Präsumptionen und kosmopolitische Bürgerpflichten bei Wolff und Kahrel

1. Einleitung: Das Problem der Begründung kosmopolitischer Bürgerpflichten

Christian Wolff versteht kosmopolitische Pflichten primär als universelle Pflichten jedes Individuums gegenüber allen anderen Individuen – Pflichten, die durch das Entstehen von politischen Gemeinschaften nicht aufgehoben werden können.[[1]](#footnote-1) Durch das Entstehen von politischen Gemeinschaften werden allerdings manche dieser universellen Pflichten zwischen Individuen vermittelt durch die Pflichten zwischen Völkern und die Pflichten von Individuen gegenüber dem Volk (*gens*), dem sie angehören. Wolff ist Teil der frühneuzeitlichen *Person-of-the-State*-Tradition, die Völker wie andere Gemeinschaften als juristische Personen behandelt.[[2]](#footnote-2) Nach dieser Tradition sind Völker die Träger von Rechten und Gegenstand der Zuschreibung von Handlungen. Bei Wolff drückt sich die Übernahme dieser Tradition zum Beispiel in seiner Behandlung der Haftung eines Volkes für die Handlungen seiner politischen Führung aus: Ebenso wie eine Handlung von jemandem einer anderen Person zugeschrieben werden kann, die verpflichtet und in der Lage gewesen wäre, Dissens mit der Handlung auszudrücken, dies aber unterlassen hat, so kann nach seiner Auffassung eine Handlung des Magistrats des ganzen Volkes zugeschrieben werden, dessen Bürger verpflichtet und in der Lage waren, der Handlung des Magistrats zu widersprechen, dies aber unterlassen haben.[[3]](#footnote-3) Gleichzeitig ist Wolff auch Teil der deutschen Rechtstradition, die Völker als Fälle von Verbänden im Sinne einer Vielzahl von Personen betrachtet, die in bestimmten persönlichen und rechtlichen Beziehungen zu einander stehen.[[4]](#footnote-4) Wolff bezeichnet ein Volk als „eine Vielzahl (*multitudo*) von Individuen, die in einer politischen Gemeinschaft (*civitas*) verbunden sind, um ein bestimmtes Ziel mit verbundenen Kräften zu erreichen“.[[5]](#footnote-5)

Beide Aspekte des Begriffs ‚Volk‘ sind relevant für Wolffs Diskussion der Vervollkommnungspflichten auf der Ebene des Völkerrechts. Wie er es definiert, besteht die Vollkommenheit eines Volkes in ihrer Fähigkeit, die Ziele der zivilen Regierung zu verwirklichen,[[6]](#footnote-6) wobei das Ziel der zivilen Regierung im gemeinsamen Wohlergehen besteht.[[7]](#footnote-7) Wie er erklärt:

Das gemeinsame Wohlergehen einer politischen Gemeinschaft besteht darin, dass sie reich an dem ist, was zu den Notwendigkeiten, dem Komfort und den Freuden des Lebens beiträgt, dass sie Bedingungen bietet, die für das Glück des Einzelnen ausreichen, dass jeder vor der Verletzung anderer und der Gewalt äußerer Feinde geschützt ist und dass die Gemeinschaft stark genug ist, um in dieser Hinsicht Widerstand zu leisten.[[8]](#footnote-8)

Nun ist ein Volk mit Blick auf sein Wohlergehen so wenig autark wie ein einzelnes Individuum. Dies macht Wolffs Gedanken plausibel, dass politische Gemeinschaften einander genau das schulden, was Individuen einander schulden.[[9]](#footnote-9) Wolff weist darauf hin, dass nach der allgemeinen Erfahrung jeder die Hilfe anderer braucht, um sich selbst zu perfektionieren.[[10]](#footnote-10) Daher hält er es für eine natürliche Verpflichtung, die Vollkommenheit mit verbundenen Kräften zu fördern.[[11]](#footnote-11) Da andere mehr zu unserer Vollkommenheit beitragen können, je besser sie selbst sind, impliziert die Verpflichtung, Vollkommenheit mit verbundenen Kräften zu fördern, die Verpflichtung, so viel wie möglich und so viel wie nötig zur Vollkommenheit anderer beizutragen.[[12]](#footnote-12) Analog dazu hält Wolff dafür, dass, dass jedes Volk die Pflicht hat, zur Vervollkommnung anderer Völker so viel wie möglich und notwendig beizutragen, weil dies zu seiner eigenen Vervollkommnung beiträgt.[[13]](#footnote-13) Wie er argumentiert, kann diese Pflicht nur erfüllt werden kann, wenn sie ihren eigenen Zustand vervollkommnet. Deshalb ist „jedes Volk nicht nur gegenüber sich selbst, sondern auch gegenüber anderen verpflichtet, seinen Zustand zu vervollkommnen“.[[14]](#footnote-14) Daraus ergibt sich für jede Bürgerin und jeden Bürger die Pflicht, zur Vervollkommnung des eigenen Volkes aus einem Pflichtgefühl anderen Nationen gegenüber beizutragen.[[15]](#footnote-15) Da die Bedingungen für das Wohlergehen von Völkern komplex sind, sind auch die entsprechenden Vervollkommnungspflichten komplex, und einige dieser Pflichten lassen sich als Pflichten gegenüber dem eigenen Volk mit der Zielsetzung der Erfüllung kosmopolitischer Pflichten beschreiben.

Eine weitere Verbindung zwischen kosmopolitischen Pflichten und Pflichten gegenüber einer politischen Gemeinschaft ergibt sich aus dem Begriff des willentlichen oder „willkürlichen“ Völkerrechts (*jus gentium voluntarium*) – des Rechts, welches seine Gültigkeit und inhaltliche Ausgestaltung durch eine Konvention unter der Mehrheit der Völker erhält.[[16]](#footnote-16) Wolff stellt eine Analogie zwischen dem Verhältnis zwischen dem Naturrecht und dem bürgerlichen Recht auf der einen Seite und dem Verhältnis zwischen dem Naturrecht und dem willkürlichen Völkerrecht auf der anderen Seite her. Nach der Auffassung von Wolff entsteht das willkürliche Völkerrecht aus dem natürlichen Recht auf dieselbe Weise wie das bürgerliche Recht aus dem natürlichen Recht entsteht.[[17]](#footnote-17) Dies impliziert, dass die durch das willkürliche Völkerrecht niedergelegten Pflichten über die Pflichten der Menschlichkeit, deren Erfüllung nicht erzwungen werden kann, hinausgehen und durch das politische Handeln einzelner Völker sanktionierbar werden.[[18]](#footnote-18) Und das bedeutet, dass diejenigen Pflichten, die durch die Konventionen des willkürlichen Völkerrechts festgelegt sind, zugleich kosmopolitische Pflichten und Pflichten gegenüber dem eigenen Volk sind, wenn diese dem willkürlichen Völkerrecht zugestimmt hat. Für die Begründung der Verbindlichkeit der Gruppe der bürgerlichen Pflichten, die gleichzeitig kosmopolitische Pflichten sind, stellt sich deshalb die Frage nach der Begründung von Wolffs Kosmopolitismus.

In den Naturrechtstheorien der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts hatte Wolffs Kosmopolitismus eine bemerkenswert kurze Karriere. Viele der Probleme, mit denen Wolffs Darstellung von Pflichten über politische Grenzen hinweg in den Schriften seiner Zeitgenossen konfrontiert wurde, rührten von der relativ geringen Anzahl von Passagen im *Jus gentium* (1749) her, in denen Wolff vorschlägt, dass die *civitas maxima* sinnvollerweise als Fiktion konzipiert werden könnte. Vor allem Hermann Friedrich Kahrel (1719–1787) und Michael Hanov (1695–1773) griffen einige von Wolffs kosmopolitischen Ideen auf, eliminierten aber entgegen der Intention Wolffs den Begriff der Fiktion. Hanov begründete seine Version des Kosmopolitismus mit dem Rückgriff auf zwei Ideenkomplexe, die dem Denken Wolffs fern stehen: einer voluntaristischen Theologie und einer Übernahme des augustinischen Konzepts einer *civitas Dei*.[[19]](#footnote-19) Kahrel hingegen berief sich auf eine Idee, die in der frühneuzeitlichen Rechtstradition prominent war, aber auch von Wolff aufgenommen wurde: die Idee, dass einige rechtlich bindende Verpflichtungen in Ermangelung eines ausdrücklichen oder stillschweigenden Einverständnisses aus der Präsumption des Gut-seins (*praesumptio bonitatis*) abgeleitet werden können. Diese Präsumption wurde als eine Vermutung zugunsten der Bereitschaft verstanden, Verpflichtungen zu akzeptieren, die sich aus dem Naturrecht ergeben.[[20]](#footnote-20)

Gegenüber Hanovs and Kahrels eklektischem Umgang mit Wolffs Texten hat sich Francis Cheneval für eine Rehabilitierung von Wolffs Kosmopolitismus eingesetzt, indem er den Begriff der rechtlichen Fiktion in den Mittelpunkt seiner Interpretation stellte. Cheneval zufolge ist das Entscheidende an Wolffs Theorie der *civitas maxima* die „normative Fiktion eines angenommenen rationalen Konsenses“ von Individuen und Staaten rund um den Globus.[[21]](#footnote-21) Wie Cheneval es ausdrückt, besteht Wolffs grundlegende methodische Absicht darin, eine „fiktive, normative Hypothese“ zu bilden.[[22]](#footnote-22) Der für die *civitas maxima* grundlegende Konsens fällt nach Wolffs Auffassung in die römisch-rechtliche Kategorie der Quasi-Verträge (wie der Vormundschaft und der Geschäftsführung ohne Auftrag), die er eindeutig als Fiktionen charakterisiert.[[23]](#footnote-23) Und wie Wolff feststellt, beruhen Quasi-Verträge auf der Annahme, dass ein Individuum A denjenigen Handlungen eines Individuums B zustimmt, die B zum Schutz der Interessen von A vornimmt, selbst in Situationen, in denen A keine Kenntnis von diesen Handlungen hat oder nicht in der Lage ist, eine begründete Zustimmung zu geben. Diesen Gedankengang aufgreifend, versteht Cheneval die mutmaßliche Zustimmung aller Völker zu jenen Entscheidungen der Mehrheit der Völker, die die Interessen derjenigen Völker schützen, die nicht ausdrücklich oder stillschweigend zustimmen, als Inhalt einer völkerrechtlichen Fiktion. Wie Cheneval argumentiert, können Kahrels und Hanovs Aneignungen der Wolff’schen Ideen nicht auf dem richtigen Weg sein, weil sie (in unterschiedlicher Weise) die *civitas maxima* als etwas Tatsächliches betrachteten. Nach Cheneval haben sowohl Kahrel als auch Hanov übersehen, dass Wolff die völkerrechtlichen Fiktionen als normative Vorgaben verstand, die Forderungen der Vernunft artikulieren.

Die frühneuzeitliche Kontroverse um die *civitas maxima* wirft somit die Frage auf, wie sich Fakten, Fiktionen und Vermutungen in Wolffs Kosmopolitismus zueinander verhalten. Wolffs Position war möglicherweise konfuser, als es auf den ersten Blick scheint, denn er wendet sowohl den Begriff der Fiktion als auch den Begriff der Präsumption auf die Zustimmung an, die der *civitas maxima* zugrunde liegt. Diese Begriffe wurden in der humanistischen Jurisprudenz klar voneinander unterschieden. Juristische Fiktionen nehmen etwas an, von dem wir wissen, dass es dem widerspricht, was wahr ist.[[24]](#footnote-24) Zum Beispiel schreibt Andrea Alciato (1492–1550), einer der einflussreichsten Rechtstheoretiker der frühen Neuzeit, eine juristische Fiktion sei „eine Anordnung des Gesetzes, die in einer möglichen Situation gegen die Wahrheit verstößt und aus einem gerechten Grund eingeführt wird“.[[25]](#footnote-25) Zum Beispiel führt das Römische Recht die Fiktion ein, dass ein Kleinkind eine Erbschaft annimmt, obwohl es unmöglich ist, dass ein Kleinkind die Intention bildet, eine Erbschaft anzunehmen – denn ohne diese Fiktion würden Kleinkinder ihre Erbansprüche verlieren.[[26]](#footnote-26) Im Gegensatz dazu gilt für Präsumptionen, dass sie „auf der Wahrheit beruhen“ (*fundantur in veritate*), und zwar in dem Sinne, dass in der Vermutung etwas für wahr gehalten wird, obwohl man keine Gewissheit darüber hat, ob es wahr ist.[[27]](#footnote-27) So betreffen Annahmen über den geistigen Zustand Anderer etwas, was der Fall sein könnte, über das es jedoch keine Gewissheit gibt.[[28]](#footnote-28) Dass Ungewissheit etwas Anderes als Fiktionalität ist, wird in die juristische Regel gefasst: „Das Recht bildet keine Fiktionen in Bezug auf das Faktische.“[[29]](#footnote-29)

Da ich Chenevals Kritik an der theologischen Grundlage von Hanovs Kosmopolitismus für schlüssig halte, werde ich hier nicht auf Hanovs Antwort auf Wolff eingehen. Ich möchte jedoch argumentieren, dass Kahrels Behandlung der Präsumption des Gut-seins die Aufmerksamkeit auf die nicht-fiktionalistischen Aspekte von Wolffs Kosmopolitismus lenken kann. Dies ist der Fall, weil Kahrel durchweg Ideen verwendet, die sich auch bei Wolff finden lassen, wenn auch in verstreuter Form. Ich werde Kahrel als Vergleichspunkt verwenden, um deutlich zu machen, dass alle normativen Aspekte von Wolffs Kosmopolitismus ohne Rückgriff auf Fiktionen begründet werden können.

Zur Begründung seines Kosmopolitismus bedient sich Kahrel der ethischen Präsumption des Gut-seins, die – verstanden als Vermutung über natürliche intellektuelle und ethische Qualitäten – in der frühneuzeitlichen Rechtstheorie eine entscheidende Rolle spielte. Die umfangreichsten Abhandlungen über Präsumptionen finden sich in den Werken von humanistischen Juristen wie Alciato, Aimone de Cravetta (1504–1569) und Jacopo Menochio (1532–1607), deren Schriften während des gesamten siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts konsultiert und zitiert wurden. Ich werde ihre Werke heranziehen, um einige Aspekte von Kahrels Behandlung der Präsumption des Gut-seins zu verdeutlichen. Dies wird der erste Schritt meiner Argumentation sein. In einem zweiten Schritt möchte ich dafür argumentieren, dass analoge Elemente von Wolffs Denken auch ohne die Berufung auf Fiktionen hätten entwickelt werden können. Wie die humanistischen Juristen und Kahrel geht Wolff davon aus, dass die Präsumption des Gut-seins in Annahmen über die menschliche Natur begründet ist.

2. Die Präsumption des Gut-seins in Kahrels Kosmopolitismus

2.1. Präsumptionen und die kausale Struktur der Welt

Was Kahrels Überlegungen interessant macht, ist, dass sie die Aufmerksamkeit auf Verbindungen zwischen Annahmen über die menschliche Natur und der Bildung von Präsumptionen lenken – eine Verbindung, die sich in der frühneuzeitlichen Rechtstradition und bei Wolff findet. Cheneval zufolge kam Kahrel zu der Auffassung, dass die Völker und ihre Regenten tatsächlich eine *civitas maxima* errichtet haben, weil er die mutmaßliche Zustimmung der Völker und ihrer Regenten mit einer stillschweigenden Zustimmung identifizierte,[[30]](#footnote-30) die nach einer auch von Wolff geteilten Standardauffassung eine Form der tatsächlichen Zustimmung ist.[[31]](#footnote-31) Wäre dies der Fall, beruhte Kahrels aktualistische Auffassung der *civitas maxima* auf einer offensichtlichen begrifflichen Verwechslung. Dass er jedoch zwischen stillschweigendem und mutmaßlichem Einverständnis unterscheidet, wird in seinem *Recht der Natur* (1747) deutlich. Dort beschreibt er den Unterschied zwischen *voluntas expressa*, *voluntas tacita* und *voluntas praesumta* wie folgt:

Der freye Wille eines andern aber kan unmöglich anders erkannt werden, als durch Worte, oder andere denenselben gleichgültigen Zeichen und äusserliche Handlungen, oder deren Unterlassungen. Daher kommt es, daß man den Willen einen ausdrücklichen Willen nennt, wann er mit zureichenden Worten angedeutet wird; einen schweigenden Willen aber, den man aus den Handlungen und deren Unterlassung […] gewiß erkennen kan; und ist derselben also auch ein wahrer Wille. Allein wann man denselbigen aus einigen Anzeigungen oder Gründen nur wahrscheinlich schliessen muß, so ist es muthmaßlicher Wille. Ein gleicher Unterscheid thut sich demnach auch unter der Inwilligung und Widriggesinnetheit herfür.[[32]](#footnote-32)

Der stillschweigende Wille unterscheidet sich also vom mutmaßlichen Willen dadurch, dass im ersten Fall der Wille mit Sicherheit bekannt ist, während im zweiten Fall das Wissen über den Willen ungewiss bleibt. Genau das aber ist der Zweck von Präsumptionen: Präsumptionen sind Vermutungen, die als wahr angenommen werden, solange keine gegenteiligen Beweise vorliegen. Solche Vermutungen wurden als kognitive Hilfsmittel verstanden, die uns helfen, mit Situationen der Ungewissheit auf rationale Weise umzugehen.[[33]](#footnote-33) Rationalität verlangt, dass Präsumptionen auf der Grundlage von Gründen gebildet werden, auch wenn diese Gründe den Annahmen, die wir treffen, keine Gewissheit verleihen können. Ausgehend von der Auffassung, dass ein Grund das ist, was es uns ermöglicht zu verstehen, warum etwas der Fall ist, erklärt Kahrel:

[E]in Gund ist zureichend, durch den man die Wahrheit vollkommen begreifen kan. Die besonderen Gründen aber, woraus dieser zureichende Grund besteht, sind demnach einzeln so beschaffen, daß man daraus die Wahrheit noch nicht vollkommen verstehen kan, sondern nur wahrscheinlich. Die Wahrscheinlichkeit besteht also eigentlich in der Erkänntniß einiger von den besonderen Gründen, welche zusammen genommen den zureichenden Grund ausmachen.[[34]](#footnote-34)

Sicherlich gibt es Situationen, in denen die Erwartung, dass jemand, der anderer Meinung ist, seinen Dissens artikuliert, so stark ist, dass Schweigen mit Sicherheit als Zeichen der Zustimmung gewertet wird. In solchen Situationen sind alle besonderen Gründe gegeben, die zusammen einen ausreichenden Grund für die Kenntnis des stillschweigenden Willens ausmachen. In anderen Situationen kann eine solche Sicherheit fehlen. So diskutiert Kahrel die Präsumption, dass eine Person ihre Eigentumsrechte aufgegeben hat, wenn sie über lange Zeit hinweg keine Ansprüche auf ihr verlorenes Eigentum erhoben hat. Diese Präsumption spielt eine zentrale Rolle in Fällen des Erwerbs von unanfechtbarer Herrschaft und von Eigentum durch den Ablauf einer langen Zeit – Verjährung (*praescriptio*) und Ersitzung (*usucapio*). Kahrel weist darauf hin, dass oft nicht ausgeschlossen werden kann, dass die Handelnden aus Gründen der Vorsicht daran gehindert werden, ihre Ansprüche geltend zu machen, oder dass sie sich ihrer rechtlichen Verpflichtung, ihre Ansprüche zu äußern, nicht bewusst sind.[[35]](#footnote-35) In solchen Fällen können wir nicht sicher sein, dass alle besonderen Gründe, die zusammen einen ausreichenden Grund für die Kenntnis des stillschweigenden Willens bilden, gegeben sind.

Dies ist ein gutes Beispiel, das zeigt, das präsumierte Zustimmung weder stillschweigende Zustimmung ist (denn sonst wäre man sich gewiss, dass die Zustimmung vorliegt) noch eine juristische Fiktion darstellt (denn sonst wäre man sich gewiss, dass die Zustimmung nicht vorliegt). Es ist aber auch ein Beispiel, das einen weiteren Unterscheid zwischen Präsumptionen und Fiktionen deutlich macht. Dieser Unterschied ergibt sich daraus, dass Präsumptionen (wie die Präsumption der Zustimmung) gegen weitere Präsumptionen (wie die Präsumption, dass man aus Furcht seine Ansprüche nicht geltend macht) abgewogen werden können. Es ist ein Grundgedanke der juristischen Argumentationstheorie, dass Präsumptionen einander widersprechen können, solange es Regeln dafür gibt, wie Konflikte zwischen Präsumptionen zu entscheiden sind. Im Gegensatz dazu kann das Gesetz keine Fiktion einführen, die im Widerspruch zu einer anderen Fiktion steht, die bereits in das Gesetz aufgenommen wurde. Andernfalls, so argumentiert Alciato, würde das Gesetz etwas Unmögliches einführen.[[36]](#footnote-36)

Auch Kahrel weist darauf hin, dass es infolge des Zusammenhangs zwischen Gründen und Präsumptionen konkurrierende Präsumptionen geben kann:

Wann einige von den Gründen, die zu dem zureichenden Grunde, wodurch die Wahrheit einer Sache erkannt werden muß, gehören, vorhanden sind; es sind aber auch andere von den Gründen da, wodurch die Wahrheit des Gegentheils, and also auch die Unwahrheit des erstern erkannt werden muß, so sagt man, die Muthmassungen lauffen gegen einander […].[[37]](#footnote-37)

Es stellt sich natürlich die Frage, wie eine Entscheidung zwischen konkurrierenden Präsumptionen getroffen werden kann. Kahrel ist der Ansicht, dass für die Bildung von Präsumptionen relative Häufigkeiten von Ereignistypen eine Rolle spielen, sieht aber gleichzeitig in relativen Häufigkeiten einen Hinweis auf eine tiefere ontologische Struktur. Er drückt es so aus:

Was aber am öfften geschieht, das hat mehr Fälle in der Welt, in welchen die Gründe anzutreffen sind, die die Würcklichkeit gebähren als das, was seltner sich eräugnet. Derowegen, da von diesen Gründen nichts bekannt ist, so muß man die Muthmassung vielmehr auf das gehen lassen, was die meisten Fälle und Gründe der Würcklichkeit in der Welt hat, als auf das, wo weniger sind […].[[38]](#footnote-38)

Höhere relative Häufigkeiten zeigen also das häufigere Vorhandensein der Gründe für Ereignisse eines bestimmten Typs an. Der Ausdruck „Gründe“ anstelle von „Ursachen“ weist darauf hin, dass Kahrel sowohl eine ontologische als auch eine epistemologische Ebene im Auge hat. Gründe in der Welt sind die Ursachen, die zum Zustandekommen von Ereignissen beitragen; Gründe im Verstand sind das, was wir über diese Ursachen wissen. Darauf aufbauend führt Kahrel folgende Regel für die Entscheidung zwischen konkurrierenden Präsumptionen an:

Diejenige Muthmassung, die dem Wesen und der Natur eines Dinges gemässer ist, ist stärcker, als die, welche dem Wesen und der Natur desselben nicht so gemäß ist. Beweis: Dann man sieht mit halbstumpffer Aufmercksamkeit, daß die Muthmassung die dem Wesen und der Natur eines Dings gemässer ist, mehr von den besonderen Gründen mit sich führe, die zu dem zureichenden Grunde, wodurch die völlige Wahrheit erkannt werden muß, gehören.[[39]](#footnote-39)

In der Tat sind Vermutungen, die sich auf das stützen, was zur menschlichen Natur gehört, in der frühneuzeitlichen Rechtstheorie allgegenwärtig. Eine von Alciato diskutierte Regel besagt, dass „die Eigenschaft, die dem Menschen von Natur aus innewohnt, als immer vorhanden vorausgesetzt wird.“[[40]](#footnote-40) Diese Regel basiert auf dem Verständnis dessen, was die natürlichen Eigenschaften des Menschen sind – zum Beispiel ein Verständnis von emotionalen Zuständen in bestimmten Situationen – sowie auf einem Verständnis von Eigenschaften, die für den Menschen wesentlich sind – wie Empfindung und natürliche Vernunft.[[41]](#footnote-41) Um einige der Beispiele zu nennen, die Alciato anführt: Man nimmt an, dass Väter ihre Söhne lieben und umgekehrt;[[42]](#footnote-42) man nimmt an, dass Väter mehr Angst um ihre Söhne haben als um sich selbst;[[43]](#footnote-43) und „Sinn und natürliche Vernunft werden in jedem Menschen vorausgesetzt, bis das Gegenteil bewiesen ist.“[[44]](#footnote-44) Vermutungen dieser Art wurden in der Unterscheidung zwischen wesentlichen und zufälligen Eigenschaften begründet. Alciato stellt fest, dass in Bezug auf den thematischen Bereich, auf den revidierbare Präsumptionen angewandt werden können, häufig zwei scheinbar widersprüchliche Regeln angeführt wurden. Die erste Regel besagt, dass „sich eine Präsumption nur auf den Bereich des Faktischen bezieht, da nur dort Vermutungen ihren Platz haben.“[[45]](#footnote-45) Die zweite Regel besagt, dass „Tatsachen üblicherweise nicht präsumiert werden, sondern bewiesen werden müssen.“[[46]](#footnote-46) Wie Alciato erklärt, gilt die zweite Regel für akzidentelle Tatsachen – solche, die sich nicht aus dem Wesen der Dinge ergeben – denn „extrinsische Akzidenzien werden nicht vermutet.“[[47]](#footnote-47)

2.2. Die Präsumption des Gut-seins und die kausale Struktur des Handelns

Dieses Argumentationsmuster wurde von den humanistischen Juristen angewandt, um die Idee zu stützen, dass nicht nur das juristisch Gute, sondern auch das ethisch Gute vermutet werden sollte. Dabei wird deutlich, dass es in der juristischen Tradition einen Begriff von Wahrscheinlichkeit gab, der nicht mit dem Begriff der relativen Häufigkeit zusammenfällt. Beide Aspekte kommen in Cravettas Erörterung eines Falles zum Ausdruck, in dem sich der Kapitän eines alten Schiffes weigert, bei stürmischem Wetter schwere Güter zu transportieren. Diese Erörterung beginnt mit einer Annahme über eine natürliche Eigenschaft: „Das Verlangen nach Geld, ohne das wir nicht leben können, ist für alle Menschen natürlich; daher sollte das Fehlen von Bösgläubigkeit bei jemandem vermutet werden, dessen Handlung für den Handelnden zu keinem angenehmen Ergebnis führt.“[[48]](#footnote-48) Aus diesem Grund sollte angenommen werden, dass die Weigerung des Kapitäns durch die Absicht motiviert war, den Schiffbruch zu vermeiden. Cravetta verwendet den Begriff der *verisimilitudo*, um diesen Gedanken auszudrücken: „Weil diese Ursache *verisimilitudo* besitzt, sollte sie präsumiert werden [...]. Wenn etwas *verisimilitudo* besitzt, sagt man, dass es mit dem Naturrecht übereinstimmt, weil man sagt, dass *verisimilitudo* mit der Natur verwandt ist.“[[49]](#footnote-49) Hier stößt man auf eine Charakterisierung des Naturgemäßen als dem, was mit dem Naturrecht in Einklang steht. Darüber hinaus wird die Übereinstimmung mit dem Naturrecht als Kriterium für die Rationalität einer Vermutung verstanden.[[50]](#footnote-50) Die Vermutung des Gut-seins kann als ein Beispiel für die Argumentation verstanden werden, die sich auf dieses Verständnis von *verisimilitudo* stützt: Es soll angenommen werden, dass Personen ethisch gut sind, weil angenommen werden kann, dass sie erkennen, was für sie von Natur aus gut ist. Um diesen Sinn der *verisimilitudo*, verstanden als das, was mit den Forderungen des Naturrechts übereinstimmt, geht es auch, wenn Menochio schreibt:

Es muss präsumiert werden, dass jede Person und jedes Ding und jede Handlung ihrer Natur gemäß ist und wie die Natur es verlangt [...]. Eine Präsumption wird aus der Natur selbst abgeleitet, so wie man annimmt, dass jeder Mensch gut ist und daher nicht undankbar, es sei denn, es wird dafür argumentiert und bewiesen.[[51]](#footnote-51)

Ähnlich formuliert Kahrel:

Man muthmasset in einem zweiffelhafften Fall, es habe einer seiner Pflicht nachgelebt, oder überhaupt, er wolle, oder habe gewolt, oder werde wollen, daß allen seinen Verbindlichkeiten von ihm ein Genügen geschehe, wofern keine besondere Gründe vor das Gegentheil diese Muthmassung zu Schanden machen.[[52]](#footnote-52)

Kahrel begründet diese Präsumption mit der Überlegung, dass ihre Wahrscheinlichkeit höher ist als die gegenteilige Vermutung weil sie „mehr Grund zur Möglichkeit“ besitzt: „Das, was die Verbindlichkeit will, ist nicht allein natürlich, sondern auch sittlich-möglich; was aber wider dieselbe ist, das ist zwar natürlich, aber nicht sittlich-möglich. Derowegen ist in dem ersten Fall mehr Grund vor die Möglichkeit, und also mehr Wahrscheinlichkeit […].“ [[53]](#footnote-53)Dabei definiert Kahrel: „Sittlich- oder moralisch-möglich heißt dasjenige, mit welchem die Richtigkeit einer Handlung bestehen kann; das aber, womit solche nicht bestehen oder unverletzt bleiben kan, pflegt man sittlich-unmöglich zu nennen.“[[54]](#footnote-54) Wie Kahrel argumentiert, gehören die Verpflichtungen des Naturrechts zu den Gründen, die einen kausalen Einfluss auf Willensakte besitzen und deshalb eine Grundlage für Präsumptionen über den geistigen Zustand Anderer bilden können. Dabei übernimmt Kahrel Wolffs Unterscheidung zwischen passiver und aktiver Verpflichtung.[[55]](#footnote-55) Wie Kahrel es formuliert, besteht die passive Verpflichtung „in der ethischen oder moralischen Notwendigkeit, etwas zu tun oder zu unterlassen“.[[56]](#footnote-56) Wie Wolff geht er jedoch davon aus, dass die passive Verpflichtung auf der aktiven Verpflichtung beruht:

Das Wesen und die Natur unserer selbst und anderer Dinge und Menschen verbindet uns, das Gute zu thun und das Böse zu lassen. […] Dann die Vorstellung des Guten […] ist ein Beweg-Grund des Willens. […] Derowegen so hat selbst das Wesen und die Natur unserer selbst und anderer Dinge und Menschen, mit denen an sich guten und bösen Handlungen, Beweg-Gründe verknüpft.[[57]](#footnote-57)

Wenn die menschliche Natur, zusammen mit der Natur der die Menschen umgebenden Dinge, eine Motivation dafür hervorbringt, eine Handlung zu wollen oder abzulehnen, exemplifiziert dies die Struktur einer aktiven Verpflichtung. Sobald Individuen über ihre eigene Natur und die Natur der sie umgebenden Dinge nachdenken, sehen sie, dass bestimmte Handlungen für sie natürlich gut oder natürlich schlecht sind. Da das Nachdenken über das, was für Wesen unserer Art gut ist, eine Motivation dafür ist, es zu wollen, und das Nachdenken über das, was für Wesen unserer Art schlecht ist, eine Motivation dafür ist, es zu vermeiden, sind die Verpflichtungen, die sich aus der menschlichen Natur ergeben, Gründe für das Handeln. Diese Argumentationskette liegt Kahrels Behauptung zugrunde, dass das ethisch Gute präsumiert werden sollte, weil diese Präsumption mehr Gründe hat als die Präsumption des ethischen Schlecht-seins. In dieser Weise ist die Präsumption des Gut-seins eine Präsumption in Bezug auf die kognitiven und motivationalen Zustände von Handelnden und ergibt sich aus Überlegungen zu kausalen Faktoren, von denen angenommen werden kann, dass sie bei allen (erwachsenen, gesunden) Menschen vorliegen.

2.3. Kosmopolitismus und die Präsumption des Gut-seins

Kahrels Auffassung der Vermutung des ethischen Gut-seins begründet ihrerseits die Annahme der Zustimmung zur *civitas maxima*. Dies wird deutlich, wenn Kahrel in seinem *Völcker-Recht* (1750) von der Präsumption Gebrauch macht, dass Menschen bereit sind, ihre natürlichen Verpflichtungen zu erfüllen. Diese Pflichten, die Kahrel in diesem Kontext im Sinn hat, leiten sich unmittelbar aus dem Zweck politischer Gemeinschaften ab: dem Streben nach allgemeinem Wohl, Ruhe und Sicherheit. Aufgrund der globalen Verflechtungen kann dieser Zweck von keinem einzelnen Volk isoliert erreicht werden; vielmehr wäre der Versuch, diese Ziele unabhängig von allen anderen Völkern zu verwirklichen, ein destabilisierender Faktor in der völkerrechtlichen Ordnung. Deshalb, so Kahrel, sind „alle Regenten und Völker […] verbunden mit einander sich zu Mit-Gliedern des grossen Welt-Staats zu machen.“[[58]](#footnote-58) Die zu diesem Zweck eingeführten Sitten und Gesetze sieht er als „willkührliches Völcker-Recht“ an.[[59]](#footnote-59) Das willkürliche Völkerrecht gehört nach seiner Auffassung nicht nur zum Bereich des Möglichen, sondern auch zum Bereich des Tatsächlichen.[[60]](#footnote-60)

Dementsprechend vertritt er eine aktualistische Auffassung einer weltumspannenden politischen Gemeinschaft: „Alle Regenten und freye Völcker der Erden haben würcklich mit einander einen grossen Welt-Staat errichtet.“[[61]](#footnote-61) Und sein zentrales Argument für diese These stützt sich auf Präsumptionen: „Man muthmasset aber allemal, daß einer das wolle und gewollt habe, was seiner Verbindlichkeit gemäß und ihm am nützlichsten ist.“[[62]](#footnote-62) In diesem Sinn spricht Kahrel davon, das willkürliche Völkerrecht habe einen Grund im Wesen und in der Natur aller Regenten, die den großen Weltstaat bilden; und in seinen Augen ist es die Natur der Regenten, die es mit sich bringt, dass alle Regenten dem willkürlichen Völkerrecht verpflichtet sind.[[63]](#footnote-63) Aus der Annahme der Zustimmung zur *civitas maxima* ergeben sich wiederum weitere Annahmen wie die Annahme, dass niemand aus dem Weltstaat ausgeschlossen werden möchte, und die Annahme, dass der Regent des Weltstaates nicht will, dass ein Mitglied aus dem Weltstaat ausgeschlossen oder von ihm getrennt wird.[[64]](#footnote-64)

Trotz seiner scheinbar royalistischen Terminologie betrachtet Kahrel den Regenten des Weltstaates nicht als eine einzelne Person. Vielmehr bezeichnet er „alle Regenten und Völcker, oder in Ermangelung der Übereinstimmung, die mehresten derselben, zusammen genommen“ als Regenten des Weltstaates.[[65]](#footnote-65) In diesem Sinne ist der Regent des Weltstaates immer eine Vielzahl von Individuen, die die Mehrheit der Menschheit umfasst. Dies erklärt, warum Kahrel meint, dass die konkreten Inhalte des freiwilligen Völkerrechts durch Mehrheitsentscheidungen bestimmt werden müssen. Wenn aber das willkürliche Völkerrecht durch Mehrheitsentscheidungen zustande gekommen ist, schaffen diese Entscheidungen Verpflichtungen auch für diejenigen, die damit nicht einverstanden sind. Nach Kahrel kann man davon ausgehen, dass alle Mitglieder des Weltstaates das willkürliche Völkerrecht einhalten wollen, weil davon auszugehen ist, dass jeder das will, was seiner Verpflichtung entspricht.[[66]](#footnote-66) In dieser Weise führt die Präsumption des Gut-seins nicht nur zu der Annahme, dass alle Menschen bereits in der Gegenwart motiviert sind, der Bildung einer *civitas maxima* zuzustimmen, sondern auch zu den Annahme, dass sie in der Zukunft motiviert sein werden, den Bestimmungen eines demokratisch festgelegten Völkerrechts zu folgen.

3. Die Präsumption des Gut-seins in Wolffs Kosmopolitismus

3.1. Inkonsistenzen in Wolffs Gebrauch von Fiktionen

Viele der Elemente, die Kahrel aus der frühneuzeitlichen Rechtstradition übernimmt, finden sich auch bei Wolff wieder, und Kahrels Argumentationsstrategie als Vergleichspunkt im Sinn zu behalten wird es leichter machen, den Zusammenhang zwischen den bei Wolff verstreut formulierten Ideen zu erkennen. Doch bevor ich auf die Einzelheiten eingehe, ist es hilfreich zu überlegen, warum es sich überhaupt lohnen könnte, die nicht-fiktionalistischen Stränge in Wolffs Kosmopolitismus zu untersuchen. Natürlich stimme ich mit Cheneval darin überein, dass die Tatsache, dass Wolffs Zeitgenossen seinen Gebrauch von Fiktionen ablehnten, kein ausreichender Grund ist, diesen Aspekt von Wolffs politischem Denken zu verwerfen. Allerdings scheint es zwei Spannungen in Wolffs Verwendung von Fiktionen zu geben, die darauf hindeuten, dass Fiktionen nicht so gut in seine Naturrechtstheorie integriert sind, wie es Cheneval annimmt. Die eine Spannung ergibt sich aus einem offensichtlichen, aber folgenlosen Fehler Wolffs; die andere Spannung ergibt sich aus einer tiefen Schicht von Wolffs Konzeption der Natur der Verpflichtung.

Was die erste Spannung betrifft, rät Wolff uns, die Fiktion eines Regenten (*rector*) der *civitas maxima* zu bilden.[[67]](#footnote-67) Um uns davon zu überzeugen, zieht er eine Analogie zur Nützlichkeit von Fiktionen in der Wissenschaft und weist damit darauf hin, dass es sich um ein heuristisches Mittel handelt und nicht um einen Vorschlag zur Verfassungsstruktur der *civitas maxima*.[[68]](#footnote-68) Wie Wolff erläutert, arbeiten zum Beispiel kosmologische Fiktionen mit der „Äquivalenz der Fälle“, in der uns eine imaginierte Situation, die leichter zu verstehen ist, uns durch Ähnlichkeiten hilft, Aspekte der Realität zu analysieren, die schwieriger zu verstehen sind.[[69]](#footnote-69) Aber ist die Fiktion einer Regenten der *civitas maxima* wirklich ein solches nützliches heuristisches Mittel? Wolff argumentiert, dass die Verfassung der *civitas maxima* wesentlich demokratisch ist, weil die verschiedenen Völker in einem Verhältnis der natürlichen Gleichheit zu einander stehen.[[70]](#footnote-70) Aber wenn das so ist, dann wird die Idee einer Gesetzgebung im Lehnsessel auf der Basis von Gedankenexperimenten nicht zu bedeutenden Einsichten führen. Die konkreten Inhalte des willkürlichen Völkerrechts lassen sich nicht durch die Fiktion eines Regenten der *civitas maxima* vorwegnehmen, eben weil sie das Ergebnis eines demokratischen Prozesses der Willensbildung sein müssen. In diesem Sinn fehlt die heuristisch nützliche Fiktionen erforderlich Äquivalenz der Fälle. Wenn die einzige Funktion der Fiktion des Regenten der *civitas maxima* darin besteht, die Inhalte des willkürlichen Völkerrechts durch ein Gedankenexperiment vorwegzunehmen – und Wolff beschreibt keine weiteren Funktionen – dann scheint diese Fiktion keine nützliche Arbeit zu leisten und sollte einfach außer Acht gelassen werden. Dies scheint auch deshalb ohne Verlust möglich zu sein, weil Wolff auf diese Idee nie wieder zurückkommt – im Gegensatz zu vielen seiner anderen Ideen, die in seinen Schriften immer wieder auftauchen.

Was das andere Spannungsverhältnis betrifft, so vergleicht Wolff die präsumtive Zustimmung zur Bildung einer universellen menschlichen Gesellschaft mit der präsumtiven Zustimmung, die für so genannte Quasi-Verträge (wie die Vormundschaft) konstitutiv ist.[[71]](#footnote-71) Wie er erklärt:

Bei einem Schüler wird zu Recht vermutet, dass er in die Vormundschaft einwilligt, sofern er einwilligen sollte und tatsächlich eingewilligt hätte, wenn er sich seines Vorteils bewusst gewesen wäre; in gleicher Weise wird bei Völkern, die aufgrund eines Mangels an Scharfsinn nicht verstehen, wie nützlich es wäre, Mitglied dieser größten Gesellschaft zu sein, vermutet, dass sie dennoch in diese Vereinigung einwilligen.[[72]](#footnote-72)

Wolff vertritt die Auffassung, dass die Wirkung der für die *civitas maxima* konstitutiven Verpflichtungen mit der Wirkung der zivilen Verpflichtung in den Fällen von Quasi-Verträgen verglichen werden könnte, und was den Vergleich motiviert, ist der Gedanke, dass in beiden Fällen „die Zustimmung gleichsam auch von demjenigen, der nicht will, als geleistet verstanden wird.“[[73]](#footnote-73) Er bezeichnet Quasi-Verträge auch als rechtliche Fiktionen.[[74]](#footnote-74) Ganz allgemein vertritt er die Auffassung, dass alle moralischen Personen, einschließlich der *civitas maxima*, „etwas Fiktives an sich haben.“[[75]](#footnote-75) Wie er erläutert, sind moralische Personen Fiktionen jedoch ausschließlich in dem Sinn, dass eine Vielzahl von wirklichen Personen „als eine Entität aufgefasst wird, die separate Existenz besitzt, and dass ihr keine anderen Eigenschaften zukommen, als diejenigen, die ihr zugeschrieben werden“.[[76]](#footnote-76) Hingegen betrachtet Wolff die Rechte und Verpflichtungen, die einer moralischen Person zugeschrieben werden, als etwas, was „nicht von der Wahrheit abweicht“.[[77]](#footnote-77)

Da für Wolff ein Volk nicht nur eine moralische Person, sondern auch eine *multitudo* von Individuen ist, die Träger von Emotionen und Willensakten sind, macht es verständlich, weshalb seine Vorstellung von der *civitas maxima* auch auf nicht-fiktiven Elementen beruht. So argumentiert er, dass bereits bestehende ökonomische und politisch Aktivitäten ein Streben hin zu einer kosmopolitischen Gemeinschaft zu Ausdruck bringen: „Dass die Menschen durch irgendeinen natürlichen Trieb zu dieser Gesellschaft [der *civitas maxima*] getrieben werden, ist aus ihren Handlungen ersichtlich, etwa wenn sie sich um des Handels und des Krieges willen, oder auch um der Freundschaft willen zusammenschließen …“[[78]](#footnote-78) Auch die Verpflichtungen, die der präsumtiven Zustimmung der Mitglieder der *civitas maxima* zugrunde liegen, führen zu Annahmen, die als etwas nicht-Fiktives charakterisiert werden: „Weil sie verpflichtet sind, zuzustimmen, wird vermutet, dass sie zugestimmt haben, oder es wird mit Recht angenommen, dass sie zugestimmt haben […]. Menschen sollen nicht fingiert werden, etwas zu sein, was sie nicht sind, wenn sie maximal verpflichtet sind, so und so zu sein.“[[79]](#footnote-79)

Der nicht-fiktive Charakter von Annahmen, die sich aus natürlichen Pflichten ergeben, kommt auch zum Tragen, wenn Wolff eine Analogie zwischen dem willkürlichen Völkerrecht und dem Zivilrecht diskutiert. Das willkürliche Völkerrecht ist, wie er es ausdrückt, „keine grundlos erfundene Fabel, wie man auch nicht sagen kann, dass die bürgerlichen Gesetze, soweit sie von der Strenge des Naturrechts abweichen, als Hirngespinste zu betrachten sind.“[[80]](#footnote-80) Diese Formulierung wirft die Frage auf, was Wolff hier im Sinn hat: den Gegensatz zwischen zweckfreien Fabeln und zweckhaften Fiktionen oder den Gegensatz zwischen Fiktionen und dem, was nicht fiktiv ist? Ich denke, es ist letzteres, denn er führt weiter aus: „Auch die vom Naturrecht geforderte Zustimmung der Völker kann nicht als fiktiv angesehen werden, denn wenn sie im höchsten Grad fehlt, wird sie durch das Naturrecht ergänzt.“[[81]](#footnote-81) Die mutmaßliche Zustimmung wird hier eindeutig als etwas nicht-Fiktives charakterisiert, auch wenn noch zu klären sein wird, in welchem Sinne die Zustimmung als „durch das Naturrecht ergänzt“ verstanden werden kann. Da die *civitas maxima* nach Wolffs Auffassung durch die Verpflichtungen des willkürlichen Völkerrechts konstituiert wird, deuten mehrere Passagen darauf hin, dass die *civitas maxima* etwas nicht-Fiktives ist.

Es ist daher schwer, die Schlussfolgerung zu vermeiden, dass sich in Wolffs Behandlung von Fiktionen eine beunruhigende Konfusion findet. Wolff scheint zu bejahen, dass die *civitas maxima* eine Fiktion ist, und gleichzeitig zu verneinen, dass die *civitas maxima* eine Fiktion ist. Dies ist Grund genug zu fragen, ob Wolffs praktische Philosophie Ressourcen bietet, um eine Konzeption der *civitas maxima* zu stützen, die nicht vom Begriff der Fiktion abhängt. Wenn man sich die von Kahrel entwickelte Version des Kosmopolitismus vor Augen hält, wird es leichter sein, zu sehen, dass Wolffs Behandlung der Präsumption des Gut-seins genau diese Aufgabe erfüllen könnte.

3.2. Die Präsumption des Gut-seins und Annahmen über die menschliche Natur

Parallelen zwischen Wolff und Kahrel sollten offensichtlich sein, da beide Denker Gemeinplätze verwenden, die der frühneuzeitlichen Rechtstradition entstammen. Überlegungen zur relativen Häufigkeit spielen in Wolffs Darstellung von Vermutungen eine Rolle—er betrachtet beispielsweise die Vermutung, dass der Besitzer auch der Eigentümer ist, als eine Vermutung zugunsten dessen, was häufiger vorkommt[[82]](#footnote-82) – aber es finden sich auch Überlegungen zu natürlichen Verpflichtungen. So ist Wolff der Ansicht, dass „im Zweifelsfall vermutet wird, dass jemand [...] etwas gesagt hat, das moralisch wahr ist, wenn er verpflichtet ist, etwas zu sagen, das moralisch wahr ist, um der Verlässlichkeit menschlicher Interaktionen willen.“[[83]](#footnote-83) Gleiches gilt für die Vermutung der Wahrhaftigkeit in Situationen, in denen eine Verpflichtung zur Wahrhaftigkeit besteht.[[84]](#footnote-84) Ähnlich argumentiert Wolff, dass man aufgrund der natürlichen Pflicht, nicht ohne sorgfältige Überlegung zu handeln, davon ausgehen sollte, dass andere nach sorgfältiger Überlegung gehandelt haben.[[85]](#footnote-85)

Ähnliches gilt für die Rechtsfigur der *restitutio indebiti* – der Pflicht zur Rückgabe von Gütern, die jemand erhalten hat, der sie irrtümlich für geschuldet hielt. Wolff schreibt: „Wer wissentlich etwas empfangen hat, das er irrtümlich für geschuldet hielt, dem wird die Absicht unterstellt, es zurückzugeben, sobald der Irrtum offenbar wird.“[[86]](#footnote-86) Da es sich hier um Quasi-Verträge handelt, zeigen Wolffs Überlegungen, dass die Vermutungen, die Quasi-Verträgen zugrunde liegen, als nicht fiktiv angesehen werden sollten (selbst wenn die Quasi-Verträge als Fiktionen angesehen werden sollten). Wolffs Argument stützt sich nicht nur auf Überlegungen zu natürlichen Pflichten (wie der Pflicht, sich nicht auf Kosten eines anderen bereichern zu wollen), sondern auch auf die selbstbezogene Pflicht zur Wahrung des guten Rufs.[[87]](#footnote-87) Die Annahme, dass jemand bereit ist, ein Gut zurückzugeben, das ihm nicht geschuldet wurde, beruht also auf der Annahme, dass die Akteure überlegen, was natürlich gut für sie ist. Dies ist eine Annahme über einen tatsächlichen Geisteszustand. Man kann sich über diesen Geisteszustand nie sicher sein, und deshalb kann man sich immer irren; aber wir berufen uns nicht auf eine Fiktion, d. h. wir nehmen nicht an, dass etwas der Fall ist, von dem wir wissen, dass es nicht der Fall ist.

Wie die humanistischen Juristen und Kahrel macht Wolff also von der Maxime Gebrauch, dass Präsumptionen auf der menschlichen Natur und der Natur bestimmter Handlungen beruhen müssen. Dem entsprechend bezieht er ethische Aspekte in sein Verständnis der Präsumption des Gut-seins mit ein:

Die Menschen urteilen über die Tugendhaftigkeit anderer meist nur aufgrund äußerer Handlungen, die sie der Tugendhaftigkeit zuschreiben, wenn sie mit dem Naturrecht übereinstimmen; und im Zweifelsfall, wenn eine Verstellung nicht entdeckt werden kann, wird die Übereinstimmung zwischen äußerer und innerer Handlung nach dem Gemeinplatz zu Recht präsumiert: Man nimmt an, dass jeder Mensch gut ist, bis das Gegenteil bewiesen ist.[[88]](#footnote-88)

Nicht nur über die äußere Konformität mit dem positiven Recht, sondern auch über die innere Gesinnung Annahmen zu treffen, entspricht dem Verständnis der Präsumption des Gut-seins bei den humanistischen Juristen. Wolff hält an dieser Auffassung fest, auch wenn er sich des weit verbreiteten Vorkommens von Dummheit durchaus bewusst ist. So stellt er fest, dass „die Dummheit mehr Menschen beherrscht als die Weisheit,“[[89]](#footnote-89) dass „die dümmsten Menschen diejenigen sind, die ihre Dummheit nicht erkennen wollen,“[[90]](#footnote-90) dass „niemand in allen Dingen weise ist“[[91]](#footnote-91) und dass „wir täglich sehen, dass Menschen guten Willens unklug und weniger als richtig, und nicht selten dumm handeln.“[[92]](#footnote-92) Dummheit lässt es fraglich erscheinen lässt, ob Menschen Einsicht in ihre naturrechtlichen Pflichten besitzen und bereit sind, diesen Pflichten nachzukommen. Wolff beantwortet diese Sorge mit der Einsicht, dass „*Dummheit die Menschen unglücklich macht*.“[[93]](#footnote-93) Damit identifiziert er eine Erfahrung, die eine Motivation zur Erkenntnis und Befolgung naturrechtlicher Pflichten bieten könnte. Wolff argumentiert wie folgt:

Denn ein dummer Mensch handelt manchmal um eines unerlaubten Ziels willen, manchmal benutzt er unerlaubte Mittel, manchmal Mittel, mit denen das Ziel nicht verfolgt werden kann. Wenn er Mittel einsetzt, mit denen das Ziel nicht verfolgt werden kann, wird er sein Handeln bedauern, weil das Ergebnis nicht seinen Wünschen entspricht. Wenn er um eines unerlaubten Ziels willen handelt oder unerlaubte Mittel einsetzt, tut er etwas, was das Naturgesetz verbietet, er verstößt also gegen das Naturgesetz. Da das Bedauern den Geist unruhig und traurig macht, so dass die Unzufriedenheit in ihm überwiegt, trägt diese höchst unangenehme Wirkung viel zum Unglücklichsein bei. Und weil die Übertretung des Naturrechts den Menschen unglücklich macht, ist es offensichtlich, dass Dummheit den Menschen unglücklich macht.[[94]](#footnote-94)

Dieses Argument stützt sich auf einige Hintergrundannahmen, die für Wolffs praktische Philosophie zentral sind: Die Annahme, dass die Verpflichtungen des Naturrechts auf Überlegungen darüber zurückgehen, was den Zustand von Wesen unserer Art vollkommener machen;[[95]](#footnote-95) die Annahme, dass die Vollkommenheit in der Kongruenz zwischen den Handlungen unseres Willens und unseren natürlichen Bedürfnissen besteht;[[96]](#footnote-96) und die Annahme, dass daher die Verletzung der Verpflichtungen des Naturrechts zu einem weniger vollkommenen Zustand führt, das heißt, zu einem Zustand, in dem natürliche Bedürfnisse unbefriedigt bleiben.[[97]](#footnote-97) Dies, so Wolff, ist ein Zustand anhaltender Unzufriedenheit, und dieser Zustand wiederum ist nichts anderes als das Unglücklichsein.[[98]](#footnote-98) Wolff leugnet also nicht, dass Menschen oft dumm handeln; er behauptet aber, dass sie unglücklich werden, wenn sie dumm handeln. Und Unglücklichsein ist ein Zustand, den die Menschen unbedingt vermeiden wollen. Wie Wolff es ausdrückt, „aus Unzufriedenheit entsteht Abneigung.“[[99]](#footnote-99)

Auf diese Weise ergänzt Wolff die Verbindung zwischen natürlicher Verpflichtung und der Präsumption des ethischen Gut-sein, wie sie sich bei den humanistischen Juristen findet. Die humanistischen Juristen empfehlen, man solle man davon ausgehen, dass jeder die natürlichen Pflichten erfüllt, weil dies die natürliche Vernunft verlangt, und die natürliche Vernunft ist eine natürliche Eigenschaft, die bei allen (erwachsenen, gesunden) Menschen vorausgesetzt werden sollte. Wolff hingegen nimmt das Problem der menschlichen Dummheit ernst, leitet daraus aber dennoch ein Argument zugunsten der Präsumption des Gut-seins ab. Denn wenn die Vernachlässigung dessen, was von Natur aus gut für uns ist, zu Unglück führt, so ist dies eine Erfahrung, die wir aufgrund der menschlichen Natur sind zu vermeiden. In diesem Sinne gibt es auch in den vielen Fällen, in denen Menschen tatsächlich dumm handeln, Grund zu der Annahme, dass Menschen aufgrund der unangenehmen Erfahrungen, die sich aus der Nichtbefriedigung ihrer natürlichen Bedürfnisse ergeben, eine Motivation haben, ihren natürlichen Verpflichtungen nachzukommen.

3.3. Kosmopolitismus und die Präsumtion des Gut-seins

Daher ist es nicht verwunderlich, dass Wolff die Vermutung der Zustimmung, wie sie für seine Auffassung der *civitas maxima* zentral ist, mit naturrechtlichen Verpflichtungen in ähnlicher Weise verknüpft, wie Kahrel es getan hat. Wolff argumentiert:

Weil jemand verpflichtet ist, in etwas einzuwilligen, wozu er von Natur aus schon verpflichtet ist, und von jedem vermutet wird, dass er in das einwilligt, wozu er von Natur aus schon verpflichtet ist, so wird die Einwilligung eines anderen in das vermutet, wozu er von Natur aus uns gegenüber verpflichtet ist [...][[100]](#footnote-100)

Dieses Denkmuster lässt sich insbesondere auch auf die Vermutung anwenden, dass die Völker und ihre Herrscher dem willkürlichen Völkerrecht zugestimmt haben oder zustimmen werden, weil dieses Recht zur Erfüllung der natürlichen Ziele der politischen Gemeinschaften beiträgt.

Versteht man die Vermutung der Zustimmung zur *civitas maxima* als einen Sonderfall der Präsumption des ethischen Gut-seins, so wird verständlich, weshalb Wolff schreibt: „Auch die vom Naturrecht geforderte Zustimmung der Völker kann nicht als fiktiv angesehen werden, denn wenn sie im höchsten Maße fehlt, wird sie durch das Naturrecht ergänzt.“[[101]](#footnote-101) Und es wird verständlich, weshalb Wolff die Pflichten, die die Vermutung der Zustimmung zur *civitas maxima* begründen, als etwas nicht-fiktives beschreibt: „Menschen sollen nicht fingiert werden, etwas zu sein, was sie nicht sind, wenn sie maximal verpflichtet sind, so und so zu sein.“[[102]](#footnote-102)

Damit wird die Präsumption der Zustimmung zur *civitas maxima* als ein Spezialfall der Präsumption charakterisiert, dass Menschen ihren natürlichen Verpflichtungen folgen werden. In diesem Sinn fällt die Zustimmung zur *civitas maxima* unter Wolffs Begriff der intrinsisch guten Handlungen. Wolff definiert intrinsisch gute Handlungen als Handlungen, die durch dieselben Finalursachen verursacht sind wie natürliche Handlungen.[[103]](#footnote-103) Intrinsisch gute Handlungen sind deshalb Handlungen, die zu unserer Vollkommenheit beitragen.[[104]](#footnote-104) Intrinsisches Gut-sein bringt natürliche Verpflichtungen mit sich. Wie Wolff erläutert, hat „das Wesen und die Natur des Menschen und der Dinge eine Motivation mit den intrinsisch guten und schlechten Handlungen verknüpft“.[[105]](#footnote-105) Deshalb besteht eine Verpflichtung, Handlungen auszuführen, die zu unserer Vervollkommnung beitragen.[[106]](#footnote-106) Die Verpflichtung beschreibt Wolff als eine „natürliche Verpflichtung“, das heißt, eine Verpflichtung die einen zureichenden Grund in der menschlichen Natur besitzt.[[107]](#footnote-107) Damit schließt sich der Kreis zu Wolffs anfangs erwähnter Auffassung, der zufolge kosmopolitische Bürgerpflichten in Pflichten bestehen, so viel wie möglich und notwendig zur Vervollkommnung anderer Völker beizutragen. Weil die Erfüllung dieser Pflichten eine notwendige Voraussetzung zur Selbstvervollkommnung bildet, fallen kosmopolitische Bürgerpflichten unter die natürlichen Verpflichtungen. Dies ist der Grund weshalb die Präsumption der Zustimmung zur *civitas maxima* die Menschen nicht anders fingiert als sie in Wirklichkeit sind. Vielmehr stützt sich diese Präsumption auf die Annahme, dass sich die Motivation zu intrinsisch guten Handlungen aus der menschlichen Natur ergibt, und die Annahme, dass die Zustimmung zur *civitas maxima* zu diesen intrinsisch guten Handlungen gehört.

4. Zusammenfassung

Dieser Artikel hat die Aufmerksamkeit auf einen spezifischen Aspekt der Kontroverse über Wolffs Kosmopolitismus gelenkt. Kahrel hat Wolffs Theorie der *civitas maxima* übernommen, ohne Wolffs verstreute Bemerkungen über Fiktionen aufzugreifen. Ich hoffe, dass die Parallelen zwischen Kahrels und Wolffs Argumentationsstrategien die Bedeutung der nicht-fiktionalistischen Gedankenstränge bei Wolff sichtbarer gemacht haben, als dies sonst der Fall wäre. Wolffs Verwendung von Fiktionen bildete nicht nur ein Hindernis für die Rezeption seines Kosmopolitismus durch seine Zeitgenossen (was sich dadurch erklären ließe, dass sie die Subtilität von Wolffs Ansichten nicht erfassen konnten); vielmehr war sie auch mit internen Spannungen behaftet.

Sicherlich ist es nicht falsch, Wolff eine normative Konzeption von Fiktionen zuzuschreiben – eine Konzeption, die Fiktionen nutzt, um zu artikulieren, was für politische Akteure vernünftig wäre zu tun. Aber trägt seine Verwendung von Fiktionen viel dazu bei, die Existenz kosmopolitischer Verpflichtungen zu begründen? Wolffs eigene Bemerkungen über den nicht-fiktiven Charakter der Präsumption der Zustimmung zum willkürlichen Völkerrecht scheinen in eine andere Richtung zu weisen. Sowohl für Kahrel als auch für Wolff beruhen Präsumptionen in Bezug auf den Willen von politischen Akteuren auf Überlegungen zur menschlichen Natur. Diese Überlegungen machen es plausibel, dass (erwachsene, gesunde) Personen ihre natürlichen Verpflichtungen erkennen (können) und eine Motivation haben, sie zu erfüllen.

Da sowohl Kahrel als auch Wolff der Ansicht sind, dass natürliche Verpflichtungen in der tatsächlichen Motivationsstruktur des Menschen begründet sind, folgt die Vermutung zugunsten der Zustimmung zum willkürlichen Völkerrecht einer Regel, die im frühneuzeitlichen Rechtsdenken prominent ist – der Regel, dass man immer Vermutungen zugunsten dessen anstellen sollte, was in der Natur der Akteure und ihrer Handlungen liegt. Wenn dem so ist, dann stellt sich heraus, dass die normative Dimension von Wolffs Kosmopolitismus nicht aus der Verwendung von Fiktionen resultiert, sondern vielmehr aus der Verwendung einer Konzeption der Präsumption des Gut-seins, die sowohl juristische als auch ethische Aspekte umfasst.

Literatur und Abkürzungen

Andrea Alciato. *De praesumptionibus*, Lyon: Iunta, 1551.

Blank, Andreas. Common Usage, Presumption and Verisimilitude in Sixteenth-Century Theories of Juridical Interpretation. *History of European Ideas* 43 (5) (2017): 401–415.

Blank, Andreas. *Arguing from Presumptions. Essays on Early Modern Ethics and Politics*. Munich: Philosophia, 2019.

Cheneval, Francis. Der präsumptiv vernünftige Konsens der Menschen und Völker: Christian Wolffs Theorie der ‘civitas maxima.’ *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 85 (1999): 563-580.

Cheneval, Francis. Auseinandersetzungen um die *civitas maxima* in der Nachfolge Christian Wolffs. *Studia Leibnitiana* 33 (2) (2001): 125–144.

Cheneval, Francis. *Philosophie in weltbürgerlicher Bedeutung: über die Entstehung und die philosophischen Grundlagen des supranationalen und kosmopolitischen Denkens der Moderne*. Basel: Schwabe, 2002.

Cravetta, Aimone de. *Consiliorum sive responsionum … primus & secundus tomus*. Frankfurt: Saurius, 1605.

Franklin, James. *The Science of Conjecture. Evidence and Probability Before Pascal*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001.

Gierke, Otto von. *Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaft*. Bd. 1. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1868.

Greenwood Onuf, Nicholas. Civitas maxima: Wolff, Vattel and the Fate of Republicanism. *American Journal of International Law* 88 (2) (1994): 280-303.

Hanov, Michael Christoph. *Philosophia civilis sive politica*, 4 vols. Halle: Renger, 1756–1759.

Holland, Ben. *The Moral Person of the State. Pufendorf, Sovereignty and Composite Polities*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

Hruschka, Joachim. Existimatio: Unbescholtenheit und Achtung vor dem Nebenmenschen bei Kant und in der Kant vorangehenden Naturrechtslehre. *Jahrbuch für Recht und Ethik* 8 (2000): 181–195.

Kahrel, Hermann Friedrich. *Das Recht der Natur*. Frankfurt: Andraeische Buchhandlung, 1747. [= RN]

Kahrel, Hermann Friedrich. *Völcker-Recht*. Herborn: Hegelein, 1750. [= VR]

König, Peter. Das System des Rechts und die Lehre von den Fiktionen bei Leibniz. In Jan Schröder (Hg.), *Entwicklung der Methodenlehre in Rechtswissenschaft und Philosophie vom 16. Bis zum 18. Jahrhundert*. Stuttgart: Steiner, 1998, 137-161.

Maclean, Ian. *Interpretation and Meaning in the Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Menochio, Jacopo. *De praesumptionibus, coniecturis, signis, et indicibus*. 3 vols. Lyon: Apud Viduam Antonii de Harsy, 1608.

Nokkala, Ere. The Development of the Law of Nations. Wolff and Vattel. In Peter Schröder (Hg.), *Concepts and Contexts of Vattel’s Political and Legal Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021, 64–83.

Wolff, Christian. *Cosmologia Generalis*. Frankfurt and Leipzig: Renger, 1737.

Wolff, Christian. *Psychologia Empirica*. Frankfurt and Leipzig: Renger, 1738. [=PE]

Wolff, Christian. *Psychologia Rationalis* Frankfurt and Leipzig: Renger, 1740. [=PR]

Wolff, Christian. *Jus Naturae Methodo Scientifica Pertractatum*. 8 Bde. Halle: Renger, 1740–1748. [=JN]

Wolff, Christian. *Jus Gentium Methodo Scientifica Pertractatum*. Halle: Renger, 1749. [=JG]

Wolff, Christian. *Philosophia Practica Universalis*. 2 Bde.Halle: Renger, 1744. [=PPU]

Wolff, Christian. *Philosophia Moralis sive Ethica*. 5 Bde. Halle: Renger, 1750–1753. [=PM]

Wolff, Christian. *Theologia Naturalis*. 2 Bde. Halle: Renger. [=TN]

1. JG, § 7, Anm. [↑](#footnote-ref-1)
2. JG, § 2. Zur Geschichte dieser Tradition, siehe Holland, *The Moral Person of the State*. [↑](#footnote-ref-2)
3. JG, § 314. [↑](#footnote-ref-3)
4. Zur Geschichte dieser Tradition, siehe Gierke, *Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaft*. [↑](#footnote-ref-4)
5. JG, § 35; siehe JN VIII, §§ 4-5. [↑](#footnote-ref-5)
6. JG, § 29. [↑](#footnote-ref-6)
7. JN VII, § 11. [↑](#footnote-ref-7)
8. JN VIII, § 9. Alle Übersetzungen aus lateinischen Texten sind meine eigenen. [↑](#footnote-ref-8)
9. JG, § 156. [↑](#footnote-ref-9)
10. PPU, 1: § 220. [↑](#footnote-ref-10)
11. PPU, 1: § 221. [↑](#footnote-ref-11)
12. PPU, 1: §§ 222; 232. [↑](#footnote-ref-12)
13. JG, § 166. [↑](#footnote-ref-13)
14. JG, § 180. [↑](#footnote-ref-14)
15. JG, § 180, Anm. [↑](#footnote-ref-15)
16. JG, § 22. [↑](#footnote-ref-16)
17. JG, § 22. [↑](#footnote-ref-17)
18. JG, § 887, Anm. [↑](#footnote-ref-18)
19. Hanov, *Philosophia civilis*, I, iii, § 232. [↑](#footnote-ref-19)
20. Diese Auffassung weicht von der auf Thomasius und seine Schule zurückgehende Reduktion der juristischen Präsumption des Gut-seins auf die Unschuldsvermutung ab. Zu Thomasius und seiner Rezeption, siehe Hruschka, Existimatio: Unbescholtenheit und Achtung vor dem Nebenmenschen. [↑](#footnote-ref-20)
21. Cheneval, Auseinandersetzungen um die *civitas maxima*, 125. [↑](#footnote-ref-21)
22. Ibid., 126. Für eine detaillierte Diskussion dieser Auffassung von Fiktionen, siehe Cheneval, Der präsumptiv vernünftige Konsens der Menschen und Völker; Cheneval, *Philosophie in weltbürgerlicher Bedeutung*, 132-202. Die Grundidee dieser Interpretation findet sich in Greenwood Onuf, Civitas maxima: Wolff, Vattel and the Fate of Republicanism; Nokkala, The Development of the Law of Nations, 13-14, nimmt diese Interpretation auf. [↑](#footnote-ref-22)
23. JN V, §§ 504; 538. [↑](#footnote-ref-23)
24. Zur frühneuzeitlichen Theorie der juristischen Fiktion, siehe Maclean, *Interpretation and Meaning in the Renaissance*, 101-103; König, Das System des Rechts und die Lehre von den Fiktionen, 144-155. [↑](#footnote-ref-24)
25. Alciato, *De praesumptionibus*, 8. [↑](#footnote-ref-25)
26. Alciato, *De praesumptionibus*, 11. [↑](#footnote-ref-26)
27. Ibid., 8. [↑](#footnote-ref-27)
28. Ibid., 53. [↑](#footnote-ref-28)
29. Ibid., 31. [↑](#footnote-ref-29)
30. Cheneval, Auseinandersetzungen um die *civitas maxima*, 130-131. [↑](#footnote-ref-30)
31. PPU I, § 660. [↑](#footnote-ref-31)
32. RN, I, iii, § 58. [↑](#footnote-ref-32)
33. Zur Rolle der Präsumptionen in der frühneuzeitlichen Argumentationstheorie, siehe Blank, *Arguing from Presumptions.* [↑](#footnote-ref-33)
34. RN, I, v, § 16. [↑](#footnote-ref-34)
35. VR, §§ 345-370. [↑](#footnote-ref-35)
36. Alciato, *De praesumptionibus*, 9. [↑](#footnote-ref-36)
37. RN, I, v, § 19. [↑](#footnote-ref-37)
38. RN, I, v, § 7. [↑](#footnote-ref-38)
39. RN, I, v, § 22. [↑](#footnote-ref-39)
40. Alciato, *De praesumptionibus*, 34. [↑](#footnote-ref-40)
41. Ibid., 108. [↑](#footnote-ref-41)
42. Ibid., 34. [↑](#footnote-ref-42)
43. Ibid., 34. [↑](#footnote-ref-43)
44. Ibid., 108. [↑](#footnote-ref-44)
45. Ibid., 30 [↑](#footnote-ref-45)
46. Ibid. [↑](#footnote-ref-46)
47. Ibid., 32. [↑](#footnote-ref-47)
48. Cravetta, *Consilia*, 1: 64. [↑](#footnote-ref-48)
49. Ibid. [↑](#footnote-ref-49)
50. Zu dieser Denkfigur, siehe Blank, Common Usage, Presumption and Verisimilitude. [↑](#footnote-ref-50)
51. Menochio, *De praesumptionibus*, 1: 23. [↑](#footnote-ref-51)
52. RN, I, v, § 12. [↑](#footnote-ref-52)
53. RN, I, v, § 12. [↑](#footnote-ref-53)
54. RN, I, ii, § 3. [↑](#footnote-ref-54)
55. Siehe TN I, § 973. [↑](#footnote-ref-55)
56. RN, I, ii, § 6. [↑](#footnote-ref-56)
57. RN, I, ii, § 10. [↑](#footnote-ref-57)
58. VR, § 497. [↑](#footnote-ref-58)
59. VR, § 497. [↑](#footnote-ref-59)
60. VR, § 500. [↑](#footnote-ref-60)
61. VR, § 498. [↑](#footnote-ref-61)
62. VR, § 498. [↑](#footnote-ref-62)
63. VR, § 503. [↑](#footnote-ref-63)
64. VR, § 499. [↑](#footnote-ref-64)
65. VR, § 496. [↑](#footnote-ref-65)
66. VR, § 505. [↑](#footnote-ref-66)
67. JG, § 21. [↑](#footnote-ref-67)
68. Entgegen der Interpretation von Ben Holland, der diese Passage als Beleg für Wolffs Sympathien gegenüber einer Form des aufgeklärten Absolutismus auf der Ebene der *civitas maxima* versteht (Holland, *The Moral Person of the State*, 120). [↑](#footnote-ref-68)
69. Wolff, *Cosmologia*, § 193, Anm. [↑](#footnote-ref-69)
70. JG, § 19. [↑](#footnote-ref-70)
71. JG, § 9; see JN V, § 504. [↑](#footnote-ref-71)
72. JG, § 9, Anm. [↑](#footnote-ref-72)
73. JG, § 9, Anm. [↑](#footnote-ref-73)
74. JN V, § 538. [↑](#footnote-ref-74)
75. JG, § 21, Anm. [↑](#footnote-ref-75)
76. PM V, § 294, Anm. [↑](#footnote-ref-76)
77. Ibid. [↑](#footnote-ref-77)
78. JG, § 9, Anm. [↑](#footnote-ref-78)
79. JG, § 12, Anm. [↑](#footnote-ref-79)
80. JG, § 887, Anm. [↑](#footnote-ref-80)
81. JG, § 887, Anm. [↑](#footnote-ref-81)
82. JN III, § 1033. [↑](#footnote-ref-82)
83. JN III, § 1018, Anm. [↑](#footnote-ref-83)
84. JN III, § 1018, Anm. [↑](#footnote-ref-84)
85. JN V, § 563. [↑](#footnote-ref-85)
86. JN V, § 585. [↑](#footnote-ref-86)
87. JN V, § 585, Anm. [↑](#footnote-ref-87)
88. PM V, § 608, Anm. [↑](#footnote-ref-88)
89. PM IV, § 116, Anm. [↑](#footnote-ref-89)
90. PM IV, § 263, Anm. [↑](#footnote-ref-90)
91. PR, § 692. [↑](#footnote-ref-91)
92. PM II, § 119, Anm. [↑](#footnote-ref-92)
93. PM I, § 459. [↑](#footnote-ref-93)
94. PM I, § 459. [↑](#footnote-ref-94)
95. PPU I, §§ 125-129. [↑](#footnote-ref-95)
96. JN I, § 201; JN I, §§ 335-336. [↑](#footnote-ref-96)
97. PPU I, § 405. [↑](#footnote-ref-97)
98. PPU I, § 405. [↑](#footnote-ref-98)
99. PE, § 519, Anm. [↑](#footnote-ref-99)
100. JN V, § 507. [↑](#footnote-ref-100)
101. JG, § 887, Anm. [↑](#footnote-ref-101)
102. JG, § 12, Anm. [↑](#footnote-ref-102)
103. PPU I, § 125. [↑](#footnote-ref-103)
104. PE § 554. [↑](#footnote-ref-104)
105. PPU I, § 127. [↑](#footnote-ref-105)
106. PPU I, § 128. [↑](#footnote-ref-106)
107. PPU I, § 129. [↑](#footnote-ref-107)