

# Vernunft und Verbindlichkeit

## Moralische Wahrheit im Natur- und Völkerrecht der deutschen Aufklärung

*Katerina Mihaylova*

Eius autem vinculum est ratio et oratio, quae docendo, discendo, communicando, disceptando, iudicando conciliat inter se homines coniungitque naturali quadam societate<sup>1</sup>

### A. Einleitung

Mit Verbindlichkeit wird nicht nur die bindende Kraft einer Norm (*vinculum juris*)<sup>2</sup> bezeichnet, sondern sie kann auch allgemeiner als eine handlungstheoretische Kategorie aufgefasst werden, die auf die Rationalität handelnder Personen referiert. Praktische Rationalität wird allgemein durch die Verknüpfung zwischen Handlungsgründen und Handlungen definiert,<sup>3</sup> welche Verknüpfung in systematischen Analysen als ein zentrales Merkmal von Verbindlichkeit identifiziert wird.<sup>4</sup> Es gibt zwei Möglichkeiten, Handlungen verbindlich zu machen: 1. *durch äußern Zwang* auf den Handelnden; 2. *durch innere Zustimmung* durch den Handelnden. Im ersten Fall geht es zwar um heteronome Bestimmung des Handelns, aber es kann trotzdem von Verknüpfung zwischen Handlungsgründen und Handlungen und damit von rationalem Handeln die Rede sein, sofern das Vermeiden von Gewalt oder anderen Sanktionen durch Befolgung einer Forderung als Grund für die Ausführung einer Handlung angenommen wird. In diesem Fall geht es um eine *passive Verbindlichkeit*, denn der Handlungsgrund wird aufgezwungen und lässt sich weder auf den emotionalen,

---

<sup>1</sup> CICERO 2007, 48 (*De Officiis*, I 50) [Ihr Band ist aber das Denk- und Redevermögen, das durch Lehren und Lernen, durch das Gespräch miteinander und gegeneinander und durch Urteilen die Menschen untereinander versöhnt und verbindet durch einen ganz natürlichen Gesellschaftsgeist], Ebd., 49.

<sup>2</sup> Diese Definition lässt sich auf JUSTINIAN 1877, Institutiones III 13 zurückführen.

<sup>3</sup> Vgl. dazu DAVIDSON 2010, 46.

<sup>4</sup> Vgl. dazu HIMMA 2013, 23-26.

noch auf den intellektuellen Zustand einer Person notwendig zurückführen. Dagegen handelt es sich bei der Zustimmung des Handelnden um eine *aktive Verbindlichkeit*, bei der die Verknüpfung zwischen Grund und Handlung nicht nur eine Leistung des Handelnden darstellt, sondern auch als autonom bezeichnet werden kann. Man könnte zwischen zwei Formen solcher Verbindlichkeit unterscheiden: *externalistisch*, sofern die Verknüpfung zwischen Grund und Handlung von psychologischen Zuständen abhängt, die durch externe Einwirkung auf den emotionalen Zustand einer Person zustande kommen, wie z.B. durch rhetorische Überredung; oder *internalistisch*, sofern die Verknüpfung zwischen Handlungsgründen und Handlungen unmittelbar durch Einsicht in die Richtigkeit eines Grundes erfolgt, wie etwa durch argumentative Auseinandersetzung mit verschiedenen Handlungsmöglichkeiten und Abwegen von verschiedenen Argumenten, wodurch eine eigene Überzeugung von der Richtigkeit oder Falschheit einer Handlung entsteht. Im ersten Fall würde es einer externen Instanz oder bestimmten Umständen und Gegebenheiten bedürfen, die Einfluss auf den emotionalen Zustand der handelnden Person ausüben,<sup>5</sup> im zweiten Fall wären dagegen die eigenen Urteile und die Einsicht, die sich durch sie angesichts der Richtigkeit oder Falschheit einer Handlung einstellt, ausreichend, um eine Handlung zu veranlassen.<sup>6</sup>

Historisch betrachtet wird Verbindlichkeit in dieser letzten Bedeutung bereits seit Ciceros Werk *De officiis* konzipiert, die über die Bedeutung eines rechtlichen Bandes hinaus die Bedingungen markiert, unter welchen Intersubjektivität prinzipiell ermöglicht wird. Cicero identifiziert zwei Bedingungen,

---

<sup>5</sup> Eine besondere Variante des *externalistischen* Modells stellt das deterministische Naturrecht der Leibniz-Wolff'schen Schulphilosophie dar, das die Wirksamkeit eines Handlungsgrundes von psychologischen Zuständen wie dem Empfinden von Lust oder Unlust abhängig macht. Die Erkenntnis dessen, was gut oder böse ist, hängt hier von einem empirisch-psychologischen Faktor ab, – der Empfindung der Lust (*voluptas*) –, die dazu noch auch irren kann. Soweit sie jedoch wahr ist, wird sie als in einer konstanten Relation zum höchsten Gut angesehen: „Summum hominis bonum cum vera voluptate constanter conjungitur.“ (WOLFF 1738, 305) [Das höchste Gut des Menschen wurde mit der wahren Lust konstant verbunden] Das Empfinden von (wahrer) Lust, als letzte Begründung für die Richtigkeit einer Handlung, liefert dabei eine klare aber nicht deutliche (d.h. bloß intuitive, keine diskursive) Vorstellung des Guten.

<sup>6</sup> Als *internalistisches* Modell könnte das rationalistische Naturrecht von Hugo Grotius bezeichnet werden, welches als „ein Gebot der Vernunft“ vorgestellt wird und „anzeigt, daß einer Handlung wegen ihrer Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der vernünftigen Natur (im Unterschied zu der physischen Natur des Menschen) selbst eine moralische Hässlichkeit oder eine moralische Notwendigkeit innewohnt“ (GROTIUS 1950, 50) und daher verbindlich ist. Nach Grotius impliziert das Naturrecht als Gebot der Vernunft Verbindlichkeit nicht nur für den Menschen, danach zu handeln, sondern auch für Gott es zu gebieten, daher würde das Naturrecht auch dann Verbindlichkeit implizieren, wenn es keinen Gott gäbe, es zu befehlen.

von welchen das Funktionieren gesellschaftlicher Interaktion abhängig wäre, nämlich das menschliche Denk- und Redevermögen (*ratio et oratio*):

Aber in der Frage, was die natürlichen Anlagen für die menschliche Gemeinschaft und Gesellschaft sind, ist, wie es scheint, weiter auszuholen. Die erste ist ja die, die sichtbar ist in der Gesellschaft der gesamten Menschheit. Ihr Band aber ist das Denk- und Redevermögen, das durch Lehren und Lernen, durch das Gespräch miteinander und gegeneinander und durch Urteilen die Menschen untereinander versöhnt und verbindet durch einen ganz natürlichen Gesellschaftsgeist, und durch keine Fähigkeit sind wir von der Natur der Tiere weiter entfernt, die, wie wir oft sagen, Tapferkeit besitzen – wie Pferde und Löwen –, nicht aber Gerechtigkeit, Edelmut und Anstand. Denn sie haben nicht teil an Denk- und Redevermögen.<sup>7</sup>

Ciceros Auffassung, dass Denken und Sprache zusammen das Handeln nach Prinzipien der Gerechtigkeit und damit zugleich auch die Fähigkeit zur Vergesellschaftung konstituieren, wird mit den rationalistischen Naturrechtslehren der Frühneuzeit wieder aufgegriffen und in Richtung der Herausbildung der Idee von universalen Rechten der Menschen weiterentwickelt.<sup>8</sup>

In den frühneuzeitlichen Naturrechtslehren von Grotius und Pufendorf werden beide Momente – Rationalität und Sprache – ähnlich wie bei Cicero als konstitutiv für den Begriff der Verbindlichkeit allgemein als grundlegende Bedingung jeder Vergesellschaftung betrachtet. Eine erste gesellschaftliche Bindung erfolgt durch die Sprache, indem der bloße Gebrauch derselben bereits einem Vertrag gleicht. Den Ausgangspunkt stellt die Auffassung dar, dass verbale Kommunikation vor allem das Urteilsvermögen der Menschen befördern oder behindern kann, welche Auffassung eine natürliche Verpflichtung zum korrekten Sprachgebrauch für jeden bedingt, der sich der Sprache bedient. Daraus ergibt sich das kontraktualistische Sprachkonzept, das eine stillschweigende Übereinkunft behauptet, Sprache wenn nicht zur Beförderung des Urteilsvermögens, so doch wenigstens nicht zu ihrer Behinderung zu gebrauchen. Nach Grotius hat demnach jeder Mensch als rationales Wesen das natürliche Recht, von jedem anderen zu fordern, durch dessen Sprachgebrauch nicht getäuscht zu werden. Denn um rational handeln zu können, muss er davon ausgehen können, dass die Prämissen seiner Urteile, welche zum Teil durch verbalen Austausch gebildet werden und wodurch das Handeln bestimmt wird,

---

<sup>7</sup> CICERO 2007, 49. Ähnliche Vorstellung findet sich in Pufendorfs Theorie moralischer Personen wieder: „*personae* morales, quae sunt homines singuli, aut per vinculum morale in unum systema connexi“ PUFENDORF 1672, 9-10. [„moralische Personen (...) sind einzelne Menschen bzw. solche, die aufgrund eines moralischen Bandes zu einer Gemeinschaft verknüpft sind“; hier wie im Folgenden eigene Übersetzung dieses Werkes]

<sup>8</sup> In der Forschung wird der historische Ursprung der Idee universaler Menschenrechte auf das aufklärerische Programm der frühneuzeitlichen Naturrechtslehren von Grotius und Pufendorf zurückgeführt (vgl. dazu HUNT 2008, 117), auch wenn ihre Diskussion und konkrete Wirkung erst mit der *Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten* (1776) und der französischen *Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* (1789) an Aktualität gewinnt.

nicht falsch sind. Die Erhaltung des natürlichen Rechts auf Freiheit der Urteilskraft vor Täuschung (Denkfreiheit) liegt somit für Grotius jedem Sprachgebrauch zugrunde:

[U]nd dieses Recht ist die Freiheit des Urteils, welches jeder dem, welchen er anredet, gleichsam durch einen stillschweigenden Vertrag schuldet. Dies ist die gegenseitige Verbindlichkeit, welche die Menschen haben einführen wollen, als sie den Gebrauch der Rede und ähnlicher Zeichen einführen; denn ohne solche Verbindlichkeit wäre die ganze Einrichtung nutzlos gewesen.<sup>9</sup>

Auch bei Pufendorf finden sich sowohl die kontraktualistische Auffassung von Sprache, als auch die darin zugrundeliegende Voraussetzung rationaler Selbstbestimmung des Handelnden wieder, auch hier werden Rationalität und Sprache als natürliche Quellen von Pflichten aufgefasst, von welchen die Erhaltung einer jeden Gesellschaft abhängig ist.

Im Folgenden soll die Entwicklung dieses Aspekts von Verbindlichkeit, der später auch als *aktive Verbindlichkeit* bezeichnet wird, innerhalb der deutschen Aufklärung untersucht werden und die Implikationen, die er in Bezug auf die Bedingungen rationalen Handelns, die mit dem Sprachgebrauch zusammenhängen. Zu diesem Zweck wird in einem ersten Schritt eine spezifisch handlungstheoretische Perspektive anhand derjenigen Aspekte von Verbindlichkeit eröffnet, die zu einer Aufwertung des handelnden Subjektes als eines selbstbestimmten Akteurs führen und einen rationalistischen Begriff von Pflicht ermöglichen. In einem zweiten Schritt sollen die Implikationen erörtert werden, die das moralphilosophische Konzept *aktiver Verbindlichkeit* im Vergleich zu dem bloß juristischen Konzept *passiver Verbindlichkeit* mit sich bringt, sofern ersteres die Bedeutung der Sprache für die Begründung von natur- und vernunftrechtliche Pflichten berücksichtigt und daraus ein universales Recht der Menschen ableitet.

## B. Verbindlichkeit durch rationale Selbstbestimmung

Mit der Frühaufklärung findet eine Neugewichtung in der Auseinandersetzung mit Fragen nach der Verbindlichkeit von Normen statt. Während seit der Antike hauptsächlich der Bezug zum Gesetz betont wird, werden in den rationalistischen Naturrechtslehren der Frühneuzeit genauso stark diejenige Aspekte von Verbindlichkeit im Mittelpunkt gestellt, die die Rolle des handelnden Subjektes und seiner Fähigkeit, Pflichten anzuerkennen, hervorheben.<sup>10</sup> Die Eröffnung einer solchen handlungstheoretischen Perspektive und die Verschiebung

<sup>9</sup> GROTIUS 1950, 428.

<sup>10</sup> Im 18. Jahrhundert setzt sich in dieser Hinsicht die terminologische Unterscheidung zwischen passiver und aktiver Verbindlichkeit durch, vgl. dazu WOLFF 1754, 23-25 (§§ 35-37).

des Interesses von der Rolle des Verpflichtenden auf die Rolle des Verpflichteten lassen sich besonders auf die Moralphilosophie von Samuel von Pufendorf und seiner Theorie moralischer Personen zurückführen.<sup>11</sup> In dem ersten seiner acht Bücher über Natur- und Völkerrecht *De Jure Naturae et Gentium Libri Octo* von 1672, in dem Pufendorf die allgemeinen Grundlagen der Moralphilosophie entwickelt, betont er im Kapitel VI, § 5 ganz ausdrücklich, dass Verbindlichkeit keine Qualität ist, die sich ausschließlich aus dem Gebot eines Gesetzgebers ableiten lässt, sondern zuerst und vor allem demjenigen, der nach dem Gesetz handelt, inhärent ist:

Obligationem igitur supra definivimus, per qualitatem moralem operativa[m], qua quis praestare aut pati quid tenetur (quando nempe obligationem consideramus, prout haeret in eo, qui obligatur. Secus atque *Rich. Cumberland de leg. nat. c.5. §.27.* qui obligationem definit, prout est actus legislatoris, quo actiones legis suae conformes eis, quibus lex fertur, necessarias esse indicat).

[Verbindlichkeit haben wir also als eine wirkende moralische Qualität definiert, von der derjenige, der etwas gewährleisten oder erleiden muss, gelenkt wird (allerdings betrachten wir die Verbindlichkeit als in demjenigen enthalten, der verbunden wird. Anders als bei *Richard Cumberland De legibus natuae, Kap. 5. § 27.* der Verbindlichkeit als ein Akt des Gesetzgebers definiert, wodurch dieser zu erkennen gibt, dass die Ausrichtung der Handlungen nach seinem Gesetz für diejenigen, denen das Gesetz gegeben wird, notwendig ist).]<sup>12</sup>

Mit der expliziten Abgrenzung von Cumberland, der die Verbindlichkeit als den Akt eines Gesetzgebers definiert und damit an eine seit dem Römischen Recht gängige Auffassung anknüpft,<sup>13</sup> stellt Pufendorf die Leistung des Verpflichteten<sup>14</sup>, Pflichten anzuerkennen, als zentrale Voraussetzung seiner Verbindlichkeitstheorie. Die Bedeutung dieser Abgrenzung steht im Kontext von Pufendorfs Bemühen um eine Verbesserung der menschlichen Vermögen Zustand und Willen und deren Ausübung:

<sup>11</sup> Auch wenn bei Pufendorf der Verpflichtende mit seinem Willen genauso wichtige Funktion für die Begründung von Verbindlichkeit spielt, ist die Verpflichtungsfähigkeit des zu Verbindenden jedoch Voraussetzung dafür, dass es überhaupt von Verbindlichkeit und nicht von Zwang die Rede ist. Damit wird an die metaphysische Tradition des auf Willensfreiheit basierenden Personenbegriffes angeknüpft, vgl. zu dieser Tradition KOBUSCH 1997.

<sup>12</sup> PUFENDORF 1684, 92 (I. 6, § 5). Der von Pufendorf in Klammern gesetzte Zusatz wurde in der ersten Ausgabe des Werks von 1672 nicht enthalten, da Pufendorf Cumberlands *De legibus naturae*, das ebenfalls 1672 erscheint, zu dieser Zeit noch nicht kennt. Durch die explizite Abgrenzung zu Positionen wie die von Cumberland betont Pufendorf in der zweiten Auflage von 1684 den innovativen Charakter seiner eigenen Position.

<sup>13</sup> Vgl. dazu CHAUVIN 1692, darin den Artikel ‚Obligatio‘, der an die für die Zeit am meisten vertretenen naturrechtlichen Theorien der spanischen Spätscholastik orientiert ist.

<sup>14</sup> Obwohl Pufendorf die Verbindlichkeit als Eigenschaft im Verpflichteten dargestellt, ist sie als aktive Eigenschaft aufgefasst: „Operativae qualitates morales sunt vel *activae*, vel *passivae*. Illarum nobilissimae species sunt *potestas*, *jus*, & *obligatio*.“ [Die wirkenden moralischen Qualitäten sind entweder *aktiv* oder *passiv*. Von den aktiven sind die vornehmsten die *Gewalt*, das *Recht* und die *Verbindlichkeit*.] PUFENDORF 1672, 16.

Ast homini uti praeter insignem corporis habitatem datum est singulare mentis lumen, cujus ope res posset accuratius comprehendere, eas inter se conferre, ex notioribus ignotiora colligere, deq[ue] rerum convenientia inter se judicare; nec non ut motus suos non ad eundem semper modum cogeretur exserere, sed eosdem expromere, suspendere, ac moderari valeret, prout videretur: ita eidem homini indultum adminicula quaedam invenire aut adhibere, quibus utraq[ue] facultas insigniter adjuvaretur ac dirigeretur.

[Dem Menschen wurde aber neben seinem außerordentlichen Körper auch das einzigartige Vermögen des Verstandes gegeben, wodurch er befähigt wird, Sachen genau zu begreifen, sie untereinander zu vergleichen, aus Bekanntem Unbekanntem zu erschließen, Übereinstimmungen zu beurteilen. Auch ist er nicht gezwungen, seine Bewegungen immer nach derselben Art und Weise auszurichten, sondern kann sie nach Belieben lenken. So ist für den Menschen möglich, Hilfsmittel zu erfinden und anzuwenden, wodurch er seine beiden Vermögen (Verstand und Wille) besser kontrollieren kann.]<sup>15</sup>

Offensichtlich geht es Pufendorf bei dieser Überlegung nicht um die Verbesserung (*emendare*) eines defekten Gebrauchs der Vermögen, sondern um die Optimierung (*adjuvare ac dirigere*) ihres regulären Gebrauchs anhand begrifflicher Instrumenten. Damit nähert sich Pufendorf dem Begriff der Vollkommenheit bei Leibniz an.<sup>16</sup> Pufendorf konzentriert sich jedoch ausschließlich auf die Verbesserung des Willens und überlässt die des Verstandes den Logikern seiner Zeit:

Quid notionum inventum fuerit sublevando intellectui, ne per infinitam rerum varietatem confunderetur, aliorum est curatius tradere. Nobis illud jam est dispiciendum, quomodo ad dirigendos voluntatis potissimum actus certum attributi genus rebus & motibus naturalibus sit superimpositum, ex quo peculiaris quaedam convenientia in actionibus humanis resultaret, & insignis quidam decor atq[ue] ordo vitam hominum exornaret. Et ista attributa vocantur *entia moralia*, quod ad ista exiguntur, & iisdem temperantur mores actionesq[ue] hominum, quo diversum ab horrida brutorum simplicitate habitum faciemq[ue] induant.

[Welche Begriffe sollten erfunden werden, um die Funktion des Verstandes zu optimieren, könnten wir der Beschäftigung anderer überlassen. Wir wollen nun untersuchen, wie für die Verbesserung der Willensbestimmung den natürlichen Sachen und ihren Bewegungen bestimmte Attribute übergeordnet werden, wodurch ein gewisser Zusammenhang in den

---

<sup>15</sup> PUFENDORF 1672, 3 (I. 1, §2). Die Idee über den Bedarf einer Verbesserung der Vermögen ist für das 16. Jahrhundert ganz verbreitet und geht vermutlich auf Seneca zurück, der in seinem Werk *De ira* [Über den Zorn] schreibt: "Sanabilibus aegrotamus malis; ipsaque nos in rectum genitos natura, si emendari velimus, iuvat." Im 16. Jahrhundert lassen sich eine Reihe Schriften mit der Absicht, die Leistung des Verstandes oder den des Willens zu verbessern (*emendare*), nachweisen, vgl. dazu SPINOZA 2003.

<sup>16</sup> Leibniz gibt folgende Definition der Vollkommenheit: „Vollkommenheit nenne ich alle Erhöhung des Wesens, denn gleich wie die Krankheit gleichsam eine Erniedrigung ist, und ein Abfall von der Gesundheit, also die Vollkommenheit etwas so über die Gesundheit steigt; [...] Gleichwie nun die Krankheit herkommt von verletzter Wirkung, wie solches die Arzeneyständige wohl bemercket, also erzeiget sich hingegen die Vollkommenheit in einer großen Freyheit und Krafft zu würcken. Wie dann alles Wesen in einer gewissen Krafft bestehet, und je größer die Krafft, je höher und freyr ist das Wesen.“ (LEIBNIZ 1961, 87).

menschlichen Handlungen entsteht, der Wohlstand mit sich bringt und das menschliche Leben durch Ordnung auszeichnet. Wir nennen diese Attribute *Moralische Dinge*, weil durch ihre Befolgung die Sittlichkeit der menschlichen Handlungen bestimmt wird und weil, indem der Mensch seine Gewohnheiten und Handlungen danach richtet, er sich von der Rauheit und Einfalt unvernünftiger Wesen unterscheidet.]<sup>17</sup>

Mit den konzeptionellen Instrumenten, wodurch nach Pufendorf die Verbindlichkeit einer rationalen Ordnung für die menschlichen Handlungen ermöglicht werden soll, wird der allgemeine Begriff der sogenannten moralischen Dinge (*entia moralia*) bezeichnet, die hauptsächlich rational bestimmte Handlungsgründe darstellen und als methodologische Grundlage des Naturrechts dienen sollen. Man darf den innovativen Charakter dieser Neukonzipierung nicht unterschätzen.<sup>18</sup> Pufendorf selbst betont mehrfach, dass es sich bei den von ihm verhandelten Begriffen um einen ganz neuen Ansatz handelt.<sup>19</sup> Mit der Verlagerung der Verbindlichkeit in dem handelnden Subjekt als dessen moralische Eigenschaft und durch die Modifizierung der Tradition der *Emendatio*-Traktate durch die Perspektivierung auf Optimierung, anstatt auf Behebung eines Defizites ist nämlich eine entscheidende Bestimmung des naturrechtlich begründeten Pflichtbegriffes verbunden. Die Erkenntnis und Befolgung naturrechtlicher Prinzipien ist für jedes handelnde Subjekt, auf der Grundlage seiner rationalen Verfassung und der Fähigkeit deren Verbesserung, verbindlich. Denn sie stellt eine Art Pflicht erster Ordnung dar, wodurch Verbindlichkeit bzw. Pflichten erst ermöglicht werden können.

Die breite Rezeption von Pufendorfs rationalen Pflichtbegriff führt dazu, dass zu Beginn des 18. Jahrhunderts zwischen zwei Verbindlichkeitsbegriffen unterschieden wird: zwischen 1. einer Eigenschaft des zu befolgenden Gesetzes und 2. einer im handelnden Subjekt wirkenden Eigenschaft, die als moralische Notwendigkeit einer Handlung vorgestellt wird. Sie ist formale Bedingung dafür, dass die handelnde Person überhaupt zu einer bestimmten Handlung verpflichtet werden kann. Der Begriff moralischer Notwendigkeit setzt in der ersten Hälfte des 18. Jahrhundert zwei Aspekte voraus: 1. Freiheit zu beliebigen Handlungen und 2. ein Gesetz. Erst durch das Zusammentreffen von 1. und 2. entsteht moralische Notwendigkeit, welche als die Aufhebung der Freiheit zu beliebigen Handlungen<sup>20</sup> aufgrund der Einsicht in die Rechtmäßigkeit einer normativen Forderung entsteht und die von ihr geforderte Handlung für den Handelnden zur Pflicht werden lässt:

---

<sup>17</sup> PUFENDORF 1672, 3 (I. 1, §2).

<sup>18</sup> Pufendorf knüpft an den von Erhard Weigel entwickelten Begriff *moralischer Dingen* an, entwickelt diesen aber selbständig weiter. Zu Weigels Konzept vgl. RÖD 1969.

<sup>19</sup> PUFENDORF 1672, 2 (I. 1, §1).

<sup>20</sup> Freie Willkür wird zugleich vorausgesetzt, um überhaupt den Pflichtbegriff zu ermöglichen. Zu der systematischen Bedeutung dieses Sachverhalts speziell innerhalb der praktischen Philosophie Kants siehe den Beitrag von STEPHAN ZIMMERMANN in diesem Band.

[...] durch die Pflicht [verstehen wir] eine solche Handlung, dazu man durch das Gesetz verbunden ist. Diese Beschreibung fasset drey Stücke in sich, die zu einer Pflicht nöthig sind. Denn einmal muß es eine solche Handlung seyn, die an sich in des Menschen Freyheit stehet [1]; worauf das Gesetz hinzu kommt [2], darunter ich stehe, und weil selbiges eine Verbindlichkeit zuwege bringt, so wird dadurch die Freyheit, die ich vorher hatte, aufgehoben, daß eine moralische Nothwendigkeit entsteht, welche Nothwendigkeit eben das Formale, oder das wesentliche Stück einer Pflicht ist.<sup>21</sup>

Die Pflicht wird zwar als Handlung nach dem Gesetz durch das Gesetz veranlasst, wird aber nicht als eine Eigenschaft des Gesetzes verstanden, die den Willen einschränkt, sondern die Befolgung des Gesetzes wird erst durch den Zustand aufgehobener Freiheit in dem handelnden Subjekt ermöglicht, weil erst durch die Aufhebung der Freiheit die moralische Notwendigkeit entsteht, nach dem Gesetz zu handeln. Wie im Folgenden erörtert wird betrifft die entscheidende Frage in Bezug auf die Aufhebung der Freiheit, wodurch die Handlung moralische Notwendigkeit erhält und zur Pflicht wird, die Zurechnungsfähigkeit des Handelnden und lässt die Verbindlichkeit der Normen von der rationalen Verfassung des handelnden Subjektes abhängig werden. Denn nach den rationalistischen Verbindlichkeitsmodellen kann es dort, wo der Mensch nicht rational handelt, keine Verbindlichkeit geben, sondern lediglich Zwang. Der Mensch, sofern er als rational handelndes Subjekt aufgefasst wird, unterliegt nach Pufendorf nicht allein dem Zwang, sondern bedarf noch Einsicht in die Rechtmäßigkeit des Geforderten, d.h. Einsicht darin, dass es sich nicht um die bloße Willkür des Übergeordneten handelt, sondern um ein Gesetz, das allgemeine Gültigkeit beansprucht. Denn als rationales Wesen empfindet der Mensch von Natur aus eine *Hochachtung* für die Ausrichtung der menschlichen Handlungen an *Regeln*.<sup>22</sup>

Die konzeptionelle Unterscheidung zwischen Verbindlichkeit und Zwang wird auch von Christian Thomasius ausführlich reflektiert. In seinem Spätwerk *Grundlehren des Natur- und Völkerrechts* von 1709 stellt Thomasius die Lehre von der Zurechnungsfähigkeit des Handelnden in ihrem Verhältnis zur inneren Freiheit als eine der entscheidenden Fragen für die Möglichkeit von Moralität überhaupt vor.<sup>23</sup> Er unterscheidet zwischen der bloß äußerlichen Freiheit, die auch unvernünftigen Wesen wie den Tieren zukommt und der innerlichen Freiheit, die ausschließlich vernünftigen Wesen wie dem Menschen zukommt.<sup>24</sup> Sowohl Tieren als auch Menschen können nach Thomasius bestimmte Hand-

---

<sup>21</sup> Vgl. dazu WALCH 1726, 1969 [Hervorhebung von mir].

<sup>22</sup> Diese doppelte Voraussetzung – ein Übergeordneter, der etwas fordert und die Einsicht in die Rechtmäßigkeit der Forderung – bedingt auch eine Art moralisches Gefühl im Handelnden, das nach Pufendorf diese beide Aspekte in der Form von „Furcht und Hochachtung“ widerspiegelt (PUFENDORF 1994, 39, Kap. 2, § 4-5).

<sup>23</sup> THOMASIUS 1709, 134 (§ 50f.).

<sup>24</sup> Ebd., 135f. (§§ 55-58).



lungen zugeschrieben werden, wenn sie die äußere Freiheit (Freiheit als Willkür) haben, diese auszuführen. Wenn ein Tier dagegen in einem Raum eingesperrt wird, verliert es die äußere Freiheit, aus dem Raum herauszugehen, was ein Zwang bedeuten würde. Jedoch können die freien Handlungen der Tiere nach Thomasius nicht als deren eigenes Verdienst betrachtet werden, weil „sie aus Nothwendigkeit und Antrieb der Natur gehandelt haben“ und entsprechend könnten Strafen und Belohnungen nur vergeltend eingesetzt werden („daß die Straffen und Belohnungen/ welche ohnstreitig wegen der vergangenen Thaten/ als die Ursach sich begeben“).<sup>25</sup> Davon werden die Handlungen aus innerer Freiheit (Willensfreiheit) unterschieden. Denn diese können nicht nur zugeschrieben, sondern auch zugerechnet werden und erlauben nach Thomasius eine andere Verwendung von Strafe und Belohnung, nämlich nicht *vergeltende*, sondern *präventive*:

[...] daß der Endzweck der Belohnungen und menschlichen Straffe vornehmlich zukünftig/ nicht vergangen sey. Und zwar der Belohnungen/ daß die Faulheit der Menschen inskünfftige zum guten erwecket werde/ der Straffen/ daß inskünfftige die zum bösen geneigte Begierde unterdrückt werde. Dannenhero ist die Straffe eigentlich eine Artzeney. Aber bey der Artzeney wird die Freyheit des kranken Menschen nicht zu voraus gesetzt.<sup>26</sup>

Die innerliche Freiheit, die die Zurechnung einer Handlung erst ermöglicht und von der Rationalität der Handlung eines Menschen bedingt wird, ist also nach Thomasius eine Eigenschaft, die zwar in dem Vermögen eines Menschen liegt, von der aber der Mensch nicht immer Gebrauch macht. Deswegen werden Belohnungen und Strafen präventiv eingesetzt, um sein Vermögen zur inneren Freiheit zu animieren (*daß die Faulheit der Menschen inskünfftige zum guten [zur Befolgung einer moralischen Norm] erwecket werde*). Die präventive Verwendung von Strafen und Belohnungen setzt nach Thomasius innere Freiheit (*Willensfreiheit*) und damit *Zurechnungsfähigkeit* voraus, d.h. die prinzipielle Fähigkeit, den Gebrauch von der äußeren Freiheit (Freiheit als Willkür) bei Bedarf einzuschränken. Nur weil der Mensch zurechnungsfähig ist, kann der präventive Einsatz von Strafen und Belohnungen Erfolg haben und den Handelnden dazu bewegen, Gebrauch von seiner inneren Freiheit zu machen und Pflichten als solche anzuerkennen bzw. durch Einschränkung der äußeren Freiheit die moralische Notwendigkeit einer Handlung in sich zu erzeugen. Der präventive Einsatz von Strafen und Belohnungen ist dabei von dem bloßen Zwang als nicht willentliche Einschränkung der äußeren Freiheit zu unterscheiden. Für Thomasius setzt Verbindlichkeit von Normen grundlegend die innere Freiheit des Willens voraus und macht dadurch die moralische Gültigkeit der Normen, von dem handelnden Subjekt abhängig. An diesem rationalistischen Pflichtbegriff knüpft dann Heineccius – ein Schüler von Thomasius – an, wenn

<sup>25</sup> Ebd., 135 (§§ 55f.).

<sup>26</sup> Ebd., 135f. (§ 57). Die These, dass Strafen in Analogie zu medizinischen Mitteln gedacht werden können, vertritt THOMAS VON AQUIN 1886-1892, II<sup>a</sup>-IIae q. 108 a. 3 ad 2.

er in seinen *Grundlagen des Natur- und Völkerrechts* von 1738 die stoische Tradition kritisiert, die Gültigkeit des Pflichtbegriffes über vernünftige Wesen hinaus auch auf Tiere und Pflanzen erweitern zu wollen.<sup>27</sup>

Die Verbindlichkeit, die eine Handlung moralisch notwendig macht, setzt daher seit Pufendorf das Vermögen voraus, Pflichten als solche anzuerkennen, und die Ausbildung dieses Vermögens wird als eine Selbstverpflichtung<sup>28</sup> aufgefasst, die sich aus der Natur des Menschen als frei handelnden Wesens ableitet. Mit dem Programm einer Rationalisierung der Willensbestimmung im Modus einer Verpflichtung soll zugleich eine verlässliche Alternative zu Konzepten der Willensbestimmung durch natürliche Instinkte gesichert werden.<sup>29</sup> Das Konzept von Verbindlichkeit als Verpflichtung enthält somit eine wichtige Implikation: den Unterschied des Menschen als rational handelnden Wesens von den instinktgesteuerten Tieren. Diese rationalistische Auffassung von Verbindlichkeit als Verpflichtung wird in der Leibniz-Wolffschen Schulphilosophie durch ein teleologisches Modell der Willensbestimmung naturalisiert<sup>30</sup> und erst durch Kants kritische Untersuchung der Moral<sup>31</sup> rein rational begründet.

---

<sup>27</sup> HEINECCIUS 1994, 97f..

<sup>28</sup> In den Pflichtenlehren der deutschen Frühaufklärung wird die Pflicht zur Ausbildung einer rationalen Willensbestimmung unter dem Begriff der Vervollkommnung des Willens aufgefasst, der neben den Pflichten gegen den eigenen Körper und denjenigen gegen den eigenen Verstand zu den *Pflichten gegen sich selbst* gehört, vgl. dazu ebd., 115.

<sup>29</sup> Vgl. WALCH 1726, Artikel „Pflicht gegen sich“, 1973-1975, hier: 1974. Walch weist allerdings auch darauf hin, dass die Idee einer Selbstverpflichtung wegen der Widersprüchlichkeit des Zusammenfalls von Verpflichtendem und Verpflichtetem kritisiert wird.

<sup>30</sup> Nach Wolffs teleologisch bedingtem Modell der Willensbestimmung ist jede Vorstellung des Guten bzw. einer Vollkommenheit ausreichend als Bewegungsgrund für die Bestimmung des Willens. Die Verbindlichkeit als die Verknüpfung zwischen einem rational bestimmten Handlungsgrund und einer Handlung ist eine von der Natur bedingte, was zu implizieren scheint, dass das Naturgesetz nicht bloß das Richtige vorschreibt, sondern den Menschen determiniert. Somit scheint Wolff die entscheidende methodologische Unterscheidung zwischen *entia physica* und *entia moralia*, die Pufendorf für seinen Moralbegriff fordert, wieder zu verwischen, indem er die Rationalität von der Willensfreiheit abkoppelt und den Handelnden als von der Natur determiniert vorstellt: „[...] wir nichts anders wollen, als was wir uns als gut vorstellen, und nichts anders nicht wollen, als was wir uns als böse oder schlimm vorstellen [...]“, WOLFF 1754, 23f. (§ 35). An dieser Stelle wird besonders deutlich, dass in Bezug auf das Konzept *aktiver Verbindlichkeit* Wolffs Modell im Vergleich zu seinen Vorgängern einen Rückschritt bedeutet, auch wenn Wolff in Bezug auf das Konzept *passiver Verbindlichkeit* eine innovative Position anzubieten scheint, welches Letztere der Beitrag von DIETER HÜNING in diesem Band aufzeigt.

<sup>31</sup> Kants Ausführungen zu Anfang des Kapitels zu den Pflichten gegen sich selbst aus den Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre, worin der Widerspruch im Begriff einer Pflicht gegen sich selbst als Scheinwiderspruch erwiesen wird, zeugen dafür, dass seine *Me-*

### C. Verbindlichkeit durch moralische Wahrheit

Das rationalistische Konzept von Verbindlichkeit, das auf die Fähigkeit vernünftiger Wesen, Pflichten anzuerkennen, gründet, setzt die besondere Funktion des Verstandes voraus, zwischen ‚gut‘ und ‚böse‘, ‚richtig‘ und ‚falsch‘ zu unterscheiden und somit den Willen (und die von ihm veranlassten Handlungen) an moralische Normen zu orientieren. Diese Funktion des Verstandes fasst Grotius als einen entscheidenden Ausgangspunkt für sein Vorhaben auf, nämlich dafür, das Primat des Nützlichen (und das dadurch bedingte Recht des Stärkeren) zu revidieren und ihm das Primat des Gerechten (und damit ein rationales Naturrecht) entgegenzusetzen. Entgegen der Vorstellung, dass jedes Recht von den Menschen nur „des Nutzens wegen aufgerichtet“ worden ist, argumentiert Grotius mit einem anthropologischen Naturrechtskonzept, das zwei Prämissen impliziert. Die erste Prämisse bildet ein im Menschen von Natur aus gegebenes Trieb zur Vergesellschaftung:

[D]er Mensch ist nicht bloß ein Lebewesen, sondern das höchste Lebewesen, und der Unterschied von allen anderen Lebewesen ist weit größer als die Unterschiede zwischen den übrigen Gattungen. Dies beweisen viele dem menschlichen Geschlecht eigentümliche Tätigkeiten. Zu diesen gehört der gesellige Trieb zu einer ruhigen und nach dem Maß seiner Einsicht geordneten Gemeinschaft mit seinesgleichen, wie die Stoiker sagten. Der Satz, daß jedes lebende Wesen nur den Trieb auf seinen eigenen Nutzen habe, kann in dieser Allgemeinheit nicht zugegeben werden.<sup>32</sup>

Die zweite Prämisse betrifft die praktische Rationalität des Menschen, zu der der Mensch von Natur aus befähigt worden ist. Diese natürliche Anlage des Menschen gründet auf die stoische *Oikeiosislehre*<sup>33</sup> und stellt ein natürliches Mittel zur Vergesellschaftung dar. Dass nicht das Nützliche als natürliches Prinzip menschlicher Interaktionen angenommen werden soll, sondern vielmehr das Gerechte, als Inbegriff rationalen Handelns, begründet Grotius anhand eines anthropologischen Rechtsbegriffs und dessen zwei Prämissen der praktischen Rationalität des Menschen, nach Regeln zu handeln und des geselligen Triebes, das sich durch die Sprache äußert:

---

*taphysik der Sitten* als eine methodologische Fortsetzung der rationalistischen Tradition verstanden werden kann, bei der die Theorie der Selbstverpflichtung wieder entnaturalisiert und methodisch neubegründet wird.

<sup>32</sup> GROTIUS 1950, 32. Grotius hält das Nützliche nicht nur in Bezug auf rationale Wesen, sondern ebenfalls in Bezug auf Tiere für ungeeignet, als natürliches Prinzip der Handlungen zu gelten: „Selbst manche Tiere mäßigen die Sorge für ihren Nutzen durch die Rücksicht teils auf ihre Jungen, teils auf ihresgleichen.“ Die bei Tieren auf Instinkt basierende Einschränkung des Triebs zum Nutzen korrespondiert dabei mit der bei Kindern beobachtbaren Neigung zu Wohl-taten und Mitleid, die hervortreten „noch bevor die Erziehung eingesetzt hat“ (Ebd.).

<sup>33</sup> Zur Rezeption der stoischen *Oikeiosislehre* in der Frühneuzeit siehe LONG 2003, 385-387; allgemein zur Bedeutung des Stoizismus für die Formierung der praktischen Philosophie der Frühneuzeit siehe ABEL 1978.

Wenn aber der Mensch in das reifere Alter getreten ist und gelernt hat, in gleichen Fällen, sich gleich zu benehmen, so verbindet er, wie man leicht bemerkt, mit einem starken geselligen Trieb, für den er allein vor allen anderen Geschöpfen das besondere Mittel der Sprache besitzt, auch die Fähigkeit, allgemeine Regeln zu fassen und danach zu handeln. Alles, was hiermit zusammenhängt, hat der Mensch nicht mehr mit allen anderen Geschöpfen gemeinsam, sondern ist eine Eigenart der menschlichen Natur.<sup>34</sup>

Die Verknüpfung beider Prämissen legt die Grundlagen jeder Vergesellschaftung. Ihre weitere Entwicklung und Förderung stellen nach Grotius den Ursprung des Rechtsbegriffes dar: „Diese [...] der menschlichen Vernunft entsprechende Sorge für die Gemeinschaft ist die Quelle dessen, was man [...] mit dem Namen Recht bezeichnet.“<sup>35</sup> Der Mensch ist von Natur aus also nicht nur ein soziales, sondern vor allem auch ein denkendes bzw. urteilendes Wesen. Aus dem besonderen Verhältnis zwischen der geselligen und der vernünftigen Natur des Menschen leitet sich nach Grotius ein erweiterter Rechtsbegriff ab, der über die bloße Regelung des Handelns hinausgeht und die Herausbildung von Normen anhand von Wertsetzung bestimmt:

Aus diesem Begriff des Rechts hat sich ein anderer gebildet. Der Mensch hat vor den übrigen Geschöpfen nicht bloß jenen erwähnten geselligen Trieb empfangen, sondern auch die Urteilskraft, um das Angenehme und das Schädliche zu bemessen, und zwar nicht bloß das Gegenwärtige, sondern auch das Zukünftige, und die Mittel dazu.<sup>36</sup>

Den erweiterten Begriff von Recht identifiziert Grotius mit dem Naturrecht. Es scheint so, dass nach Grotius durch das Vermögen der Urteilskraft das Recht, das sonst bloß als äußere Norm zur Regulierung des geselligen Triebes betrachtet werden kann, den Charakter eines Vernunftschlusses erhält, welcher über den Wert einer Handlung normative Kraft beanspruchen kann, da er z.B. Kohärenz zwischen bereits gemachten Willensentscheidungen und bevorstehenden Handlungen stiftet und dadurch Regeln postulieren kann, die als Gebote der Vernunft vorgestellt werden. Entsprechend schreibt Grotius:

Das natürliche Recht ist ein Gebot der Vernunft, welches anzeigt, daß einer Handlung wegen ihrer Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der vernünftigen Natur selbst eine moralische Häßlichkeit oder eine moralische Notwendigkeit innewohnt [...]. Übrigens handelt das Naturrecht nicht bloß von dem, was innerhalb des Willens des Menschen steht, sondern auch von vielem, was die Folge des menschlichen Wollens und Handelns ist. So hat der Wille des Menschen das Eigentum, wie es jetzt steht, eingeführt. Aber nachdem dies geschehen ist, sagt mir schon das Naturrecht, daß es ungerecht ist, sich etwas wider den Willen des Eigentümers anzueignen.<sup>37</sup>

---

<sup>34</sup> GROTIUS 1950, 32.

<sup>35</sup> Ebd., 33.

<sup>36</sup> Ebd.

<sup>37</sup> Ebd., 50f.

Das Naturrecht stellt damit die notwendigen Bedingungen für das Funktionieren einer Gesellschaft dar, indem es rationale Maßstäbe für das Handeln angesichts von ursprünglich gegebenen wie nachträglich sprachlich gesetzten (etwa durch Verträgen oder Versprechungen) Bedingungen angibt.

Die anthropologisch begründete Auffassung von Naturrecht wird von Samuel Pufendorf über das Naturrecht hinaus erweitert und allgemein auf den Moralbegriff übertragen. Pufendorfs Moralbegriff, den er in seinem Hauptwerk *De Jure naturae et gentium libri octo* (1672) anhand seiner Lehre der moralischen Dinge (*entia moralia*) entwickelt und nicht nur naturrechtliche, sondern jede Art von Normen in sich fasst,<sup>38</sup> impliziert prinzipiell eine vernunftgeleitete Bestimmung des Vermögens des Willens, Handlungen zu veranlassen: „Denn was mit einem Verstand begabt ist, vermag aus der Reflexion der Sachen Erkenntnisse und aus ihrem Vergleich untereinander solche Begriffe zu bilden, die tauglich sind, ein einheitliches Vermögen zu leiten. Die moralischen Dinge<sup>39</sup> sind genau so beschaffen.“<sup>40</sup> Die moralischen Dinge sind also ein Produkt rationaler Überlegung, dessen Wirkung darin besteht, „dass sie den Menschen eröffnen, durch welchen Grund die Freiheit ihrer Handlungen geleitet werden soll“<sup>41</sup>, damit „ein gewisser Zusammenhang in den menschlichen Handlungen entsteht, der Wohlstand mit sich bringt und das menschliche Leben durch Ordnung auszeichnet.“<sup>42</sup> Nach diesem Zweck werden alle rational bestimmten

---

<sup>38</sup> Die Lehre der moralischen Dinge (*entia moralia*) wird in dem ersten Buch des Werkes vorgestellt, welches allgemein die Vorbegriffe der Moral erläutert, bevor er im zweiten Buch mit den spezifischen Bestimmungen des Naturrechts fortführt.

<sup>39</sup> Mit dem Begriff des Dings (*ens*) wird aber keine ontologische Kategorie eingeführt, die durch Erschaffung (*creatio*) entsteht – solche stellt bei Pufendorf der Begriff der Sache (*res*) dar –, sondern ein Attribut kennzeichnet, der durch Beilegung (*impositio*) einer physischen Substanz oder Akzidenz zugeschrieben wird. Damit wird die Moral als Disziplin und ihrer Gegenstände von dem Bereich der Ontologie abgesondert und nur in Analogie zu dieser gedacht, vgl. dazu ebd., 5. Mit seinen Überlegungen, dass den moralischen Dingen kein ontologischer Status zukommt, sondern sie nur in Analogie zu ontologischen Kategorien gedacht werden können, nimmt Pufendorf Kants Theorie symbolischer Darstellung praktischer Ideen vorweg, vgl. dazu KANT 1902ff, V 351-354.

<sup>40</sup> „Quod enim intellectu praeditum est, id ex reflexa rerum” cognitione earundem[ue] inter se collatione tales potest notiones formare, quae ad dirigendam facultatem homogineam sunt idoneae. Et ex hoc genere quoq[ue] sunt entia moralia.“ PUFENDORF 1672, 3f.

<sup>41</sup> „ut pateat hominibus, qua ratione libertas actionum ipsis sit moderanda“ Ebd., 4. Dadurch wird verdeutlicht, dass Moralität nach Pufendorf hauptsächlich mit Rationalität verlinkt wird.

<sup>42</sup> „ex quo peculiaris quaedam convenientia in actionibus humanis resultaret, & insignis quidam decor atq[ue] ordo vitam hominum exornaret“ Ebd., 3. Der Zusammenhang in den menschlichen Handlungen (*convenientia in actionibus hominis*), der durch die moralischen Dinge erzielt werden soll, könnte als Entsprechung zu der anthropologischen Anlage des Menschen, nach Regeln zu handeln, die Grotius seinem Naturrecht zugrunde legt.

Maßstäbe<sup>43</sup> jeder *moralischen Bewertung* von Personen, Handlungen oder Sachen durch die moralische Urteilskraft vorgenommen. Letztere fasst Pufendorf als eine Funktion des Verstandes auf, die aber im Unterschied zu Grotius, der ihre Funktion in der Ableitung der *Normen des Naturrechts* dient, als Quelle für die Entstehung *moralischer Werte* betrachtet, da sie die moralische Qualität als Inbegriff rationaler Selbstbestimmung quantitativ erfasst bzw. bewertet.<sup>44</sup>

Die zentrale Funktion, die der Urteilskraft zukommt, sofern sie eine natürliche Anlage des Menschen als rationales Wesen darstellt, bedingt bereits bei Grotius ein kontraktualistisches Sprachkonzept, das ein prinzipielles Verbot bewusster Täuschung aus einem natürlichen Recht zur freien Ausübung der Urteilskraft begründet.<sup>45</sup> Während bei Grotius der Sprache in dieser ihrer Funktion nur präventive Bedeutung zukommt und sie ausschließlich auf der Ebene intersubjektiver Aktionen ihre Wirkung hat, scheint Pufendorfs Sprachtheorie auch Aspekte nachzuweisen, die über diese bloß kontraktualistische Auffassung hinausgehen und die Sprache in ein viel fundamentaleres Begründungsverhältnis zur Urteilskraft und zum Naturrecht stellen. Denn die Forderung nach einer Übereinstimmung zwischen einzelnen Urteilen und ihrem sprachlichen Ausdruck, welche Übereinstimmung im 17. Jahrhundert allgemein als *moralische Wahrheit* oder *Wahrhaftigkeit* bezeichnet wird,<sup>46</sup> wird nicht nur innerhalb des kontraktualistischen Sprachkonzepts, welches Sprache als Mittel

---

<sup>43</sup> Die moralischen Dinge als moralische Maßstäbe fasst Pufendorf nicht unbedingt als angeboren oder ursprünglich gegeben auf, sondern räumt die Möglichkeit der Entwicklung der menschlichen Einsicht ein: „Pleraque] tamen arbitrio ipsorum hominum post superaddita, prout vitae humanae excolendae, & velut in ordinem digerendae, talia introduci proficuum videbatur.“ [Die meisten davon wurden jedoch erst im Nachhinein von den Menschen willkürlich hinzugefügt, nachdem sie es als Fortschritt erachtet haben, das menschliche Leben zu kultivieren und zu regulieren.] Ebd., 4.

<sup>44</sup> Zu dieser Funktion der moralischen Urteilskraft bei Pufendorf vgl. MIHAYLOVA 2015.

<sup>45</sup> Alle Ausnahmen, die Grotius angesichts der Notwendigkeit, Täuschung zu vermeiden, einräumt, betreffen Fälle, bei denen die Funktion der Urteilskraft, die Handlungen rational zu bestimmen, nicht gefährdet ist und damit der kontraktualistischen Auffassung von Sprache keinen Abbruch tun: Ein Umstand, der später von der Leibniz-Wolff'schen Schulphilosophie grundsätzlich missverstanden wird. Vgl. zu der Wolff'schen Kritik an Grotius in dieser Hinsicht ANNEN 2005.

<sup>46</sup> Der Begriff moralischer Wahrheit wird in dem 17. Jahrhundert ausdrücklich als eine Übereinstimmung zwischen inneren psychologischen Zuständen und Sprechakten, vgl. dazu MICRAELIUS 1653, 1092f.: „*Veritas (1.) Ethicis* sumitur pro veracitate, qua lingua cordi consonat [...] (2.) *Logicis veritas* dicitur Conformitas orationis cum Re de qua dicitur. [...] *Veritati Ethica & Logica* opponitur Falsifitas; sed *Veritati Metaphysica* opponitur ignorantia“ [„(1.) *Moralische Wahrheit* steht insgesamt für die Wahrhaftigkeit, die die Sprache der Seele (die Einsichten) zum Ausdruck bringt (...) (2.) *Logische Wahrheit* wird die Übereinstimmung der Sprache mit den Dingen, über die gesprochen wird, genannt. (...) Der *Moralischen und der Logischen Wahrheit* ist die Falschheit entgegengesetzt, der *Metaphysischen Wahrheit* aber das Unwissen“; eigene Übersetzung]; vgl. dazu auch die damit übereinstimmenden

zur Intersubjektivität voraussetzt, sondern auch aus einer intrasubjektiven Perspektive relevant, sofern Sprache allein durch die Beschaffenheit des Naturrechts, Produkt rationaler Überlegung zu sein, vorausgesetzt wird:

Quanquam & hoc reponi possit, leges naturales, etiam ut sunt dictamina rationis, non posse aliter quam per modum orationis concipi. Circa Grotianam definitionem I.I.c.I.§.9 dum legem dicit obligare ad id, *quod rectum est*, notandum; ipsum supponere, dari aliquod justum & rectum ante legem & normam; adeoque legem naturae rectum non facere, sed jam antea existens duntaxat significare.

[Freilich kann man auch dies zugeben, dass die natürlichen Gesetze, sofern sie auch Vorschriften der Vernunft sind, nicht anders als in dem Modus der Sprache aufgefasst werden können. In Anbetracht von Grotius Definition (Buch I, Kap.1, § 9), nur dasjenige Gesetz zu nennen, was zu demjenigen verbindet, *was richtig ist*, sollte bemerkt werden, dass damit vorausgesetzt wird, dass einiges gerecht und richtig wäre, noch bevor es Gesetze und Normen gibt, sodass das Naturgesetz nicht bestimmt, was richtig ist, sondern nur dieses als etwas bezeichnet, was bereits existiert.]<sup>47</sup>

Mit diesem Konzept von Naturrecht wird deutlich, dass das Naturgesetz bei Pufendorf den Sprachgebrauch auch außerhalb von Intersubjektivität als möglich setzt: Sofern nämlich die Urteile des Verstandes den Erkenntnisgrund von einer besonderen Art normativer Sachverhalte darstellen, deren Existenz unabhängig davon besteht. Nur dasjenige, was von der Vernunft als richtig beurteilt und sprachlich korrekt formuliert wird, kann demnach den Anspruch einer verbindlichen Norm erfüllen. Sofern Verbindlichkeit also als eine aktive Eigenschaft im handelnden Subjekt betrachtet wird, hängt sie von dem menschlichen Urteils- und Sprachvermögen ab. Denn beide Vermögen stellen die Bedingungen aktiver Verbindlichkeit dar, noch bevor passive und damit auch rechtliche Verbindlichkeit entstehen kann. Das Naturrecht unterscheidet sich angesichts der Funktion der Sprache, bereits bestehende normative Sachverhalte zu verbalisieren und dadurch zu erkennen, von der bloß rechtlichen dadurch, dass es ursprünglicher ist, weil es nicht von dem Willen des Urteilenden abhängt, sondern ausschließlich von seiner rationalen Verfassung.

Diese Auffassung vom Naturrecht scheint auch Thomasius zu teilen, der das Naturrecht ebenfalls als unabhängig von dem Willen des Menschen definiert und es in Abgrenzung zum bloßen Recht, das von dem Willen des Menschen abhängt und dadurch erworben wird, als angeboren bezeichnet:

Daher ist das Recht zweyerley/ welches ich entweder/ so ferne ich von allen menschlichen Willen abstrahiere, habe/ oder welches aus einem menschlichen Gesetze oder Verträge entsteht. Von dem ersten Rechte wird gesaget/ daß wir solches von der dem menschlichen Willen vorhergehenden Natur/ oder von der Norm des natürlichen Rechts haben. Das andere

---

Ausführungen bei GOCCLENIUS 1613, 312 (Artikel zu *Veritas*) sowie bei CHAUVIN 1692 (Artikel zu *Veracitas* und zu *Veritas*).

<sup>47</sup> PUFENDORF 1672, 81.

rühret von der Norm des menschlichen Willens/ oder auch aus dem menschlichen Rechte her. Das erste heisset das angebohrne/ das andere das angenommene Recht.<sup>48</sup>

Auch der Schüler von Thomasius – Johann Gottlieb Heineccius – knüpft an dieser Unterscheidung an, wenn er die unbedingten Pflichten gegen andere Menschen in *angeborenen* und in *erworbenen* einteilt:

Da also, was die die *unbedingten Pflichten* angeht, diese darin bestehen, daß wir *niemanden schädigen* und *jedem das Seine zuteilen* (§ 174), *schädigen* aber soviel bedeutet, wie den anderen unglücklicher machen, als er von Natur aus ist (§ 82), das *Seine* schließlich jemand dasjenige nennen kann, was er ehrlich erworben hat: so folgt hieraus allerdings (2), daß die Verpflichtung, niemanden zu schädigen, eine *angeborene* ist, die, jedem das seine zuzuteilen, eine *erworbene*. Daher nennen wir erstere Pflicht eine *absolute*, letztere eine *hypothetische*.<sup>49</sup>

Der Gebrauch der Sprache scheint dabei in ihrer intrasubjektiven Funktion der Konstituierung des Naturrechts als unabhängig von dem menschlichen Willen nicht problematisch zu sein und wird entsprechend außer von Pufendorf nicht weiter thematisiert. Dagegen wird der Sprachgebrauch als Mittel intersubjektiver Verhältnisse von den nachfolgenden Autoren immer stärker als problematisch wahrgenommen. Das angeborene Recht, von anderen Menschen moralische Wahrheit zu fordern, welches Recht Grotius auf die kontraktualistische Auffassung von Sprache zurückführte, erhält bei Heineccius zum Teil einen absoluten Charakter und zum Teil einen hypothetischen Charakter. Denn einerseits ist nach Heineccius *niemanden zu schädigen* eine unbedingte und absolute Pflicht (also keine hypothetische, durch Vertrag erworbene) und „die bei weitem schwerwiegendste Schädigung eines andern, soweit es um die menschlichen Rechtsverhältnisse geht, ist die, welche in Worten und Taten besteht.“<sup>50</sup> Andererseits ist *jedem das Seine zuteilen* eine unbedingte und hypothetische Pflicht, welche ebenfalls vermittels der Sprache verletzt werden kann:

*Unmittelbar* bringt jemand einen andern um seinen Besitz entweder durch offene Gewalt oder durch heimliche Entfernung. [...] Aber *mittelbar* [...], wenn nämlich jemand mit betrügerischen Worten oder Taten [...], so ergibt sich [...], daß sich nicht weniger schuldig macht als ein Dieb oder Räuber, wer mit betrügerischen Worten einen anderen um seinen Besitz bringt [...].<sup>51</sup>

Beides – keinem durch Sprache zu schaden und keinem durch Sprache das Eigentum zu entwenden – betreffen nach Heineccius die Sprache als Mittel intersubjektiver Verhältnisse und stellen eine unbedingte Pflicht zur moralischen Wahrheit auf: eine absolute in Bezug auf die Möglichkeit einer Beeinträchti-

---

<sup>48</sup> THOMASIVS 1709, 96 (§ 11).

<sup>49</sup> HEINECCIUS 1994, 134.

<sup>50</sup> Ebd., 146.

<sup>51</sup> Ebd., 238f.



gung der natürlichen Verfassung des Menschen und eine hypothetische in Bezug auf die Möglichkeit einer Beeinträchtigung des rechtlich erworbenen Eigentums.

Während Heineccius diese Pflichten aus dem an Thomasius angelehnten Prinzip vollkommener Verpflichtung, nämlich aus dem Prinzip der Gerechtigkeit ableitet, wird die Pflicht zur moralischen Wahrheit innerhalb des Naturrechts der deutschen Schulphilosophie aus dem Prinzip der Vollkommenheit nicht als Pflicht gegen andere, sondern als *ein angeborenes Recht der Menschen* abgeleitet:

Die gütige Mutter Natur hat den Menschen mit Leben, Körper, Seele versehen. Den Körper hat sie mit verschiedenen Gliedern ausgestattet, die Seele mit verschiedenen Fähigkeiten. Dies alles begründet die Vollkommenheit des Menschen, die zu erhalten sein Recht ist, so daß dies alles zu dem angeborenen Seinen gehört. Der Mensch ist außerdem von der Natur in den Stand gesetzt, unendlich viele Handlungen auszuführen, die er durch den Gebrauch der Glieder und Ausübung der Fähigkeiten der Seele tatsächlich ausführt, und durch die er sich auf vielfältige Weise fortwährend vervollkommen kann. [...] Aus diesem Recht des Menschen auf sein Leben, seinen Körper, seiner Seele und seine Handlungen folgt die vollkommene Verbindlichkeit jedes Menschen, nicht eines anderen Leben, Körper, Seele zu verletzen [...]. Deshalb 1. töte niemanden, 2. verstümmele oder verletze nicht die Glieder eines anderen, 3. verleite niemandem zu einem Irrtum, durch den einem anderen ein Übel erwächst, 4. störe einen anderen nicht in Handlungen, durch die du nicht verletzt wirst. Diese Rechte, diese vollkommene Verbindlichkeiten des Menschen, und was außerdem im reinen absoluten Naturzustand dem Menschen an Rechten und Verbindlichkeiten zukommt, dies kommt ihm als solchem zu, folgerichtig allen und jedem einzelnen Menschen.<sup>52</sup>

Die natürliche Pflicht zur moralischen Wahrheit, die den Sprachgebrauch im Naturzustand vollkommen verbindet, wird hier als absolute Pflicht aufgefasst, sofern sie das *angeborene Recht* jedes Menschen auf die Erhaltung und Ausbildung der Fähigkeiten seiner Seele schützt. Alles, was über den Schutz des angeborenen Rechts hinausgeht, erlaubt Ausnahmen von dieser Pflicht, weshalb sie innerhalb der Wolff-Schule als eine bedingte Pflicht betrachtet wird.<sup>53</sup>

Die Idee eines *ursprünglichen* oder *angeborenen Rechts der Menschen*, durch Sprache nicht getäuscht zu werden, wie es bei Grotius anhand einer kontraktualistischen Auffassung von Sprache, oder wie es in der Schulphilosophie aus dem Vollkommenheitsprinzip begründet wird, impliziert ein *individualistisches* Konzept vom *Recht der Menschen*. Die naturrechtliche Normierung der Sprache schützt also ein bestimmtes Recht der Menschen als Individuen. Dagegen *universalisiert* Kant das Recht auf moralische Wahrheit als *Recht der Menschheit in der eigenen Person*<sup>54</sup>, indem er es rein rechtlich nicht mehr aus

---

<sup>52</sup> ACHENWALL 1995, 83ff.

<sup>53</sup> Zu der Begründung dieser Pflicht in der deutschen Aufklärung vgl. ANNEN 1997; speziell zum Begriff *moralischer Wahrheit* bei Wolff vgl. WINIGER 1992.

<sup>54</sup> Zum Begriff des *Rechts der Menschheit* bei Kant vgl. MOHR 2011.

den individuellen Rechten eines jeden Menschen ableitet, sondern es als Bedingung der Möglichkeit von rechtlicher Ordnung überhaupt betrachtet, ohne die es überhaupt keine Rechte – auch keine individuelle – geben kann:

Wahrhaftigkeit in Aussagen, die man nicht umgehen kann, ist formale Pflicht des Menschen gegen Jeden, es mag ihm oder einem Andern daraus auch noch so großer Nachtheil erwachsen; und ob ich zwar dem, welcher mich ungerechterweise zur Aussage nöthigt, nicht Unrecht thue, wenn ich sie verfälsche, so thue ich doch durch eine solche Verfälschung, die darum auch (obzwar nicht im Sinn des Juristen) Lüge genannt werden kann, im wesentlichsten Stücke der Pflicht überhaupt Unrecht: d.i. ich mache, so viel an mir ist, daß Aussagen (Declarationen) überhaupt keinen Glauben finden, mithin auch alle Rechte, die auf Verträgen gegründet werden, wegfallen und ihre Kraft einbüßen; welches ein Unrecht ist, das der Menschheit überhaupt zugefügt wird. Die Lüge [...] schadet jederzeit einem Andern, wenn gleich nicht einem andern Menschen, doch der Menschheit überhaupt, indem sie die Rechtsquelle unbrauchbar macht.<sup>55</sup>

Die Normierung des Sprachgebrauchs dient nicht primär dem Schutz individueller Rechte, sondern durch sie wird erst die Existenz rechtlichen Ordnung überhaupt gesichert. Die Auffassung von *moralischer Wahrheit* als formale Pflicht des Menschen, wie sie Kant als Rechtsquelle und damit als Quelle aller rechtlichen Verbindlichkeit begründet und daher später auch als „oberste rechtliche Bedingung“<sup>56</sup> bezeichnet, stellt den Höhepunkt eines neuzeitlichen Konzepts *aktiver Verbindlichkeit* dar, das den ersten Grund aller Verbindlichkeit in Anlehnung an Ciceros Konzept eines *natürlichen Band der Gesellschaft* im menschlichen Urteils- und Sprachvermögen (*ratio et oratio*) sucht.

## Literatur

- ABEL, GÜNTER: Stoizismus und frühe Neuzeit. Zur Entstehungsgeschichte modernen Denkens im Felde von Ethik und Politik. Berlin 1978.
- ACHENWALL, GOTTFRIED, PÜTTER, JOHANN STEPHAN: *Elementa iuris naturae in usum auditorium adornata*. Göttingen 1750.
- : Anfangsgründe des Naturrechts. Hrsg. und übers. v. Jan Schröder, Frankfurt/Main 1995.
- ANNEN, MARTIN: „Die Idee des „stillschweigenden Vertrages“ und die Wahrhaftigkeitsfrage“, in: Manfred Schneider (Hrsg.): *Die Ordnung des Versprechens. Naturrecht – Institution – Sprechakt*. München 2005, 103-125.
- : *Das Problem der Wahrhaftigkeit in der Philosophie der deutschen Aufklärung. Ein Beitrag zur Ethik und zum Naturrecht des 18. Jahrhundert*. Würzburg 1997.
- CHAUVIN, STEPHANUS: *Lexicon rationale sive thesaurus philosophicus Ordine Alphabetico digestus*. Rotterdam 1692
- CICERO, MARCUS TULLIUS: *De officiis. Vom pflichtgemäßen Handeln*. Lateinisch und deutsch, übers., komm. und hrsg. von Heinz Gunermann, Stuttgart 2007.

---

<sup>55</sup> KANT 1902ff., VIII 426.

<sup>56</sup> Ebd., 429.

- DAVIDSON, DONALD: „Handlungen, Gründe und Ursachen“, in: Horn, Christoph, Löhner, Guido (Hrsg.): Gründe und Zwecke. Texte zur aktuellen Handlungstheorie. Frankfurt/Main 2010.
- GOELENIUS, RODOLPHUS: *Lexicon philosophicum, quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur*. Frankfurt 1613.
- GROTIUS, HUGO: *De jure belli ac pacis. Libri tres*. Drei Bücher vom Recht des Krieges und des Friedens. Hrsg. von Walter Schätzel, Tübingen 1950.
- HEINECCIUS, JOHANN GOTTLIEB: *Elementa iuris naturae et gentium, commoda auditoribus methodo adornata*. Halle 1738.
- : Grundlagen des Natur- und Völkerrechts. Übers. v. Peter Mortzfeld u. hrsg. v. Christoph Bergfeld, Leipzig 1994.
- HIMMA, KENNETH EINAR: „The Ties that Bind: An Analysis of the Concept of Obligation“, in: *Ratio Juris* 26 (2013), 16-46.
- HUNT, LYNN: *Inventing human rights. A history*. New York 2008.
- KANT, IMMANUEL: *Kants Schriften*. Hrsg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902ff.
- KOBUSCH, THEO: *Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*. Darmstadt 1997.
- LEIBNIZ, GOTTFRIED WILHELM: *Die philosophischen Schriften*. Bd. 7, hrsg. v. C.J. Gerhardt, Hildesheim 1961.
- LONG, ANTHONY ARTHUR: „Stoicism in the Philosophical Tradition: Spinoza, Lipsius, Butler“, in: Brad Inwood (Hrsg.), *The Cambridge Companion to The Stoics*. Cambridge 2003, 365-392.
- MIHAYLOVA, KATERINA: „Gewissen als Pflicht gegen sich selbst. Zum forum internum in der Moralphilosophie der deutschen Aufklärung“, in: Simon Bunke/Katerina Mihaylova (Hrsg.): *Gewissen*. Würzburg 2015, 53-70.
- MICRAELIUS, JOHANN: *Lexicon philosophicum*. Jena 1653.
- MOHR, GEORG: „Person, Recht und Menschenrecht bei Kant“, in: Eckart Klein/Christoph Menke (Hrsg.): *Der Mensch als Person und Rechtsperson. Grundlage der Freiheit*. Berlin 2011.
- PUFENDORF, SAMUEL: *Über die Pflicht des Menschen und des Bürgers nach dem Gesetz der Natur*. Hrsg. von Klaus Luig, Frankfurt/Main 1994.
- : *De jure naturae et gentium libri octo*. Lund 1684.
- : *De jure naturae et gentium libri octo*. Lund 1672.
- RÖD, WOLFGANG: „Erhard Weigels Lehre von den entia moralia“, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 51 (1969), 58-84.
- SPINOZA, BARUCH: *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes/ Tractatus de intellectus emendatione*. Übers. u. hrsg. v. Wolfgang Bartuschat. Hamburg 2003.
- THOMAS VON AQUIN: *Summa Theologiae*. Regensburg 1886-1892.
- THOMASIIUS, CHRISTIAN: *Grundlehren des Natur- und Völkerrechts, nach dem sinnlichen Begriff aller Menschen vorgestellt*. Halle 1709.
- WALCH, GEORG FRIEDRICH: *Philosophisches Lexicon*. Leipzig 1726.
- WINIGER, BÉNÉDICT: *Das rationale Pflichtenrecht Christian Wolffs; Bedeutung und Funktion der transzendentalen, logischen und moralischen Wahrheit im systematischen und theistischen Naturrecht Wolffs*. Berlin 1992.
- WOLFF, CHRISTIAN: *Grundsätze des Natur- und Völkerrechts, worinn alle Verbindlichkeiten und alle Rechte aus der Natur des Menschen in einem beständigen Zusammenhange hergeleitet werden*. Halle 1754.

- : Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, zu Beförderung ihrer Glückseligkeit. Frankfurt/Leipzig 41733 (1. Aufl. 1720).

