

# DAS „IDEAL DES HOBBS“, DER KAMPF UND DIE ANERKENNUNG

Kants und Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes

*Wolfgang Kersting*

## I.

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. Verlohrene Bücher: wenn keiner die idee herausfindet. Sie lässt sich nicht durch zusammenfliken finden. Sie ist eine Einheit und das Mannigfaltige dessen Folgen. Die stücke müssen ihre Erklärung von der idee haben (16, 183, Refl. 1684).<sup>1</sup>

Hobbes' Bücher waren für Kant keine verlorenen Bücher. Ihre Argumentation ist einheitlich; ihre Beweisglieder sind allesamt durch ein und dasselbe Prinzip geprägt; die sich aus ihrem 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.<sup>2</sup> Sie unternimmt eine vernunftrechtliche Reformulierung der Hobbesschen 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 individualisti-

1 Kant wird nach der Akademie-Ausgabe seiner gesammelten Schriften zitiert; Bandzählung vor Seitenzählung; R bezieht sich auf die nachgelassenen Reflexionen.

2 Vgl. Kersting 2007, Kersting 2004.

scher Rationalität in normative Konstruktionen der universalistischen Rechtsvernunft verwandelt.

### 1. „Ideal des hobbes“

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 willkürlich sey, aus dem Stande der Natur herauszugehen, sondern nothwendig nach Regeln des Rechts“ (19, R 6593).

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 (307).

Man hat sich ... die Menschen unterm Gesetz in einem verschiedenen Zustande gedacht, und den *status 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 Unterschiedes 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 *status 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 *status naturalem* verlassen, um ein nothwendiges Gesetz, einen *status 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* (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 facta, nicht blos jure, wenn er wegen dessen Besitzes gesichert ist. Dieses ist die einzige affirmative äussere natürliche Pflicht: *exeundum e statu naturali* (19, R 7075).

Verglichen mit dem breiten Raum, den die Schilderung des *status naturalis* bei Hobbes einnimmt,<sup>3</sup> sind Kants Äußerungen zum Naturzustand in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre* 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 (6, 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 Zwangsanwendung gegeben ist. Im Naturzustand avanciert der Verdacht zum Rechtsgrund, jeder muss daher

3 Vgl. Kersting 2009.

„jederzeit in der Kriegsrüstung seyn“, bereit, jedem Angriff zuvorzukommen (19, R 7646).<sup>4</sup>

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“ (19, R 7726). 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.<sup>5</sup>

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 Machtmittel<sup>6</sup> und, Gewalt gewaltsam antizipierend, der Unterwerfung anderer einschlagen. Diejenigen, die die Gewalt zum Gesetz ihrer Beziehungen machen, „tun einander auch gar nicht unrecht“ (6, 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“ (6, 308) und die Errichtung eines *status iuridicus* verhindern.<sup>7</sup> Im gewaltbeherrschten Zustand ist jeder durch jeden „laesus per statum“.<sup>8</sup> Der Naturzustand ist ein Zustand der Rechtlo-

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: *exendum 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“ (6, 97/Anm.).

5 *Hobbes* 1979, S. 189.

6 „The Power of a Man, (to take it Universally,) is his present means, to obtain some future apparent Good“ (*Hobbes* 1979, S. 150).

7 „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“ (23, 211).

8 „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“ (19, R 7647).

sigkeit; die Notwendigkeit, ihn zu verlassen, einen Zustand der wechselseitigen Verhinderung des Rechtserwerbs durch einen Zustand der austeilenden Gerechtigkeit abzulösen, ist „analytisch aus dem Begriffe des Rechts, im äußeren Verhältniß, im Gegensatz der Gewalt“ zu gewinnen (6, 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 in § 42 von der Friedlosigkeit, der „Neigung der Menschen überhaupt, über andere den Meister zu spielen“, im Sinne einer anthropologischen Grundbefindlichkeit Gebrauch, damit von einem „Factum“, das Kant zwei Paragraphen später ausdrücklich außer Betracht lässt.

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 (312).

Ohne Zweifel ist das hier entwickelte Naturzustandskonzept der hobbesianisierenden 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,<sup>9</sup> 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 unverdächtiger Naturbedingungen im Sinn.<sup>10</sup> 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“ (19, Refl. 6593). 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 Ver-

9 „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).

10 Das wird in der Höffeschen Rekonstruktion des Kantischen Arguments verkannt (siehe 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.

nunftrechtsprinzipien. 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 Konflikträchtigkeit 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“. 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, ermöglicht. Aber dieser Orientierung mangelt es an allgemein anerkannter Bestimmtheit und unwiderstehlicher, friedentiftender 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.

Wohlgermerkt, 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“ (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 Konflikträchtigkeit 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.<sup>11</sup>

## 2. Verständige Teufel

Das Rechtsgesetz ist ein

Gesetz, welches mir eine Verbindlichkeit auferlegt, aber ganz und gar nicht erwartet, noch weniger fordert, dass ich ganz um dieser Verbindlichkeit meine Freiheit [...] s e l b s t einschränken s o l l e (6, 231).

Dass dieses Prinzip Verbindlichkeit auferlegt und die Unantastbarkeit der gesetzlichen Freiheit des anderen als unbedingt notwendig vorstellt, weist es als praktisches Gesetz aus. Dass es hingegen darauf verzichtet, um dieser durch es erkennbaren objektiven Notwendigkeit des Rechthandelns willen befolgt zu werden, markiert die Differenz zum moralischen Gesetz, ist offenkundig das Rechtsspezifische an ihm. Ob praktische Vernunft für sich selbst praktisch zu werden vermag, ob sie sich „zu einer das Gesetz a u s f ü h r e n d e n Gewalt selbst konstituiert“ (6, 405), ist für die *Wirklichkeit des Rechts* ohne Belang. Mehr als die das Eigeninteresse klug und besonnen verwaltende instrumentelle Vernunft braucht zur Verwirklichung des Rechts nicht vorausgesetzt zu werden. Im Gegensatz zum moralischen Handeln umgibt die Möglichkeit des rechtlichen Handelns nicht das geringste metaphysische Zwielficht. Sittlichkeit ist weder Entstehungsvoraussetzung noch Erhaltungsbedingung eines rechtlichen Zustandes. Die Möglichkeit einer dem rechtlichen Vernunftentwurf entsprechenden äußeren Koexistenzordnung bedarf nicht einmal der Denkbarkeit der transzendentalen Freiheit. Eben das ist der Unterschied zwischen Recht und Moral: Moral kann nur direkt und ohne Umschweife zur Wirklichkeit gelangen; das Recht hingegen darf den Umweg über das Interesse gehen, darf zu seiner Verwirklichung sich auf ein Rationalitätskonzept stützen, das selbst nicht im mindesten dazu taugt, die dem Rechtsbegriff innewohnende Verbindlichkeit, die Legitimität des zu seiner Durchsetzung zulässigen Zwanges und die Würde der den Rechtsunterworfenen zukommenden Persönlichkeit zu begründen.

11 In meinem Buch „Kant über Recht“ (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.

Darum besteht auch Hoffnung, dass das Recht verwirklicht werden und am Ende sogar eine „republikanische Verfassung“ errichtet werden kann, „die einzige, welche dem Recht der Menschen vollkommen angemessen“ ist (8, 366). Man könne zwar meinen, dass „Menschen mit ihren selbstsüchtigen Neigungen einer Verfassung von so sublimer Form nicht fähig wären“ und es eines Volks von Engeln bedürfe, um eine solch zerbrechliche und kostbare Ordnung zu stiften und dauerhaft zu machen.

Aber nun kommt die Natur dem verehrten, aber zur Praxis ohnmächtigen allgemeinen, in der Vernunft gegründeten Willen und zwar gerade durch jene selbstsüchtige Neigungen zu Hülfe, so dass es nur auf eine gute Organisation des Staats ankommt (die allerdings im Vermögen der Menschen ist), jener ihre Kräfte so gegen einander zu richten, dass eine die anderen in ihrer zerstörenden Wirkung aufhält, oder diese aufhebt: so dass der Erfolg für die Vernunft so ausfällt, als wenn beide gar nicht da wären, und so der Mensch, wenn gleich nicht ein moralisch-guter Mensch, dennoch ein guter Bürger zu sein gezwungen wird.

Weil es keiner moralischen Gesinnung, keines engelhaften Charakters bedarf, um das Recht zu verwirklichen, ist das „Problem der Staatserrichtung“<sup>12</sup>, so hart wie es auch klingt, selbst für ein Volk von Teufeln (wenn sie nur Verstand haben) auflösbar“ (8, 366).

Da Kant von einem „Problem der Staatserrichtung“ spricht, wird seine These oft geltungstheoretisch gelesen. Man meint dann, dass Kant hier nur Hobbes' Kontraktualismus wiederhole, da ja zwischen den teuflischen Bürgern und dem rationalegoistischen Naturzustandspersonal des *Leviathan* kein signifikanter Unterschied bestehe. Diese Hobbesianisierung der Kantischen These geht aber in die Irre. Kant trägt hier kein Legitimationsargument vor, das den Staat dadurch begründet, dass die von ihm gelieferten Leistungen ihn selbst für Egoisten vorzugswürdig erscheinen lassen.<sup>13</sup> Die verständigen Teufel weisen auf keinen geltungstheoretischen Niveauabfall des Rechts hin, sondern auf seine motivationstheoretische Unabhängigkeit von Moralität und Tugendhaftigkeit.

Mag hinsichtlich der Verwirklichungsprobleme des Rechts der Unterschied zwischen Menschen und Teufeln unerheblich sein, so macht sich dieser Unterschied sofort wieder bemerkbar, wenn zu dem Problem der Begründung von Recht und Staat übergegangen wird. Nicht dass die Teufel keine Rechts- oder

12 Nämlich: „Eine Menge von vernünftigen Wesen, die insgesamt allgemeine Gesetze für ihre Erhaltung verlangen, deren jedes aber ingeheim sich davon auszunehmen geneigt ist, so zu ordnen und ihre Verfassung einzurichten, dass, obgleich sie in ihren Privatgesinnungen einander entgegen streben, diese einander doch so aufhalten, dass in ihrem öffentlichen Verhalten der Erfolg eben derselbe ist, als ob sie keine solche böse Gesinnungen hätten“ (8, 366).

13 So meint etwa Höffe, dass Kant hier „das Selbstinteresse, freilich das Selbstinteresse eines jeden, zur Legitimationsgrundlage von Staatsverhältnissen“ erklärte (Höffe 1990, S. 79). Das ist mehr als eine marginale Fehlinterpretation. Sie verwandelt Kants gesamte Rechtsmetaphysik in ein unverständliches Unternehmen, bezieht diese doch mit all ihren Lehrstücken von dem Rechtsgesetz über das Privatrecht bis hin zum Postulat des öffentlichen Rechts die genaue Gegenposition zu dieser eingängigen Hobbesschen These, die in der Neuzeit zum Gemeinplatz geworden ist.

Staatstheorie hätten. Hobbes hat sie längst für sie geschrieben. Es ist eine Rechts- und Staatstheorie, die sich auf das aufgeklärte Selbstinteresse stützt, die die Lektionen des Gefangenendilemmas beherzigt und weiß, dass der bis zur Bösartigkeit ausschlagende Egozentrismus durch ein äußeres Rahmenwerk unschädlich gemacht werden muss. Sie ist durch und durch in der Sprache der Klugheit, der instrumentellen und ökonomischen Vernunft abgefasst. Der Staat, den selbsterhaltungstuntesinteressierte teuflisch-bösartige Amoralisten errichten können, darf daher nicht mit dem rechtlich notwendigen Staat der Kantischen Rechtsmetaphysik verwechselt werden, den zu errichten die Menschen verpflichtet sind und einander zwingen können. Die Institutionalisierung vernunftbegründeten Rechts durch den allgemeinen Willen ist etwas anderes als das technische Werk der Teufel. Die Verbindlichkeitssprache des Rechts kann zur Charakterisierung des Regelsystems des Teufelsstaats nicht angewandt werden. Der Teufelsstaat ist lediglich ein Instrument der Selbsterhaltung; seine Gesetze sind nur koexistenztechnische Regeln, keine verbindlichen Freiheitsgesetze.

### 3. „Wieder Hobbes u. seinen Machiavellism dass das Volk gar kein Recht habe“<sup>14</sup>

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 Zwangsanwendung 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

14 23,134.

vorstellt Jemandes Unterthan ist der kein Zwangsrecht gegen ihn hat u. daher seinen Befehlen gehorcht (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 **Z w a n g s r e c h t** gegen denjenigen einräumt, der ihm Unrecht thut“ (8, 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 Wi-

derspruch durch die Frage alsbald in die Augen fällt: wer denn in diesem Streit zwischen Volk und Souverän Richter sein sollte (6, 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“ (8, 300)?<sup>15</sup>

15 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 Oberhaupt geben, welches zwischen diesem und dem Volk entschiede: welches sich widerspricht“ (8,300).

#### 4. 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. 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 (Kritik der reinen Vernunft 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 hei-

lig 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 auszusprechen; denn das heißt, ihnen eine Wichtigkeit geben, die sie garnicht haben sollten (Kritik der reinen Vernunft B 780).

## 5. Zweierlei Frieden

Der große Unterschied zwischen der Kantischen Friedensphilosophie und der Hobbesschen Philosophie tritt besonders dann 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 Hobbeschen 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“ (8,349); 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.<sup>16</sup> 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 konflikträchtigen 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 konflikterzeugter Gewalt alle Konfliktzonen verrechtli-

16 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 unwahren, da auf Furcht basierenden, und einen wahren, da im Recht begründeten Frieden, aber keinen gerechten oder ungerechten Krieg, sondern immer nur einen widerrechtlichen Krieg.

chen, 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“ (8, 383), die selbst keine institutionellen Elemente von Staatlichkeit aufweist und im institutionell unbefestigten, moralischen Schwebenzustand reiner Verabredung verbleibt. Und da ist drittens der Verfassungstyp, den Kant als „Staatenverein“, als „Republik freier verbündeter Völker“ bezeichnet (8,24/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“ (8, 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“ (8,367) erwartet, die ihrerseits die eines despotischen Zentralismus begünstigt, der hinwiederum anarchische Gegenreaktionen heraufbeschwören wird.<sup>17</sup>

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

17 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.

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 beschränkt.

## 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“,<sup>18</sup> 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.<sup>19</sup> 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.<sup>20</sup>

18 Hegel 1970, S. 439.

19 Vgl. Strauss 2001, S. 74f.; Honneth 1992.

20 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; keinerlei Naturzustandsüberwindung findet mit der Ablösung der Zweikampfsituation durch das Herrschafts-Knechtschaftsverhältnis statt; dazu der bemerkenswerte, gleichwohl zu konziliatorisch argumentierende Aufsatz von Ludwig Siep (*Siep* 1974, S. 155–208).

Die „Inversion der Teleologie“,<sup>21</sup> 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.

1. „[...] das richtende Prinzip für jenes Apriorische ist das Aposteriorische“.<sup>22</sup>  
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

21 *Spaemann* 1963; siehe auch: *Spaemann* 1959, S. 201.

22 *Hegel* 1970, S. 445.

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 privativen 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 begreiflicher, 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 abgesondert 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 Ordners 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.<sup>23</sup>

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

23 Hegel 1970, S. 444/5.

in ganz formell-ideeller Gestalt als Kraft, Materie, Vermögen gesetzt, eins also aus dem anderen auch sehr leicht begreiflich und erklärlich ist.<sup>24</sup>

Bereits Rousseau hat einen solchen Projektionsvorwurf an das Hobbessche Naturrecht gerichtet.<sup>25</sup> Und Macpherson hat ihn in seiner Besitzindividualismus-Studie wiederholt.<sup>26</sup> 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“. 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“.

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.<sup>27</sup>

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 Rah-

24 Hegel 1970, S. 445.

25 Rousseau 1971, S. 79/80.

26 Macpherson 1967.

27 Hegel 1970, S. 448.

menwerk, 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“.

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 Naturzustand 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 Aufzugebendes gedacht werden müsste, würde selbst nichts Sittliches sein und also am wenigsten dasselbe in seiner Ursprünglichkeit darstellen. Ebenso wenig 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.<sup>28</sup>

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

28 Hegel 1970, S. 448/449.

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.

## 2. „Hobbes [...] bahnt Hegel den Weg“.<sup>29</sup> 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.<sup>30</sup>

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-animistischen Selbsterhaltungskampf. Dass er sich dabei der Fähigkeiten seiner natürlichen Vernunft bedient, erhebt ihn noch nicht über das Tieren-

<sup>29</sup> Strauss 2001, S. 124.

<sup>30</sup> Hobbes 1976, Kap. 13, S. 96.

sche. 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 Lebensführungs-kompetenz 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.

Wie ersichtlich kann man dem Hobbesschen Naturzustand personentheoretisch auslegen, den dramatischen Dualismus von Naturzustand und Rechtszustand im Lichte personentheoretischer Zutraglichkeit 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 Herrschafts-Knechtschafts-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.<sup>31</sup> 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

31 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.

erfinden, sondern von den Lastern 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“.<sup>32</sup> 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“.<sup>33</sup>

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 Hobbesschen politischen Philosophie. Der

32 Strauss 2001.

33 Kant 1902, Akademie-Ausgabe, Bd.19, Refl. 7646.

rationale Konstruktivismus der kontraktualistischen Beweisführung wird nach dem methodologischen Vorbild der *Phänomenologie* historisiert und teleologisiert. Die argumentationslogische Trias aus 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 anspruchsloseste. 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.