

Gerhard Luf

Biographisches

Gerhard Luf wurde 1943 in Wien geboren. Die Mutter war Lehrerin, der früh verstorbene Vater Hornist beim Burgtheaterorchester. Gerhard absolvierte das Gymnasium in der Kandlgasse, Wien 7, und promovierte 1966 zum Dr. iur. an der Wiener Rechtswissenschaftlichen Fakultät. Auf die Studienzeit geht die Begegnung mit der Kirchenrechtlerin Charlotte Leitmaier zurück, deren Assistent er werden sollte. In die Assistentenzeit, in der Luf mit durchwegs progressiven Veröffentlichungen zum Menschenrechtsverständnis des katholischen Kirchenrechts hervortrat, fiel auch die intensive Auseinandersetzung mit der Rechtsphilosophie der Aufklärung und des deutschen Idealismus. Sie fand ihren ersten Niederschlag in dem Entwurf einer Habilitationsschrift über die Rechtsphilosophie von Immanuel Kant und Johann Gottlieb Fichte. Die mangelnde Vertrautheit der ihn habilitierenden Fakultät mit Fichtes Philosophie bewog Luf dazu, bloß den Kant betreffenden Teil des Werkes vorzulegen. Die halbierte Schrift, die 1978 unter dem Titel „Freiheit und Gleichheit. Die Aktualität im politischen Denken Kants“ veröffentlicht wurde, darf rückblickend als wahre Pionierleistung gelten. Noch vor dem in den späten 1980er Jahren in Deutschland einsetzenden Boom der Interpretationen von Kants Rechtsphilosophie lag mit „Freiheit und Gleichheit“ eine Arbeit vor, welche die praktische Philosophie Kants für die Rechtswissenschaft wiederentdeckte und für die Begründung des Sozialstaats fruchtbar machte. Keiner der anschließend folgenden Kantinterpreten konnte an diesem Werk vorbeigehen. Es rief Bewunderung auch bei jenen hervor, die der Grundthese skeptisch gegenüberstanden, nach der Kants Rechtsphilosophie die Sozialstaatlichkeit unterstützt.

Auf die Habilitierung folgte bald die außerordentliche Professur für Rechtsphilosophie und 1990 das Ordinariat. Der Besetzung des Ordinariats ging die Gründung des ersten Wiener Instituts für Rechtsphilosophie und Rechtstheorie voran. Die Bedeutung dieser mit Gerhard Luf verbundenen Entwicklung lässt sich

rückblickend gar nicht überschätzen. Luf brachte die Rechtsphilosophie an eine Fakultät zurück, die bis dahin im Wesentlichen intellektuell der Auseinandersetzung mit dem Werk Hans Kelsens verpflichtet war. Diese Auseinandersetzung fand in den siebziger Jahren überwiegend in den von Günther Winkler veranstalteten rechtstheoretischen Seminaren statt. Luf war dort gerne gesehen und wurde von Winkler wohlwollend gefördert. Dennoch war klar, dass er anders als die anderen war. Er sprach von Moral und praktischer Vernunft. Das waren Anathemata für die damals vornehmlich wissenschaftstheoretisch orientierte Wiener Jurisprudenz.

Was der vormalige Außenseiter unterdessen bewegt hat, mutet wahrhaft erstaunlich an. In den letzten Jahrzehnten hat Luf ein Institut hervorgebracht, das im deutschen Sprachraum einzigartig dasteht. Während die Rechtsphilosophie sich an den deutschen Fakultäten zusehends – und von wenigen Ausnahmen abgesehen – in die Rolle einer historischen Reminiszenz an weniger technokratische Wissenschaftsepochen gedrängt sieht, hält sie sich in Wien kräftig und eigenständig am Leben. Die Lehrveranstaltungen sind überfüllt. Nicht nur wird die rechtsphilosophische Tradition von Platon bis Habermas an die nächste Generation vermittelt, es werden auch die härtesten Brocken nicht ausgelassen. Über Hegel und Fichte kann man in Wien ebenso etwas lernen wie über Weber und Marx. Sachlich ist das Institut am Puls der Zeit. Lehre und Forschung machen keinen Bogen um drängende Fragen betreffend Multikulturalismus, Geschlechterdifferenz, Bioethik, Tierethik oder den Kampf gegen den Terrorismus. Die Wiener Rechtsphilosophie ist der Devise Hegels treu geblieben, wonach die Philosophie ihre Zeit in Gedanken fasst, ohne deswegen zu vergessen, dass das Studium historischer Vorbilder vor Irrtümern oder – noch schlimmer – der Neuerfindung des Rades bewahren kann.

Diese Entwicklung ermöglicht und gefördert zu haben, ist Lufs großes Verdienst, das nicht zuletzt durch die korrespondierende Mitgliedschaft zur Österreichischen Akademie der Wissenschaften Anerkennung gefunden hat.

Seit 2012 ist Luf emeritiert.

Solidarischer Liberalismus, kommunikative Freiheit

Luf ist ein Vertreter der Transzendentalphilosophie. Neben Immanuel Kant steht ihm auch Johann Gottlieb Fichte als Leitbild dieser philosophischen Tradition vor Augen.

Die Transzendentalphilosophie beschäftigt sich mit den nicht in der Erfahrung selbst gegebenen Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung. Der Begriff der Erfahrung ist nicht eng gefasst. Er ist insbesondere nicht auf die Erfassung messbarer Gegenständlichkeit beschränkt und schließt die Begegnung mit Freiheit ein. Auf dem Gebiet der praktischen Philosophie will der transzendentalphilosophische Ansatz demgemäß aufklären, wie Freiheit wirklich werden kann und unter welchen Bedingungen sie geschichtlich erfahrbar ist. Das Recht gilt als eine wesentliche Bedingung dafür. Hegel, obgleich er den Horizont der Transzendentalphilosophie dialektisch zu überschreiten versuchte, bewegte sich auf dem Boden dieser Tradition, als er in seiner *Rechtsphilosophie* trocken festhielt, dass das Recht das Dasein des freien Willens ist.

Der transzendentalphilosophische Ansatz verzichtet darauf, bestimmte institutionelle Verbürgungen von Freiheit als notwendig und alternativenlos auszugeben. Dogmatische institutionelle Identifikationen sind in der Rechtsphilosophie wiederholt anzutreffen gewesen – etwa dann, wenn ein bestimmtes System des Privatrechts als die Epiphanie der Rechtsidee selbst ausgegeben worden ist. Die transzendente Rechtsphilosophie lässt sich darauf nicht ein. Begründet ist dies in der Grundunterscheidung zwischen der „intelligiblen“ Welt, in welcher wir uns vermöge unserer praktischen Vernunft als frei wählende Subjekte erfahren, und der „sinnlichen“ Welt der Tatsachen, in der wir die Kausalität walten sehen. Diese Welten stehen nicht beziehungslos nebeneinander; aber sie lassen sich nicht einfach ineinander übersetzen. Es wäre unsinnig, alles was geschieht, der Autorschaft eines Welturhebers zuzurechnen und solcherart die sinnliche Welt der Tatsachen an die intelligible Welt des freien Handelns zu assimilieren. Ebenso aussichtslos wäre es, das Handeln aus Freiheit mathematisch messen zu wollen. Wer sich für die Realität der Freiheit interessiert, der ist darauf angewie-

sen, mit Analogien zu arbeiten und ihre Spuren in der sinnlichen Welt zu entziffern. Was solcherart entsteht, ist jener Ausschnitt der geschichtlichen Welt, der für die Rechtsphilosophie von Interesse ist.

Den Ausgangspunkt bildet die Freiheitsidee. Wir sind frei, wenn wir aufgrund und im Rahmen von Gesetzen handeln, die wir uns selbst geben können. Unter dieser Bedingung unterliegen wir nicht dem Einfluss von zufälligen Neigungen und Vorlieben. Insofern wir vernünftig handeln, sind wir frei. Die Vernunft lehrt uns, uns als freie Wesen unter anderen zu sehen, die sich wechselseitig als Zwecke an sich selbst achten. Mit der Freiheit ist also die Gleichheit immer schon mitgedacht. Das ist die Idee, die Luf in Auseinandersetzung mit Kant und Fichte entwickelte. Für die Realisierung dieser Idee ist zwischen der intelligiblen Welt der Handlungsgründe einerseits und der sinnlichen Welt der Ursachen andererseits zu vermitteln.

In Lufs Verständnis des transzendentalen Ansatzes kommt wegen dieser Vermittlungsaufgabe der Urteilskraft eine zentrale Rolle zu. Sie ist nicht auf die von Kant skizzierte „Typik“ beschränkt, wonach wir uns die Gesetzgebung aus Freiheit mit der Analogie zum Naturgesetz verständlich machen können, indem wir uns fragen, ob wir unsere Handlungsmaxime auch dann noch wollen könnten, wenn wir sie zu einem allgemeinen Gesetz machten. Das analogische Denken, mit dem wir die Spontaneität des moralischen Überzeugtseins mit etwas anderem vergleichen, kommt uns auch dann zur Hilfe, wenn wir mit Situationen der Verdinglichung konfrontiert sind, die exemplarisch zeigen, was es bedeutet, dass Menschen nicht als Zwecke, die sie an sich selbst sind, geachtet werden. Wer andere zum Ding macht, handelt nicht vernünftig. Wer andere ausbeutet, missachtet deren gleiche Freiheit.

Die Bedingungen, unter denen Zwang geübt werden darf, um Ungleichheit und Erniedrigung zu verhindern, bestimmt das Recht. Aber wegen des Verweiseins auf Analogien kann der transzendentalphilosophische Ansatz kein Naturrecht präsentieren. Es kann nicht darum gehen, aus einem ersten Prinzip notwendige praktische Schlussfolgerungen abzuleiten. Wo die Transzendentalphilo-

sophie, wie das Beispiel Fichtes lehrt, der Verlockung erlegen ist, sich zum Naturrecht aufzuwerfen, gibt die Leichtsinnigkeit der Deduktionen zu erkennen, dass sie auf einem Gebiet Notwendigkeit walten sehen wollte, wo sich die Dinge so aber auch anders verhalten können. Die Analogien – wie der Typus des Naturgesetzes oder die Erfahrungen von Verdinglichung oder Erniedrigung – sind gleichwohl hilfreich, wenn es gilt, praktische Unvernunft aufzudecken. Sie sind instruktiv, indem sie bestimmte Negationen ermöglichen. Der transzendente Ansatz hat somit eine Erklärung dafür, weshalb wir uns immer wieder als herausgefordert erfahren, Versagungen und Verletzungen von Freiheit auszuspüren und für deren Überwindung zu kämpfen. Wegen unserer praktischen Vernunft ist es uns möglich, die geschichtliche Wirklichkeit auf die Probe zu stellen und manches, was sich als sachlich geboten oder effizient ausgibt, seines Unrechtsgehalts zu überführen.

Positiv gewendet bedeutet dies, dass Rechtssysteme sich als stets revidierbar bleibende Experimente verstehen lassen, denen aufgetragen bleibt, die Idee der gleichen Freiheit kontingent zu realisieren. Was wegen der perspektivischen Einführung wie eine Defizienz anmuten mag, ist die Kehrseite dessen, was die „Offenheit“ der praktischen Freiheit ausmacht. Im Gegensatz zu naturrechtlichen Ansätzen, die auf eine vermeintlich unwandelbare Natur des Menschen rekurrieren, erkennt Lufz transzendentalphilosophischer Ansatz, dass es dem Recht innewohnt, eine Geschichte zu haben. Nicht zufällig wandeln sich mit dem Rechtssystem die in ihm manifest werdenden Deutungen von gleicher Freiheit. Das Recht ist ein geschichtliches Phänomen, weil es das Medium darstellt, solche Deutungen systematisch zu realisieren.

Der transzendentalphilosophische Ansatz schärft gerade den Blick für das „Nicht-Identische“ (Adorno), das sich bei systematischen Realisierungsversuchen immer wieder der Festlegung entzieht. Die Idee der gleichen Freiheit geht in ihren historischen Konkretisierungen nicht auf. Gleichwohl sind die Konkretisierungen unverzichtbar. Die Ideen, die wir mit der Realisierung von gleicher Freiheit verbinden, sind daher nicht aus Zufall von einem perspektivisch gebrochenen In-

einander von Affirmation und Kritik geprägt. Die besten philosophischen Formulierungen von Menschenwürde, Demokratie oder Rechtsstaatlichkeit haben einen im Vergleich zu Institutionen abstrakt anmutenden Gehalt. Die Idee der Demokratie, wonach Gesetze prinzipiell die Zustimmung aller freien und gleichen Bürgerinnen und Bürger finden können sollen, „passt“ nicht auf die Realität der modernen parlamentarischen Demokratie. Die Idee sieht insofern „abstrakt“ aus, als ihr ins Gesicht geschrieben zu sein scheint, dass sie sich überhaupt nicht realisieren lässt. Indes ist das, was wie Abstraktheit anmutet, Ausdruck ihrer Formalität oder, wie Luf auch sagen würde, ihres „überschießenden Gehalts“. Solche Ideen lassen sich eben nicht auf einen bestimmten institutionellen und normativen Gehalt festlegen. Vielmehr leiten sie die Suche nach anderen perspektivischen Realisierungsformen an. Dennoch ist nichts, was uns an historischer Konkretion begegnet, beliebig. Es ist Resultat bestimmter Erfahrungen der Negation von gleicher Freiheit und insofern Negation der Negation, die kein Positives herzustellen erlaubt, das sich universell festhalten ließe.

Wegen der Anerkennung des geschichtlichen Charakters von Deutungen der gleichen Freiheit mag der transzendente Ansatz inhaltlich beliebiger aussehen, als er ist. Wer diesen Ansatz vertritt, muss seine eigene geschichtliche Positioniertheit als Aufgabe annehmen. Wer meint, die Transzendentalphilosophie könnte dazu herangezogen werden, um gleichsam aus der Geschichte auszustiegen, hat nicht begriffen, dass sie die geschichtliche Formulierung ihres normativen Geltungsanspruchs als ein ihr immanentes Problem begreifen muss. Das Prinzip Freiheit erfordert es, eine Vorstellung davon zu entwickeln, wie ein Rechtssystem beschaffen zu sein hat, das der Idee der gleichen Freiheit genügt.

Im Sinne des Vorstehenden wäre es besser zu sagen, dass Luf jedenfalls eine genaue Vorstellung davon hat, welche Art von Rechtssystem *nicht* dem Prinzip Freiheit genügt, nämlich jener „laissez faire“ Liberalismus, den Kant selbst noch für vorzugswürdig gehalten haben mag.

Wenn man umgekehrt eine Bezeichnung wählen müsste, um Lufs eigene Position zu charakterisieren, dann böte sich wohl die des „solidarischen Liberalis-

mus“ an. Eine solche Begriffsbildung muss vereinfachen. Gleichwohl ist sie geeignet anzuzeigen, worauf es Luf ankommt. Die Gewährleistung von Freiheit perpetuiert nicht das Gegeneinander. Die Freiheit wird wirklich unter Bedingungen gelingenden Miteinanders. In ihrer geschichtlichen Praxis erfahren sich vergesellschaftete Subjekte aufgefordert, in Gemeinschaft mit anderen frei zu sein. Die dahinterstehende Vorstellung von Liberalität steht zum Neoliberalismus in einem scharfen Gegensatz. Sie weiß sich dem Ideal einer sozialen Welt verpflichtet, in welcher die Menschen am Gelingen ihrer freien Lebenspraxis wechselseitig ein Interesse haben. Eine freie Gesellschaft ist demnach nicht eine, in der Menschen aus politischer und wirtschaftlicher Ohnmacht dazu verhalten sind, sich anderen anzudienen oder sich blind ihren Lebensumständen anzupassen. In einer solchen Gesellschaft würde das Freiheitsprinzip seine solidarische Dimension verlieren. Diese ist aber, wie Luf wiederholt unter Rekurs auf die Bedeutung wechselseitiger Anerkennung ausführt, für die Realisierung von Freiheit unabdingbar. Ein individualistisch verengtes Verständnis von Freiheit ist blind gegenüber deren kommunitärer Verfasstheit.

Mit dem solidarischen Liberalismus verbindet sich ein explizit kommunikatives Verständnis von Freiheit. Gegen verengende Interpretationen von Kant, die ihm einen monologischen Ansatz vorwerfen, besteht Luf durchgängig darauf, dass der Begriff der Freiheit von Beginn an auf die wechselseitige Anerkennung als gleichermaßen frei beruht, die nur kommunikativ eingeholt werden kann. In diesem Sinne ist das Recht aufgerufen, kommunikative Prozesse zu institutionalisieren und Freiheit dadurch zu ermöglichen.

Elisabeth Holzeithner & Alexander Somek