

Übertragungen

Zum Staats- und Familienroman der Modernen

Metaphérein, transferre, transférer, to transfer: von einem Ort zum anderen tragen und (im übertragenen Sinn) von einem Wort zum anderen. Im zweiten Fall haftet der Übertragung freilich schon jene Künstlichkeit an, die eine frühere Kritik der Verdinglichung mit der Unterscheidung eigentlich/uneigentlich dingfest machen wollte. Von einem Objekt der Übertragung aber ist zunächst gar nicht die Rede. Der Ausdruck bezeichnet, unempfindlich gegen ein Was und dessen Qualitäten, das Übertragen selbst als Aktivität, die, wenn der Weg von Hier nach Da einmal begangen ist, schnell Prozedur wird, Technik, *Methode*. Der instrumentell-technische Aspekt ist so vorherrschend, dass »Übertragung« nicht nur *transfer* meint, sondern auch *Transfer*, das Resultat der Übertragung. Die gegenüber Orten und Objekten verselbständigte Technik wirft dann allerdings die Frage ihrer Angemessenheit auf. Sie führt zur Qualifizierung von Orten und Dingen (seit Freud auch von Personen, von sozialen Systemen seit Luhmann) hinsichtlich ihrer Erreichbarkeit durch Übertragung.

Auf der Hand liegt vorab die Unterscheidung von hier und da als Hier und Da, also als Ausgangs- und Zielpunkt der Übertragung. Sie scheint die Differenz von früher/später und primordial (prinzipiell)/abgeleitet zu implizieren und führt auf genealogisches Fragen. Die zeitliche Hierarchisierung legt dann auch eine der Sachdimension nahe. Ist der Archetyp bloß »archaisch« und primitiv, oder ist er original auch in dem Sinn, dass ihm kein Modell vorausliegt, ist also er der Prototyp, an dem sich alle folgenden Bildungen der Übertragung orientieren, wo sie nicht bloße Doppel sind?

Gerade dort aber, wo Übertragung gelingt, weil sie im Übergang von Hier nach Da mehr schafft als »rüberspielen« und kopieren von der einen auf die andere Seite, wird sie zu ihrer eigenen Metapher: Sie stellt sich als Übertragung in Frage, indem sie sich als Mehrwert generierende Umformung behauptet – ist Übersetzung möglich? Worin besteht beispielsweise die Aufgabe, »das Konzept der selbstreferentiellen Operationsweise auf die Theorie sozialer Systeme zu übertragen«? Ist die Benutzung von Metaphern im Diskurs notwendig, erlaubt oder stellt sie schon eine Überschreitung, eine *metábasis eis állo génos* dar? Damit ist bereits der Krisenfall angezeigt, in dem das technisierte Sprechen des Diskurses, seiner Kommunikationen nicht sicher, eine Beobachtungsebene zweiter Ordnung mobilisiert.

In einer durch disziplinierte Erfahrung bestimmten Welt ist die Metapher heimatlos, schreibt Hans Blumenberg. Die diskursive Sprechweise erlaubt und fordert das Absehen von konkreten Sinnbezügen und lebensweltlichen (Rück-) Übertragungsverhältnissen. Die Metapher mit ihrem steten Fremdbezug macht jenen *surplus* an Sinn sichtbar, den Technisierung ausblenden muss. Das macht sie subversiv. Die Metapher sperrt sich gegen Disziplinierung, indem sie auf ihren Herkunftsort verweist, d. h. auf die Kontinuität von Sinnproduktion. Sie macht Sinnggebung als Substitution von Sinn kenntlich und Übertragung als einen Mechanismus, der die Normalität von Sinnerwartungen unterläuft oder, mit Blumenberg, die Sistierung von Gegenwart als Selbstverständlichkeit. Das unerwartet Überschießende der Metapher bringt, überra-



schend, das Schema des Erwartens zum Vorschein.

So, als kontinuierliches Spiel von »Übertragung« und »Gegenübertragung« vergangener Sinnerwartungen/Erfahrungen auf die aktuelle kommunikative Situation ist *Transfert* für die Psychoanalyse interessant und von Freud zu dem »Gegenstand der Behandlung« erhoben worden. In der psychoanalytischen Kur wird die Form des Erlebens durch *Interpretation* zum Thema der Kommunikation und verhilft dem Patienten dazu, neue Inhalte als Form der Erfahrung zu verwenden: »Zum Schluß der Kur wird die Übertragung selbst abgetragen sein.«

Die folgenden Überlegungen wollen die hier angesprochenen Probleme nicht theoretisch vertiefen oder gar lösen, sondern an Beispielen unterschiedlicher Übertragungsleistungen illustrieren. Die Beispiele drehen sich um das zentrale Thema des »Projekts« der Moderne: den Übergang vom *status naturalis* zum bürgerlichen Zustand, d. h. die Frage, wie aus der faktisch bestehenden Ordnung eine neue, vernünftig begründete hervorgehen kann, und sie betreffen eine zentrale Stelle ihres Diskurses, die Kantische Rechts- und Sozialphilosophie. Eine Betrachtung unter dem Aspekt des psychoanalytischen Familienromans zeigt, wie sich die Fäden der Übertragung zwischen genealogischem Problem und *patria potestas*, über Mündigkeit zu Emanzipation, zu Selbstbestimmung und Freiheit spinnen und zur Textur des Subjekts sich verweben. *Exeundem esse e statu naturali*: das ist, nach wie vor, die Frage nach der Möglichkeit von Gesellschaft.

- I. Beethoven, der Zweitgeborene, dessen älterer Bruder Ludwig Maria nur sechs Tage gelebt hatte, glaubte die meiste Zeit seines Lebens, er sei nicht im Dezember 1770, sondern erst zwei Jahre

später geboren worden. Fixiert auf das angenommene Geburtsjahr, konnte oder wollte er sich auch durch die amtlichen Dokumente nicht belehren lassen. Damit eng verbunden ist nach der Rekonstruktion seines Biographen Maynard Solomon¹ das Faktum, dass Beethoven nach 1810, als in halb Europa das Gerücht verbreitet war, er sei ein unehelicher Königssohn, nichts unternahm, seine faktische Abstammung öffentlich aufzuklären. Offenbar war beides bedeutsam im Rahmen einer imaginären Konstruktion Beethovens, die der Korrektur der Vorstellung diene, er sei ein »falscher«: illegitimer, da außerehelicher Sohn seiner Mutter, der nie die Stelle des Erstgeborenen hätte einnehmen dürfen. Entweder hatte doch seine Taufurkunde nie existiert, oder sie war versteckt oder zerstört worden – und aus welchem Grund wohl? An diese schließen sich weitere Fragen und Vermutungen an, die wir hier nicht verfolgen wollen. Was uns interessiert, ist, dass sie alle, indem sie in die fundamentale Frage münden, »Wer ist mein wahrer Vater?«, auf das Problem des legitimen Ursprungs zurückführen.

Freud hat die phantastischen kindlichen Konstruktionen der Familienbeziehungen, bei denen ein oder beide wirklichen Elternteile durch noblere Personen – Helden etwa, Könige oder Berühmtheiten – ersetzt werden, unter dem Titel »Familienroman« als eine auf einer bestimmten Stufe der Entwicklung ubiquitäre Erscheinung beschrieben.² Ausgelöst durch die unvermeidliche Enttäuschung des Kindes darüber, dass die realen Eltern seinen narzisstischen Wünschen und Allmachtsphantasien nicht entsprechen können, beschreibt die phantasierend-träumende Auseinandersetzung mit den Generationen- und Geschlechterverhältnissen in der Familie ein neues Stadium der Eltern-Kind-Beziehung, das der beginnenden Ablösung von den Eltern, um später in Amnesie überzugehen.

1 Vgl. M. SOLOMON, Beethoven, Venezia 1996, 9 ff.

2 Vgl. S. FREUD, Der Dichter und das Phantasieren, in: DERS., Studienausgabe, Bd. X, Frankfurt a. M. 1969, 169–179; DERS., Der Familienroman der Neurotiker, in: DERS. Studienausgabe, Bd. IV, 1908, 223–226.

Wie alle Phantasien, so ist auch der kindliche Familienroman als Reaktion auf unbefriedigte Wünsche zu lesen: Phantasien dienen der Korrektur »der unbefriedigenden Wirklichkeit«. ³ Einerseits gestattet der Familienroman dem Träumenden eine imaginäre Rückkehr in das unerreichbare Eden vor seiner Geburt und ein Wiedererleben der verlorenen glücklichen Zeit, »when adults were Olympians and the child shared their special privileges and unconditional love without special efforts being demanded«; ⁴ andererseits und zugleich bleibt das Kind, wenn es sich »wie ein Dichter ... eine eigene Welt erschafft oder richtiger gesagt, die Dinge seiner Welt in eine neue, ihm gefällige Ordnung versetzt«, ⁵ von »dem einen Wunsch« geleitet, es möge selbst »groß und erwachsen« ⁶ sein.

Bei Beethoven wird, wie es häufig der Fall ist, nur der Vater ersetzt. Das geschieht im Wesentlichen, weil dessen Beziehung zum Kind, während über die Identität der Mutter meist Gewissheit besteht, nicht evident ist und der Vater daher immer auch fiktive Züge trägt, weil, wie Freud auf der Folie seiner eigenen Kulturtheorie kommentiert, dem Kind allmählich bewusst wird, »daß *pater semper incertus est*, während die Mutter *certissima* ist«. ⁷ So antwortet Telemachos, wie Beethoven in seinem Exemplar der *Odysee* unterstreicht, auf Athenes Frage, ob er »schon ein Sohn des Odysseus selber« sei, mit entschiedenem Zweifel: »die Mutter zwar sagt, daß ich von ihm bin; ich aber weiß es nicht. Hat doch noch keiner je seine Abkunft selber genau gekannt!« Damit hört allerdings das Thema des legitimen Ursprungs auf, eine rein innerfamiliäre Angelegenheit zu sein, und aus der Frage nach dem wahren Vater wird ein rechtlich-soziales Problem: *Pater semper incertus* – was den Herausgebern Freuds als eine bloße »juristische Redensart« ⁸ bekannt er-

scheint, das ist der uralte römischrechtliche Topos, der als Obersatz eines juristischen Syllogismus zur Begründung bzw. Bestreitung der Verantwortlichkeit des Vaters gegenüber dem Kind dient. ⁹ Dieses Problem betrifft nicht die natürliche Verwandtschaft- und Abhängigkeitsbeziehung, sondern die rechtliche, wirtschaftliche und soziale Zuordnung des Kindes (und seiner Mutter!) zum Vater (bzw. Ehemann), d. h. den legitimen sozialen Ort des Kindes.

Angelpunkt der Konstruktion des Familienromans ist die Differenzierung zwischen wirklichem und wahrem Vater und die Zurückweisung des einen zugunsten des fingierten anderen. In der Imagination wird der Vater zugleich getötet und auf eine höhere Ebene gehoben. Der Mechanismus ist dabei folgender: Die Macht des Vaters wird neutralisiert und an seine Stelle wird eine mächtigere Figur gesetzt; dies wiederum erleichtert das Schuldgefühl für den Tod des Vaters (denn es war ein fremder Mann, nicht der wahre Vater, der da getötet wurde); schließlich gestattet die Teilung der Vaterimago in eine reale, negative und eine illusorische, positive Komponente zugleich die identifikatorische Entfaltung der eigenen Größenphantasien in der Inszenierung des eigenen Selbst als eines mächtigen unverwundbaren Helden – und den Genuss jener Hochstimmung der Sicherheit, deren Maxime lauten könnte »Es kann dir nix g'schehen«. ¹⁰ Sich mit dem realen Vater mit all seinen Schwächen und Unzulänglichkeiten zu identifizieren würde demgegenüber bedeuten, an ihm Maß zu nehmen und sich in die Linie der Tradition zu stellen, bereits eingesehene Alternativen zu leugnen und selbst zurückzutreten, ja, die eigene Größe zu verdrängen, kurz: man müsste unterdrücken, dass man selbst »ganz anders« ist. Denn wie stellt sich das Verhältnis zwischen dem mittelmäßigen Alten und dem Neuen, das man selbst vertritt,

3 S. FREUD, Der Dichter (Fn. 2) 174.

4 L. J. KAPLAN, The Concept of the Family Romance, in: *Psychoanalytic Review* LXI (1974) 169–202, hier 171.

5 S. FREUD, Der Dichter (Fn. 2) 171.

6 Ebd., 173.

7 S. FREUD, Der Familienroman (Fn. 2) 225.

8 Ebd., Anm. 1.

9 Im römischen Recht wurde die elterliche Unterhaltspflicht als eine

Pflicht begriffen, die allen Lebewesen von Natur aus eigen war, »eine Pflicht, die den Eltern *ex aequitate ... et caritate sanguinis*, aus Billigkeit und Liebe zu ihren Nachkommen oblag (D. 25.3.5.2). Trotz dieses umfassenden naturrechtlichen Ansatzes bestand diese Verantwortlichkeit auf Seiten des Vaters nur gegenüber bestimmten Nachkommen, nämlich gegenüber denjenigen, die innerhalb eines

matrimonium iustum gezeugt worden waren«: E. KOCH, Pater semper incertus, in: *Rechtshistorisches Journal* 9 (1990) 107–124, 112.

10 »Ich meine aber, an diesem verräterischen Merkmal der Unverletzlichkeit erkennt man ohne Mühe – Seine Majestät das Ich, den Helden aller Tagträume wie aller Romane«: S. FREUD, Der Dichter (Fn. 2) 176.

dar? Gilt nicht, was Athene dem Telemachos (weis-)sagt, ja ihm geradezu aufträgt: »fortan wirst du nicht untüchtig und unverständlich sein, wenn deines Vaters gute Kraft in dich eingeträuft ist ... Doch bist du nicht sein Sohn und Penelopeias, dann wirst du ... nicht vollbringen, wonach du trachtest! Werden doch wenige Söhne dem Vater ähnlich, die meisten schlechter; wenige besser als der Vater. Doch wirst du hinfort nicht untüchtig sein noch unverständlich! Wie also die eigenen Talente mit den eigenen Ursprüngen versöhnen? Wie, so lautet das genealogische Problem, sich in die Tradition stellen und zugleich Selbständigkeit behaupten? Wie, so die Frage der Moderne, sich zurückbinden und zugleich frei sein? Dies ist die Komplikation im Projekt des Sohnes, und der Familienroman bietet dafür eine Lösung an, indem er, wie Solomon bemerkt, »die imaginäre Eroberung der väterlichen Gewalt«, ¹¹ der *patria potestas*, erlaubt.

II. Nicht mehr untüchtig noch unverständlich! Denn das Ich, das die Stelle des Vaters einnimmt, ist nicht mehr *alieno jure subiectum*: Indem der Sohn die Rechtsnachfolge des Vaters antritt, kehrt er »für sich selbst zur Legitimität« ¹² zurück. Selbst über die *patria potestas* zu verfügen, *sui juris* zu werden, besagt aber nach dem römischen Recht nicht bloß, dass man endlich – ganz gleich, wie alt man ist, gleichgültig auch, in welchen konkreten Lebensverhältnissen man sich befindet¹³ – Herr im eigenen Haus ist, sondern impliziert insbesondere den Besitz der *vitae necisque potestas*, die das Rechtsverhältnis zwischen Vater und Sohn auszeichnet;¹⁴ Frauen sind ihr ebensowenig wie Sklaven unterworfen. Die Macht des Vaters, den Tod (und damit das Leben) zu geben, ist, anders als eine strafrechtliche Norm, nicht an Bedingungen gebunden,

sondern meint eine absolute Verfügungsgewalt: »Par elle est posé un pouvoir dont elle n'est pas un moyen, mais le tout: elle est le contenu d'une relation entre l'agent de la *potestas* et celui qui en est l'objet«.¹⁵ Die Formel enthält keine inhaltliche Bestimmung ihres Objekts, sondern die abstrakte Definition einer unbedingten und unbeschränkten Macht.¹⁶

Vitae necisque potestas, die Macht, die konstitutiv ist für das Vater-Sohn-Verhältnis, ist die Macht schlechthin, primordiale Gewalt, die zugleich die Ordnung der Familie und die Ordnung der *civitas politica* begründet: Sie ist der Inbegriff einer Legitimität, in der politische und rechtliche Ebene noch ungeschieden sind – nicht umsonst behauptet der Mythos, Romulus selbst habe sie den Vätern verliehen.¹⁷ Darum ist ihre Ausübung niemals Routine, vielmehr Ereignis, in das die *civitas* notwendig involviert ist. Ein Vater, der von ihr Gebrauch macht, »manifeste impérieusement un pouvoir qui excède de loin sa *domus* ... son acte a portée normative: il fonde le droit des autres pères à imiter son exemple.«¹⁸ Sofern sie »als gegenwärtige Selbstverwirklichung der Existenz im Recht« erscheint, können in ihr die Rechtsgenossen sich erkennen und reproduziert ihr Vollzug Gesellschaft immer von neuem; sofern sie in der Selbsteutung sich als konstitutiv begreifen will, muss sie sich dem Leben schlechthin entgegensetzen: Das Leben, von dem ihre Formel spricht, ist kein Rechtsbegriff, sondern jenes bloße, vom Kontext aller »lebendigen sozialen Form« abgetrennte Leben, welches ein Recht als sein notwendiges Komplement imaginieren muss, das sich selbst als »das Vollkommene einer politischen Ordnung in Form«¹⁹ nur in der beständigen Drohung seiner Gewalt erkennt. Während das Vater-Sohn-Verhältnis im römischen Recht so das ursprüngliche Ineinander von *familia* und *civitas*

11 M. SOLOMON (Fn. 1) 31.

12 S. FREUD, Der Familienroman (Fn. 2) 225.

13 Siehe die Definition der Digesten: D. 1, 6, 4; D. 50, 16, 195, 2.

14 Zum Begriff statt vieler Y. THOMAS, *Vitae necisque potestas*. Le père, la cité, la mort, in: *Du châtement dans la cité*, Rom 1984, 499–548.

15 Ebd., 499.

16 Lactanz überträgt in christlicher Zeit auf Gott, was nach Seneca bereits für den Kaiser galt: »solus pater vocandus est qui habet vitae ac necis veram et perpetuam potestatem«; damit ist die *patria potestas* nicht mehr bloß lebenslang und unteilbar (vgl. Inst. 1, 12), sondern wird transzendent, was freilich ihren Grundzug nicht nur nicht ändert, sondern verstärkt.

17 Den Vätern: Rom war nie Athen, und keineswegs sind alle Bürger vor dem Gesetz gleich: das öffentliche römische Recht kennt als volle Rechtssubjekte nur die *sui juris*, die *patres*: alle anderen haben nur durch sie am öffentlichen Leben teil.

18 Y. THOMAS (Fn. 14) 512.

19 Alle Zitate F. WIEACKER, *Lex publica* und politische Grundordnung im römischen Freistaat, in:

zeigt, erweist die Kategorie der *vitae necisque potestas* die Singularität der Vater-Sohn-Beziehung: Sie ist zugleich häuslich und politisch, öffentlich und privat. Die Macht ist in diesem System ganz, oder sie ist nicht. Daher wird man Bürger und Erwachsener nur zugleich: Ein selbständiges Individuum ist notwendig ein *pater familias*, wer als Sohn bloß in der Erwartung lebt, es eines Tages zu werden, ist *in mancipio* des Vaters: kein Bürger, nichts.

Darum: Nicht untüchtig noch unverständlich, sondern groß und erwachsen, mit einem Wort: mündig werden! ›Mündigkeit‹, das war und ist ein Rechtsbegriff. Mündigkeit meint, außerhalb der Munt des germanischen Hausvaters zu stehen, »frei von seiner Herrschaft, aber auch ledig seines Schutzes zu leben, also ein Subjekt zu sein, das seine Handlungen selbst bestimmt und sie sich rechtlich zurechnen lassen will und muß«, wenn, ja wenn! jene Bedingung erfüllt und der Sohn »nun seinerseits zum Hausherrn«²⁰ geworden ist. Mündig, das ist das in einem umfassenden Sinn ›vermögende‹ Individuum, das kompetente, talentiert-tüchtige, zu seiner Selbsterhaltung fähige Individuum, das, wie wir in einer Formulierung, die von Thomas v. Aquin über Christian Wolff bis zu Kant reicht, sagen können, »ad conservationem sui« keines anderen, insbesondere keiner Eltern, bedarf: *alio non indiget*.

III. Die Rezeption verknüpft den Begriff der Mündigkeit mit dem der *emancipatio*, des Rechtsakts, durch den der *pater familias* den Sohn freigibt und aus seiner Gewalt entlässt.²¹ Damit beginnt einerseits eine Reihe von Äquivokationen: Während, wer *emanzipiert* wurde, unmissverständlich *frei*, d. h. rechtlich sein eigener Herr ist, kann *mündig* sein sowohl wer *maiores* als auch wer *puber* ist, man kann *reif*

sein ohne *volljährig* zu sein und dieses ohne jenes, und kann beides sein ohne je mündig zu werden. Und während die Übersetzungen die Konnotationen von Macht und Selbständigkeit im Begriff der Mündigkeit verbergen, stellt sich dem anthropologisch interessierten Blick der Moderne die Frage der begrifflich-rechtlich zureichenden Unterscheidung zweier *status* – nicht als ein Problem dar, sondern als geordnete Abfolge von erlangten Entwicklungsstufen und Rollen, die durch verschiedene ›Mündigkeiten‹ benannt werden. Immerhin hält die rechtsphilosophische Tradition daran fest, dass *mündig* und *unmündig* nur von Mündeln bzw. Kindern in ihrem Verhältnis zu den Eltern, nicht jedoch von Sklaven auszusagen ist. Andererseits knüpft sich an das Faktum, dass der förmliche Rechtsakt der Entlassung beim Übergang zur Mündigkeit im germanischen Recht keine Rolle spielte, eine bis zu Hegel nicht abreißen Tradition der Zurückweisung des Begriffs der Emanzipation.

In der Tat muss dieses Konzept einem rationalen Denken, das seiner selbst bereits sicher ist, zunehmend zum Ärgernis werden: Sind nämlich alle von Geburt frei und gleich, »dann ist Emanzipation nicht möglich und nicht nötig. Dann aber verliert der Zustand der Mündigkeit seinen Anfang: man wird nie mündig oder ist es immer schon.«²² Das aber wäre doppelt ausweglos, und nicht allein, weil das individuelle wie kollektive Projekt der Modernen von vornherein zum Scheitern verurteilt wäre, wenn Emanzipation unmöglich ist; verzweifelter wäre das Unternehmen noch, wenn sie, da man diesen rechtlich-politischen Status immer schon besitzt, bloß überflüssig wäre. Dann erst recht befände man sich damit in einer Sackgasse, denn das zentrale Problem der Legitimation der eigenen Freiheit wäre noch gar nicht berührt, seine Lösung im Gegenteil in unerreichbare Ferne ge-

DERS., Vom römischen Recht. Wirklichkeit und Überlieferung, Leipzig 1944, 38–85, hier 79.

²⁰ M. SOMMER, Mündigkeit: Begriff und Metapher, in: DERS., Identität im Übergang: Kant, Frankfurt a. M. 1988, 117–139, hier 117.

²¹ S. Inst. I.12, I.16, I.19; vgl. R. SOHM, Institutionen. Geschichte und System des römischen Pri-

vatrechts, 17. Aufl., Berlin 1949, 57 f., 534.

²² M. SOMMER (Fn. 20) 120.

rückt: Könnte man ihren Anfang nicht bestimmen, wüsste man doch nicht, wem Freiheit sich verdankt und könnte folglich niemals sicher sein, ob man je »nicht emancipiert wird oder sich selbst emancipiert«. ²³ Die Frage, wie denn der Übergang in den neuen Status zu denken sei, wenn alle an sich frei sind, lässt sich so nicht abweisen. Die Behauptung ihres Faktums macht das Problem der Begründung der Mündigkeit nur dringlicher.

Die aufgeklärten Vorläufer Kants behelfen sich, indem sie den Zusammenhang zwischen paternalem Akt und kindlichem Status auf die Menschennatur des Kindes projizieren und ihn umdeuten in einen Zusammenhang zwischen seinem Wesen und dessen Aktualisierung. Damit ist das Problem verschoben auf die empirisch-wissenschaftliche Operationalisierung und Feststellung dieses Zustands: »Mündigkeit« kann als Kriterium personalen Handelns aufgefasst und dem Kind attribuiert werden. »Sobald die Kinder sich selbst versorgen und regieren können,« ²⁴ sind sie für Chr. Wolff mündig. Achenwall, der schulphilosophische Gewährsmann Kants, behauptet in seinem *Naturrecht* das Recht der Kinder auf Schutz und Erhaltung von Leib und Leben so: »Proles est homo: ergo ipsi ad minimum connascitur ius ... ultimum et supremum ... ius in vitae et corporis sui conservationem ... Itaque parentum ius in liberos ... concipi nequit tamquam dominium, quippe proles non res est, sed homo«; das Recht der Eltern erlischt gleichsam von selbst, wenn die Kinder für sich selbst Sorge tragen können. ²⁵ Dies *non res, homo est*, wird Kant zu dem festen Grundsatz gerinnen:

»Der Mensch gehört sich selbst an, homo est sui iuris. Dies gründet sich auf das Recht der Menschheit in seiner eigenen Person ... Daraus folgt das erste Recht und Pflicht ... des Men-

schen in seiner eigenen Person: Der Mensch kann sich nie als Sache behandeln. Dies ist eine unerläßliche Pflicht daher ist der Satz vielmehr richtig: homo non est dominus sui ipsius, sed tautum proprietate gaudet.« ²⁶

IV. Das ist die Prämisse der Überlegungen Kants zum Zusammenhang von Mündigkeit und Selbstbestimmung, die in der *Metaphysik der Sitten* (*Rechtslehre* §§ 28–30) in bündige Form gebracht sind. Da den Eltern, heißt es da, aufgrund gemeinschaftlicher Zeugung die Pflicht zukomme, ihre Kinder zu versorgen, hätten umgekehrt diese »ein ursprünglich-angeborenes ... Recht auf ihre Versorgung durch die Eltern, bis sie vermögend sind, sich selbst zu erhalten«, und zwar, wie Kant betont, »durchs Gesetz (lege) unmittelbar, d.i. ohne daß ein besonderer rechtlicher Akt dazu erforderlich ist«. Wiederum folge aus der Pflicht der Eltern gewiss ebenso ein Recht, nämlich deren »Recht zur *Handhabung* und Bildung des Kindes«, freilich nur, solange dieses selbst »noch nicht mächtig« ist: »alles bis zur Zeit der Entlassung (emancipatio), da die Eltern »ihrem väterlichen Recht« und obendrein jederlei aus den erbrachten Leistungen abzuleitendem »Anspruch auf Kostenerstattung« ... entsagen.« Kinder, so schärft uns Kant ein, werden ohne förmliche Kündigung des bisherigen Rechtsverhältnisses »durch die bloße Gelangung zu dem Vermögen ihrer Selbsterhaltung (so wie es, teils als natürliche Volljährigkeit [?] ... teils ihrer besonderen Naturbeschaffenheit gemäß, eintritt) mündig (maiores), d.i. ihre eigenen Herren (sui iuris), und erwerben dieses Recht«, das sei noch einmal gesagt, »ohne besonderen rechtlichen Akt, mithin bloß durchs Gesetz (lege) – sind den Eltern für ihre Erziehung« – wir wissen schon und ergänzen selbständig: nebst aller etwaiger aufgrund der erbrachten Leistun-

23 I. KANT, Vorarbeiten zu Die Metaphysik der Sitten, AA XXIII, 279. Denn es ist *unmöglich*, so führt Die Metaphysik der Sitten (1797), Werke (ed. WEISCHEDEL) VII, 393, [von nun an zitiert als MdS] aus, *sich von der Erzeugung eines mit Freiheit begabten Wesens durch eine physische Operation einen Begriff zu machen*. Und betont sei, damit keine Unklarheit bleibt, gegen wen das geht, *Selbst*

nicht, wie es möglich ist, daß Gott freie Wesen erschaffe.

24 CHR. WOLFF, Vernünfftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen, Halle 1721, 89.

25 G. ACHENWALL, Juris naturalis pars posterior, Göttingen 1763, §§ 54, 56, zit. nach I. KANT, AA XIX, 323–442, hier 352.

26 I. KANT, Metaphysik der Sitten Vigilantius (WS 1793/94),

AA XXVII. 2.1, 601 [von nun an zitiert als MdSV].

gen geltend zu machender Ansprüche – »nichts schuldig«. Darüber darf keine Unklarheit bestehen: »Die Kinder ... sind jederzeit frei. Denn frei geboren ist jeder Mensch und« – *ceterum censeo* – »die Kosten der Erziehung bis zu seiner Volljährigkeit können ihm auch nicht als eine Schuld angerechnet werden«.

Kants Insistieren auf der Frage der Kosten-erstattung wirkt einigermaßen befremdlich. In einer moralphilosophischen Schrift würde man erwarten, dass von Verantwortung, auch wohl von Schuld die Rede ist, aber von Schulden? Sollte es Kant, dem Moralisten ernstlich darauf ankommen, wie hoch die Kinder bei den Eltern in der Kreide stehen? Wir müssen uns etwas aufhalten, um seine Obsession zu verstehen. Zunächst geht es bei der Klärung der Verbindlichkeiten in der Tat nicht um moralische Verantwortung, um »bloße Tugendpflicht«, sondern offenkundig um das Rechtsverhältnis zwischen Eltern und Kindern; es geht jedoch nicht, in der Linie der juristischen Argumentation, um die aus dem biologischen Verwandtschaftsverhältnis stammenden Rechte und Pflichten beider Seiten; und um Eltern und Kinder und jenes persönliche Verhältnis innerhalb der Sphäre der Intimität, das wir heute als »Eltern-Kind-Beziehung« bezeichnen würden, geht es schon gar nicht. Es handelt sich um jenes ausgezeichnete Rechtsverhältnis, das sich aus der Qualität der Menschen als moralischer Personen ergibt und dessen Subjekte darum nicht mehr Väter und Söhne sind, das sich vielmehr auf die *conditio hominum* erstrecken soll. Dieser Perspektivenwechsel muss uns an dieser Stelle umso mehr interessieren, als Kant jene von der rechtsphilosophischen Tradition verdrängten Konnotationen von Macht und Gewalt in den Diskurs zurückholt.

Worauf gründet sich nämlich die Behauptung der jederzeitigen vollständigen Freiheit der

Kinder und die Legitimität der Ansprüche der Einen gegen die Andern? Kant, ganz *forum sive judex*,²⁷ verhandelt die Sache so: Wenn gilt, dass erstens das Produkt, um das es hier geht: das Kind, das »Erzeugte« der Eltern, eine Person, also ein freies Wesen ist, mithin nicht Sache, »Machwerk«,²⁸ Produkt und Geschöpf aus phallischer Macht: »Gemächsel«,²⁹ das sie mit Fug und Recht »als ihr Eigentum zerstören oder es auch nur dem Zufall überlassen« dürften, und wenn weiterhin gilt, dass es unmöglich ist, ohne logischen Widerspruch von der Erschaffung solcher Wesen zu sprechen, dann folgt notwendig – dass der »Akt der Zeugung« nicht als bloße »physische Operation« betrachtet werden darf. Der Sachverhalt der Zeugung resp. Geburt ist vielmehr als ein Tatbestand anzusetzen. Der inkriminierte Vorgang ist ins Auge zu fassen nicht als bloßes Tun, sondern als ein Antun und gemeinschaftliche Gewalttat, »wodurch wir (sic!) eine Person ohne ihre Einwilligung auf die Welt gesetzt, und eigenmächtig in sie herüber gebracht haben«, ja! durch die jemand nicht nur ohne, sondern geradezu gegen seinen Willen aus dem einen in einen anderen »Zustand herüber gezogen« wurde. Mann und Frau – offenbar genauer: wir, als Männer und Frauen uns verhaltend – machen sich zu Eltern, indem sie einem Dritten Gewalt antun und ihn zum Opfer machen. Solches Handeln »in Gemeinschaft« konstituiert ein illegitimes Machtverhältnis, in dem die Einen einen neuen Status gewinnen auf Kosten des Anderen, den sie in eine inferiore Position bringen – »für welche Tat auf den Eltern nun auch eine Verbindlichkeit haftet«, die Person »mit diesem ihrem Zustande zufrieden zu machen«. Die Eltern sind, so lautet die Sentenz, in der Schuld, das Kind mit seinem Dasein zu versöhnen. Der Allmacht des Einen entspricht die gänzliche Schwäche des Anderen, und das

27 MdSV 572.

28 Vorarbeiten zur Einleitung in die Rechtslehre, AA XXIII, 261.

29 Dieses und die folgenden Zitate: MdS 393 f.



infantile Korrelat jener Eigenmächtigkeit der Eltern ist die Ohnmacht des Kindes, das die Geburt, den Übergang ins Leben, als Übergriff erleidet. So ausgeliefert findet sich die Person ganz unten, »wo die Menschenwürde gar aufhört und bloß der Mensch bleibt«. Reduziert sein auf den *state of mere nature*, aufs bloße Leben, das heißt: im »Stande des Leibeigenen ... oder eines Kindes«³⁰ leben. Die Rede ist von unserem Anfang, ontogenetisch und phylogenetisch.

Beweisgründe dafür findet Kant in der Anthropologie:³¹ Scheint doch das Kind, kaum der Verflechtung mit der Mutter und der »Fesselung« durch sein »Unvermögen«³² entgangen, »mit lautem Geschrei in die Welt zu treten« und gegen jenen »Zwang« sofort »seinen Anspruch auf Freiheit« zu behaupten. Unfrei mit dem Leben beginnend, verlängert sich seine Unmündigkeit mit den Abhängigkeiten seines Fortbestandes. Darum das Unbehagen: »Wer nur nach eines *anderen* Wahl glücklich sein kann (dieser mag nun so wohlwollend sein, als man immer will), fühlt sich mit Recht unglücklich«;³³ und darum die Präntention der eigenen Kraft und Stärke, der »Eigenleistung«, wie Manfred Sommer emphatisch kommentiert: »Was wir sind und haben ... das sind und haben wir zu Recht: tätig erzeugt oder durch Tätigkeit redlich verdient. So also wollen wir sein: legitime Eigentümer all unserer Eigenschaften«.³⁴ Dabei geht es nicht einfach um den Übergang von Fremderhaltung zu Selbsterhaltung. Bedeutete Fremderhaltung ein Zwangsverhältnis, so stellt Emanzipation, die Entlassung daraus, den Übergang von der Fremd- zur Selbstbestimmung dar. Selbstbestimmung meint »anfänglich die jedenfalls versuchte Herstellung des Subjektseins noch vor aller theoretischen Selbstdurchsichtigkeit und praktischen Selbstmächtigkeit«.³⁵ Selbst-

bestimmung ist nicht bloß Unabhängigkeit und Freiheit von Bevormundung, sondern schließt ein: »vermögend« sein, »mit allem alles tun zu können. Aus rechtlicher Sicht heißt das, wer frei ist, beansprucht *eo ipso*, alles als Eigentum zu besitzen«.³⁶ Das wiederum heißt: In der Figur des Kantischen »Eigentümers seiner selbst«³⁷ kehrt der *pater familias* wieder.

Genau hier verläuft, wie sich gleich zeigen wird, für die Bürger auch die *summa divisio* der Kantischen Rechtslehre. Noch mehr: Wer sicher sein will, dass Natur, Zwangsverhältnisse der Gemeinschaft, vor allem aber die »Tierheit« in einem selbst, die »doch ... früher und im Grunde mächtiger als die reine *Menschheit*« ist,³⁸ ihn nicht mehr einholen, dass er sie weit genug überwunden hat, um identisch zu bleiben mit seiner Person, der muss, »immer in Bereitschaft« und wachsam,³⁹ noch weiter hinauf, muss »unendlich«⁴⁰ erhoben sein – wer jene Hochstimung genießen will, ihm könne »nix g'schehen«, der muss den Willen zu der unbedingten Freiheit haben, »nicht bloß unabhängig, sondern selbst über andere ihm von Natur gleiche Wesen Gebieter zu sein«.⁴¹ Auf diesem Gipfel und Höhepunkt, wo Sozial- und Moralphilosophie in eins fallen, implodiert gleichsam die Rechtsphilosophie, wird aus dem postulierten reziproken Verhältnis zum Anderen erneut ein asymmetrisches, zerbricht die juristische Konstruktion wechselseitiger Obligation am Idealismus ihrer eigenen Legitimitätsgrundlage. So scheint am Ende, nachdem das System des transzendentalen Idealismus errichtet und die kritizistischen Bau- und Sicherungsmaßnahmen am Theoriedesign lange abgeschlossen sind, die Anthropologie Kants alte Vermutung bestätigen zu können, dass die »Frage, ob die Freyheit möglich sey ... einerley« ist mit der, »ob der Mensch eine wahre Persohn sey«.⁴²

30 I. KANT, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798), Werke X, 412 [von nun an zitiert als AP].

31 In jener Anthropologie, die neben Beobachtung und Selbstbeobachtung auch auf Schauspiele und Romane als legitime methodische Mittel zurückgreift, vgl. AP 401.

32 AP 682, Anm.

33 AP 603.

34 M. SOMMER (Fn. 20) 70 – Wobei wir Kant nicht Locke gleichsetzen sollten, s. MdsV 580.

35 H. EBELING, Das Subjekt in der Moderne, Reinbek 1993, 15.

36 M. SOMMER (Fn. 20) 23.

37 Also gerade nicht im Sinne des Sachenrechts: Man kann, und darum geht es, »sein eigener Herr (sui iuris)« sein, »aber nicht Eigentümer von sich selbst (sui dominus)« oder von anderen: Mds 382.

38 AP 681.

39 »Sie warten alle, daß die anderen erst [auch] gut seyn sollen, damit sie es nicht allein seyn; also ist es ein tausch«: Reflexionen zur Anthropologie, AA XV, Nr. 1427, 623 [von nun an zitiert als RA].

40 AP 407.

41 AP 682.

42 Reflexionen zur Metaphysik, AA XVII, 464/65, Nr. 4225.

Selbständigkeit und Unabhängigkeit der Person, darauf kommt es Kant im Grunde an, nicht so sehr auf die moralische Verantwortung. »Freiheit ist eigentlich nur die Selbstthätigkeit, deren man sich bewusst ist«,⁴³ das ist die zentrale Bastion, die es immer wieder, sei's gegen Natur, sei's gegen den Schöpfergott zu verteidigen gilt. »Sonst müßte ich sagen: ich bin getrieben oder bewegt, so oder so zu handeln, welches so viel heißt als: ich bin nicht handelnd, sondern leidend. Wenn Gott die Bestimmungen der Willkür regiert, so handelt er; wenn die Reize der Dinge sie notwendig bestimmen, so nötigen sie; in beiden Fällen entspringt die Handlung nicht aus mir, sondern ich bin nur das Mittel einer andern Ursache.«⁴⁴ In diesem Sinn arbeitet Kant in den neunziger Jahren auch die Gegenüberstellung von Mensch und Menschheit aus. Seinen Studenten gegenüber lässt er keinen Zweifel, was denn diese Menschheit nun sei: abstrakte Eigenschaft, ideales Ich und Gewissen oder Ding an sich. »Die Persönlichkeit oder die Menschheit in meiner Person ... Man denkt sie sich ... als ein *Subjekt*, das bestimmt ist, dem Menschen moralische Gesetze zu geben, und ihn zu determiniren: als *Inhaber* des Körpers, unter dessen Gesetzgebung die Verwaltung aller Kräfte des Menschen geordnet ist.«⁴⁵

Homo, non res. Souveränes Subjekt, nicht *subiectum alieno iuris*. Es geht zuletzt nicht um Moral, sondern um das Bewusstsein eigener Vollkommenheit und Grandiosität, das aus dem siegreichen moralischen Kampf gegen die ständige Drohung sowohl der inneren – *eripitur persona manet res* – und äußeren Natur als auch des Anderen bezogen wird. Die Alternative ist einfach: »Der Andere, dessen Willkür die unsere bestimmt, ist entweder die Idee der Menschheit in uns oder ein Mensch außer uns.«⁴⁶ Darum muss man sich »empor arbeiten«:⁴⁷

»Der Mensch ist schuldig, die äußersten Kräfte anzustrengen, um ein freies und unabhängiges Wesen gegen andre zu bleiben.«⁴⁸ Gegen andere: Man muss bei sich sein, sich besitzen, sich nicht aus der Hand geben wollen.⁴⁹ Frei und unabhängig: Man darf sich nicht verstricken, muss eher den Andern in die inferiore Position bringen: »das Schuldenmachen«, erklärt Kant, sei »eine Erniedrigung«, da man dadurch »dem Gläubiger die Autorität giebt ... Man muß sich in den Stand versetzen, dass man bei jedem Besuch zu erwarten habe, der andere bringe etwas.«⁵⁰ Wie zuvor die Anthropologie der Moral, so sekundiert jetzt die Moral der Anthropologie. Man begreift so, warum darauf zu beharren ist, dass Kinder gar »nichts schuldig« sind.

Verständlich wird von hier aus auch die lange Reihe der Gleichsetzungen, in denen *Autor, Incola, Bürger, Herr* die »Qualität« der »Selbständigkeit (sibusufficiencia)«⁵¹ des Kantischen Subjekts paraphrasieren, und der Dualismen von Natur und Sittlichkeit, Tier und Mensch, Natur und Kultur, aktiv und passiv, Kind und Erwachsener, Genosse und Bürger, die seinen Hof beschreiben. Sie sollen das zentrale Theorem stützen, das Kant mit Rousseau teilt: Dass wir »zum Menschen und Bürger zugleich«⁵² werden, wenn wir es werden, dass die *vita nova* mit *einem Schlag* beginnt. Man kann das eine nicht ohne das andere sein, und aus Kindern können nur zugleich Erwachsene und Bürger werden, weil das dritte konstitutive Merkmal des Staatsbürgers (neben Freiheit und Gleichheit), »das Attribut der bürgerlichen Selbständigkeit«, nichts anderes ist als »die bürgerliche Persönlichkeit«.⁵³

Darin liegt nun auch die Antwort auf die Frage, was es bedeutet, dass der Übergang keine »rein innerfamiliäre Angelegenheit darstellt, son-

43 Reflexionen zur Metaphysik, AA XVII, 462, Nr. 4220.

44 A. a. O., Nr. 4225, 464.

45 MdSV 627.

46 Vorarbeiten zur Einleitung in die Rechtslehre, AA XXIII, 269.

47 MdS 434.

48 MdSV 605, vgl. 603.

49 Vgl. MdSV 625 f. Gegen Baumgarten, halten die Studenten fest, habe »Herr Kant« nur erwidert, es sei nicht von »dominium sui ip-

sius, sondern imperium« zu sprechen: »Imperium ... oder die Pflicht sich selbst zu beherrschen, folge aus dem Begriff von Pflicht; Pflicht sey der *Grund* der Bestimmung der freien Willkür nach der reinen Vernunft. Dieser Grund sey unbedingt, nothwendig, und daher die Formel der Pflicht jederzeit ein Imperativ, wodurch die Art der Beherrschung angedeutet werde«; vgl. MdS 553.

50 MdSV 601.

51 Über den Gemeinspruch ..., Werke IX, 151, 150.

52 Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte (1786), Werke IX, 93.

53 MdS § 46, 432 ff., 433.

dern rechtlich geregelt und ›staatlich‹ abgesichert ist«. ⁵⁴ Freilich verbergen sich in dieser Formulierung zwei Probleme: Zunächst steht in Rede die Konstitution des Zusammenhangs von Gesellschaft, Recht und Politik in der modernen Gesellschaft; um so mehr, als bei Kant das Recht seinen Ausgang nicht aus gemeinschaftlichen Lebensformen nimmt, in denen dieser Zusammenhang bereits realisiert ist, sondern vom »Begriff des Individuums« ⁵⁵ im Naturzustand, das durch den freien Anspruch des Anderen im eigenen jederzeit schon bedroht ist. Der bürgerliche Zustand steht hier unvermittelt, das heißt ohne aufhebende Einschaltung sittlicher oder ökonomischer Beziehungen, ⁵⁶ die für den Einzelnen ›verbindlich‹ wären, neben dem Naturzustand. Aus dem alten darf das neue Leben, wir wissen es, gerade nicht ›herauswachsen‹.

Zweitens aber ist die Frage, welche Bedeutung dem Faktum zukommt, dass der Zusammenhang von Gesellschaft und Politik bei Kant anscheinend dennoch durch Regeln vermittelt ist, und zwar so sehr, dass er, verdichtet zum Überschnitt vom niedrigeren zum höheren Zustand, die Form des Rechts annimmt. Im Grunde wird die neue Staats-Form der alten Logik nur aufgesetzt, »denn bürgerliche Verfassung ist allein der rechtliche Zustand, durch welchen jedem das Seine nur gesichert, eigentlich aber nicht ausgemacht und bestimmt wird«. Alle Garantie aber setzt »das Seine von jemandem« und damit einen Rechtsbegriff »schon voraus«. Durch das Hinzutreten der neuen Form kann daher das Naturrecht »nicht Abbruch leiden«, vielmehr erhält sich sein (privat-)»rechtliches Prinzip in Kraft«. ⁵⁷ Da es, wie Kant gegen Achenwall betont, »auch im Naturzustande rechtmäßige Gesellschaften« ⁵⁸ geben kann, handelt es sich beim Übergang vom *status naturalis* zum *status civilis* nicht um die Gegenüberstellung von Na-

turzustand und *status (artificialis) socialis*. Nach Kant verläuft die Grenzlinie nicht zwischen Natur und Gesellschaft, sondern innerhalb der Gesellschaft: jener zwar rechtmäßige, aber, da ihm »austeilende Gerechtigkeit« ermangelt, eben doch »nicht-rechtliche« Zustand ist ihrem rechtlichen bürgerlichen *status* entgegensetzen. Kurzum, es geht um zwei rechtliche Verfassungen des Sozialen: da die natürliche, hier die bürgerliche, in der Gesellschaft sich »unter einer distributiven Gerechtigkeit« befindet; gegenüber jener enthält diese nicht mehr und nichts anderes: »die Materie des Privatrechts ist eben dieselbe in beiden«, verschieden ist allein »die rechtliche Form« des sozialen »Beisammenseins«.

Naturzustand bedeutet demnach einerseits den Zustand *mere naturalis*, den unregulierten wilden Zustand »der natürlichen Freiheit« der konkreten Einzelnen; andererseits sind aber die Rechtsbeziehungen der rechtsfähigen Personen, also sowohl der Glieder einer Rechtsgemeinschaft als auch von Rechtsgemeinschaften untereinander, gemeint. Bürgerlicher Zustand hingegen bedeutet die Existenz einer den Individuen übergeordneten Macht des Staates, die das ungestört-sichere Nebeneinander der privaten Freiheitssphären garantiert, indem sie diese als System von Rechten und Pflichten der einzelnen als Mitglieder organisiert und diese Ordnung durch ihre Zwangsgewalt verbindlich macht. »Recht und Befugnis zu zwingen bedeuten also einerlei« in einem System, in dem sich als agierende Potenzen nur noch *Person* und *Staat* gegenüberstehen. In dieser »rechtlichen Verfassung, im eigentlichen Sinn des Staates«, gelangt die »Konstruktion« des Rechts »nach Analogie der Möglichkeit freier Bewegungen der Körper unter dem Gesetze der Gleichheit« an ihr Ziel. Setzt man jenen Begriff des Bürgers voraus, in dem Freiheit und Selbständigkeit bereits zusammengedacht sind,

54 M. SOMMER (Fn. 20) 40.

55 K. LISSER, *Der Begriff des Rechts bei Kant*, Berlin 1922, 14.

56 Fasst man Sitte als »die im Leben des Volks sich bildende verpflichtende Gewohnheit«, so ist in dieser Definition jedes Wort ein Stachel im Fleisch des Kantischen Projekts: R. v. JHERING, *Der Zweck im Recht*, 4. Aufl., Leipzig 1905, 19.

57 Alle Zitate: MdS 366.

58 Dieses und die folgenden Zitate MdS 423 f., 340, 466.

dann erscheint als notwendige und hinreichende Bedingung des gesellschaftlichen Zusammenhangs ein Recht, das dafür sorgt, dass die Freiheit des Einen nicht auf Kosten der Selbsterhaltung des Anderen geht, indem es beide einem Dritten unterwirft und so bewirkt, dass sie im Hinblick auf diesen Referenzpunkt einander »beigeordnet« sind und sich »als gleich ansehen«. Das bedeutet demnach Vermittlung von Gesellschaft und Politik durch das Recht: »Weil das Recht eine Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung in sich enthält welches ein Product des Freyheitsgesetzes ist so ist es auch practisch das einzig taugliche Princip ein beharrliches Ganze unter widersinnischen Köpfen möglich zu machen.«⁵⁹

Welche Konsequenzen hat nun diese Konstruktion für den Zusammenhang von Gesellschaft und Politik? Die Gesellschaft der Bürger konstituiert sich als *civitas politica* nur durchs Recht, Recht ist das System des »öffentlich gesetzlichen äußeren« Zwanges,⁶⁰ Rechtssystem ist gleich Staat, mit einem Wort: »Staat ist die Gesellschaft, welche zwingt.«⁶¹ Wie es keine sachliche Unterscheidung zwischen den beiden *status* des privaten und des öffentlichen Rechts gibt, so verschwindet hier offenbar auch die Differenz zwischen Politik und Recht. Politik kann »eigentlich« inhaltlich nichts ausmachen und nichts bestimmen, sie geht, will sie radikal an den Anfang der bürgerlichen Gesellschaft rühren, bei Strafe ihrer Desavouierung als »bloße« Gewalt, im Recht auf.⁶² Politische und soziale Realität vor und außer dem Recht spielen so wenig noch eine Rolle wie die Menschen *uti singuli*: Wir befinden uns immer schon jenseits der Unterscheidung von Recht und Politik auf dem Boden von Rechtsverhältnissen, die errichtet sind nach Maßgabe der Vertragsidee (deren vernünftige Geltungsgrenzen allein noch zu bestimmen sind). »Iustitia publica est finis reipub-

licae. finis constitutionis est 1. conservatio totius, 2. suum cuiusque«.⁶³ Darin ist alles beschlossen. Dieser Punkt des Zusammenfalls von Gesellschaft und Recht, der zugleich den des Ausfalls der Politik bezeichnet, markiert freilich ebenso die Kluft zwischen Recht und Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit tritt ihre Kompetenzen zur Bestimmung der *ratio juris* aus dem Verhältnis der Dinge zu den Personen ab an eine Politik, die selbst keine andere Kompetenz beansprucht als die, die Pluralität der Meinungen der Privaten zu vermitteln. Damit steht einer ihres Inhalts beraubten Gerechtigkeit ein Recht gegenüber, das ohne Zweck und ohne *fundamentum in re* ist. Das System verdrängt die ethisch-politische Frage des »Kampfs ums Recht«.

Das ist prekär nicht nur, weil der Einzelne, wie Kant wohl sieht, auf Gesellschaft angewiesen ist, sondern weil umgekehrt auch die Selbsterhaltung einer Gesellschaft, die ihren Zusammenhang nur dem Recht verdanken soll, die Realisierung der Idee des Rechts bereits voraussetzt.⁶⁴ Gerade darum aber will Kant im Grunde nur zwei Staaten kennen: den falschen, der auf dem materialen Prinzip der »Glückseligkeit« beruht und den wahren, den Rechtsstaat. Jenen hat er im Polizei- und Merkantilstaat seiner Zeit vor Augen, den eben noch (drei Jahre nach der ersten deutschen Ausgabe von Lockes *Abhandlungen*) Wolff dogmatisiert hatte,⁶⁵ in dem patriarchalischen deutschen Kleinstaat, »(imperium paternale), wo also die Untertanen als unmündige Kinder ... bloß passiv« sich verhalten müssen – der folglich und mit einem Wort »der größte denkbare *Despotismus*« ist. Dagegen aber bäumt er sich auf: »Nicht eine *väterliche*, sondern eine *vaterländische* Regierung« allein scheint ihm denkbar für »Menschen, die der Rechte fähig sind«, bestimmter: sofern der Mensch »ein Wesen ist, das überhaupt der Rechte fähig ist.«⁶⁶

59 Vorarbeiten zum Gemeinspruch, AA XXIII, 135; vgl. MdS 464.

60 MdS 430.

61 R. v. JHERING (Fn. 56) 240.

62 »Denn diese Umänderung müßte durchs Volk, welches sich dazu rottierte, also nicht durch die Gesetzgebung geschehen ...« – Legitimität kann nur ein Handeln beanspruchen, welches bereit ist, »diejenige Form bestehen zu lassen, die dazu, daß das Volk einen

Staat ausmache, wesentlich gehört«: MdS 463. Wie aber wird aus dem (bloßen) Volk ein (Staats-) Volk? Wir bewegen uns im Kreis.

63 Reflexionen zur Rechtsphilosophie, AA XIX, Nr. 7736, 504.

64 Vgl. RA Nr. 1435, 627; Vorarbeiten zum ewigen Frieden, AA XXIII, 162.

65 Vgl. CHR. WOLFF (Fn. 24) § 265: »Regierende Personen verhalten

sich zu Unterthanen, wie Väter zu den Kindern«.

66 Alle Zitate: Über den Gemeinspruch ..., 145/46.

Damit schließt sich der Kreis: Der Übergang des Kindes zur Selbstbestimmung ist identisch mit dem Übergang der Menschen zur Gesellschaft. Emanzipation, das ist Koinzidenz von Persönlichkeit und Person, Erwachsenem und Bürger, Ausgang aus jenem *status naturalis*, in dem wir bloß getriebene Akteure sind, Überschritt in den *status civilis*, in den Raum, »in welchem Gesetze Kraft haben«, deren Autoren wir sind. Fallen so Autonomie des Subjekts und Begründung der Gesellschaft in eins, so ist dies auch der Berührungspunkt von Staats- und Familienroman.

»Der Übergang aus dem wilden Zustand in den bürgerlichen, aus dem rohen in den verfeinerten ... des Geschmacks und der Kunst, aus der Unwissenheit in den Aufgeklärten der Wissenschaft, kurz: aus der Unmündigkeit in die Mündigkeit ist der schlimmste. Die Welt ist noch jung. Eine Helfte ist kaum entdeckt. Der Mensch wird seine Bestimmung noch erreichen ... Die Natur entwickelt nicht den Mensch, sondern die

Freyheit. Er soll die humanitaet sich selbst zu danken haben.«⁶⁷

Wenn in der Tat der »Grundsatz« der modernen Vernunft in dem erläuterten umfassenden Sinn lautet: »ihre Selbsterhaltung«,⁶⁸ so zeigt sich am Begriff der Mündigkeit, dass sie ihre Gestalt unter permanentem Rekurs »auf den Zusammenhang von Befreiung und Selbständigkeit, von Emanzipation und Selbstbestimmung«⁶⁹ gewinnt. Das ist sicher richtig. Es bedeutet allerdings auch, dass diese Form nicht, wie man gerne meint, sich dadurch bildet, dass sie den einfachen Gegensatz von Freiheit und Bindung begrifflich skandiert. Vielmehr handelt es sich, wie deutlich geworden sein sollte, um eine komplexe, auf vielerlei Aufführungen zurückgehende, mit Erich Rothacker zu reden »juristisch-logisch-mechanische ichgeborene« Konstruktion der Übertragungen. Da wir weder O-Ton noch O-Bild haben, ist nicht sicher, was gerade kommt.

Claudius Messner

67 RA Nr. 1423, 621.

68 RA Nr. 1509, 823.

69 M. SOMMER (Fn. 20) 10.

