

DAS "IDEAL DES HOBBS", DER KAMPF UND DIE ANERKENNUNG. KANTS UND HEGELS AUSEINANDERSETZUNG MIT HOBBS

Wolfgang KERSTING¹

In Kants Reflexionen zur Logik findet sich folgende Notiz:

Die Idee eines Buchs kan gut seyn, wenn das Buch gleich voll Fehler ist. Hobbes. Die Idee herauszusuchen. Verlorene Bücher: wenn keiner die idee herausfindet. Sie lässt sich nicht durch zusammenflikten finden. Sie ist eine Einheit und das Mannigfaltige dessen Folgen. Die stücke müssen ihre Erklärung von der idee haben. (KANT, Refl 1684, AA 16: 83)⁴.

Hobbes' Bücher waren für Kant keine verlorenen Bücher. Ihre Argumentation ist einheitlich; ihre Beweisglieder sind allesamt durch ein und dasselbe Prinzip verknüpft; die sich aus dem Gedankengang ergebenden Folgen sind bedeutsam. Und unschwer ist das Programm auszumachen, das die gesamte Darstellung bestimmt: die Entwicklung einer staatsphilosophischen Legitimationstheorie der Herrschaft, die der individualistischen Rationalität der Nutzenmaximierung verpflichtet ist und das Selbstinteresse

in den Rang des allesbeherrschenden Handlungsmotivs erhebt.

Gleichwohl ist nach Kants Urteil Hobbes zur eigentlichen Idee nicht vorgedrungen. Das, was die Sache verlangt, hat Hobbes durch ein fehlerhaftes Begründungsprogramm verdeckt, durch eine Rationalitätsverständnis verstellt, das für die Zwecke praktisch-philosophischer Grundlegung gänzlich ungeeignet ist. Die Sache des friedlichen menschlichen Zusammenlebens verlangt mehr als ein machtpolitisches Arrangement, sie verlangt eine rechtliche Organisationsform. Natürlich ist es für Kant lobenswert, daß Hobbes gelehrt hat, daß der Naturzustand zu verlassen ist, daß der Staat unabwendbar ist und politische Herrschaft auf eine vertragliche Einigung der Bürger zu gründen ist. Aber all diese Notwendigkeitsbeweise werden von Hobbes nach dem Alphabet der Klugheit buchstabiert; sie werden nicht als dem Recht immanente, aus der Rechtsidee der reinen gesetzgebenden

praktischen Vernunft zu entwickelnde Forderungen vorgetragen. Das aber ist das Programm der Kantischen Rechtsphilosophie.² Sie unternimmt eine vernunftrechtliche Reformulierung der Hobbeschen staatsphilosophischen Triade aus Naturzustand, Vertrag und Leviathan und verbindet so die Stücke eines Klugheitsarguments zu einer Kette zusammenhängender Rechtsideen. Kants Rechtsphilosophie ist ein Übersetzungsprogramm, das rationale Vorzugswürdigkeit in rechtliche Verbindlichkeit transferiert und die Arrangements individualistischer Rationalität in normative Konstruktionen der universalistischen Rechtsvernunft verwandelt.

1 “IDEAL DES HOBBS”

Kant hat in einer späteren Zufügung zu einer frühen Reflexion den Naturzustand als “Ideal des hobbes” bezeichnet und ihm folgende beweistheoretische Funktion zugewiesen: “Es wird hier das recht im Stande der Natur und nicht das factum erwogen. Es wird bewiesen, daß es nicht willkührlich sey, aus dem Stande der Natur herauszugehen, sondern nothwendig nach Regeln des Rechts” (KANT, Refl 6593, 19: 99-100). Das Naturzustandstheorem ist eine rechtstheoretische Konstruktion, die aus der Betrachtung des Rechts unter vorstaatlichen Bedingungen die Einsicht in die rechtlich-praktische Notwendigkeit der Errichtung eines bürgerlichen Zustandes und der Unterwerfung aller unter staatliche Herrschaft gewinnt. Es hat die Erkenntnis zu vermitteln, die Kant in § 42 der *Rechtslehre* so zusammenfasst:

Aus dem Privatrecht im natürlichen Zustande geht nun das Postulat des öffentlichen Rechts hervor: du sollst, im Verhältnisse eines unvermeidlichen Nebeneinanderseins mit allen

anderen, aus jenem heraus in einen rechtlichen Zustand, d. i. den einer austheilenden Gerechtigkeit, übergehen. (KANT, RL, AA 06: 307).

Man hat sich [...] die Menschen unterm Gesetz in einem verschiedenen Zustande gedacht, und den *statum naturalem* vom *statu civili* dadurch abgeschieden, daß man die Eingehung eines *status civilis* auf ein freiwilliges *Pactum* aussetzt. Es ist indeß hiebey darin ein Irrthum, einen verschiedenen Zustand anzunehmen, da in Rücksicht ihrer Rechte es in *statu naturali et civili* dieselben bleiben; nur das Recht wird insofern nur in verschiedenem *respectu* betrachtet, der *status naturalis* existiert an sich gar nicht, und hat nie existirt, es ist eine bloße Vernunft-Idee, die die Beurtheilung des Privatverhältnisses der Menschen unter einander enthält, wie sich nämlich die Freiheit des einen gegen die Freiheit des anderen nach den Gesetzen der allgemeinen Freiheit bestimmt. Diese Prüfung der Rechte findet ohne

Rücksicht der Verschiedenheit dieses *status* statt. Der Grund des Unter[schiedes] liegt nur eigentlich darin, daß, um von seiner Freiheit sicheren Gebrauch machen zu können, eine unwiderstehliche Gewalt nöthig ist, die einen gegen den andern zwingt, seine Freiheit nach allgemeiner Gesetzmäßigkeit ausüben zu können. Nun ist jedes einzelnen Menschen Beurtheilung anheim gestellt, was er für Recht oder Unrecht anerkennen will, er kann also auch die Freiheit des andern ungehindert verletzen. Dieser Zustand der Läsion würde immerwährend seyn, solange Jeder allein Gesetzgeber und Richter wäre: Dies ist es, was man *statum naturalem* nennt, ein Zustand aber, der der angeborenen Freiheit ganz entgegen läuft. Es ist daher nothwendig, daß, sobald Menschen sich bis zur Ausübung ihrer wechselseitigen Freiheit nähern, sie den *statum naturalem* verlassen, um ein nothwendiges Gesetz, einen *statum civilem*, einzugehen; d.i. es ist eine allgemeine Gesetzgebung, die für Jedermann Recht und Unrecht festsetzt, eine allgemeine Gewalt, die jeden in seinem Recht schützt und eine richterliche Gewalt nöthig, die das gekränkte Recht wiederherstellt oder sogenannte *justitiam distributivam* eruiert (*suum cuique* tribuit). Dies ist es, was unter allen Naturrechtslehrern allein Hobbes als das oberste Princip des *status civilis* annimmt: *exeundum esse ex statu naturali*. (KANT, V-MS/Vigil, AA 27: 589f.).

Freilich ist für Hobbes der Staat nur pragmatisch-notwendig. Da ein friedliches Zusammenleben unter Naturzustandsbedingungen nicht möglich ist, ein anarchischer Zustand sich als zweckwidrig hinsichtlich des fundamentalen Selbsterhaltungsinteresses wie des Genusses der natürlichen Rechte zeigt, ist es nur folgerichtig und jedem rationalen Egoisten einsichtig, einen Zustand herbeizuführen, in dem jeder seines Lebens sicher sein und ungestört sein Eigentum genießen kann. Der Staat ist im Rahmen der Hobbesschen Argumentation eine im rationalen Nützlichkeitsurteil der Individuen verankerte Utilitätsveranstaltung. Seine Unerlässlichkeit ergibt sich als logische Konsequenz eines gründlichen, die Verwirklichungsbedingungen des Selbstinteresses berücksichtigenden Denkens. Für Kant hingegen ist das Verlassen des Naturzustandes Pflicht, eine Pflicht zumal, die pflichttheoretisch herausgehoben ist, weil sie die einzige positive, d.h. eine Begehungshandlung verlangende Vernunftrechtspflicht ist; gewöhnlich sind natürliche Rechtspflichten negativer Natur, verlangen Vermeidungshandlungen.

Schaffe, daß ein jeder vor das Seine in ansehung deiner in Sicherheit sey [...] dieses ist die Pflicht zur Bürgerlichen Gesellschaft, die allgemeine Bedingung aller Rechte und Eigenthums des Menschen. Stelle einen jeden wegen seines rechts von deiner Seite in Sicherheit [...] denn nur alsdenn kan er sagen, daß etwas sein ist, und zwar facto, nicht blos jure, wenn er wegen dessen Besitzes gesichert ist. Dieses ist die einzige affirmative äussere natürliche Pflicht: *exeundum e statu naturali*. (KANT, Refl 7075, AA 19: 242).

Verglichen mit dem breiten Raum, den die Schilderung des *status naturalis* bei Hobbes einnimmt,³ sind Kants Äußerungen zum Naturzustand in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre* eher spärlich, Sie variieren im wesentlichen das Hobbessche Argument von der Rationalität des Misstrauens, das unter Naturzustandsbedingungen notwendig allgemein werden muß und als durchgängiger Bestimmungsgrund menschlichen Verhaltens Elend und allseitige Furcht erzeugt.

Niemand ist verbunden, sich des Eingriffs in den Besitz des Anderen zu enthalten, wenn dieser ihm nicht gleichmäßig auch Sicherheit giebt, er werde eben dieselbe Enthaltensamkeit gegen ihn beobachten. Er darf (= muß W.K.) also nicht abwarten, bis er etwa durch eine traurige Erfahrung von der entgegengesetzten Gesinnung des letzteren belehrt wird; denn was sollte ihn verbinden, allererst durch Schaden klug zu werden, da er die Neigung der Menschen überhaupt über andere den Meister zu spielen (die Überlegenheit des Rechts anderer nicht zu achten, wenn sie sich der Macht oder List nach diesen überlegen fühlen) in sich selbst hinreichend wahrnehmen kann, und es ist nicht nöthig, die wirkliche Feindseligkeit abzuwarten; er ist zu einem Zwange gegen den befugt, der ihm schon seiner Natur nach damit droht. (KANT, RL, AA 06: 307).

Im Naturzustand kann es sich keiner leisten, die zur Rechtsverteidigung eingeräumte Zwangsbefugnis erst dann in Anspruch zu nehmen, wenn ein Angriff erfolgt und damit ein eindeutiger Rechtsgrund für die Zwanganwendung gegeben ist. Im Naturzustand avanciert der Verdacht zum Rechtsgrund, jeder muß daher "jederzeit in der Kriegsrüstung seyn", bereit, jedem Angriff zuvorzukommen (KANT, Refl 7646, AA 19: 476).⁴ Kant folgt hier weitgehend dem Hobbesschen Naturzustandsverständnis, das den vorstaatlichen Zustand durch ein latentes *bellum uniuscuiusque contra unumquemque* geprägt sieht, das auch dem Sanftesten das ebenso überlebensnotwendige wie höchst riskante Gesetz der Machtakkumulation aufzwingt und ihn dadurch nötigt, andere seiner Herrschaft zu unterwerfen. Auch für Hobbes ist der Naturzustand ein *status belli* "iuridice", in dem „alter iure aggreditur“ und „alter iure resistit“ (KANT, Refl 7726, AA 19: 500-1). Ein jeder hat die Freiheit, "[...] to use his own power, as he will himselfe, for the preservation of his own Nature; that is to say, of his own Life; and consequently, of doing

any thing, which in his own Judgement, and Reason, he shall conceive to be the aptest means thereunto“. (HOBBS, 1979, S. 189).

Angesichts des Fehlens allgemein geltender Regeln, angesichts der Knappheit der Güter und der wechselseitigen Unbekanntheit der Absichten und Handlungspläne der anderen, muß die rationale, d. h. alle entscheidungsrelevanten Faktoren berücksichtigende Wahrnehmung des *ius naturale* den Weg der Vermehrung der Machtmittel⁵ und, Gewalt gewaltsam antizipierend, der Unterwerfung anderer einschlagen. Diejenigen, die die Gewalt zum Gesetz ihrer Beziehungen machen, „tun einander auch gar nicht unrecht“ (KANT, RL, AA 06: 307), aber – und das unterscheidet Kant von dem Engländer – “[...] sie tun überhaupt im höchsten Grade unrecht, weil sie dem Begriff des Rechts selber alle Gültigkeit nehmen“ (KANT, RL, AA 06: 308) und die Errichtung eines *status iuridicus* verhindern.⁶ Im gewaltbeherrschten Zustand ist jeder durch jeden „laesus per statum“.⁷ Der Naturzustand ist ein Zustand der Rechtlosigkeit; die Notwendigkeit, ihn zu verlassen, einen Zustand der wechselseitigen Verhinderung des Rechtserwerbs durch einen Zustand der austeilenden Gerechtigkeit abzulösen, ist daher “[...] analytisch aus dem Begriffe des Rechts, im äußeren Verhältniß, im Gegensatz der Gewalt“ zu gewinnen (KANT, RL, AA 06: 307). Bei Kant rückt nicht das Selbsterhaltungsrisiko des Naturzustandes in den Vordergrund. Im *status naturalis* zu verharren, ist sicherlich unklug; vor allen Dingen aber ist es rechts- und pflichtwidrig, denn die Menschen stehen als vernünftige Wesen a priori unter der Verpflichtung, ihr Verhältnis zueinander nach Regeln des Rechts zu gestalten. Und sollten sie im Zustand der Gesetzlosigkeit verbleiben, dann verletzen sie einander in

rechtlicher Hinsicht zwar nicht durch ihre Gewalthandlungen, die ein Leben in einem solchen Zustand unvermeidlich mit sich bringt, aber durch ihr schieres Verbleiben in diesem Zustand. Im Naturzustand ist bereits das schlichte Sein – im Sinne eben eines Verbleibens in diesem Zustand – eine Rechtsverletzung (*laesio per statum*). Und der einzige Weg, diese strukturelle Rechtsverletzung, dieses strukturelle Unrecht zu vermeiden, ist der Weg in einen Rechtszustand, ist die Gründung eines staatlichen Systems der Rechtssicherung.

Kants Naturzustandsschilderung macht zwar in § 42 der *Rechtslehre* noch von der Friedlosigkeit, der „Neigung der Menschen überhaupt, über andere den Meister zu spielen“, im Sinne einer anthropologischen Grundbefindlichkeit Gebrauch. Aber zwei Paragraphen später verläßt er diese hobbesianische Argumentationslinie und läßt das „Factum“ menschlichen Verhaltens unter Knappheits- und Ungewißheitsbedingungen ausdrücklich außer Betracht.

Es ist nicht etwa die Erfahrung, durch die wir von der Maxime der Gewaltthätigkeit der Menschen belehrt werden, und ihrer Bösartigkeit, sich, ehe eine äußere machthabende Gesetzgebung erscheint, einander zu befehden, also nicht etwa ein Factum, welches den öffentlich gesetzlichen Zwang notwendig macht, sondern, sie mögen auch so gutartig und rechtliebend gedacht werden, wie man will, so liegt es doch a priori in der Vernunftidee eines solchen (nicht-rechtlichen) Zustandes, daß, bevor ein öffentlich gesetzlicher Zustand errichtet worden, vereinzelte Menschen, Völker und Staaten niemals vor Gewaltthätigkeit gegen einander sicher sein können, und zwar aus jedes seinem eigenen Recht zu tun, was ihm recht und gut dünkt, und hierin von der Meinung des Anderen nicht abzuhängen; mithin das Erste, was ihm zu beschließen obliegt, wenn er nicht allen Rechtsbegriffen entsagen will, der Grundsatz sei: man müsse aus dem Naturzustande, in welchem jeder seinem eigenen Kopfe folgt, herausgehen und sich mit allen anderen (mit denen in Wechselwirkung

zu gerathen er nicht vermeiden kann) dahin vereinigen, sich einem öffentlich gesetzlichen äußeren Zwange zu unterwerfen, also in einen Zustand treten, darin jedem das, was für das Seine anerkannt werden soll, gesetzlich bestimmt und durch hinreichende Macht (die nicht die seinige, sondern eine äußere ist) zu Theil wird, d. i. er solle vor allen Dingen in einen bürgerlichen Zustand treten. (KANT, RL, AA 06: 312).

Ohne Zweifel ist das hier entwickelte Naturzustandskonzept der anthropologischen Skizze des § 42 überlegen. Wird, wie dort geschehen, der Grund der Notwendigkeit, den Naturzustand zu verlassen, mit der natürlichen Verfassung seiner Bewohner verknüpft, dann belastet sich die Argumentation in methodisch unzulässiger, dem metaphysischen Erkenntnisprogramm widerstreitender Weise mit anthropologischen Grundannahmen, die letztlich den normativ-vernunftrechtlichen Status des Kantischen Staatsbegriffs selbst in Gefahr bringen. Die Menschen "[...] mögen auch so gutartig und rechtliebend gedacht werden, wie man will [...]", mit dieser Konzession befreit Kant das Naturzustandskonzept von jeder anthropologischen Prämisse und verlegt damit zugleich jeder Interpretation den Weg, die in den Fundamenten der Anthropologie nach geschichtlich-gesellschaftlichen Spuren sucht. Vermag der Umstand des unvermeidlichen Nebeneinanderseins zusammen mit der Tatsache, daß der Mensch eine freie Willkür besitzt, allein die Last zu tragen, die die Naturzustandstheorie gewöhnlich der ungeselligen Natur seiner Bewohner aufbürdet oder auch einem aufgrund bestimmter ökonomischer Bedingungen freigesetzten *amor sceleratus habendi*, dann haben nicht nur die Interpreten einen schwachen Stand, die in der Nachfolge Marx' im Naturzustand eine Darstellung der

bürgerlichen Gesellschaft erblicken, in seinem Bewohner den sich allgemein-menschlich tarnenden Bourgeois und hinter der den Naturzustand überwindenden "exeundum"-Einsicht in das heimliche Wissen, daß die sich als natürlich ausgebende bürgerliche Gesellschaft zur Selbstregulierung unfähig ist,⁸ sondern auch die Apologeten der Staats- und Herrschaftsfreiheit. Leben Menschen grundsätzlich, also nur darum, weil sie Erdbewohner sind, in konfliktverursachenden Beziehungen, ist die Notwendigkeit einer staatlichen Organisation menschlichen Zusammenlebens nicht erst aus einem bestimmten Menschenbild, sondern schon aus dem unverrückbaren Rahmen jedes nur denkbaren Menschenbildes begründbar, dann wird Herrschaft unvermeidlich.

Aber Kant hat keine Verbesserung des Hobbesschen Arguments durch die Inanspruchnahme unverdächtigter Naturbedingungen im Sinn.⁹ Kants Deutung der Konfliktsituation des Naturzustandes weicht gänzlich von der Hobbesschen Naturzustandsauslegung ab. Kant betrachtet nicht das "factum" menschlichen Lebens unter vorstaatlichen Bedingungen, rückt nicht das Selbsterhaltungsrisiko des Naturzustandes in den Mittelpunkt. Er bemüht keine anthropologischen Grundbefindlichkeiten, um die Unerträglichkeit eines Zusammenlebens unter Naturzustandsbedingungen zu demonstrieren. Kant betrachtet das "recht im Stande der Natur" (KANT, Refl 6593, AA 19: 100). Sein Naturzustand ist ein Zustand des reinen Privatrechts, ein Gedankenexperiment, das den Beweis liefern soll, daß die vernunftrechtlichen Prinzipien des angeborenen Freiheitsrechts und des äußeren Mein und Dein grundsätzlich nicht hinreichen, um mögliche auftauchende

Konflikte gewaltfrei zu lösen und allen Menschen Rechtssicherheit zu garantieren. Das Recht, das aus Vernunftgründen sein soll, kann im Naturzustand nicht wirklich werden. Und dafür sind nicht die Menschen verantwortlich, sondern die Unbestimmtheit der Vernunftrechtsprinzipien. Wenn die Gründe der Rechtlosigkeit des Naturzustandes im Vernunftrecht selbst liegen, muß die Herstellung eines Zustandes gesetzlich bestimmten und staatlich gesicherten Rechts zum Inhalt einer Vernunftrechtsforderung werden.

Da die Konfliktrichtigkeit des Naturzustandes bei Kant in Rechtsbegriffen dargestellt wird, keine anthropologische Konsequenz ist, sondern eine Folge der mangelnden Regulierungsfähigkeit der apriorischen Bestimmungen des Vernunftrechts, kann Kant sagen, daß das reine Privatrecht im Naturzustand gleichsam seiner eigenen Unvollkommenheit ansichtig wird und die Notwendigkeit seiner gesetzgeberischen Fortbestimmung einsieht. Insofern geht eben “[...] aus dem Privatrecht im natürlichen Zustande [...] das Postulat des öffentlichen Rechts hervor“ (KANT, MS, AA 06: 307). Das noch nicht peremptorisch gemachte Vernunftrecht ist ein Recht, das auf den Staat und damit auf Positivierung hindrängt, das aber gleichwohl im vorstaatlichen Zustand Geltung besitzt. Es gibt für Kant außerhalb des Staates Recht. Das allgemeine Rechtsgesetz ist wie die vernunftrechtliche Regel über das Dein und Mein, die Erlaubnis der Rechtsvernunft zur *acquisitio originaria* und *occupatio prima* geltendes Recht, das eine generelle Orientierung der Willkür und einen vorstaatlichen rechtlichen Diskurs, die Anwendung normativer Prädikate auf empirische Handlungen, ermög-

licht. Aber dieser Orientierung mangelt es an allgemein anerkannter Bestimmtheit und unwiderstehlicher, friedienstiftender Durchsetzbarkeit. Besitzstreitigkeiten werden daher auftauchen, die mit Gewalt ausgetragen werden. Die Rechtsprinzipien des Mein und Dein vermögen keine sicheren Eigentumstitel zu generieren; das Privatrecht versinkt in der gewaltträchtigen Gesetzlosigkeit des Naturzustandes. Daher bedarf es des Übergangs vom Naturzustand zum Rechtszustand. Hinter diesem Übergang, dem Postulat des öffentlichen Rechts, steckt das rechtstheoretisch bedeutsame Argument von der immanent vernunftrechtlich nachweisbaren Notwendigkeit der Positivierung des Vernunftrechts durch die Gesetzgebung des gemeinschaftlichen Willens. Allein diese bietet einen vernunftrechtskonformen Weg der gesetzlichen Bestimmung der reinen Rechtsformen des inneren und äußeren Mein und Dein. Das Vernunftrecht erweist sich also nicht nur als positivierungsbedürftig, es enthält auch selbst explizite Rechtsvorschriften für die Einrichtung des Verfahrens seiner Positivierung. Der die Willensvereinigung rechtlich organisierende Vertrag ist selbst vernunftrechtlich notwendig.

Wohl gemerkt, das Recht eines jeden, im Naturzustand zu tun, was ihm recht und gut dünkt, ist nicht mit dem *ius naturale* Hobbes' zu verwechseln. Nicht um ein Recht auf alle erforderlichen Selbsterhaltungsmittel geht es hier, sondern um das Recht der subjektiven Anwendung und Interpretation vernunftbegründeter privatrechtlicher Befugnisse. Im Naturzustand wird “[...] nach jedes seinen Rechtsbegriffen etwas Äußeres durch Bemächtigung oder Vertrag erworben“ (KANT, RL, AA 06: 312), legt jeder für sich die Ausübungsbedingungen der natürlichen Gesetze über das Mein und Dein fest. Das

aber führt notwendig zu Rechtskontroversen, die mangels eines kompetenten, von allen Parteien gleichermaßen anerkannten Richters die Gewalt auf den Plan rufen. Die Konfliktträchtigkeit des Naturzustands hat ihren Grund in der Mannigfaltigkeit gleichberechtigter Rechtsmeinungen und Privatrechtsinterpretationen, die jede für sich die natürlichen Gesetze des Mein und Dein nach eigenen Rechtsbegriffen in Anwendung bringen.¹⁰

2 "WIEDER HOBBS U. SEINEN MACHIAVELLISM DASS DAS VOLK GAR KEIN RECHT HABE"¹¹

Der im *Leviathan* entworfene Staat wird von Hobbes als sterblicher Gott bezeichnet, da er wie der unsterbliche die Bestimmungen der Allmächtigkeit und Unfehlbarkeit in sich vereinigt. Da es für Hobbes keinerlei transpositive Rechtsnormen gibt, beginnt die normative Sprache, die selektive Funktion der Unterscheidungen des Rechts und der Moral erst mit der Etablierung einer staatlich organisierten Gesellschaft und der Gesetzgebungstätigkeit des Souveräns. Erst die positiven Gesetze legen fest, was als Recht und Unrecht gilt. Da aber die Regeln, die die Verwendungsweise der Gerechtigkeitsdifferenz normieren, nicht ihr eigener Anwendungsfall sein können, ist die Möglichkeit staatlichen Unrechts aus Gründen der Logik nicht gegeben. Der Hobbessche Staat kann aus begrifflichen Gründen ebensowenig Unrecht tun wie Gott sündigen kann. Weiterhin folgt daraus, daß es zwischen Souverän und Untertan keinerlei Rechtsbeziehung geben kann: sowenig der Souverän in seinem Herrschaftshandeln durch natürliches Recht gebunden ist, sowenig kann der Untertan ihm gegenüber ein natürliches Recht geltend

machen und durch Zwanganwendung durchsetzen. Ein Widerstandsrecht kann es in der rechtspositivistischen Welt des Leviathans nicht geben.

Hobbes behauptete das Volk habe nach seiner Übergabe durch den socialcontract gar keine Rechte mehr. Aber er muß sagen nur nicht das Recht des Widerstandes aber wohl der Gegenvorstellungen und der Bekanntmachung der Idee des Besseren. Denn woher soll dieses sonst kommen. Daß das Volk sich nicht stillschweigend einen Widerstand vorbehalten könne. Was ein Volk nicht über sich selbst beschließen kan (einen unveränderlichen Kirchenglauben fest zu setzen) das kan auch der *Souverain* nicht über das Volk beschließen. Das Volk hat kein Recht zu Feindseeligkeiten gegen den Oberherrn weil dieser das Volk selbst vorstellt. Jemandes Unterthan ist der kein Zwangsrecht gegen ihn hat u. daher seinen Befehlen gehorcht. (KANT, VATP, AA 23: 134).

Der für die Hobbessche Staatsphilosophie konstitutive rechtsexterne Charakter der Beziehung zwischen Souverän und Untertan ist für Kant unannehmbar, die in den Vertragsbestimmungen des Hobbesschen Staatsvertrags gründende These von der völligen Rechtlosigkeit der Herrschaftsunterworfenen und der damit verbundenen prinzipiellen Unrechtsfreiheit herrscherlichen Handelns ist für ihn, "so im Allgemeinen", ein "erschrecklicher" Satz. Allerdings kann und darf man die rechtliche Unfehlbarkeit des Souveräns dann behaupten, wenn man "[...] unter Unrecht diejenige Läsion versteht, welche dem Beleidigten ein Zwangsrecht gegen denjenigen einräumt, der ihm Unrecht thut" (KANT, TP, AA 08: 303). Man kann nach Kant von rechtswidrigen Gesetzen, von Unrechtshandlungen des Souveräns sprechen, ohne sich eines logischen Widerspruchs schuldig zu machen. Man kann dies darum, weil die gesetzgebende Rechtsvernunft Prinzipien zur Beurteilung

empirischer staatlicher Herrschaft bereitstellt. Jedoch bilden vernunftrechtswidrige Gesetze, bildet staatliches Unrechtshandeln keinen Widerstandsfall. Die Menschen besitzen ein unverlierbares Freiheitsrecht und einen darin begründeten Anspruch auf eine rechtssichernde Republik, und auch als Untertanen bleibt ihnen diese natürliche Rechtsposition erhalten, haben sie den Anspruch, nach Maßgabe der Prinzipien der reinen Republik regiert zu werden. Und dies ist ein Recht, das sie gegen den Souverän haben: Dieser ist der Adressat ihres vernunftrechtlich legitimierten rechtlichen Anspruchs auf eine republikanische Regierungsart. Entsprechend steht jeder Herrscher unter der rechtlichen Pflicht, diese natürliche Rechtsposition der ihm Unterworfenen zu respektieren und in seinen Handlungen den vernunftrechtlichen Souverän, den einzig rechtmäßigen Herrschaftsinhaber, zu repräsentieren. Jedoch sind diese unverlierbaren Rechte keine Zwangsrechte. Es gibt keine rechtliche Möglichkeit, ihre Respektierung zu erzwingen, sie gegen einen ungerechten Herrscher mit Gewalt durchzusetzen.

Kants Nachweis der staatsrechtlichen Unmöglichkeit eines Widerstandsrechts wiederholt in den Grundzügen des Hobbessche Anti-Widerstands- und Anti-Gewaltenteilungs-Argument. Man kann es das Schiedsrichterargument nennen: ein Schiedsrichter wird eingesetzt, um Konflikte durch Regelsetzung und Regelanwendung zu entschärfen. Ein Schiedsrichter darf darum selbst nie Konfliktpartei sein. Die rechtliche Möglichkeit eines Widerstandsrechts gegen die Staatsgewalt impliziert die Befugnis des Berechtigten, die Bedingungen seines Gehorsams selbst zu bestimmen. Damit wird der Berechtigte zum Herrn über den Widerstandsfall eingesetzt, und damit besitzt

er auch die Souveränität. Wenn es in einem Staat eine höchste Gewalt geben muß, kann es ihr gegenüber kein Widerstandsrecht geben, da dann nicht diese, sondern der ihr gegenüber zum Widerstand Berechtigte die höchste Gewalt darstellt. Um zum Widerstand

[...] befugt zu sein, müsste ein öffentliches Gesetz vorhanden sein, welches diesen Widerstand des Volks erlaubte, d.i. die oberste Gesetzgebung enthielte eine Bestimmung in sich, nicht die oberste zu sein, und das Volk als Unterthan in einem und demselben Urtheile zum Souverän über den zu machen, dem es unterthänig ist; welches sich widerspricht, und wovon der Widerspruch durch die Frage alsbald in die Augen fällt: wer denn in diesem Streit zwischen Volk und Souverän Richter sein sollte. (KANT, MS, AA 06: 320).

Ein Widerstandsrecht würde die Voraussetzungen staatlicher Friedens- und Rechtssicherung aufheben. Die den bürgerlichen Zustand legitimierende Aufgabe der Naturzustandsvermeidung durch die Errichtung einer gesetzlichen Ordnung, durch die Monopolisierung der Gewalt einerseits und ihrer Rationalisierung durch Einschränkung auf den Gesetzesvollzug andererseits verlangt den unbedingten Gehorsam. Die Rechtspflicht, den Naturzustand zu verlassen, gilt a priori, ist von allen Gerechtigkeitsbedingungen unabhängig, und der systematische Kern dieses Arguments von der rechtlichen Notwendigkeit, den Naturzustand zu verlassen, ist die unbedingte Gehorsamspflicht dem vorfindlichen empirischen Machthaber gegenüber. Ist der Naturzustand durch das Fehlen einer öffentlichen Gesetzgebung, einer öffentlichen Jurisdiktion und einer öffentlichen Exekutive charakterisiert, herrscht in ihm durchgängig private Naturrechtsjurisdiktion und damit Gewalt, dann würde der eine derartige öffentliche Gerechtigkeit

institutionalisierende Staat selbst den Naturzustand und damit die Überwältigung des Rechts durch Gewalt verursachen, wenn er ein Widerstandsrecht zuließe. Die rechtliche Möglichkeit eines Widerstandsrechts steht quer zu allen notwendigen Bedingungen eines rechtlichen Zustandes. Ein Widerstandsrecht würde die rechtswidrige, da nur gewaltsam zu entscheidende naturzustandstypische Rechtskollision zweier Privater erneut entstehen lassen. Der Staat, der durch eine für alle geltende Gesetzgebung dafür sorgt, daß bei der Lösung der Konflikte die Rechtspflege an die Stelle der privaten Gewalt tritt, daß kontroverse Rechtsansprüche mit rechtlichen Mitteln entschieden werden, würde, durch ein Widerstandsrecht eingeschränkt, selbst zur Rechtspartei, zum potentiellen Partner einer rechtlichen Kontroverse, die rational nicht auflösbar ist, denn "[...] wer soll entscheiden, auf wessen Seite das Recht sei" (KANT, TP, AA 08: 300)?¹²

3 EXKURS: DER NATURZUSTAND DER METAPHYSIK UND DER LEVIATHANISCHE CHARAKTER DER KRITIK DER REINEN VERNUNFT

Die Bedeutung des Hobbesschen Denkens für die Philosophie Kants zeigt sich nicht nur in seiner Rechtslehre, die durch ihre vernunftrechtliche Parametrik das kontraktualistische Argument Hobbes' in ein Ensemble normativer Rechtsideen verwandelt. Sie zeigt sich auch und vor allem in Kants Hauptwerk, der *Kritik der reinen Vernunft*, deren Grundidee nichts weniger ist als die Anwendung des leviathanischen Pazifikationsprogramms auf die Zustand der Metaphysik. Die Vernunftkritik soll der Metaphysik den Weg zum Frieden weisen, soll diesen "Kampfplatz [...]"

endlose(r) Streitigkeiten" in einen friedlichen Ort selbstsicherer Wissenschaftlichkeit verwandeln. (KANT, KrV, A viii) Und diese Friedensmission gelingt ihr, weil sie Regeln setzt, mit deren Hilfe die Berechtigung der konfligierenden Erkenntnisansprüche der unterschiedlichen metaphysischen Systeme auf ihre Berechtigung entschieden werden kann, und als Polizei und Gerichtshof über ihre Einhaltung wacht.

Man kann die Kritik der reinen Vernunft als den wahren Gerichtshof für alle Streitigkeiten derselben ansehen; denn sie ist in die letzteren, als welche auf Objecte unmittelbar gehen, nicht mit verwickelt, sondern ist dazu gesetzt, die Rechtsame der Vernunft überhaupt nach den Grundsätzen ihrer ersten Institution zu bestimmen und zu beurtheilen. Ohne dieselbe ist die Vernunft gleichsam im Stande der Natur und kann ihre Behauptungen und Ansprüche nicht anders geltend machen oder sichern, als durch Krieg. Die Kritik dagegen, welche alle Entscheidungen aus den Grundregeln ihrer eigenen Einsetzung hernimmt, deren Ansehen keiner bezweifeln kann, verschafft uns die Ruhe eines gesetzlichen Zustandes, in welchem wir unsere Streitigkeit nicht anders führen sollen, als durch Proceß. Was die Händel in dem ersten Zustande endigt, ist ein Sieg, dessen sich beide Theile rühmen, auf den mehrentheils ein nur unsicherer Friede folgt, den die Obrigkeit stiftet, welche sich ins Mittel legt, im zweiten aber die Sentenz, die, weil sie hier die Quelle der Streitigkeiten selbst trifft, einen ewigen Frieden gewähren muß. Auch nöthigen die endlosen Streitigkeiten einer bloß dogmatischen Vernunft, endlich in irgend einer Kritik dieser Vernunft selbst und in einer Gesetzgebung, die sich auf sie gründet, Ruhe zu suchen; so wie Hobbes behauptet: der Stand der Natur sei ein Stand des Unrechts und der Gewaltthätigkeit, und man müsse ihn nothwendig verlassen, um sich dem gesetzlichen Zwange zu unterwerfen, der allein unsere Freiheit dahin einschränkt, daß sie mit jedes anderen Freiheit und eben dadurch mit dem gemeinen Besten zusammen bestehen könne " (KANT, KrV, B 779-80).

Freilich, und hier zeigt sich dann der Unterschied zwischen dem Bürgerkriegsphilosophen, der der Öffentlichkeit misstraut und Religion und Metaphysik der staatlichen Zensur unterwirft, und dem Aufklärer, der als Anwalt des rasonierenden bürgerlichen Publikums für Rederecht und Kritikfreiheit eintritt und den öffentlichen Diskurs als Ort der Wahrheitsfindung preist,

[...] zu dieser Freiheit gehört denn auch die, seine Gedanken, seine Zweifel, die man sich nicht selbst auflösen kann, öffentlich zur Beurtheilung auszustellen, ohne darüber für einen unruhigen und gefährlichen Bürger verschrien zu werden. Dies liegt schon in dem ursprünglichen Rechte der menschlichen Vernunft, welche keinen anderen Richter erkennt, als selbst wiederum die allgemeine Menschenvernunft, worin ein jeder seine Stimme hat; und da von dieser alle Besserung, deren unser Zustand fähig ist, herkommen muß, so ist ein solches Recht heilig und darf nicht geschmälert werden. Auch ist es sehr unweise, gewisse gewagte Behauptungen oder vermessene Angriffe auf die, welche schon die Beistimmung des größten und besten Theils des gemeinen Wesens auf ihrer Seite haben, für gefährlich auszuschreien; denn das heißt, ihnen eine Wichtigkeit geben, die sie garnicht haben sollten. (KANT, KrV, B 780).

4 ZWEIERLEI FRIEDEN

Der große Unterschied zwischen der Kantischen Friedensphilosophie und der Hobbesschen Philosophie tritt besonders deutlich hervor, wenn wir den Bereich des staatlich geordneten Zusammenlebens der Menschen verlassen und Welt der zwischenstaatlichen Beziehungen betreten. Da Hobbes die friedensstiftende Leistung ausschließlich auf die Macht stützt, verliert seine politische Philosophie alle ordnungspolitische Zuständigkeit, wenn keine überlegende Macht in Sicht ist. Daher ist die Grenze des Staates auch die Grenze seiner

Philosophie. Überschreitet er sie, fällt er in die Ausgangssituation zurück, in den aller institutionellen Regelungen und gesetzlichen Strukturen baren Naturzustand. Ein ordnungsstiftender Übergang vom politischen Pluriversum zu einem globalen politischen Universum, zu einem Weltschiedsrichter, kann in der Hobbesschen Staatenwelt nicht stattfinden. Nicht daß Hobbes einen Weltstaat aus moralischen Gründen abgelehnt hätte, er ist lediglich aufgrund der faktischen Pluralität eifersüchtig auf Erhaltung ihrer Macht bedachter Souveräne vernünftigerweise nicht zu erwarten. Überdies gibt es einen begrifflichen Grund, warum die Leviathane sich nicht einem Mega-Leviathan unterwerfen werden: auf der Ebene der Souveränität ist die friedensermöglichende Strategie der Entäußerung allen Rechts und aller Macht gerade nicht wiederholbar. Die Leviathane bleiben im Naturzustand und unter sich und müssen versuchen, im Rahmen der Naturzustandsstrategie selbst die gewaltbannenden Effekte des Schiedsrichtermodells zu erzeugen. Die Lösung dieses Problems ist eine multilaterale Abschreckungsbalance. Sie will den Krieg dadurch aus den zwischenstaatlichen Beziehungen heraushalten, daß die Aufhebung des krieglosen Zustandes für jeden, der damit beginnen könnte, von jedem so teuer gemacht wird, daß sich vernünftigerweise damit keine Gewinnerwartung mehr verbinden lässt. Freilich setzt die Abschreckungsbalance den Rüstungswettlauf nicht außer Kraft; ihre Stabilisierung verlangt stete Bereitschaft zur Nachrüstung, die, um nicht Gefahr zu laufen, zu spät zu kommen, notwendigerweise zu einer Vorrüstungsbereitschaft tendiert, so daß die Abschreckungsbalance selbst die Rüstungsspirale aus sich hervortreibt und auf allen Seiten Overkillkapazitäten anhäuft. Die friedensstiftende Funktion des Gleichgewichts

der Abschreckung ist also das zwischenstaatliche Gegenstück zur friedensstiftenden Funktion des regelsetzenden Schiedsrichters. Damit stützt sich der Hobbessche Frieden auf einen doppelt, sowohl im Inneren wie im Äußeren abschreckungstüchtigen Staat. Diese doppelte Abschreckungstüchtigkeit gibt dem Leviathan ein martialisches Aussehen; er ist eine waffenstarrende Friedensmaschine. Sein unerlässlicher Verbündeter bei dieser doppelten Befriedung durch Einschüchterung ist die ökonomische Rationalität, die den nutzenmaximierenden Egoisten zur strategischen Anpassung an diese Rahmenbedingungen innerer und äußerer Abschreckungspolitik veranlasst. Aber deren Reichweite ist eben beträchtlich begrenzt: der Frieden gleichgewichtiger Zweitschlagskapazitäten ist fragil. Die Welt zwischen den Staaten befindet sich in einem strukturellen Kriegszustand, der durch das Friedensprogramm des rationalen Misstrauens grundsätzlich nicht beseitigt werden kann. Mehr als ein Frieden **im** Kriegszustand, mehr als Kriegsabwesenheit kann unter Hobbesschen Voraussetzungen nicht erreicht werden.

In der Kantischen Rechtsphilosophie macht der negative Frieden der bloßen Kriegsabwesenheit dem positiven Frieden eines allumfassenden Rechtszustandes Platz. Dieser positive Frieden ergibt sich nicht als distributives Resultat individueller Strategien rationaler, durch Erwartungserwartungen reflexiv gesteuerter Akteure, sondern er muß eigens "gestiftet werden" (KANT, Zef, AA 08: 349); d.h. er kann nur einvernehmlich verwirklicht werden, nur als kollektives Resultat gemeinsamen Rechthandelns entstehen. Ihn aber zu stiften, ist nicht nur klug, sondern Erfüllung einer apriorischen Menschenpflicht, die jeder Mensch seinem Mitmensch und jeder Staat allen Menschen, seinen Bürgern,

aber auch allen Fremden schuldet. Während Hobbes Friedensphilosophie den Frieden als Klugheitsarrangement der individualistischen Rationalität entwirft, legt Kant ihn als Rechtspflicht der universalistischen Rationalität aus. Er restituiert damit den friedensphilosophischen Dualismus des traditionellen Naturrechts, das den Unterschied zwischen einem wahren und einen falschen Frieden kennt. Freilich ohne die Kehrseite dieses Unterschiedes, die Unterscheidung zwischen einem gerechten und einem ungerechten Krieg, mit zu übernehmen.¹³ Diese Restitution des friedensphilosophischen Dualismus erfolgt vor dem Hintergrund des modernen Vernunftrechts. Strukturell besteht jedoch zwischen dem emphatischen Friedenskonzept des Naturrechts und dem vernunftrechtlichen Friedenskonzept Kants kein Unterschied. Wie das Naturrecht versucht das Vernunftrecht den Frieden als normativ ausgezeichnete, objektiv gültige und allseits verpflichtende Ordnung auszulegen, nur daß es dabei von keiner theologischen oder naturteleologischen Basistheorie Gebrauch macht, sondern sich auf das Fundament des menschenrechtlichen Egalitarismus stellt.

Bei Kant ist der Frieden das Ergebnis der Verrechtlichung aller konfliktträchtigen Beziehungen in der Welt der äußeren Freiheit. Es kann gesetzlosigkeitsbedingte Gewalt zwischen Menschen und Menschen, zwischen Staaten und Staaten und schließlich auch noch zwischen Staaten und Menschen (die fremden oder gar keinen Staaten angehören) geben. Folglich muß ein Programm der umfassenden Vermeidung konfliktbezogener Gewalt alle Konfliktzonen verrechtlichen, folglich muß das Programm eines zeitlich wie räumlich umfassenden Friedens eine staatsrechtliche Friedensstiftung, eine völkerrechtliche Friedensstiftung und

eine weltbürgerrechtliche Friedensstiftung umfassen und miteinander kombinieren. Erst wenn diese drei Schritte sich zu einem vollständigen Rechtsfrieden vereinigen, verliert das Recht seinen provisorischen Charakter und gewinnt feste Geltung.

Aber wie sehen die Bedingungen eines weltumspannenden Rechtsfriedens im Einzelnen aus? Welche rechtliche Verfassung verlangt die *pax kantiana*? Grundsätzlich stehen drei Verfassungstypen zur Verfügung. Da ist zum einen das Weltstaatsmodell. Da ist zum anderen die genau gegensätzliche konföderative Lösung, die zu einer Vertragsgemeinschaft souveräner Staaten führt, zu einer "fortwährend-freien Association" (KANT, ZeF, AA 08: 383), die selbst keine institutionellen Elemente von Staatlichkeit aufweist und im institutionell unbefestigten, moralischen Schwebestand reiner Verabredung verbleibt. Und da ist drittens der Verfassungstyp, den Kant als "Staatenverein", als "Republik freier verbündeter Völker" bezeichnet (KANT, IaG, AA 08: 24/Anm.). Charakteristisch für dieses weltrechtliche Organisationsmodell ist, daß es Elemente supranationaler Staatlichkeit auf der Grundlage einvernehmlicher und partieller Souveränitätsverzichte der Mitgliedsstaaten enthält.

Kant lehnt das Weltstaatsmodell aus pragmatischen Gründen ab, teils weil er von einem Weltstaat einen unwiderstehlichen Despotismus befürchtet, der die Welt in einen "Kirchhof der Freiheit" (KANT, MpVT, AA 08: 267) verwandeln würde, teils weil er ihn für unregierbar hält. Kant verwirft aber auch das Modell des Staatenvereins, zum einen weil er es für widersprüchlich hält, zum anderen weil er den Staatenpluralismus als Garant der Freiheit versteht und von einer organisatorischen Integration der Staaten eine freiheitsfeindliche

"Zusammenschmelzung" (KANT, ZeF, AA 08: 367) erwartet, die ihrerseits die eines despotischen Zentralismus begünstigt, der hinwiederum anarchische Gegenreaktionen heraufbeschwören wird.¹⁴ Die organisationspolitischen Schwierigkeiten, die Kant bei der Bestimmung einer angemessenen rechtlichen Verfassung des weltbürgerlichen Friedens behindern, haben ihre Wurzeln in einem subkutanen Hobbesianismus. Natürlich besteht ein großer Unterschied zwischen dem Klugheitsarrangement effektiver wechselseitiger Abschreckung und der umfassenden Friedensforderung der Rechtsvernunft; gleichwohl stützen sich beide Friedenskonzeptionen auf identische Prämissen; beides sind Ordnungen eines Systems unabhängiger Staaten und getrennter Gesellschaften, dessen staatsrechtliche Gravitation seinen Ausdruck in dem Dogma von der Unteilbarkeit der einzelstaatlichen Souveränität findet. Damit ist der Friedenspolitik in beiden Fällen der Rechtsweg versperrt. Keine Strukturen rechtsdurchsetzender und souveränitätseinschränkender supranationaler Gewalt können etabliert werden, wenn die Einzelstaaten um ihrer Souveränitätsbehauptung willen von ihrem rechtlichen Zuhöchstsein nicht abrücken können und keine rechtliche Autorität über sich dulden dürfen. Da bleibt dann entweder nur der Weg der Politik oder der Weg der Moral – jener führt zum Hobbesschen Abschreckungsarrangement der friedenschaffenden Waffen, dieser wird in der Kantischen Konzeption der Konföderation und des permanenten Staatenkongresses beschritten.

II

Direkt hat sich Hegel an keiner Stelle seines Werkes mit Hobbes auseinandergesetzt. Gleichwohl gibt es Bezüge zur politischen Philosophie des *Leviathan*. Unverkennbar bildet Hobbes' Philosophie den Hintergrund der Hegelschen Kritik an der empirischen, der ersten der beiden "[...] unechten Arten der wissenschaftlichen Behandlung des Naturrechts" (HEGEL, 1970b, S. 439), auch wenn der Name des englischen Philosophen kein einziges Mal fällt und die kritikwürdigen Schwächen, die Hegel, der Metaphysiker des Absoluten und substanzphilosophische Erneuerer aristotelischer Sittlichkeit in der empirischen Naturrechtsbegründung ausmacht, auch bei allen anderen Naturrechtlern vor Kant und Fichte anzutreffen sind. Den zweiten Hobbes-Bezug will ein Teil der Hegel-Forschung im berühmten *Phänomenologie*-Kapitel über Herrschaft und Knechtschaft ausmachen. Diese Lesart geht auf die These von Leo Strauss zurück, daß Hegels Selbstbewußtseinskupitel erheblich durch Hobbes' Darstellung des Machtkampfes der Menschen im Naturzustand beeinflusst sei, der seinerseits von Strauss als machtpolitische Umdeutung des altadeligen Kampfes um die Ehre gedeutet wurde.¹⁵ Diese Interpretation ist von Honneth und anderen sozialphilosophisch verallgemeinert worden: in ihren Augen habe Hegel den Selbsterhaltungskampf des vorstaatlichen Naturmenschen aus dem staatslegitimatorischen Kontext des Hobbesschen Kontraktualismus herausgenommen und als Gesellschaftlichkeit stiftenden Anerkennungskampf, als Grundereignis im dialektischen Prozess der Individuation und Sozialisation ausgelegt.¹⁶ Die "Inversion der Teleologie"¹⁷, die

Ablösung der Orientierung an einem gemeinsamen Guten durch die ausschließliche Konzentration auf den in der Moderne noch einzig legitim verallgemeinerbaren Zweck der Selbsterhaltung, wird in der Selbstbewußtseinsteleologie der *Phänomenologie* und ihrer Geschichte der delphischen Reise des Bewußtseins zu sich selbst rückgängig gemacht.

5 "[...] DAS RICHTENDE PRINZIP FÜR JENES APRIORISCHE IST DAS APOSTERIORISCHE".¹⁸ HEGELS KRITIK DER EMPIRISCHEN BEHANDLUNGSART DES NATURRECHTS

Während Kant und Hobbes ungeachtet aller begründungstheoretischen Unterschiede Paradigmennachbarn sind, deren politische Philosophie durch dieselbe kontraktualistische Grammatik geprägt ist, ist Hegel Antikontraktualist und Aristoteliker. Politische Philosophie ist für ihn keine Konstruktion, die umfassende Einheiten als konventionelle Zusammenschlüsse von Individuen erklärt und damit das Allgemeine funktional vom Besonderen abhängig macht und die Vernunft des Ganzen nach dem Muster individueller Rationalität zuschneidet. Die methodologische Grundthese des Individualismus, daß alle Aussagen über Sozialformationen auf Aussagen über individuelle Präferenzen zurückgeführt werden müssen, wird in seinem holistischen Erkenntnisprogramm ins Gegenteil gekehrt; der methodologische Holismus kennt nur das kontextualisierte Individuum, dessen Verständnis die Darlegung der es umfassenden institutionellen und kulturellen Ganzheiten voraussetzt. Politische Philosophie ist für ihn aber auch kein Vernunftnormativismus, der aus der Formalvernunft des Jedermann

Prinzipien zur Gestaltung und Bewertung bestehender institutioneller Gegebenheiten gewinnt. Politische Philosophie ist vielmehr die Darstellung der sittlichen Totalität in ihrer notwendigen Gegliedertheit und Hermeneutik der in ihr sich darstellenden Vernünftigkeit. Und nur dann, wenn sie dieses aristotelische Programm verfolgt, wenn sie dem Allgemeinen logische und ontologische Priorität einräumt, wenn sie das Allgemeine nicht aggregativ und mechanisch, sondern organisch und teleologisch begreift, wenn sie das den sozialen Grundelementen immanent wirksame Ethos verstehend aufgreift, statt eine fahle Menschheitsvernunft dem Konkreten abstrakt-herrschaftlich entgegenzustellen, kann sie Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben. Das moderne Naturrecht, sei es das empirisch-rationale Hobbesscher Machart oder das vernunftrechtlich-normative Kantischer Provenienz, kann nicht als wissenschaftlich gelten. Es muß seiner Unwissenschaftlichkeit überführt werden. Und genau das unternimmt der Naturrechtsaufsatz.

Das Naturrecht hat nach Hegel im Laufe seiner Geschichte zwei verschiedene wissenschaftliche Behandlungsarten oder Wissenschaftskonzeption ausgebildet; die empirische und die formelle. Hegel nennt sie so, weil die systematisierenden Einheitsprinzipien, die die Wissenschaftlichkeit formal verbürgen sollen, einmal aus der Erfahrung stammen und zum anderen als inhaltsleere Bestimmungen der Vernunftform der Empirie entgegengesetzt sind. Das empirische Naturrecht sondert aus der Mannigfaltigkeit der praktischen Empirie, vorzüglich aus dem anthropologischen Basismaterial Bestimmungen aus, die zu Wesensmerkmalen des Praktisch-Politischen erklärt werden; innerhalb des Ensembles

empirischer Gegebenheiten wird damit eine begründungslogische Hierarchie gebildet, die es gestattet, das das Notwendige von dem Kontingenten zu scheiden. Die derart ausgezeichneten Merkmale erhalten die Form der Begriffseinheit und werden zu Grundsätzen des angestrebten wissenschaftlichen Systems erhoben. Diese Grundsätze beherrschen den innertheoretischen Argumentationsgang und bürgen für seinen inneren Zusammenhang und seine Folgerichtigkeit. Sie bestimmen die begründungslogischen Angeln, um die sich die Rechtfertigungen und Beweise der Theorie drehen. Die Geschichte des neuzeitlichen Naturrechts bietet für diese Eigentümlichkeit, das Theoriegebäude auf vorausgesetzte anthropologische Fundamente zu stellen, viele Belege. So ist der Grundsatz des Pufendorfschen Naturrechts, und darin folgt der erste deutsche Naturrechtsprofessor dem großen niederländischen Juristen Grotius, der Geselligkeitstrieb, der *appetitus socialis*, die Neigung, sich mit anderen zu vergesellschaften. Thomasius dagegen ersetzt das Geselligkeitsprinzip durch den individualistischen *felicitas*-Grundsatz, und vermag so ein gemeinsames Prinzip für Naturrecht und davon getrennter Individualethik zu gewinnen. Beide verabschieden damit das Prinzip der Selbsterhaltung, das sowohl das Hobbessche als auch das spinozistische Naturrecht regiert.

Aus der Warte einer Metaphysik des Absoluten, der es um nichts weniger als um eine Erkenntnis der Totalität kennt, muß die Auffassung der empirischen Naturrechtswissenschaft, Wissenschaftlichkeit durch eine empirieimmanente prinzipienlogische Hierarchisierung zu garantieren, als illusionär zurückgewiesen werden. Für das Absolute, das ja kein Gegenstand neben anderen ist, sondern nichts

anderes als der Inbegriff der Vernichtung aller endlichen Bestimmungen, nichts anderes als der Nachweis der Momenthaftigkeit, Relativität und Interdependenz aller empirischen Bestimmung ist, sind alle empirischen Bestimmtheiten gleichermaßen gültig, kommt keiner ein prinzipienlogischer Vorrang vor anderen zu.

Die kontingenzaussondernde Abstraktionsstrategie des empirischen Naturrechts führt zu einem privaten Naturbegriff, sei es in Gestalt eines hypothetischen Modells natürlichen, vorstaatlichen und vorinstitutionellen Zusammenlebens, sei es in Gestalt einer anthropologischen Konzeption, die durch Eliminierung aller geschichtlichen und gesellschaftlichen Vermittlungen einen empirisch-wesentlichen Minimalmenschen gewinnt, der, und damit treffen sich die beiden Abstraktionen, als Naturzustandsbewohner und Protagonist eines *bellum omnium contra omnes* fungiert.

Was fürs erste jene Einheit betrifft, so kann es der Empirie nicht um sie als das Wesen der Notwendigkeit, das für die Erscheinung ein äußeres Band derselben ist, zu tun sein; denn in der Einheit, welche die wesentliche ist, ist das Mannigfaltige unmittelbar vernichtet und nichts; weil mannigfaltiges Sein Prinzip der Empirie ist, so ist es ihr versagt, zum absoluten Nichts ihrer Qualitäten, welche für sie absolut und auch durch den Begriff, nach dem sie schlechthin Viele sind, unendlich Viele sind, zu dringen. Jene ursprüngliche Einheit kann daher nur eine, soviel möglich ist, einfache und geringe Menge von Qualitäten bedeuten, womit sie zur Erkenntnis der übrigen ausreichen zu können glaubt. Jenes Ideal, worin das, was so ungefähr für willkürlich und zufällig gilt, verwischt und des Mannigfaltigen die geringste nötige Menge gesetzt wird, ist für die Empirie im Physischen sowie im Sittlichen das *Chaos*, das im letzteren bald mehr unter dem Bild des Seins durch Phantasie als *Naturzustand*, bald mehr unter der Form der Möglichkeit und der Abstraktion als eine Aufzählung der im Menschen vorgefundenen Vermögen durch empirische Psychologie, [als] *Natur und*

Bestimmung des Menschen vorgestellt wird, und auf diese Weise wird das, was als schlechthin notwendig, an sich, absolut einerseits behauptet ist, zugleich andererseits als etwas nicht Reelles, bloß Eingebildetes und als Gedankending, dort als eine Fiktion, hier als eine bloße Möglichkeit anerkannt, welches der härteste Widerspruch ist. Es ist für den gemeinen Verstand, welcher sich in der trüben Vermischung dessen, was an sich, und dessen, was vergänglich ist, hält, nichts begrifflicher, als daß er das, was an sich sei, auf die Weise finden könne, daß, wenn er aus dem vermischten Bilde des Rechtszustandes alles Willkürliche und Zufällige absondere, durch diese Abstraktion ihm unmittelbar das absolut Notwendige übrigbleiben müsse. Wenn man sich alles hinwegdenke, was eine trübe Ahnung unter das Besondere und Vergängliche rechnen kann, als besonderen Sitten, der Geschichte, der Bildung und auch dem Staate angehörig, so bleibt der Mensch unter dem Bilde des nackten Naturzustandes oder das Abstraktum desselben mit seinen wesentlichen Möglichkeiten übrig, und man hat nur hinzusehen, um das zu finden, was notwendig ist. Es muß das, was in Beziehung auf den Staat zu sein erkannt wird, darum auch mit abge sondert werden, weil das chaotische Bild des Notwendigen nicht die absolute Einheit, sondern nur die einfache Mannigfaltigkeit, die Atome mit den möglich wenigsten Eigenschaften enthalten kann und also [das,] was unter den Begriff eines Verknüpfens und Ordens derselben als der schwächsten Einheit, deren das Prinzip der Vielheit fähig ist, fallen kann, als das erst Spätere und Hinzukommende zu jener Vielheit daraus ausgeschlossen ist. (HEGEL, 1970b, S. 444-445).

Dieser Abstraktionsweg von der vorfindlichen Mannigfaltigkeit zu dem theoretisch-empirischen Konstrukt der "einfachen Mannigfaltigkeit" ist allerdings nicht frei von Willkürlichkeit. Wo soll die Grenze zwischen dem Zufälligen und Notwendigen liegen? Diese Grenzziehung ist offenkundig keine Sache der Empirie; sie verdankt sich der verschleierte Wirksamkeit externer Gesichtspunkte: das Beweisziel inszeniert den Naturzustand und bestimmt

den Charakter seiner Besetzung. Damit erweist sich das gesamte Begründungsprogramm als zirkulär; es basiert auf einer *petitio principii*.

Es fehlt nun bei jener Scheidung dem Empirismus fürs erste überhaupt alles Kriterium darüber, wo die Grenze zwischen dem Zufälligen und Notwendigen gehe, was also im Chaos des Naturzustandes oder in der Abstraktion des Menschen bleiben und was weggelassen werden müsse. Die leitende Bestimmung kann hierin nichts anderes sein, als daß soviel darin sei, als man für die Darstellung dessen, was in der Wirklichkeit gefunden wird, braucht; das richtende Prinzip für jenes Apriorische ist das Aposteriorische. Was in der Vorstellung des Rechtszustandes geltend gemacht werden soll, dafür hat man nur, um seinen Zusammenhang mit dem Ursprünglichen und Notwendigen und also es selbst als notwendig darzutun, zu diesem Behuf eine eigene Qualität oder Vermögen in das Chaos zu verlegen, nach der Weise der vom Empirischen ausgehenden Wissenschaften überhaupt zur sogenannten Erklärung der Wirklichkeit Hypothesen zu machen, in welchen diese Wirklichkeit in derselben Bestimmtheit, nur in ganz formell-ideeller Gestalt als Kraft, Materie, Vermögen gesetzt, eins also aus dem anderen auch sehr leicht begreiflich und erklärlich ist. (HEGEL, 1970b, S. 445).

Bereits Rousseau hat einen solchen Projektionsvorwurf an das Hobbessche Naturrecht gerichtet.¹⁹ Und Macpherson hat ihn in seiner Besitzindividualismus-Studie wiederholt.²⁰ Immer wieder wurde dem Autor des *Leviathan* vorgehalten, daß er das Aposteriorische zum Maßstab des Apriorischen mache und Zeitbedingtes als Ewig-Gültiges verkleide. Sein natürlicher Mensch habe keinesfalls alle geschichtlichen und gesellschaftlichen Spuren an sich getilgt; würde man tiefer schauen und sich von der scientistischen Programmatik nicht täuschen lassen, dann würde sich der allgemeine Mensch als besonderer Bourgeois entpuppen und der Naturzustand als modellhaftes Abbild der frühkapitalistischen Wettbewerbsgesellschaft

oder wie der Authentizitist Rousseau sagt, als Welt des Scheins, des Betrugs und des Egoismus, als Welt des *amour-propre*.

Die Systembasis der abstraktiv gewonnenen "einfachen Mannigfaltigkeit" ist zwar hinsichtlich der sekundären Bestimmungen ein einheitsstiftendes Prinzip, an sich selbst aber ein einheitsloses, und daher in innere Entgegensetzung geratenes Vieles: der methodisch gewonnene Naturzustand entdeckt sich als Kriegszustand, aus dem heraus die sich virtuell befehlenden Vielen nach einer Einheit rufen. Diese in der Systembasis begründete und damit auf ihre Resistenz reagierende Einheit ist eine "[...] formlose und äußere Harmonie unter dem Namen der Gesellschaft und des Staats". (HEGEL, 1970b, S. 447). Diese Einheit lässt die Vielen und Einzelne als Viele und Einzelne, lässt auch deren Entgegensetzung, sorgt nur für das gemeinsame Überleben. Sie ist "[...] etwas Formelles, nur über der Vielheit Schwebendes, nicht sie Durchdringendes". (HEGEL, 1970b, S. 447).

"Das Göttliche der Vereinigung (ist) ein Äußeres für die vereinigten Vielen, welche mit demselben nur im Verhältnis der Herrschaft gesetzt werden müssen, weil das Prinzip dieser Empirie die absolute Einheit des Einen und Vielen ausschließt". (HEGEL, 1970b, S. 448) Diese kategoriale Analyse des Gesellschaftsbegriffs des Hobbesschen Naturrechts ist zweifellos zutreffend. Es ist charakteristisch für die neuzeitliche Vorstellung von Vergesellschaftung, daß das Allgemeine den Individuen äußerlich bleibt, nicht mehr sein kann als ein regelegoistischer Hauptnenner, als institutionalisierte geteilte Präferenz. Neuzeitliche Allgemeinheit verlangt nicht die Aufgabe der Partikularität. Die Naturzustandsbewohner schließen den staatsgründenden Vertrag, um sich

nicht ändern zu müssen. Die Natürlichkeit der methodisch erzeugten Asozialität und Geschichtslosigkeit bleibt Konstituens des individuellen Verkehrs in der Gesellschaft; die Ersetzung der ersten Natur durch die zweite ist allein eine Frage der Institutionen, nicht der Individuen. Die Allgemeinheit steckt im Rahmenwerk, nicht in der Seele der Individuen. Die Allgemeinheit ist in den Individuen nur als Ergebnis einer Nutzen-Kosten-Kalkulation anwesend; sie ist das Maß an strategischer Anpassung, das erforderlich ist, um die allseits vorteilhaften Auswirkungen institutioneller Regelsysteme sichern zu können. In der Tat, der Allgemeinheit des modernen Staates bietet nur eine formelle Einheit, ist nur ein "[...] über der Vielheit Schwebendes, nicht sie Durchdringendes". (HEGEL, 1970b, S. 448).

Hegels organisches Sittlichkeitskonzept ist mit dem zentralen Legitimationskonzept des neuzeitlichen Naturrechts nicht vereinbar. Dieses basiert auf dem strikten Dualismus von natürlicher Welt und künstlicher Welt und legitimiert die der künstlichen Welt innewohnenden Freiheitseinschränkungen durch den Nachweis der Lebensfeindlichkeit und Selbsterhaltungsriskanz des *status naturalis*. Die künstliche Welt ist eine Welt zentralisierter Herrschaft. In der Herrschaftsabhängigkeit menschlichen Lebens spiegelt sich die stete Gefahr eines Rückfalls in die Anarchie. Daher verweigert sich in der Unabdingbarkeit staatlicher Herrschaft der Dualismus von Natur und Gesellschaft, von Individuum und Allgemeinheit. Aber genau diesen Dualismus will das organische Sittlichkeitskonzept Hegels überwinden.

Der Naturzustand und die den Individuen fremde und darum selbst einzelne und besondere Majestät und Göttlichkeit des Ganzen des Rechtszustandes sowie das Verhältnis der absoluten Unterwürfigkeit der Subjekte unter

jene höchste Gewalt sind die Formen, in welchen die zersplitterten Momente der organischen Sittlichkeit – das Moment der absoluten Einheit und derselben, insofern sie den Gegensatz der Einheit und Vielheit in sich begreift und absolute Totalität ist, und das Moment der Unendlichkeit oder des Nichts der Realitäten des Gegensatzes – als besondere Wesenheiten fixiert und eben dadurch, so wie die Idee, verkehrt sind. Die absolute Idee der Sittlichkeit enthält dagegen den Naturstand und die Majestät als schlechthin identisch, indem die letztere selbst nichts anderes als die absolute sittliche Natur ist und an keinen Verlust der absoluten Freiheit, welche man unter der natürlichen Freiheit verstehen müsste, oder ein Aufgeben der sittlichen Natur durch das Reellsein der Majestät gedacht werden kann; das Natürliche aber, welches im sittlichen Verhältnis als ein Aufzubegebendes gedacht werden müsste, würde selbst nichts Sittliches sein und also am wenigsten daſelbe in seiner Ursprünglichkeit darstellen. Ebensowenig ist die Unendlichkeit oder das Nichts des Einzelnen, der Subjekte in der absoluten Idee fixiert und in relativer Identität mit der Majestät als ein Verhältnis der Unterwürfigkeit, in welchem auch die Einzelheit etwas schlechthin Gesetztes wäre, sondern in der Idee ist die Unendlichkeit wahrhaftig, die Einzelheit als solche nichts und schlechthin eins mit der absoluten sittlichen Majestät, welches wahrhafte lebendige, nicht unterwürfige Einssein allein die wahrhafte Sittlichkeit des Einzelnen ist. (HEGEL, 1970b, S. 448-449).

Der Unterschied zwischen dem Hobbesschen und dem Hegelschen Staatsverständnis könnte kaum größer sein: hier der Staat als Friedensmaschine, als nutzenmaximierende Erfindung der Individuen, als künstliche Welt, allein im übereinstimmenden Selbstinteresse der Bürger verankert; dort der Staat als absolute Substanz, als geistige Wesenheit, die die Individuen zu ideellen, aufgehobenen Momenten zurückstufte, die nur durch verehrende Übereinstimmung ihres Selbstverständnisses mit dem Allgemeinen sich zur Freiheit erheben können. Daß in beiden Konzeptionen das Gemeinwesen

durch einen Akt der Selbstausslöschung konstituiert wird, darf nicht über die grundlegende Differenz hinwegtäuschen. Denn der Rechtsverzicht im Vertrag hat nichts mit der sittlichen Identifikation zu tun: die Aufgabe der absoluten Freiheit, die jeder im Naturzustand besaß, dient bei Hobbes nur dazu, innerhalb des koexistenzverbürgenden Regelwerks seinen Eigensinn zu erhalten; die vertragliche Selbstausslöschung ist lediglich ein kluger Akt des strategischen Egoismus. Der Rechtsverzicht ist kein Selbstverzicht, sondern ein Mittel der Selbsterhaltung. Bei Hegel hingegen ist genau diese Selbstaufgabe des Eigensinns und seines Selbsterhaltungskerns verlangt; das Einssein mit der "absoluten sittlichen Majestät" erfordert die Selbsttranszendierung zum Allgemeinen hin. Der Hobbessche Rechts- und Freiheitsverzicht führt zu einem Leben in einer staatlich geschützten Marktgesellschaft, in der jeder seinen Interessen im Rahmen der Gesetze nachgehen kann. Die Hegelsche Selbstaufgabe hingegen will genau diesen Egoismus, dessen allgemeines Überleben die staatliche Koordination nach Hobbes ermöglichen soll, abtöten.

6 DIE DIALEKTIK VON HERRSCHAFT UND KNECHTSCHAFT

"Es ist ein Selbstbewußtsein für ein Selbstbewußtsein" (HEGEL, 1970a, S.145). Das ist die Ausgangssituation der zweiten Erfahrungsphase des Selbstbewußtseins in der *Phänomenologie des Geistes*. Mit ihr wird der soziale Raum betreten. Zum ersten Mal haben wir daher eine symmetrische Ausgangslage. Immer änderten sich bislang die Subjektpole und die Objektpole der einzelnen kognitiven Weltverhältnisse des Bewußtseins. Auch die Begierde, die erste Gestalt des praktischen

Bewußtseins stieß auf etwas, was nicht Bewußtsein oder Selbstbewußtsein war, obwohl der Begierdegegenstand als Leben eine selbstbewußtseinsanaloge Struktur besaß. Erst jetzt herrscht Symmetrie: sind Subjektpol und Objektpol in der Bewußtseinsrelation, in dem Wissen–Wahrheits–Verhältnis gleich besetzt. D.h. jedes Selbstbewußtsein ist zugleich Selbstbewußtsein und Gegenstand eines Selbstbewußtseins. Diese Konstellation ist vielversprechend: jedem kann jetzt die Einheit seiner selbst in seinem Anderssein werden. Freilich kann einem Selbstbewußtsein die Einheit seiner selbst in seinem Anderssein nur dann werden, wenn genau gegenläufig auch dem anderen Selbstbewußtsein die Einheit seiner selbst in seinem Anderssein wird. Diese wechselseitige, reziproke und strikt symmetrische Anerkennung, dieser Anerkennung der Selbstbewußtseine durcheinander als sich wechselseitig anerkennende, ist das Telos dieser Erfahrungsbewegung des Selbstbewußtseins, die auch mit dem Betreten des sozialen Raumes noch nicht ihre Erfüllung erreicht hat, sondern diese Erfüllung sich hart erarbeiten muß. Keinesfalls ist es so, daß sich die beiden Selbstbewußtseine in die Arme fallen und sich beglückt umschlingen. Im Gegenteil, die Anerkennungsbewegung beginnt als "Kampf auf Leben und Tod" (HEGEL, 1970a, S.149), in dem die beiden Selbstbewußtseine sich zu bewähren versuchen.

Warum steht am Anfang der Bewußtwerdung des Selbstbewußtseins eine tödliche Auseinandersetzung? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir schauen, mit welchem Selbstverständnis das Selbstbewußtsein den sozialen Raum betritt, unter welchen Voraussetzungen die beiden Selbstbewußtseine einander begegnen. Wir haben hier eine Selbstbewußtseinsgestalt

vor uns, für die das folgende gilt: sie ist "[...] einfaches Fürsichsein, sichselbstgleich durch das Ausschließen *alles andern aus sich*". (HEGEL, 1970a, S.147). Das Ich ist ihm "Wesen und absoluter Gegenstand". (HEGEL, 1970a, S.148). Das Andere, was nicht Ich ist, gilt ihm als "[...] unwesentlicher, mit dem Charakter des Negativen bezeichneter Gegenstand". (HEGEL, 1970. S. 148). Die Selbstbewußtseinsgestalt hat also immer noch dieselbe Konstitution wie die Begierde. Und sie begegnet auch dem ihr Entgegenstehenden wie die Begierde den für den Verzehr brauchbaren Gegenständen begegnete: mit der Absicht der Negation und Vernichtung. Nun ist aber der Gegenstand auch ein Selbstbewußtsein, das das erste Selbstbewußtsein nicht anders betrachtet, als es selbst von diesem betrachtet wurde. Beide sind einander individuelle, in Raum und Zeit existierende, lebendige, bewegliche Gegenstände. Beide haben sich einander noch nicht als "reines Fürsichsein", als "Selbstbewußtseine dargestellt". Daher ist jedes seiner selbst gewiß, aber nicht des anderen; daher weiß jedes, daß es selbst selbstbezügliches Bewußtsein ist, aber nicht, daß für sein Gegenüber das gleiche gilt. Sich als reines Fürsichsein darzustellen, heißt: Macht über seine sinnliche Realität zu besitzen, alles "unmittelbare Sein zu vertilgen", in das – individuierend – das Bewußtsein eingesenkt ist. Sich als reines Fürsichsein darstellen heißt: zur "absoluten Abstraktion" fähig zu sein und alles Bewußtseinsandere, auch den eigenen Körper, das eigene Leben, zu negieren.

Sich als "reines Fürsichsein" darzustellen heißt: seine Freiheit zu zeigen, seine Negations- und Abstraktionsmacht zu beweisen, kurz: zu zeigen, daß einem nichts am eigenen Leben liegt, daß man durchaus bereit ist, es daranzugeben. Die Darstellung

des reinen Fürsichseins verlangt also eine doppelte Negationsarbeit: zum einen muß sich der Anspruch, reines Fürsichsein zu sein, durch Negation des anderen Gegenstandes an diesem bewähren; zum anderen muß das Selbstbewußtsein diesen Anspruch jedoch auch gegenüber der eigenen endlich-körperlichen Bestimmtheit und ihrer Trägheit und Beharrungskraft durchgesetzt werden. Es muß sowohl das andere Selbstbewußtsein in seiner körperlichen Existenz vernichtet werden als auch die eigene körperlich Existenz als nicht-wesentlich ausgewiesen werden. Kurz: die beiden Selbstbewußtseine versuchen ihren Anspruch, reines Fürsichsein zu sein, absolut frei zu sein, durch einen Kampf auf Leben und Tod zu verwirklichen.

Sie müssen in diesen Kampf gehen, denn sie müssen die Gewißheit ihrer selbst, für sich zu sein, zur Wahrheit an dem Anderen und an ihnen selbst erheben. Und es ist allein das Daransetzen des Lebens, wodurch die Freiheit, wodurch es bewährt wird, daß dem Selbstbewußtsein nicht das Sein, nicht die unmittelbare Weise, wie es auftritt, nicht sein Versenktsein in die Ausbreitung des Lebens das Wesen, - sondern daß an ihm nichts vorhanden, was für es nicht verschwindendes Moment wäre, daß es nur reines Fürsichsein ist. (HEGEL, 1970a, S.149).

Es ist darauf zu achten, daß wir es bei den einzelnen Phasen der Anerkennungsbewegung mit einer doppelt gedoppelten Bewegung zu tun haben: nicht nur ist das, was jedes Selbstbewußtsein tut, zu verdoppeln, da wir es ja mit einer Interaktion von Selbstbewußtseinen zu tun haben; sondern jede Aktion, die gegen das andere Selbstbewußtsein gerichtet ist, ist immer auch eine selbstgerichtete Aktion. Daher genügt es eben nicht, den Gegner auszulöschen; der Freiheitsbeweis verlangt auch, das Andere im Selbstbewußtsein selbst, die eigene

lebendige Gestalt, das unmittelbar lebendige Individuum, daranzusetzen, seiner und seiner Lebensansprüche bei der Darstellung der reinen Selbstgewißheit nicht zu achten. Beide Selbstbewußtseine kämpfen gegeneinander, um sich und dem anderen zu zeigen, daß allein das reine Fürsichsein, das sich unmittelbar auf sich selbst beziehende Selbstbewußtsein die einzige, wesentliche Realität ist, die Realität ist, auf es allein ankommt.

Er ist ein Kampf, denn ich kann mich im Anderen nicht als mich selbst wissen, insofern das Andere ein unmittelbares anderes Dasein für mich ist; ich bin daher auf die Aufhebung dieser seiner Unmittelbarkeit gerichtet. Ebenso sehr kann ich nicht als Unmittelbares anerkannt werden, sondern nur insofern ich an mir selbst die Unmittelbarkeit aufhebe und dadurch meiner Freiheit Dasein gebe. Aber diese Unmittelbarkeit ist zugleich die Leiblichkeit des Selbstbewußtseins, in welcher es als in seinem Zeichen und Werkzeug sein eigenes Selbstgefühl sowie sein Sein für andere und seine es mit ihnen vermittelnde Beziehung hat. (HEGEL, 1817, Werke 10, § 431).

Die Todesbereitschaft besagt, bewußtseinstheoretisch dechiffriert, daß jedes Selbstbewußtsein in ihrem Sein-für-Anderes, ihrem leiblichen Dasein, sich als das setzen müssen, was sie eigentlich sind, nicht bloß natürliche, sondern freie Wesen. Todesbereitschaft ist Freiheitsbeweis. Nur der ist frei, der sich und anderen zeigt, daß er nicht am Leben hängt. Daher kann der Hegelsche Kampf nicht im Hobbesschen Naturzustand stattfinden. Der Hobbessche Naturzustandsbewohner sucht nicht den Kampf; er vermeidet ihn, denn er hängt am Leben. Er sucht den Gegner unschädlich zu machen, seiner Gewalt durch Eigengewalt zuvorzukommen. Dabei, das liegt in der Logik der als *summum bonum* betrachteten Selbsterhaltung, favorisiert er die Gewaltanwendungsform,

die möglichst geringe Risiken für das eigene Überleben in sich birgt. Für das Selbstbewährungsabenteuer, in das sich die Hegelschen Selbstbewußtseine stürzen, hat der Hobbessche Naturzustandsbewohner nicht das mindeste Verständnis. Was diese geringschätzen, daran hängt er mit jeder Faser seines Körpers. Der Hobbessche Naturzustandsbewohner ist darum nicht der Ritter des ehrenvollen Zweikampfes, nicht der tapfere Soldat, der die offene Feldschlacht sucht; die Rationalität des Hobbesschen Naturzustandsbewohners begünstigt die Ausprägung einer Heckenschützenmentalität; der natürliche Ort des Hobbesschen Naturzustandsbewohners im Kampf aller gegen alle ist der Hinterhalt.

Es ist evident, daß ein Kampf auf Leben und Tod eine höchst aporetische Selbstbewahrheitsstrategie ist. Gerade wenn sie ernsthaft und mit vollem Einsatz angewandt wird, muß sie ihr Ziel verfehlen. Der Kampf auf Leben und Tod ist eine Rekognitionsparadoxie: ist die Strategie erfolgreich, ist sie zugleich mißlungen. Weil jedes Selbstbewußtsein in dem anderen die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst finden, seine Selbstgewißheit bewahrheiten möchte, muß der andere überleben. Damit jedes Selbstbewußtsein jedoch in dem anderen die Wahrheit finden will, allein alle Realität zu sein, muß das Selbstbewußtseinsandere, das andere Selbstbewußtsein vernichtet werden. Dem Anerkennungsbegehren hilft weder der eigene noch der fremde Tod. Der Übriggebliebene bleibt ohne Anerkennung, da ihn nur ein lebendes anderes Selbstbewußtsein anerkennen kann. Seine Freiheit bleibt ohne anerkanntes Dasein. Das Selbstbewußtsein benötigt zur Selbstbewahrheitung einen Gegenstand, der selbständig ist und zugleich die Negation an sich vollzieht. Im Kampf auf

Leben und Tod geht aber die Selbständigkeit verloren. Das Selbstbewußtsein muß seine Geringschätzung des Lebens korrigieren. Nur Überlebende sind anerkennungspraktisch brauchbar. Eigenes wie fremdes Leben muß bewahrt werden, damit das Selbstbewußtsein die Gewißheit seiner selbst als Wahrheit finden kann. Das Brachialverständnis von Negation, das dazu führte, eigenes wie fremdes Leben nicht zu achten, muß aufgegeben werden. Es muß ersetzt werden, durch ein Negationsverständnis, das mit der Selbständigkeitsforderung kompatibel ist, das negiert und doch aufbewahrt, am Leben läßt. Aus dem Kampf auf Leben und Tod wird ein Unterwerfungsakt, durch den sich ein Selbstbewußtsein zum Herrn über das andere Selbstbewußtsein aufschwingt.

Indem das Leben so wesentlich als die Freiheit ist, so endigt sich der Kampf zunächst als einseitige Negation mit der Ungleichheit, daß das eine der Kämpfenden das Leben vorzieht, sich als einzelnes Selbstbewußtsein erhält, sein Anerkanntsein jedoch aufgibt, das andere aber an seiner Beziehung auf sich selbst [fest] hält und vom ersten als dem Unterworfenen anerkannt wird; - das Verhältnis der Herrschaft und Knechtschaft. (HEGEL, 1817, § 433).

Bewußtseinstheoretisch besagt diese Herr-Knecht-Relation, daß der Herr reines Selbstbewußtsein und Fürsichsein ist, der Knecht hingegen lediglich ein "Bewußtsein in der Gestalt der *Dingheit*" (HEGEL, 1970a, s. 150). Durch diese bewußtseinstheoretische Signatur wird der Knecht in die Nähe des aristotelischen Sklaven gerückt.²¹ Dem Herrn gegenüber Ding, den Dingen gegenüber Selbstbewußtsein: diese beiden Bestimmungen kennzeichnen die Gestalt des Knechtes. Jedoch ist der negative Gegenstandsbezug des knechtischen Selbstbewußtseins durch die Kapitulation gebrochen. Durch sie nämlich hat es dem Sein

"Macht" über sich eingeräumt. Darum ist ihm nur noch eine partielle Negation erlaubt: die Bearbeitung der Gegenstände im Dienste und zum Nutzen des Herrn. "Der Herr aber ist die Macht über dies Sein, denn er erwies im Kampfe, daß es ihm nur als ein Negatives gilt". (HEGEL, 1970b, S. 151). Er ist die "reine Negation", kennt allein den "Genuß". Er hat zwischen sich und die Gegenständlichkeit den Knecht geschoben, der gleichsam das objektivierte Begierde-Sein des Herrn ist, ohne selbst Begierde sein zu dürfen. Die an die Endlichkeit erinnernde unaufhebbare Bedürftigkeit wird für den Herrn durch den ihm vom dienstbaren Knecht bereiteten, immerwährenden Genuß totgeschwiegen. Der Herr ist der Auseinandersetzung mit der Natur überhoben. Selbst seine eigene Natur wird ihm kaum auffällig, da er keine Mangelerfahrung, keine Begierden mehr kennt. Da ihm der Knecht die verzehrbare Natur herbeischafft, kann der Herr reines Verzehren sein und in reinem Genuß leben.

Wurde in der vorigen Bewußtseinsgestalt das praktische Verhältnis zu den Dingen durch Begehren und unmittelbares Verzehren bestimmt, so kommt jetzt ein neues Element hinzu, das Element der Arbeit, der Formung, der vorsorgenden Planung. Und dieses Element, durch das der Natur der menschliche Gestaltungswille eingepflanzt wird, kommt durch den Knecht in die Welt. Und insofern durch Arbeit und Wissen die Naturbeherrschung Fortschritte macht, insofern Arbeit nicht nur das menschliche Naturverhältnis kultiviert, sondern auch das gesellschaftliche Zusammenleben zivilisiert, ist nicht der Herr, sondern der Knecht der Protagonist des gesellschaftlichen Fortschritts.

Hegel muß die paradoxe Überlegenheit des Knechtes bewußtseinstheoretisch ausbuchstabieren. Es genügt nicht, auf die

interne Abhängigkeitsdialektik des Herr–Knecht Verhältnisses zu verweisen, die den Herrn, je länger das Herrschaftsverhältnis dauert, um so stärker von dem Knecht und seiner Arbeit abhängig sein läßt. Die Abhängigkeit verstärkt sich, weil der Herr, aller Mühen ledig und allein dem Genuß lebend, schon um der Langeweile zu entgehen, aus dem Genießen selbst eine Kunst machen wird. Je mehr aber der Herr dem Luxus frönt, um so tiefer gerät er in die Abhängigkeit von demjenigen, der für die Bereitstellung der materialen Voraussetzungen luxuriösen Lebens einsteht. Jedoch ist es nicht dieses heimliche Herrschaftsgefühl des Knechtes über seinen hedonistischen, sich immer tiefer in die Dialektik des Genußlebens verstrickenden Herrn, das das knechtische und nicht das herrschaftliche Selbstbewußtsein zum Gewinner der Herrschafts–Knechtschafts–Dialektik erklärt. Die Überlegenheit des knechtischen Selbstbewußtseins hat darin ihren Grund, daß das knechtische Selbstbewußtsein für sich das wird, was Selbstbewußtsein in Wahrheit ist, selbständig–fürsichseiendes Bewußtsein.

Diese Entwicklung des knechtischen Selbstbewußtseins ruht des näheren auf zwei Pfeilern: zum einen auf der existenzerschütternden Todeserfahrung; zum anderen auf der naturformierenden Arbeit.

Zunächst ist für die Knechtschaft der Herr das Wesen; also das selbständige für sich seiende Bewußtsein ist ihr die Wahrheit, die Jedoch für sie noch nicht an ihr ist. Allein sie hat diese Wahrheit der reinen Negativität und des Fürsichseins in der Tat an ihr selbst, denn sie hat dieses Wesen an ihr erfahren. Dies Bewußtsein hat nämlich nicht um dieses oder jenes, noch für diesen oder jenen Augenblick Angst gehabt, sondern um sein ganzes Wesen; denn es hat die Furcht des Todes, des absoluten Herrn, empfunden. Es ist darin innerlich aufgelöst worden, hat durchaus in sich selbst erzittert, und alles Fixe hat in ihm gebebt.

Diese reine allgemeine Bewegung, das absolute Flüssigwerden alles Bestehens, ist aber das einfache Wesen des Selbstbewußtseins, die absolute Negativität, das reine Fürsichsein, das hiermit an diesem Bewußtsein ist. Dies Moment des reinen Fürsichseins ist auch für es, denn im Herrn ist es ihm sein Gegenstand. Es ist ferner nicht nur diese allgemeine Auflösung überhaupt, sondern im Dienen vollbringt es sie wirklich; es hebt darin in allen einzelnen Momenten seine Anhänglichkeit an natürliches Dasein auf und arbeitet dasselbe hinweg. (HEGEL, 1970a, S. 153).

In der Todesfurcht hat das knechtische Bewußtsein eine Erfahrung gemacht, in der ihm sein Wesen gegenständlich geworden ist. Der Tod ist der absolute Herr; vor ihm hat das knechtische Bewußtsein die Waffen gestreckt. Die Todesfurcht, die seine ganze Existenz erschüttert hat, hat ihm sein Fürsichsein, seine Unendlichkeit vor Augen geführt. Diese Interpretation der Todesangst ist sicherlich ungewöhnlich. In der Todesangst begegnet das Bewußtsein nicht der Endlichkeit, zeigt sich ihm nicht, wie sehr es am Leben hängt. In der Todesangst zeigt sich ihm vielmehr die Erschütterung, die Auflösung alles Festen, die Macht des Negativen, alles zu verflüssigen und ins Nichts zu stellen und darum eine Form von Freiheit. Die Todesangst ist die subjektive Antizipation dessen, was durch die Herrschaft des absoluten Herrn wirklich geschieht, die Aufhebung alles Natürlich–Einzelnen, die allgemeine Auflösung. Andererseits war es gerade die Todesfurcht, die in einem der Kämpfenden den Selbsterhaltungswillen auf den Plan rief, die der gegen sich und den Gegner gerichteten Lebensverachtung Einhalt gebot, die es dem unterlegenen Bewußtsein geraten erscheinen ließ, von der Behauptung seines Fürsichseins abzulassen und sich mit der Position eines belebten Werkzeugs abzufinden. Es war die Todesfurcht, die dem Unterlegenen

dazu brachte, die Knechtschaft als einen für das Leben nicht zu hohen Preis zu erachten. Jetzt soll genau das, was überhaupt erst zur Etablierung eines Herr–Knecht–Verhältnisses führte auf der Seite des Knechtes, des verdinglichten, unselbständigen und unfreien Bewußtseins diesem zu selbständigem Fürsichsein verhelfen. Offensichtlich ist die spekulative Deutung menschlicher Empfindungen nicht deckungsgleich mit ihrem Erlebnisgehalt. Die Erfahrungsschritte des Bewußtseins aus der Perspektive des allwissenden Phänomenologen bedürfen nicht der Beglaubigung durch die subjektiv–phänomenale Empfindungen. Wenn man gleichwohl nach einem Rückhalt dieser spekulativen Interpretation in der menschlichen Empfindungswelt sucht, dann kann vielleicht die Wendung als Schlüssel dienen, daß das Selbstbewußtsein in der Todesfurcht "um sein ganzes Wesen Angst hat". (HEGEL, 1970a, S. 153). Die Todesfurcht führt zu der Konzentration, die das Selbstbewußtsein an sich ist. In der Todesfurcht wird alles Belanglose beiseite geschoben; der um sein Leben Fürchtende wird auf sich selbst zurückgeworfen; er ist nicht mehr verzettelt, in die Verästelungen verschiedener Hoffnungen, Ängste und Begierden auseinandergelegt, die ihn von sich ablenken, sich zwischen ihn und sein Wesen stellen. Er ist aus diesem Verstreutsein in weltliche Dinge, körperliche Sachen und belanglose Gedanken in sich zurückgekehrt und begegnet in der Tiefe der Todesfurcht ausschließlich sich selbst. Wenn Hegel nun sagt, daß dem Bewußtsein in dieser Erfahrung sein Wesen gegenständlich wurde, dann bezieht er sich auf die strukturelle Gleichheit zwischen dieser alles verflüssigenden Auflösung, dieser Bewegung des Zu–sich–selbst–Zurückkommens aus der Ausbreitetheit ins Andere und der Selbstbewußtseinsbeziehung des Fürsichseins

im Anderen. Beiden, der Todesfurcht wie dem Selbstbewußtsein kommt darum auch die Unendlichkeit zu, die wahrhafte, die in der Reflexion, dem Zurückbeugen zu sich selbst aus dem Anderen begründet ist. Aber natürlich ist die Todesfurcht selbst noch nicht ausreichend, damit das Selbstbewußtsein die Wahrheit seiner Selbstgewißheit erfassen kann. Die Todesfurcht ist nur die Travestie der Freiheit, lediglich ein Satyrspiel der Emanzipation. Das, was das Bewußtsein in ihr an sich erfahren hat, muß ihm noch bewußt werden. Die Todesfurcht vergegenständlicht sich dem unterlegenen und geknechteten Bewußtsein in Gestalt des Herrn, der zu jedem Zeitpunkt die absolute Macht des Todes gegen es kehren kann, sie vergegenständlicht sich im Dienen, dem fortwährenden Sein für Anderes.

Es bedarf noch der Arbeit, um diesen Prozeß zu vervollständigen, um das Bewußtsein zu sich selbst kommen zu lassen. Denn erst dann ist es Fürsichsein, wenn es die angesichts des absoluten Herrn gespürte und in Gestalt des siegreichen Herrn ihm gegenständlich gewordene absolute Macht selbst ausübt, die allgemeine Auflösung, der Negation selbst vollzieht. Und eben dies geschieht in der Arbeit.

In dem Momente, welches der Begierde im Bewußtsein des Herrn entspricht, schien dem dienenden Bewußtsein zwar die Seite der unwesentlichen Beziehung auf das Ding zugefallen zu sein, indem das Ding darin seine Selbständigkeit behält. Die Begierde hat sich das reine Negieren des Gegenstandes und dadurch das unvermischte Selbstgefühl vorbehalten. Diese Befriedigung ist aber deswegen selbst nur ein Verschwinden, denn es fehlt ihr die gegenständliche Seite oder das Bestehen. Die Arbeit hingegen ist gehemmte Begierde, aufgehaltenes Verschwinden, oder sie bildet. Die negative Beziehung auf den Gegenstand wird zur Form desselben und zu einem Bleibenden, weil eben dem Arbeitenden der Gegenstand Selbständigkeit hat. Diese negative Mitte oder das formierende Tun ist zugleich die Einzelheit oder

das reine Fürsichsein des Bewußtseins, welches nun in der Arbeit außer es in das Element des Bleibens tritt; das arbeitende Bewußtsein kommt also hierdurch zur Anschauung des selbständigen Seins als seiner selbst. (HEGEL, 1970a, S. 153).

Der Herr stellt den Knecht zwischen sich und die Dinge. Der Knecht stellt dem Herrn die Dinge für den Genuß zur Verfügung. Das Verhältnis des Herrn zu den Dingen ist nach wie vor das Verhältnis der Begierde. Die Dinge sind unselbständig und werden verzehrt. Dem Knecht hingegen ist es verwehrt, die Dinge zu verzehren. Er muß sich zurückhalten, darf nur mit gehemmter Begierde an die Arbeit gehen. Für ihn besitzen daher die Dinge Selbständigkeit, sie bleiben; er findet sie vor und reicht sie weiter. Die Begierde des Herrn ist aber reines Negieren, der Gegenstand verschwindet im Verzehr, taugt somit nicht als Objekt, in dem und an dem sich das Fürsichsein gegenständig werden kann. Statt dieser selbstbewahrheitenden Erfahrung des Fürsichseins im Anderssein stellt sich auf der Seite des Herrn nur das "unvermischte Selbstgefühl" im Genuß ein, eine ebenso ekstatische wie schale Selbstbegegnung, aus der keinerlei anerkennungspraktischer Gewinn gezogen werden kann. Anders sieht es jedoch auf der Seite des Knechtes aus. Die Arbeit ermöglicht das, was der Genuß nie erreichen kann. Sie hat Vergegenständlichungsqualität, sie verwandelt das Naturverhältnis des Menschen in einen Prozeß der Subjektivierung der Natur und der Objektivierung des Selbstbewußtseins. Denn zwar haben die Dinge für den Knecht ein Bestehen, da er sie nur an den Herrn weiterreichen und nicht selbst verzehren darf; und selbst die Dinge, die er selbst konsumieren muß, um am Leben zu bleiben und dem Herrn nützlich sein zu können, muß er beiseite legen, um sie später, abends oder

während der Arbeitspausen zu verspeisen. Durch all diese Arrangements werden sie aus ihrem natürlichen Sein herausgehoben und verändert; sie behalten ihre Selbständigkeit, aber erhalten auch eine ihnen fremde Form; sie werden dem planenden und formierenden Willen des Knechts unterworfen, der sich in den geformten, bearbeiteten Dingen gegenständiglich wird. Diese Dinge tragen die Spuren seines Willens, seiner Absichten, seiner Vernunft; das knechtische Selbstbewußtsein bewahrheitet durch die Formung der Dinge an ihnen seine Freiheit, sein Fürsichsein. Die Dinge werden subjektiviert; gegenläufig objektiviert sich das sie bearbeitende Selbstbewußtsein und erfaßt so die Wahrheit seiner selbst, im Anderssein bei sich zu sein. Das ist das Paradox der Herrschaft: das sich fremdem Willen, fremder Vernunft, fremdem Sinn beugende Bewußtsein erkennt in der Formierung der Natur sich selbst als willentliches, vernünftiges und eigensinniges Bewußtsein. Arbeit macht frei, freilich wird dieser Freiheitsgewinn nur unter dem Schatten der Todesfurcht und der Herrschaft, der institutionalisierten Todesfurcht erzielt.

Der Knecht erzieht sich im Dienst selbst. Er erfährt an den Gegenständen, die er bearbeitet, und durch diese Bearbeitung auch an sich selbst, seine Freiheit im Sinne einer Unabhängigkeit von den natürlichen Dingen. Sich den Verzehr zu versagen, seine Begierde zu hemmen, somit seiner eigenen Natur Herr zu werden, beschert ebenso Freiheitserfahrung wie die Fähigkeit, den Dingen Form zu geben und dadurch seinen Vorstellungen Gegenständlichkeit. Die Knechtschaft ist ein Lernpensum, der Dienst eine Freiheitsschule. Gerade unter der Todesfurcht lernt der Knecht, Herr über die Natur zu werden. Der Beherrschte wird zum Beherrscher der Natur. Technik

ist eine Erfindung der Sklaven. Die, die alle Macht haben, müssen nichts lernen, müssen nichts können. Sie können andere zwingen, sich für sie Wissen und Geschicklichkeit zu erwerben und zur Vermehrung ihres Nutzens einzusetzen. Der Knecht bildet eine Wissens- und Werkzeugkultur aus, durch die er seine Unabhängigkeit von dem natürlichen Sein unablässig vergrößert. Das, was der Herr während des Kampfes bewies, nämlich seine Unabhängigkeit von dem natürlichen Sein im Todesmut, muß der Knecht sich während eines jahrhundertelangen Prozesses der Kultivierung und Selbstdisziplinierung erarbeiten. Hier der einmalige Freiheitsbeweis des Todesmutes, dort die Geschichte der freiheitgebenden Bildung des Knechtes unter Todesangst. Was Herren in einem Augenblick schaffen, dazu brauchen Knechte Jahrhunderte.

Der Knecht ist eingespannt zwischen dem Andersein des Herrn und dem Anderssein der Dinge. Im Herrn erblickt er gegenständliches Fürsichsein, er selbst ist nur noch, um für den Herrn da zu sein. Er ist selbst zwischen zwei Formen des Anderen eingeklemmtes Für-Anders-Sein. Daß ihm im Dienst für einen Herrn selbst die Erfahrung von Freiheit und Selbständigkeit werden kann, liegt darin, daß er seinen Dienst dazu benutzen kann, das, was ihm der Herr antut, an die Dinge weiterzureichen. Durch die Errichtung seiner Formierungsherrschaft über die Dinge und der Disziplinierungsherrschaft über sein eigenes natürliches Sein wird er seiner Freiheit, seiner Negationsmacht, seiner Unabhängigkeit von dem natürlichen Sein ansichtig. Um die Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft angemessen zu erfassen, darf also der triadische Charakter der Beziehung nicht vergessen werden. Es geht nicht nur um die Beziehung zwischen Herrn

und Knecht, es geht nicht ausschließlich um ein soziales Verhältnis. Es geht auch und auf dieser primitiven Sozialitätsstufe vornehmlich um das Verhältnis beider zur Natur. Das Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft ist ein Verhältnis zwischen Herr, Knecht und Natur. Es verklammert ein gesellschaftliches Verhältnis mit einem Naturverhältnis. Bereits in Gestalt der Begierde ist das Selbstbewußtsein zur Natur in ein Verhältnis getreten. Der Kampf auf Leben und Tod war ein zwischenmenschliches Verhältnis, das sich freilich als Naturverhältnis verstand und mißverstand. Die Herr-Knecht-Beziehung war die erste Gestalt eines genuinen Sozialverhältnisses. Aber nicht nur das Verhältnis der beiden Selbstbewußtseine zueinander hat sich geändert, auch das Naturverhältnis hat sich gewandelt. Das Verhältnis des Selbstbewußtseins zur Natur ist in das Sozialverhältnis integriert worden. Das Naturverhältnis ist selbst zu einem gesellschaftlichen Verhältnis geworden. Und erst mit der Einbeziehung des Naturverhältnisses in das asymmetrische Sozialverhältnis der Herrschaftsbeziehung konnte diese dem Knecht Freiheits- und Selbständigkeitserfahrung verschaffen. Das Herr-Knecht-Verhältnis ist nichts anderes als eine neue, nämlich jetzt gesellschaftliche Organisation der Begierde und der Bedürfnisbefriedigung. Durch die Knechtung des unterlegenen Bewußtseins ist eine Bedürfnisgemeinschaft entstanden, für dessen Aufrechterhaltung und Funktionieren ausschließlich der Knecht zuständig ist. Das ist der Preis für das Leben, das ihm der Herr geschenkt hat. Er hat für die Begierde des Herrn zu arbeiten und seine Bedürfnisse mit der vorrangigen Befriedigung der Bedürfnisse des Herrn abzustimmen. Diese Bedürfnisbefriedigungsgemeinschaft ist

sicherlich die unterste Organisationsform des Geistes. Sie ist eine Wir-Gestalt, die ausschließlich in der gemeinsamen Natürlichkeit der Selbstbewußtseins verankert ist. Von einer Anerkennungsgemeinschaft kann hier noch keine Rede sein. Bestenfalls haben wir ein perverses Tauschverhältnis vor uns: der Herr tauscht das Lebenlassen des Knechtes gegen dessen lebenslangen Dienst ein.

Im Herr-Knecht-Kapitel begegnet uns auch eine These vom zivilisatorischen Fortschritt. Zivilisatorischer Fortschritt, Fortschritt des Wissens und Könnens beruht, so Hegel, auf der kruden Kooperation von Herr und Knecht. Eine Kooperation ist Zusammenarbeit zu gegenseitigem Vorteil. Kooperation dient aber auch zur Mehrung des gesamtgesellschaftlichen Nutzens. Worin aber besteht nun der Kooperationsbeitrag des Herrn? In der Aufrechterhaltung der Abhängigkeit, in der Aufrechterhaltung der Furcht vor ihm. Denn, so führt Hegel aus, nur die Furcht führt zum Dienst; und nur der Dienst bildet. Nur im furchtbegründeten Dienst wird die Disziplin aufgebracht, die notwendig ist, um die Belange der eigenen Besonderheit zu transzendieren.

Es sind zu dieser Reflexion die beiden Momente der Furcht und des Dienstes überhaupt sowie des Bildens notwendig, und zugleich beide auf eine allgemeine Weise. Ohne die Zucht des Dienstes und Gehorsams bleibt die Furcht beim Formellen stehen und verbreitet sich nicht über die bewußte Wirklichkeit des Daseins. Ohne das Bilden bleibt die Furcht innerlich und stumm, und das Bewußtsein wird nicht für es selbst. Formiert das Bewußtsein ohne die erste absolute Furcht, so ist es nur ein eitler eigener Sinn; denn seine Form oder Negativität ist nicht die Negativität an sich; und sein Formieren kann ihm daher nicht das Bewußtsein seiner als des Wesens geben. Hat es nicht die absolute Furcht, sondern nur einige Angst ausgestanden, so ist das negative Wesen ihm ein Äußerliches geblieben, seine Substanz ist von ihm nicht

durch und durch angesteckt. Indem nicht alle Erfüllungen seines natürlichen Bewußtseins wankend geworden, gehört es an sich noch bestimmtem Sein an; der eigene Sinn ist Eigensinn, eine Freiheit, welche noch innerhalb der Knechtschaft stehenbleibt. Sowenig ihm die reine Form zum Wesen werden kann, sowenig ist sie, als Ausbreitung über das Einzelne betrachtet, allgemeines Bilden, absoluter Begriff, sondern eine Geschicklichkeit, welche nur über einiges, nicht über die allgemeine Macht und das ganze gegenständliche Wesen mächtig ist. (HEGEL, 1970a, S. 154).

Das Selbstbewußtsein ist für Hegel Rückkehr zu sich selbst aus dem Andersein. Darum ist das Selbstbewußtsein immer zugleich auch Freiheitsbewußtsein. Freiheit ist das Wesen des Selbstbewußtseins. Denn Freiheit ist nach Hegel allgemein Beisichsein im Anderssein oder Zusammengehen Seiner im Anderen mit sich selbst. In seiner reinen Gestalt tritt diese Freiheit im Denken hervor. Daher ist erst das begreifende Selbstbewußtsein, das die Identität seiner selbst und des Anderen entfaltende begriffliche Denken die höchste Wesensform der Freiheit. Hier, in der Herr-Knecht-Beziehung kommt die Freiheits- und Selbsterfahrung des Selbstbewußtseins über selbstbewußtes Formieren, über die Erfahrung eigener Geschicklichkeit im Umgang mit den Dingen noch nicht hinaus. Es ist die Freiheit der Technik. Ihr Protagonist ist *homo faber*, der Ingenieur.²²

Diese sich in der Arbeit, in der Auseinandersetzung mit der Natur entwickelnde Rationalitätsform des Knechtes ist die einzige Verbindung, die zwischen dem Herr-Knecht-Kapitel der *Phänomenologie des Geistes* und der politischen Philosophie Hobbes' besteht. Der Hegelsche Knecht wie der Hobbessche Naturzustandsbewohner sind Vertreter der providentiellen, der planenden, zukunftsbeherrschenden Vernunft. Beide

können nicht genießen, beide müssen die Begierde hemmen, um die Voraussetzungen des Überlebens zu sichern. Aber während der Knecht seines dialektischen Gegenübers bedarf, um seine Mission in der Entwicklungsgeschichte des Geistes erfüllen zu können, fehlt in der Hobbesschen Geschichte die Entsprechung des Herrn gänzlich. Im Gegenteil: das gesamte vertragstheoretische Argument würde in sich zusammenfallen, wenn der Naturzustand ein Ort der Ungleichheit wäre. Weil die natürliche Gleichheit für die Begründungsfunktion des gesamten kontraktualistischen Arguments eine ungemein wichtige Voraussetzung darstellt, führt Hobbes sie ausdrücklich als strukturelles Merkmal des Naturzustandes ein. Daß zwischen den Menschen eine natürliche Gleichheit besteht, besagt allgemein, daß die Natur die Menschen

[...] hinsichtlich ihrer körperlichen und geistigen Fähigkeiten so gleich geschaffen hat, daß trotz der Tatsache, daß bisweilen der eine einen offensichtlich stärkeren Körper oder gewandteren Geist als der andere besitzt, der Unterschied zwischen den Menschen alles in allem doch nicht so beträchtlich ist. (HOBBS, 1979, S. 94).

Es ist für das Naturzustandsargument sehr wichtig, daß diese natürliche Gleichheit eine Bedrohungssymmetrie impliziert: Es gibt keine natürlichen Sieger, und es gibt keine natürlichen Opfer; jeder Mensch ist für jeden Menschen eine lebensgefährliche Bedrohung. Daraus folgt, daß eine natürliche Selbstregulierung der Naturzustandskonflikte grundsätzlich nicht zu einer dauerhaften Friedensordnung führen kann. Eine natürliche Selbstregulierung der Konflikte würde nur dann einen stabilen Friedenszustand herbeiführen, wenn es eine hinreichend große und unveränderliche natürliche Ungleichheit gäbe, wenn es natürliche Herrscher und natürliche Untertanen gäbe,

wenn sich aus der natürlichen Ungleichheit auf naturwüchsigem Wege eine stabile Herrschaftsordnung ergäbe. Dieser Strategie einer Selbstbefriedung des Naturzustandes auf der Grundlage eines sich stabilisierenden natürlichen Kräftegleichgewichts versperrt das Hobbessche Naturzustandsargument mit seiner Annahme der natürlichen Gleichheit den Weg. Die natürliche Gleichheit der Menschen verhindert, daß sich jemand im Naturzustand dauerhafte Vorteilspositionen schaffen kann, verhindert eine Pazifikation durch natürliche Überlegenheit. Politische Herrschaft gibt es nur als künstliche Veranstaltung, als von allen gleichermaßen gewollte und hergestellte Zwangsordnung. Die natürliche Gleichheit ist auch logische Vorbedingung des Vertragsschlusses, der den Naturzustand beendet: Nur zwischen Gleichen gibt es Verträge, zwischen Ungleichen gibt es Diktate.

Die Argumentationsbewegungen schlagen im Herr-Knecht-Kapitel der *Phänomenologie* und im Naturzustandskapitel des *Leviathan* also genau entgegengesetzte Richtungen ein. Ist der Naturzustand Hobbes' ein Zustand der Gleichheit, der durch die Staatsgründung in einen Zustand äußerster Ungleichheit übergeht, so schildert das Herr-Knecht-Kapitel einen Zustand äußerster Ungleichheit, der im Verlauf der Bildungsgeschichte des Bewußtseins durch einen Zustand wechselseitiger Anerkennung, durch einen Zustand der Gleichheit aller sich im allgemeinen Selbstbewußtsein zusammenschließenden Selbstbewußtseine abgelöst wird.

7 “HOBBS [...] BAHNT HEGEL DEN WEG”²³

NATURZUSTAND UND ANERKENNUNGSKAMPF

In der lähmenden Furcht des Hobbesschen Kriegszustandes stagniert die zivilisatorische Entwicklung. Die Überlebensanstrengungen zehren alle Kräfte auf, die Verteidigungsbemühungen schlucken alle Ressourcen. Wie alle Grenzsituationen ist der Naturzustand völlig unproduktiv, weil sich produktive menschliche Energien nur in Situationen entfalten können, in denen die Selbsterhaltung nicht mehr prekär ist und die Sorge um die Sicherheit vertrauensvoll den staatlichen Schutzinstitutionen überlassen werden kann. Im Naturzustand

[...] ist für Fleiß kein Raum, da man sich seiner Früchte nicht sicher sein kann; und folglich gibt es keinen Ackerbau, keine Schifffahrt, keine Waren, die auf dem Seeweg eingeführt werden können, keine bequemen Gebäude, keine Geräte, um Dinge, deren Fortbewegung viel Kraft erfordert, hin- und herzubewegen, keine Kenntnis von der Erdoberfläche, keine Zeitrechnung, keine Künste, keine Literatur, keine gesellschaftlichen Beziehungen, und es herrscht, was das Schlimmste von allem ist, beständige Furcht und Gefahr eines gewaltsamen Todes – das menschliche Leben ist einsam, armselig, ekelhaft, tierisch und kurz. (HOBBS, 1979, S. 96).

Nicht erst Rousseau interpretiert den Weg vom Naturzustand in den Staat als Prozess der Menschwerdung, auch in der Hobbesschen politischen Philosophie kommt das Verlassen des Naturzustandes einer Metamorphose gleich: erst im Schatten des Staates verwandelt sich das biologische Gattungsexemplar in ein menschliches Individuum. Der Zustand der Unsicherheit zwingt die Menschen in einen dumpf-animalischen Selbsterhaltungskampf. Daß er sich dabei der Fähigkeiten seiner

natürlichen Vernunft bedient, erhebt ihn noch nicht über das Tierische. Erst dann, wenn er sich eine künstliche Welt schützender Institutionen schafft und ein selbstbestimmtes Leben in eine offene, angstfreie Zukunft hinein führen kann, schwingt er sich zum Menschen auf. Friedliche Verhältnisse gestatten wechselseitige Berechenbarkeit und Zukunftsvertrauen. Damit ermöglichen sie ein Klima, in dem sich die Individuen von den Restriktionen und Risiken der Grenzsituation befreien können, in dem sie es sich leisten können, das Niveau eindimensionaler Selbsterhaltung zu verlassen, Person zu werden und ein Leben zu leben. In dem Maße, in dem unser Personenverständnis auf einen starken Identitätssinn und zeitliche Einheitsstrukturen nicht verzichten kann, in dem Maße, in dem wir den Personenbegriff mit reflexiver Lebenspraxis und Lebensführungskompetenz verbinden, in dem Maße erweist sich die Möglichkeit, Person zu sein, als von fundamentalen politischen Friedensgarantien abhängig. Erst der Staat erlaubt es uns, Person zu sein; das ist die personentheoretische Pointe des Friedens. Und er erlaubt es uns, weil wir Zukunft haben. Zukunft ist das große Geschenk des Friedens. Im Krieg herrscht das Diktat der Gegenwart, unter dem sich das Leben in eine Sequenz von immergleichen Selbsterhaltungsepisoden auflöst. Politik bricht dieses Diktat der Gegenwart, schafft Zukunft, erlaubt differenzierte Lebensplanung, das Ausgreifen auf Anderes. Nur im Frieden vermag die persönliche Identitätsbildung zu florieren, nur der Frieden gibt der Selbstbestimmung eine Chance und erlaubt den Menschen, ein Leben als Person zu führen.

Wietersichtlich kann man dem Hobbesschen Naturzustand personentheoretisch auslegen, den dramatischen Dualismus

von Naturzustand und Rechtszustand im Lichte personentheoretischer Zuträglichkeit betrachten. Jedoch ist damit nicht gesagt, daß man den Kriegszustand, der wesentlich ein virtueller ist, als Kampf um Anerkennung auslegen kann. Natürlich bemüht sich das Individuum des Hobbesschen Naturzustandes, das lediglich ein Rationalitätstheoretisches Passe-partout des Lesers ist und en masse vorkommt, um Überlegenheit, aber nicht im Sinne eines machtpolitischen Äquivalents der altadligen Ehre, wie Strauss meint. Die Ehre will anerkannt werden, will entsprechende Achtungsbezeugungen erfahren; die Macht und der ihr gänzlich gleichgestellte, da gleiche Wirkungen hervorrufende Ruf, Macht zu haben, hingegen ist lediglich ein Mittel der Selbsterhaltungssicherung. Strauss' Beeinflussungsthese ist zirkulär; der angebliche Hobbes-Einfluss auf das Herr-Knecht-Kapitel der *Phänomenologie* verdankt sich einer vorgängigen Hegelianisierung der Hobbesschen Darstellung, die Strauss dadurch erleichtert wurde resp. ihm darum plausibel und von der Sache her einsichtig erschien, weil er Hobbes' Naturzustandsschilderung tugendtheoretisch auslegt.²⁴ Hobbes' Naturzustandsmenschen sind für Strauss nicht aus allen kulturellen und moralischen Ordnungen herausgefallene Gattungsatome, die in einer Welt der Knappheit die Überlebensrisiken der ungebändigten Konkurrenz erleben und aus dieser Existenznot heraus unter großen Rationalitätsanstrengungen den Staat erfinden, sondern von den Lasten des Stolzes, der Ehrsucht und der Eitelkeit getriebene Menschen, deren Selbstschätzung der Bestätigung ihrer Überlegenheit und Großartigkeit durch andere bedarf, und die in einen Kampf auf Leben und Tod gehen, um sich diese begehrte Anerkennung gewaltsam

zu verschaffen. Im Naturzustand Strauss' wird nicht das karge machttaxonomische Idiom der Überlebensrationalität gesprochen; in seinem Naturzustand wird die Sprache der Moral gesprochen, hier herrscht moralpsychologische Gereiztheit, jeder wähnt sich beleidigt und wirft den Fehdeschuh. Damit ist die Grammatik des adeligen Zweikampfs etabliert, die dann in den einschlägigen Passagen der Hegelschen *Phänomenologie* selbstbewußtseinstheoretisch umgeschrieben wird.

Wie wenig der Machtkampf Hobbes' mit dem Anerkennungskampf Hegels zu tun hat, zeigt sich auch darin, daß die aus Überlebensinteresse, Rationalität und vorfindlichem Knappheitsregime gesponnene Machtakkumulationsstrategie gerade nicht darauf aus ist, sich im Kampf zu bewähren, sondern den Kampf zu meiden. Während Hegels Argumentation den tatsächlichen Kampf benötigt, ist die Überzeugungskraft des Hobbesschen *exeundum-e-statu-naturali*-Arguments von der Tatsächlichkeit des Kampfes gänzlich unabhängig. Es genügt, daß die Furcht vor ihm rational und handlungswirksam ist. Hobbes' Naturzustandsbewohner ist nicht im mindesten an einer wie immer gearteten Anerkennung interessiert; sein Interesse gilt dem Überleben. Er will nicht von Anderen anerkannt werden, sondern von Anderen gefürchtet werden, so wie er sie fürchtet. Der im Hobbesschen Naturzustand wirksame Egalitarismus ist der Egalitarismus der Furcht, die Wechselseitigkeit des Mißtrauens. Die politische Philosophie der Neuzeit ist davon überzeugt, daß es unter natürlichen Bedingungen kein gedeihliches menschliches Zusammenleben geben wird, daß die Menschen unter natürlichen Bedingungen sich in einem Kriegszustand befinden. Das heißt nun nicht, daß der Naturzustand mit Schlachtenlärm

erfüllt ist, sondern daß er ein Zustand der Furcht, des Mißtrauens und der Unsicherheit ist. Jeder ist vor jedem auf der Hut. Das "Wesen des Kriegs", so Hobbes, besteht "[...] nicht in tatsächlichen Kampfhandlungen, sondern in der bekannten Bereitschaft dazu während der ganzen Zeit, in der man sich des Gegenteils nicht sicher sein kann". (HOBBS, 1979, S. 96). Menschen besitzen Vernunft und daher praktische Voraussicht. Sie versuchen sich für mißliebige Fälle zu wappnen. Es gilt, mit dem Schlimmsten zu rechnen und der Gewalt anderer zuvorzukommen. Den Anderen selbst zu attackieren, erhöht die eigenen Überlebenschancen; auf die Friedfertigkeit der Anderen sich zu verlassen, ist in höchstem Maße irrational. Rational, weil den eigenen Interessen dienlich, ist es hingegen, gewaltbereit und, wie Kant sagt, "jederzeit in der Kriegsrüstung zu seyn". (KANT, Refl 7646, AA 19: 476).

Strauss' Hegelianisierung Hobbes' geht weit über die Verfälschung des Naturzustandes zu einem tugendethisch vermessenen Zweikampfszenario anerkennungswütiger Stolzer hinaus. Sie führt zu einer gänzlichen Uminterpretation des gesamten Argumentationsaufbaus der politischen Philosophie Hobbes'. Der rationale Konstruktivismus der kontraktualistischen Beweisführung wird nach dem methodologischen Vorbild der *Phänomenologie* historisiert und teleologisiert. Die argumentationslogische Trias Naturzustand–Vertrag–Staat wird von Strauss in einen Lern- und Erfahrungsprozess verwandelt, der die jeweilig nächste Stufe als notwendiges Resultat der Unzuträglichkeit der vorangegangenen erreicht. Wie in der *Phänomenologie* die neue Bewußtseinsgestalt sich aus der immanenten Widersprüchlichkeit ihrer Vorgängerin mit Notwendigkeit entwickelt,

so soll auch Hobbes nach der Lesart Strauss' die Argumentationszusammenhänge des *Leviathan* als eine Selbstentfaltungsgeschichte angelegt haben, in der der Naturzustand an sich selbst zugrunde geht, durch seine eigene Aporetik zur Aufhebung drängt und den Staat als seine bestimmte Negation notwendig hervorbringt.

Nichts könnte Hobbes' Argumentation mehr verkennen als die These von der Selbstaufhebung des Naturzustandes und der notwendigen Erzeugung des Staates. Der von Hobbes intendierte Staatsbeweis ist der Nachweis der rationalen Vorzugswürdigkeit menschlichen Zusammenlebens unter der Herrschaft allgemein freiheitseinschränkender Regeln. Dieses Argument zielt auf die pragmatische Notwendigkeit des Staates. Diese Notwendigkeitssorte ist unter den Notwendigkeitsvarianten fraglos die trivialste, theoretisch anspruchloseste. Sie ist nicht mit der von Kant verfochtenen vernunftrechtlichen Notwendigkeit zu verwechseln, die das Leben im Staat und den Gehorsam seinen Gesetzen gegenüber in den Rang einer apriorischen Pflicht erhebt. Und schon gar nicht hat sie etwas mit der geschichtsteleologischen Notwendigkeit der metaphysischen Genealogie Hegels gemein, die Strauss der Hobbesschen Darstellung überstülpt. Naturzustand und staatlicher Zustand stehen nicht im Verhältnis einer notwendigen, durch die innere Zerfallsdynamik des Naturzustandes angestoßenen Abfolge zueinander.

ZUSAMMENFASSUNG: Im Mittelpunkt dieser umfassenden Studie steht der unterschiedliche Charakter der Kantischen und Hegelschen Auseinandersetzung mit Hobbes' Naturzustandstheorie. Während Kant Hobbes aus der Perspektive des normativen Rechtsphilosophen liest, integriert Hegel den Hobbesschen Naturzustand in seine dynamisch-teleologische Entwicklungsgeschichte des Bewußtseins. Kant würdigt den systematischen Wert der Naturzustandstheorie, kritisiert aber die normativen Konsequenzen der Hobbesschen Naturrechtskritik. Hegel hingegen verfremdet Hobbes völlig, löst das Naturzustandskonzept aus seinem systematischen Kontext und gibt ihm eine völlig neue Funktion. Diese Umdeutung ist jedoch nicht ohne Suggestionskraft. Zumindest Leo Strauss hat sich so sehr von ihr beeinflussen lassen, daß er nun seinerseits Hobbes in ein hegelianisiertes Gewand gesteckt hat.

STICHWORTE: Thomas Hobbes; Immanuel Kant; G.W.F.Hegel; Leo Strauss; Kampf um Anerkennung; Dialektik von Herr und Knecht; Naturzustand; Naturrecht; Staatsbegründung.

REFERENZEN

- ADORNO, Theodor W. *Aspekte*. In: _____. *Gesammelte Schriften* 5, Frankfurt/M: [s.n.], 1971. S. 287).
- _____. *Aspekte der Hegelschen Philosophie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1957.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*: werke 3. Frankfurt: Suhrkamp, 1970a.
- _____. *Jenaer Schriften 1801 – 1807*. Frankfurt: Suhrkamp, 1970b. Bd.2.
- _____. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Frankfurt: Suhrkamp, 1817.
- HOBBS, Thomas. *Leviathan*. Macpherson: Harmondsworth, 1979.
- HÖFFE, Otfried. Zur vertragstheoretischen Begründung politischer Gerechtigkeit: Hobbes, Kant und Rawls im Vergleich. In: _____. *Ethik und Politik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1979. p. 195-226.
- HONNETH, Axel. *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt: Suhrkamp, 1992.
- KERSTING, Wolfgang. *Thomas Hobbes zur Einführung*. Hamburg: Junios, 2009.

_____. *Wohlgeordnete Freiheit*: Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie. Paderborn: Mentis, 2007.

_____. *Kant über Recht*. Paderborn: Mentis, 2004.

MACPHERSON, Crawford B. *Die politische Philosophie des Besitzindividualismus*. Frankfurt: Suhrkamp, 1967.

MEDICK, Hans. *Naturzustand und Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen. In: _____. *Schriften zur Kulturkritik*. Hamburg: Meiner, 1971. p. 77-268.

SPAEMANN, Robert. *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration*: Studien über L. G. A. de Bonald. München: Klett-Cotta, 1959.

SPAEMANN, Robert. *Reflexion und Spontaneität*. Studien über Fénelon: Stuttgart, 1963.

STRAUSS, Leo. Hobbes' politische Wissenschaft. In: _____. *Gesammelte Schriften*. Stuttgart: [s.n.], 2001. Bd. 3.

NOTEN

- 1 Wolfgang Kersting, bis 2011 Professor für Philosophie an der Universität Kiel. Wichtigste Veröffentlichungen: *Wohlgeordnete Freiheit*. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie (1986; 32007; portugiesische Übersetzung: *Liberdade Bem-Ordenada. Filosofia do Direito e do Estado de Immanuel Kant* 2011; japanische Übersetzung 2013); *Thomas Hobbes zur Einführung* (1992; 42009); *John Rawls zur Einführung* (1992; 42009); *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags* (1994; 22005); *Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend* (1997); *Platons 'Staat'* (1999, 22006); *Theorien der sozialen Gerechtigkeit* (2000); *Politik und Recht* (2000); *Filosofia Política del Contractualismo Moderno* (2001); *Kritik der Gleichheit* (2002; 22008); *Universalismo e Direitos Humanos* (2003); *Kant über Recht* (2004; japanische Übersetzung 2013); *Liberdade e Liberalismo* (2005); *Verteidigung des Liberalismus* (2009; 22010); *Macht und Moral* (2010); *Wie gerecht ist der Markt?* (2011).
- 2 Vgl. Kersting (2007).
- 3 Vgl. Kersting (2009).
- 4 "Hobbes' Satz: *status hominum naturalis est bellum omnium in omnes*, hat weiter keinen Fehler, als daß es heißen sollte: *est status belli etc.* Denn wenn man gleich nicht einräumt, daß zwischen Menschen, die nicht unter äußern und öffentlichen Gesetzen stehen, jederzeit wirkliche Feindseligkeiten herrschen: so ist doch der Zustand derselben [...] ein solcher Zustand, in

welchem ein jeder selbst Richter über das sein will, was ihm gegen andere recht sei, aber auch für dieses keine Sicherheit von andern hat oder ihnen giebt, als jedes seine eigene Gewalt; welches ein Kriegszustand ist, in dem jedermann wider jedermann beständig gerüstet sein muß. Der zweite Satz desselben: *exeundum esse e statu naturali*, ist eine Folge aus dem erstern: denn dieser Zustand ist eine kontinuierliche Läsion der Rechte aller andern durch die Anmaßung in seiner eigenen Sache Richter zu sein und andern Menschen keine Sicherheit wegen des Ihrigen zu lassen, als bloß seine eigene Willkür“ (KANT, RGV, AA 06: 97, Anm.).

5 “The Power of a Man, (to take it Universally,) is his present means, to obtain some future apparent Good” (HOBBS, 1979, S. 150).

6 “Man thut in einer Handlung gegen einen Anderen Unrecht (iniuste agit) ob man gleich ihm nicht Unrecht thut (weil er kein Recht gehabt oder es verwirkt hat) und das geschieht wenn der leidende Theil sich nicht im rechtlichen Zustande befindet. In diesem Fall kann der letztere Widerstehen. - Man thut aber darum unrecht weil man so verfährt daß kein status iuridicus entspringen kann“ (KANT, VAMS, AA 23: 211).

7 “Ich bin von andern Menschen, die im natürlichen Zustande sind, laesus per statum. Denn ich habe keine sicherheit und das Eigenthum ist immer in Gefahr. Ich bin nicht verbunden, in dieser Furcht zu bleiben“ (KANT, Refl 7647, AA 19: 476-7).

8 “Das Naturzustandskonzept erfüllt bei Hobbes eine fundamentalkritische Funktion insofern, als die im gleichzeitig “verhüllenden und entlarvenden“ Gewand des Naturzustandes dargestellte bürgerliche Gesellschaft als zur rechtlichen und politischen Selbstregulierung unfähig erkannt wird“ (MEDICK, 1973. S. 35).

9 Das wird in der Höffeschen Rekonstruktion des Kantischen Arguments verkannt. Vgl. Höffe (1979). Kant ist nicht von Hobbes abgewichen, um ein unanfechtbareres anthropologisches Fundament zu finden. Kant hat vielmehr in der Endgestalt seines Staatsbeweises auf anthropologische Fundierung gänzlich verzichtet und ein lupenreines normatives Naturzustandsargument entwickelt, ein Naturzustandsargument, das die Negativität des Naturzustandes ausschließlich in seiner strukturellen Rechtswidrigkeit erblickt.

10 In Kersting (2004) habe ich zu zeigen versucht, daß Kant die Reichweite seiner eigenen Argumentation unterschätzt hat: Die Notwendigkeit des Staates läßt sich bereits auf der Grundlage des Rechtsgesetzes selbst erweisen. Denn nicht erst die reinen Prinzipien des Mein und Dein produzieren aufgrund ihrer epistemischen Unbestimmtheit Rechtskonflikte selbst für Gutwillige, auch das Rechtsgesetz selbst ist viel zu abstrakt, um alle denkbaren Freiheitskonflikte im Naturzustand auszuschließen. Das Argument, das aus dem Privatrecht die Notwendigkeit des Staates ableitet, kann auch bereits auf das Rechtsgesetz angewendet werden. Der Naturzustand ist auch als reiner Vernunftrechtszustand ein Zustand, in dem zu sein und zu bleiben bedeutet, eine *laesio per statum* zu begehen.

11 KANT, VATP, AA 23: 134.

12 Vgl. „Hieraus folgt: daß alle Widersetzlichkeit gegen die oberste gesetzgebende Macht, alle Aufwiegelung, um Unzufriedenheit der Unterthanen thätlich werden zu lassen, aller Aufstand, der in Rebellion ausbricht, das höchste und strafbarste Verbrechen im gemeinen Wesen ist: weil es dessen Grundfeste zerstört. Und dieses Verbot ist unbedingt,

so daß, es mag auch jene Macht oder ihr Agent, das Staatsoberhaupt, sogar den ursprünglichen Vertrag verletzt und sich dadurch des Rechts Gesetzgeber zu sein nach dem Begriff des Unterthans verlustig gemacht haben, indem sie die Regierung bevollmächtigt, durchaus gewaltthätig (tyrannisch) zu verfahren, dennoch dem Unterthan kein Widerstand als Gegengewalt erlaubt bleibt. Der Grund davon ist: weil bei einer schon subsistirenden bürgerlichen Verfassung das Volk kein zu Recht beständiges Urtheil mehr hat, zu bestimmen: wie jene solle verwaltet werden. Denn man setze: es habe ein solches und zwar dem Urtheile des wirklichen Staatsoberhauptes zuwider; wer soll entscheiden, auf wessen Seite das Recht sei? Keiner von beiden kann es als Richter in seiner eignen Sache thun. Also müßte es noch ein Oberhaupt über dem Oberhaupte geben, welches zwischen diesem und dem Volk entschiede: welches sich widerspricht“ (KANT, TP, AA 08: 300).

13 Da das Recht nur gewaltfreie Verfahren akzeptiert, um Recht zu suchen und Recht zu bekommen, kann es per definitionem keinen gerechten Krieg für Kant geben. Auch der Krieg kann nicht gerecht sein, der andere Staaten einer globalen öffentlichen Gesetzgebung unterwirft. Was den Individuen nach einem Erlaubnisgesetz der reinen praktischen Vernunft im Naturzustand erlaubt ist, ist den Staaten nicht gestattet. Es kann für Kant keinen Rechtsgrund für die Eröffnung eines Krieges geben. Daher gibt es zwar einen unwarhen, da auf Furcht basierenden, und einen wahren, da im Recht begründeten Frieden, aber keinen gerechten oder ungerechten Krieg, sondern immer nur einen widerrechtlichen Krieg.

14 Beide Argumente sind nicht stichhaltig: das analytische Argument basiert auf einer *petitio principii*: wenn man den Staat durch unteilbare Souveränität definiert, dann kann es in der Tat aus begrifflichen Gründen keine supranationale Verfassung geben. Und das empirische Argument operiert mit einer unzulässigen Unterstellung: die Unerwünschtheit eines weltstaatlichen Zentralismus ist nur dann ein Einwand gegen einen Staatenverein, eine Völkerrepublik, wenn jede Form einer supranationalen, die einzelstaatliche Souveränität einschränkenden rechtlichen Gewalt sich notwendig in einen globalen Zentralstaat verwandeln würde.

15 Vgl. Strauss (1992).

16 Es bietet sich an, innerhalb des Hegelschen Darstellung dieses weniger durch Hobbes inspirierten, sondern durch Fichtes Selbstbewusstseinstheorie beeinflussten Kampfes um Anerkennung unterschiedliche Phasen zu unterscheiden: während Hegel in den Schriften und Entwürfen der vorphänomenologischen Zeit den Anerkennungskampf noch vor dem Hintergrund des traditionellen Naturrechts skizziert, ihn also in seiner Naturzustandsüberwindungsfunktion betrachtet, fehlt dieser naturrechtliche Horizont im *Phänomenologie*-Kapitel gänzlich, dort geht es um selbstbewußtseinstheoretische Sachverhalte, nicht um naturrechtliche oder sittlichkeitstheoretische Zusammenhänge.

17 Vgl. Spaemann (1963; 1959, S.201).

18 Hegel (1970b, S.445).

19 Vgl. Rousseau (1971).

20 Vgl. Macpherson (1967).

21 Aristoteles bezeichnet den Sklaven als “belebtes Werkzeug“ (*órganon émpsychon*) (*Politik* 1254 a 14 – 16).

22 Nach Adorno ist das Hegelsche Denken „listig insgesamt“ (ADORNO, 1971, S. 287). Nicht die Bejahung der Unterordnung soll es empfehlen, sondern den Gehorsam als Tarnung. Der Mensch soll „[...] die ihm feindlichen Mächte sich zueignen, gewissermaßen in sie hineinschlüpfen“ (ADORNO, 1971, S. 287). Die Dialektik, die Hegel gegenüber Goethe als organisierten Widerspruchsgeist charakterisiert hat, soll gleichsam in den Untergrund gehen, geduldig und in aller Heimlichkeit, nach innen sich erhaltend, nach außen sich verleugnend, auf ihre Stunde warten. „Hegel definiert in dem von Eckermann überlieferten Gespräch mit Goethe, in dem er Farbe bekannte wie selten sonst, die Dialektik als den organisierten Widerspruchsgeist. Darin ist nicht zuletzt jene Art von List mitbenannt, etwas von grandioser Bauernschlauheit, die so lange gelernt hat, unter den Mächtigen sich zu ducken und ihrem Bedürfnis sich anzuschmiegen, bis sie ihnen die Macht entwinden kann: die Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft plaudert das aus“ (ADORNO, 1971, S. 287). Diese These läßt sich durch den Text nicht belegen; im Gegenteil, der Text falsifiziert sie, setzt doch die Interpretation Adornos einen zwar versteckten, gleichwohl aber ungebrochenen Eigenwillen und Eigensinn des Unterdrückten, des Knechtes voraus. Jedoch ist für Hegel die ‚Fruchtbarkeit‘ der Knechtschaft nur dann gesichert, wenn der Knecht „absolute Negativität“ ist, sich völlig seiner Eigenständigkeit begibt; nur dann ist der Überschritt in die Freiheit des Denkens möglich. „Der Knecht aber arbeitet sich im Dienste des Herrn seinen Einzel- und Eigenwillen ab, hebt die innere Unmittelbarkeit der Begierde auf und macht in dieser Entäußerung und Furcht des Herrn den Anfang der Weisheit, - den Übergang zum allgemeinen Selbstbewußtsein“ (HEGEL, 1817, Werke 10, § 435). Einen subjektiven Freiheitswillen, der sich ‚listig‘ vor den Mächtigen verbirgt und auf seine Zeit wartet, hat der Knecht nicht nur nicht, sondern darf er auch nicht haben, wie Hegel ausdrücklich vermerkt. Wenn von ‚List‘ gesprochen werden soll, dann nur im Sinn einer objektiven List, die hinter dem Rücken des Knechts durch den ihm aufgezwungene Sklavendienst dialektisch wirksam wird und seine Befreiung arbeitet.

23 Strauss (2001, S. 124).

24 Das IV. Kapitel, an dessen Ende sich die These vom Einfluß Hobbes‘ auf Hegels Vorstellungen vom Kampf um Anerkennung findet, trägt den Titel: „Adelstugend“ (STRAUSS, 2001, S. 51ff.).

Recebido / Received: 11.5.2012

Aprovado / Approved: 17.6.2012

