums bemerkt Rehberg nämlich, daß nur die Vernunft als Selbstzweck betrachtet werden kann, aber sicherlich nicht die Menschheit. Der Kernpunkt der Auseinandersetzung mit Kant ist, daß die Vernunft „nur als Form der Vorstellungen, mithin in einer Materie [existiert]“, aber diese mit der Vernunft vermischte Materie darf nicht beanspruchen, „als Zweck für sich selbst behandelt zu werden“: vgl. A.W. Rehberg, *Über das Verhältnis der Theorie zur Praxis* (wie Anm. 14), S. 118. Infolgedessen kann von den zwei menschlichen Naturen nur die vernünftige als heilig erachtet werden, da sie Selbstzweck ist, während die sinnliche Natur – genauso wie die tierische und pflanzliche – auch als Mittel zum Erreichen einer beliebigen Zielsetzung eines anderen vernünftigen Wesens gebraucht werden kann. Daher kann der Mensch zugleich *Selbstzweck* als vernünftiges und *Mittel* als sinnliches Wesen sein. Mit Rehbergs Worten: „Die Vernunft allein ist, als Zweck für sich, heilig. Der Mensch aber nur, insofern er von seiner Vernunft wirklich beherrscht wird [...]. Der Mensch ist also *zugleich* eine Sache, die bloß als Mittel gebraucht werden kann“: ebd., S. 119. Rehberg bezieht hier den Grundsatz der Selbstzweckhaftigkeit also nur auf die rationale Seite des Menschen und schreibt so nur dem natürlich-vernünftigen Menschen Autonomie zu.

¹⁰² U. Vogel, *Konservative Kritik an der bürgerlichen Revolution* (wie Anm. 6), S. 134.

das formal-rationale Pflichtenschema Kantischer Prägung historisiert, d. h. in den Strom der geschichtlichen Tradition eingepaßt.

Die Pflicht wird bei diesem Denker nicht auf einen *moralisch-vernünftigen*, dem Individuum inwendigen Grundsatz gegründet: Ein Individuum, das aktiv damit beschäftigt ist, den eigenen Charakter bei der ‚Wechselwirkung‘ mit den anderen, atomistisch genommenen Persönlichkeiten zu bilden. Im Rehbergschen Konservativismus wird die Pflicht vielmehr in einem dem Individuum äußerlichen *Gewohnheits*-Prinzip – das des *Vorurteils* – verankert. Daher wird die Bedeutung des Einzelnen aus seiner Eingliederung in einen Stand erfaßt, der sich entlang des geschichtlichen Verlaufs der Kultur ständig weiterentwickelt. Diese ist durch das Bleiben der grundlegenden, sich inhaltlich aber ständig erneuernden Werte der Familie und des Eigentums geprägt. Anders gesagt sieht Rehberg die Triebfeder der pflichtgemäßen Handlung im Vorurteil, das als eine Bewertung aufgefaßt wird, die in der Vergangenheit vorgenommen wurde und gegenwärtig fortbesteht, oder die auch in der Gegenwart formuliert wird, aber zukunfts wirksam ist.¹⁰³

Damit teilt Rehberg u. a. eine zur gleichen Zeit von Edmund Burke vertretene These. Dieser Autor hatte das Verhältnis von Vernunft und Vorurteil festgelegt und dabei bemerkt, daß letzteres „with its reason, [...] a motive to give action to that reason, and an affection which will give it permanence“¹⁰⁴ besäße. Auf diese Weise erkennt Burke in dem Gemeinsinn und den Gefühlen diejenigen irrationalen Elemente, die im Menschen die gewohnheitsmäßige Befolgung der Pflicht bewirken, wobei letztere als konstitutiv für die menschliche Natur empfunden wird. Denn „prejudice renders a man’s virtue his habit, and not a series of unconnected acts. Through just prejudice, his duty becomes a part of his nature“.¹⁰⁵

In gleicher Weise wird in der Rehbergschen Schrift über das Vergnügen von 1785 der ideologische Wert einer Ethik, die auf der Wechselbeziehung von gesellschaftlichen Rechten und Pflichten beruht, darauf zurückgeführt, daß letztere ihre Wurzeln im gewohnheitsmäßigen Prinzip des Vorurteils haben. In diesem Zusammenhang bemerkt der junge Rehberg, daß die „Anführer“ und „Lehrmeister“ der zu hintergehenden „blinden“ Masse¹⁰⁶ sich „die Namen

¹⁰³ Vgl. W. Schneiders, Aufklärung und Vorurteilkritik (wie Anm. 23), S. 15.

¹⁰⁴ Edmund Burke, Reflections on the Revolution in France and on the Proceedings in certain Societies in London relative to that Event in a Letter intended to have been sent to a Gentleman in Paris (1790), edited with an introduction by Leslie G. Mitchell, Oxford / New York 1999, S. 87.

¹⁰⁵ Ebd.

¹⁰⁶ Vgl. August Wilhelm Rehberg, Philosophische Gespräche über das Vergnügen, Nürnberg 1785, S. 84: „Indeßen wird der große Haufen, deßen derber Arm die ganz un-

Pflicht und *Recht*“ erfanden, „welche durch die Erziehung so früh und so fest in die Seele des Menschen gegraben werden, daß er ihren Ursprung ganz aus den Augen verliert“.¹⁰⁷

Die Pflicht zusammen mit dem zu ihr in Wechselbeziehung stehenden Recht stellt in der in dieser Hinsicht realistischer Anschauung Rehbergs ganz offensichtlich den ideologischen Faktor dar, der uns zu dem Glauben veranlaßt, „um einer inneren Verbindlichkeit willen, das thun zu müßen, wozu doch nur unser eigener Nutzen uns bewegen sollte“.¹⁰⁸

Diese Bemerkung Rehbergs zeigt, daß sich das die Pflicht begründende Vorurteil – außer seinem erkenntnistheoretischen Mangel an Vernünftigkeit als „Schein- oder Pseudowahrheit“¹⁰⁹ – als unzureichend erweist „auch im Hinblick auf ihre [der Pflicht] außertheoretische Motivation, die z. B. aus den eigenen Affekten oder Interessen, aber auch aus der Beeinflussung durch andere kommen kann“.¹¹⁰ Auf diese Weise erkennt Rehberg im persönlichen Interesse „den wahren Maaßstab unsrer durch Vorurtheile so viel höher getriebnen Pflichten“.¹¹¹

Der Philosoph enthüllt hier im Grunde den ideologischen Charakter der auf der Pflicht beruhenden Aufklärungsethik in ihrer besonderen Bedeutung als aktive Selbstbestimmung der Vernunft, d. h. als autonomer innerer Grund, der ein für ihn abstraktes moralisches Subjekt zu einer tatkräftigen Vervollkommnung seiner Selbst treibt.

In diesem Sinne behauptet Rehberg beim Wiederaufgreifen des Themas zu Beginn seines Hauptwerkes, daß der Rechts- und Pflichtbegriff nichts anderes als eine „bloße Erdichtung“¹¹² sei, und dies obwohl er seit Jahrhunderten die erste von den drei, denjenigen Systemen zugrunde liegenden Ideen¹¹³ bildet,

verhältnißmäßigen Antheile der höhern Stände schützt, hintergegangen“. Gemessen an ihrer Leistung erhält die Masse, die durch ein für sie „nachteiliges“ Verhältnis mit den höheren Ständen verbunden ist, zu wenig. Vgl. ebd.

¹⁰⁷ Ebd.

¹⁰⁸ Ebd.

¹⁰⁹ W. Schneiders, Aufklärung und Vorurteilkritik (wie Anm. 23), S. 15.

¹¹⁰ Ebd., S. 30.

¹¹¹ Vgl. A.W. Rehberg, Philosophische Gespräche über das Vergnügen (wie Anm. 106), S. 84.

¹¹² Vgl. A.W. Rehberg, Untersuchungen (wie Anm. 17), I. Theil, I. Abschnitt, S. 1.

¹¹³ Außer dem Rechts- und Pflichtbegriff sind, nach Rehbergs Ansicht, die anderen beiden Ideen, die traditionsgemäß die philosophisch-juristischen Systeme begründen, zum einen die Entstehung der Bürgerrechte als „Werk des *Verstandes*“ aus ‚willkürlichen‘ Vereinbarungen, sowie zum anderen die Beurteilung der Gerechtigkeit der politi-

welche sich mit den Grundlagen des Rechts in der bürgerlichen Gesellschaft beschäftigen¹¹⁴. Denn die Ideen des Rechts und der Pflicht „entspringen aus einer Täuschung, und erhalten ihre Stärke von der Gewohnheit“.¹¹⁵ Aus diesem Grunde schließt Rehberg mit einem schlecht verhohlenen Ton von politischem Realismus: „Es beruht alles im Grunde auf der *Gewalt*“.¹¹⁶

Rehberg deckt hier die dem Rechts- und Pflichtbegriff innewohnende ideologische Prägung auf. Dabei erkennt er jedoch in der außer-rationalen Macht der Gewohnheit das Prinzip, welches von Generation zu Generation die Überlieferung der von unseren Ahnen eingegangenen sittlichen Bindungen ermöglicht und so die noch lebendigen Inhalte der Vergangenheit wieder aktualisiert.

In diesem Zusammenhang muß unterstrichen werden, daß gerade bei dem theoretischen Aufbau einer vom Vorurteil getragenen Pflicht – als die Beurteilung, die die Weisheit der Alten ausdrückt, gedeutet – Rehbergs geschichtliche These einen Gegensatz zum gleichzeitigen liberalen und jakobinischen Ansatz bildet. Denn unter dem Gesichtspunkt des Fortschrittsdenkens der Aufklärung wird diese Zeit als die Periode aufgefaßt, in der eine heftige Kritik des Vorurteils erfolgt und wo sich vor allem die Befreiung vom Aberglauben vollzieht, dem gefährlichsten unter den Vorurteilen.¹¹⁷ „Die Vorurteile sind insofern die Hauptwidersacher der Aufklärung, ihr zentraler Gegenstand bzw. Widerstand“.¹¹⁸ Deshalb wird die Aufklärung aus liberaler und demokratischer Sicht wesentlich als Kampf gegen die Vorurteile verstanden.¹¹⁹

Im Gegensatz dazu stellt sich im Rehbergschen Konservativismus die – vom Vorurteil übermittelte – Pflicht nicht als Frucht selbständigen Wirkens einer *aktiven* Vernunft dar, d. h. als der formal-vernünftige dem typisch aufklärerischen Menschen¹²⁰ inwendigen Mechanismus. Wenn das vernünftige Vermögen nämlich vom Gesichtspunkt der *Theorie aus Erfahrung* über die bürgerlichen Verhältnisse

schen Verhältnisse anhand eines „aus den ursprünglichen Gesetzen der *Vernunft*“ gewonnenen Maßstabes: vgl. ebd., S. 2 f.

¹¹⁴ Vgl. ebd., S. 1.

¹¹⁵ Ebd.

¹¹⁶ Ebd.

¹¹⁷ Vgl. W. *Schneiders*, Aufklärung und Vorurteilkritik (wie Anm. 23), S. 13.

¹¹⁸ Ebd.

¹¹⁹ Vgl. ebd.

¹²⁰ Zu einem Entwurf des aufgeklärten Menschen, d. h. desjenigen Menschen, der sich unter anderem aufgrund des Selbstbestimmungs- und Unabhängigkeitsgrundsatzes selbst interpretiert, vgl. *Hans Erich Bödeker*, Der europäische Frühsozialismus und die Menschenrechte. Umriss einer Debatte, S. 3 (masch.).

schweigt,¹²¹ so kann die Pflicht nichts anderes sein als das Ergebnis der Trägheit der Vernunft selbst. Mit anderen Worten: Die Pflicht ist – eben weil sie über Geschlechter hinweg kraft der Vorurteile, als „*andersgeleitete* oder *andersbestimmte* Begriffe“¹²² fortbesteht und -bestand – die Folge einer *passiven* Vernunft, d. h. Folge von dem, was Kant in der *Kritik der Urteilkraft* „Heteronomie der Vernunft“¹²³ genannt hatte. Daher vollzieht sich nach Rehberg der Mechanismus der Pflichterfüllung nicht in der selbständigen Anpassung des, atomistisch verstandenen, moralischen Subjekts an das formale und allgemeingültige, vom Vernunftgesetz erlassene Gebot.

Bei Rehberg zeigt sich die Befolgung der Pflicht eher in der heteronomen Übernahme derjenigen sittlichen Werte, die von einer bestimmten gesellschaftlichen Schicht überliefert wurden, von Seiten eines ihrer Mitglieder. Diese Werte werden nämlich durch die ideologische Beeinflussung von Regierenden, Lehrmeistern und Eltern weitergeführt. Demnach erkennt Rehberg sowohl in der privaten als auch in der öffentlichen Erziehung den ideologischen Hauptfaktor, der dazu geeignet ist, in jedem Menschen die ‚naturgemäße‘ Übernahme sittlich-gesellschaftlicher Aufgaben hervorzurufen, die seit jeher seinen eigenen Stand kennzeichnen. Kurz gesagt: Die Pflichten werden vor allem durch den Einfluß der Erziehung von den Einzelnen als ‚bildendes‘ Element der menschlichen Natur empfunden. Deshalb wird an mehreren Stellen des Rehbergschen Werks betont, daß durch die Bildungstätigkeit von Lehrmeistern und Eltern die gesellschaftlichen Pflichten „gelehrt“,¹²⁴ von Geburt an ins Bewußtsein „eingepägt“¹²⁵ oder in das Gemüt der Menschen „gegraben“ werden.¹²⁶

¹²¹ Vgl. A.W. Rehberg, Untersuchungen (wie Anm. 17), I. Theil, II. Abschnitt, S. 44: „Es ist im vorigen Abschnitte gezeigt worden, daß die Vernunft, welche die natürlichen Rechte des Menschen bestimmt, über die bürgerlichen Verhältnisse schweigt“.

¹²² So definiert Giulio M. Chiodi das Vorurteil oder die „vorgefaßte Meinung“, indem er es als die „Grundlage für [ideologisch gefärbte] Entscheidungen und/oder Urteile“ „*ausdrucksvollen* Typs“ interpretiert, „deren Voraussetzungen und Wahrheitsgrade nicht diskutiert oder analysiert werden, [...] oder sie wurden es bereits zuvor und in anderen Zusammenhängen, aber werden jedenfalls nicht von demjenigen erforscht, der von ihnen Gebrauch macht“: vgl. Giulio M. Chiodi, *Teoria dell'ideologia*, Kap. V, S. 20 f. (masch.).

¹²³ Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der Urteilkraft* (Berlin / Libau 1790) A 156, in: *ders.*, Werkausgabe, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M. 1974, Bd. X, S. 226. Bekanntlich definiert Kant das Vorurteil als „den Hang zur [...] [passiven Vernunft], mithin zur Heteronomie der Vernunft“. Dabei stellt er heraus, daß die Aufklärung dagegen als „Befreiung vom Aberglauben“ gekennzeichnet werden könne: ebd.

¹²⁴ Vgl. A.W. Rehberg, *Prüfung der Erziehungskunst* (wie Anm. 38), S. 172: „Diese Verpflichtungen, welche aus den Verhältnissen in der bürgerlichen Gesellschaft entspringen, müssen den Menschen *gelehrt* werden“.

VI. Von der ständischen Ehre zur allgemeinen Menschenwürde: die subjektive Seite der tradierten Pflichten

Von dem oben umrissenen Rehbergschen Mechanismus der passiven Anpassung an die Pflicht leiten sich zwei, ebenso bedeutende wie offensichtliche Folgen ab: Erstens ist die Verpflichtung nicht formaler, sondern *materialer* Natur, da sie tradierte sittliche Werte ausdrückt, die im Laufe der Jahrhunderte von den Angehörigen eines bestimmten Standes oder einer besonderen Zunft schon vor beurteilt wurden.

Zweitens kann man diesem Mechanismus entnehmen, daß das Subjekt der Verpflichtung nicht der Mensch als abstraktes vernünftiges Wesen ist, sondern der konkrete gesellschaftliche Mensch als Mitglied eines ihm gegenüber größeren organischen Ganzen. Infolgedessen erweist sich die Zurechnung der Verpflichtung nicht als individuell, sondern als *kollektiv*. Kurzgefaßt: Die *obligationes* – die bei der Definition der gesellschaftlichen Identität jeder Gruppe zusammenwirken – gestalten sich als *ständische Pflichten*.

Unter dieser Voraussetzung kann das Gefühl, das die Pflicht in subjektiver Hinsicht kennzeichnet, nicht die *Achtung* des allgemeingültigen sittlichen Gesetzes sein; eine Achtung, die sich in Kants Kritizismus bekanntermaßen von der Neigung und der Furcht unterscheidet, da sie als ein „durch einen Vernunftbegriff *selbstgewirktes Gefühl*“¹²⁷ gefaßt wird. In seiner *Rezension der Kritik der praktischen Vernunft* zählt Rehberg die Kantische Achtung nämlich zu den sinnlichen Triebfedern des menschlichen Handelns, indem er meint, daß die Leidenschaften die einzigen Anreize individuellen Verhaltens bilden.¹²⁸

Damit widerlegt der Hannoveraner Denker die Tauglichkeit der Kantischen Achtung als Bindeglied zwischen der Ideen- und der Sinnenwelt zu fungieren. Denn nach Rehbergs Meinung hätte Kant zwar präzise dargelegt, daß die Achtung vor dem Sittengesetz ein ganz besonderes Lustgefühl darstelle, weil es sich weder auf bestimmte Zwecke von Handlungen noch auf deren Inhalt bezieht, sondern ausschließlich auf die sittliche Vervollkommnung. Dessenungeachtet hätte er mit seinem Gefühl der Achtung nichts anderes ermittelt als eine beson-

¹²⁵ Vgl. ebd., S. 179: „[...] so muß der kräftige Unterricht ihrer Lehrer ihnen [allen denjenigen, die auf höheren Stufen stehen] einprägen, daß sie Pflichten haben“.

¹²⁶ Vgl. wiederum A.W. Rehberg, Philosophische Gespräche über das Vergnügen (wie Anm. 106), S. 84 (s. o. Anm. 107).

¹²⁷ Vgl. Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Riga 1785) BA 17, Anm., in: *ders.*, Werkausgabe (wie Anm. 123), Bd. VII, S. 28.

¹²⁸ Vgl. A.W. Rehberg, Untersuchungen (wie Anm. 17), I. Theil, I. Abschnitt, S. 1 f.: „[...] und daß die Leidenschaften seine [des Menschen, als sinnlichen Wesens] einzigen Triebfedern ausmachen“.

dere Quelle unserer Glückseligkeit, ohne daß es ihm gelungen wäre, die Achtung zu den übersinnlichen Triebfedern unseres Handelns zu rechnen. Aus diesem Grunde bleibt die Achtung nach Rehberg „doch immer demungeachtet ein Gefühl der Lust“.¹²⁹

Infolgedessen schließt Rehberg, daß Kants Behauptung, nach der „das Gesetz selbst, nicht aber das Vergnügen am Gesetze, die Triebfeder der Sittlichkeit seyn müsse“,¹³⁰ nicht nur unbegründet sei, sondern die allerschlimmste Schwärmerei darstelle; denn sie führe zur „Ertödtung der Sinne“¹³¹ und leugne am Ende die realen Antriebe der Sittlichkeit zugunsten eines Grundes des Handelns, der von der Vernunft bloß erfunden wurde. Darüber hinaus erscheint die Achtung Kantischer Prägung in einer Gemeinschaftsauffassung der Politik wie der Rehbergschen, deren Hauptfigur nicht das Individuum, sondern die kollektiven Gebilde sind, vom Ansatz her ungeeignet, um die gesellschaftlichen Pflichten subjektiv zu begründen. Denn dieses Gefühl – das Anlaß gibt zu einem Unterlassungsakt gemäß dem formal-vernünftigen Verbot, sich in die Freiheitssphäre anderer einzumischen – hebt auf subjektiver Ebene die Distanz, den *Ab-stand* zwischen den Individuen hervor, die in ihrer abstrakten Vereinzelnung begriffen werden. Dabei steht die Kantische Achtung mit jener „theoretische[n] Isolierbarkeit des ‚bloßen‘ Menschen gegenüber allen sozialen Bezügen“¹³² wohl in Einklang, die die fortschrittlich ausgerichtete Aufklärung als Prinzip annahm, von dem aus das Individuum sich gegenüber der Gesellschaft und dem Staat behaupten konnte. Aus liberaldemokratischer Sicht entsprach diese Absonderung des ‚bloßen‘ Menschen auf theoretischer Ebene ganz folgerichtig einer vernunftgemäßen Schaffung der politisch-gesellschaftlichen Ordnung und der Souveränität. Besonders letztere wurde nicht „als natürliche Vorgegebenheit menschlicher Existenz“ legitimiert, wie im konservativen Denken, sondern vielmehr „als eine vom Menschsein abgeleitete Größe“ gerechtfertigt.¹³³

In der Gemeinschaftsauffassung Rehbergs ist dagegen die gesellschaftlich-politische Ordnung, die sich im Verlauf der Jahrhunderte gebildet hatte, dem Individuum ‚vor-gegeben‘; dabei wird sein Verhalten, das er dem Brauchtum

¹²⁹ Vgl. A.W. Rehberg, Rezension der Kritik der praktischen Vernunft (wie Anm. 7), § 18, S. 244.

¹³⁰ Vgl. ebd., § 19, S. 246.

¹³¹ Vgl. ebd.: „Und diese Schwärmerey führt unmittelbar zu [...] dem allerschlimmsten Fanatismus, der Ertödtung der Sinne“.

¹³² H.E. Bödeker, Der europäische Frühsozialismus und die Menschenrechte (wie Anm. 120), S. 4.

¹³³ Vgl. ebd.

schuldet, stets in einen größeren kollektiven Zusammenhang eingeordnet.¹³⁴ Deswegen meint Rehberg, daß die Isolierung des Menschen innerhalb einer von seinen Artgenossen geachteten Freiheitssphäre nichts anderes als „ein[en] sehr grobe[n] Egoismus“¹³⁵ erzeugen kann. Im Grunde genommen wurde die Wechselbeziehung zwischen den Bürgern für den Autor im physiokratischen Gesellschaftsvorbild Kantischer Prägung ermöglicht durch die Anerkennung der einzigen negativen Verpflichtung, „alle anderen Menschen ihren Weg ungestört gehen zu lassen“.¹³⁶ Dennoch würde dies in keiner Weise zum Anwachsen der „Cultur der geselligen Tugenden“¹³⁷ beitragen, weil die ausschließliche Anpassung an die formale Unterlassungspflicht des *neminem laedere* den Bürger sicherlich nicht dazu anspörne, auch die herkömmlichen Pflichten zu verinnerlichen, die hingegen vorschreiben, *aktiv* bei der Schaffung und der Erhaltung der politischen Gemeinschaft mitzuarbeiten. Denn „wenn man dem Menschen beständig vorpredigt, daß er in der bürgerlichen Gesellschaft eben so frey und unabhängig seyn darf und muß, als Robinson Crusoe auf seiner Insel, so wird er bald gewöhnt, nichts mehr zu schätzen und zu lieben, als sich selbst, und nichts zu scheuen, als den starken Arm der Obrigkeit“.¹³⁸ Die durch die Befolgung der Enthaltungsverpflichtung bewirkte Trennung der Individuen veranlaßt sie dazu, sich ausschließlich dem ‚starken Arm der Obrigkeit‘ zu beugen, anstatt die eigene gesellschaftliche Verantwortung frei zu übernehmen.

Damit stellt Rehberg den Kantischen Archetyp von bürgerlicher Gesellschaft in seinem Ergebnis auf den Kopf: Indem dieser die Individuen voneinander trennt, würde er nur die Verbreitung eines egoistischen Partikularismus betreiben, der zweifelsohne die gesellschaftliche Wirksamkeit des ethischen Grundsatzes der Pflicht nicht begünstige, sondern der bloßen Gewalt, dem Zwang Platz verschaffe. Dieses Modell würde also in der Gesellschaft das Sichbehaupten des Zwangsfaktors verursachen; und weil dieser auf der Ebene der Sinnlichkeit wirkt, könne er für liberale Kantianer, wie Ernst Ferdinand Klein, niemals eine „wahre moralische Güte“¹³⁹ hervorbringen.

¹³⁴ Zu diesem Punkt vgl. *U. Vogel*, *Konservative Kritik an der bürgerlichen Revolution* (wie Anm. 6), bes. S. 134.

¹³⁵ Vgl. *A. W. Rehberg*, *Untersuchungen* (wie Anm. 17), I. Theil, I. Abschnitt, S. 25.

¹³⁶ Vgl. ebd., S. 25 f.: „Denn wenn der letzte Zweck, zu dem alles in der bürgerlichen Gesellschaft führen soll, darin besteht, daß wir keine andere Verpflichtungen anerkennen, als diese, alle andere Menschen ihren Weg ungestört gehen zu lassen, so kann dadurch die Cultur der geselligen Tugenden gewiß nicht gewinnen“.

¹³⁷ Vgl. ebd.

¹³⁸ Ebd., S. 26.

¹³⁹ Vgl. *Ernst Ferdinand Klein*, *Freyheit und Eigenthum* abgehandelt in acht Gesprächen über die Beschlüsse der Französischen Nationalversammlung, Berlin / Stettin 1790, V. Gespräch, S. 95. Hinsichtlich der Pflicht-Zwang Alternative faßt Klein die Po-

Mit seiner antiindividualistischen Kritik der liberalen Gesellschaft zieht Rehberg also die Wirksamkeit des politischen Planes der liberaldemokratischen Aufklärung selbst in Zweifel. Dieser beruhte auf der Überzeugung, daß die Maximierung der sozialen Wirkung der *ethischen* Pflicht des *neminem laedere* – die zur Gewährleistung gleicher Freiheitsrechte für die Bürger zuständig war – eine Minimierung des Einflusses des Zwangs bei der Ordnung bürgerlicher Verhältnisse mit sich gebracht hätte.

Obwohl Rehberg bezüglich der gesellschaftlichen Auswirkungen dieses Projektes skeptisch ist, teilt er mit der progressiven Richtung der Aufklärung immerhin jene negative Beurteilung des Zwangs, die im vergangenen Jahrhundert mit dem Pufendorfschen „*diversa sunt cogere et obligare*“¹⁴⁰ eingeführt wurde. Denn auch für Rehberg hätte die auf die gesellschaftlichen Beziehungen angewendete nackte Gewalt den Menschen vergegenständlicht, indem sie ihn zu einem „bloßen Objekt kausaler Machteinwirkung, [...] Sache unter Sachen“¹⁴¹ gemacht hätte. Infolgedessen ist er davon überzeugt, daß derjenige „auf dem Wege zu einem höchst verwerflichen Verkennen aller persönlichen Verpflichtungen“ ist, welcher die von den eigenen Ahnen eingegangenen Verpflichtungen

sition des liberalen Kantianismus folgendermaßen zusammen: „So sehr ich den äußern Zwang hasse, so sehr liebe ich den innern, den mir meine Vernunft auflegt“: *Ernst Ferdinand Klein*, Schreiben an Herrn Professor Garve über die Zwangs- und Gewissenspflichten und den wesentlichen Unterschied des Wohlwollens und der Gerechtigkeit besonders bey Regierung der Staaten, Berlin / Stettin 1789, S. 95. Dies ist so, weil – so verdeutlicht Klein – „durch Zwang [...] man Menschen wie Thiere abrichten [kann]“: *E.F. Klein*, *Freyheit und Eigenthum* (wie diese Anm.), S. 95.

¹⁴⁰ Pufendorf unterschied nämlich zwischen dem von außen wirkenden *Zwang* „*solis viribus naturalibus*“ (De Jure Naturae et Gentium, libri octo, Lausannae / Genevae 1744, liber I, caput VI, § X, S. 95) und der *Pflicht* – als streng von der physischen unterschiedener moralischer Notwendigkeit –, die hingegen „*praesupponit tales causas, quae intrinsece hominis conscientiam ita afficiunt, ut ex propriae rationis dictamine iudicet non recte, adeoque non iure sese resistere*“ (ebd.). Es ist daher kein Zufall, daß gerade im Deutschland der Nachkriegszeit der seit langem vergessene Pufendorf von einem Rechtsphilosophen wie Hans Welzel ‚wiederentdeckt‘ wurde. Denn Pufendorf war in der Lage, mit seiner ethischen Auffassung der Gerechtigkeit die theoretischen Koordinaten zu liefern, die dazu geeignet waren, den grassierenden Rechtspositivismus einzudämmen, der in den Jahren des Nationalsozialismus das Recht auf eine bloße Zwangsgewalt reduziert hatte. Zur Pufendorf-Interpretation von Welzel vgl. *Vanda Fiorillo*, *Sulla riscoperta di una concezione etica del diritto nella Germania del secondo dopoguerra*, Vorwort zu *Hans Welzel*, *Die Naturrechtslehre Samuel Pufendorfs*. Ein Beitrag zur Ideengeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts, Berlin 1958, hrsg. u. ins Ital. übers. v. *Vanda Fiorillo*, Turin 1993, S. 1–20. Zur Pufendorfschen Unterscheidung zwischen Ethik und Legalität vgl. *Vanda Fiorillo*, *Tra egoismo e socialità*. Il giusnaturalismo di Samuel Pufendorf, Neapel 1992, S. 169–201.

¹⁴¹ Vgl. *Hans Welzel*, *Wahrheit und Grenze des Naturrechts*, Bonn 1963, S. 9 f.

„blos als einen vom Schicksal auferlegten Zwang“ betrachtet, „dem er sich bequemen muß“.¹⁴²

Unter dieser Voraussetzung stellt – nach Rehbergs Meinung – nicht die Kantische *Achtung*, die die Menschen nur untereinander spaltet, sondern die nach Ständen unterschiedene *Ehre* diejenige Empfindung dar, welche den Menschen dazu antreibt, die Gewohnheitspflichten zu verinnerlichen und ihn zu einer aktiven Teilnahme an den Werten der gesellschaftlich-politischen Gemeinschaft führt, der er angehört.

Am Ausgang des 18. Jahrhunderts hatte, nicht zuletzt unter dem Einfluß historisch-konservativer Anschauungen, wie der eines Rehberg, „der ständische Ehrbegriff wieder stärkere Bedeutung“ gewonnen.¹⁴³ In diesem Zusammenhang ist zu betonen, daß für Rehberg jeder Stand, auch der niedrigste, seine eigene Ehre und Würde habe.¹⁴⁴ Letztere veranlassen jedes Standesmitglied diejenigen sozialen Verpflichtungen zu erfüllen, die seit Jahrhunderten die Gemeinschaft kennzeichnen, in die er eingefügt ist. Mit anderen Worten: Die ‚natürliche‘ Übernahme der überlieferten ethischen Bindungen wird subjektiv von der Ehre, als dem Zugehörigkeitsgefühl zum eigenen Stand, veranlaßt; ein Gefühl, das die Teilung von den Sitten und dem Lebensstil, die für den eigenen Rang typisch sind, mit sich bringt.

Deshalb erscheint die besondere, auf dem gesellschaftlichen *status* und dem Amt beruhende Ehre, wie schon bei Justus Möser, so auch bei Rehberg als der „Ausdruck der von jedem Stand dem Staatsganzen geleisteten eigentümlichen Dienste“.¹⁴⁵ Aus dieser Sicht hatte die Bewahrung der Ehre in den Zünften und den kleineren gesellschaftlich-politischen Gemeinschaften die Rolle, „dem Staat Dienst und Pflichtbewußtsein seiner Bürger zu erhalten“.¹⁴⁶

Im übrigen war sich Rehberg als scharfer Beobachter der gesellschaftlich-politischen Ereignisse seiner Zeit durchaus bewußt, daß die auf die Ehre gegründete ständische Ethik und bürgerliche, aus dem Prinzip der Menschenwürde oder allgemeiner bürgerlicher Ehre deduzierte Ethik solange nebeneinanderbestanden, bis die erste von letzterer verdrängt worden war. Im Laufe der Neu-

¹⁴² A.W. Rehberg, Philosophische Gespräche über das Vergnügen (wie Anm. 106), S. 14.

¹⁴³ Friedrich Zunkel, [Art.] ‚Ehre, Reputation‘, in: Geschichtliche Grundbegriffe (wie Anm. 3), 1979, Bd. 2, S. 31.

¹⁴⁴ Vgl. A.W. Rehberg, Prüfung der Erziehungskunst (wie Anm. 38), S. 184: „Jeder Stand hat seine eigene Ehre und Würde“.

¹⁴⁵ F. Zunkel, [Art.] ‚Ehre, Reputation‘, in: Geschichtliche Grundbegriffe (wie Anm. 3), Bd. 2, S. 32.

¹⁴⁶ Ebd.

zeit wurde das standesübergreifende Prinzip der Menschenwürde in den Naturrechtssystemen des 17. und 18. Jahrhunderts in Verbindung mit dem Gleichheitsbegriff¹⁴⁷ überarbeitet und von der fortschrittlich ausgerichteten Aufklärung und von Kant ererbt. Durch diesen Begriff der Gleichheit wird die ständische Kategorie der Ehre in das ‚Allgemein Menschliche‘¹⁴⁸ überführt, indem er letzteres auf den Begriff der Würde des Menschen als moralisch-vernünftiges Subjekt gründet.

In diesem Zusammenhang ist es gerade das Postulat der *dignitas* des Menschen – das mit dessen natürlicher Neigung zur vernünftigen Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung zusammenfällt¹⁴⁹ –, welches bei Rehberg das für ihn metaphysische Bild des Vernunftmenschen ins Gedächtnis zurückruft. Letzterer setzt – innerhalb der eigenen Freiheitssphäre wie Robinson Crusoe von jeder sozialen Bindung gelöst – sein eigenes Interesse durch, anstatt den historischen Werten seiner politischen Gemeinschaft teilhaftig zu sein. In diesem Sinne erweist es sich für Rehberg als augenscheinlich, daß „der grobe Eigennutz [...] die alleinige Triebfeder aller Handlungen werden [wird], so bald die Ehre aller abgesonderten Stände, in die allgemeine Menschenwürde verschmolzen wird“.¹⁵⁰

Somit gelangt Rehberg durch seine Stellungnahme zum Verhältnis zwischen Bürgerrechten und -pflichten dazu, den liberalen Archetyp von Gesellschaft Kantischer Prägung zurückzuweisen. Denn nach seinen Voraussagen hätte die Umsetzung dieses Modells in die Praxis nur die Entwurzelung des Menschen aus dem sittlichen *Humus* seines eigenen Standes mit sich gebracht und damit sein Absinken in die Anonymität der Masse.¹⁵¹

¹⁴⁷ Man denke nur an Pufendorf, bei dem die gegenseitige Achtung der gleichen Würde des Anderen als Mensch mit dem Begriff der rechtlichen Gleichheit (*aequalitas iuris*) zusammenfällt. Vgl. dazu Vanda Fiorillo, Der andere, „ut aequae homo“: Gleichheit und Menschenwürde in der politischen Anthropologie Samuel Pufendorfs, in: Die Naturrechtslehre Samuel Pufendorfs, hrsg. v. Dieter Hüning, Arbeitsgespräch, Wolfenbüttel 9. –10. März 2006 (im Druck).

¹⁴⁸ F. Zunkel, [Art.] ‚Ehre, Reputation‘, in: Geschichtliche Grundbegriffe (wie Anm. 3), Bd. 2, S. 31.

¹⁴⁹ Vgl. noch einmal H.E. Bödeker, [Art.] ‚Menschheit, Humanität, Humanismus‘, in: Geschichtliche Grundbegriffe (wie Anm. 3), Bd. 3, S. 1078.

¹⁵⁰ A.W. Rehberg, Untersuchungen (wie Anm. 17), I. Theil, IV. Abschnitt, III. Abteilung, S. 255 f.

¹⁵¹ Diesbezüglich unterstreicht Uhle-Wettler, daß von Rehbergs Standpunkt aus nur die Gilden und Zünfte „den gemeinen Mann aus der Anonymität der Masse heraus[heben] und [...] ihm so einen eigenen Wert und eigene Bedeutung [verleihen]“: F. Uhle-Wettler, Staatsdenken und Englandverehrung (wie Anm. 32), S. 174.