

Souveränität und Gewalt

Das Problem der Stelle, welche das Völkerrecht in Hegels philosophischem System einnimmt, stellt die Konzeption und den Inhalt seiner rechtspolitischen Theorie in Frage. Insbesondere dadurch was der Autor als "souveränes Vergehen" und "idealistische Cäsar" beschreibt. Die Grundlinien dieser Arbeit kehren zurück zu den grundlegenden Figuren der Philosophie Hegels und ziehen sich auf den Problembereich des Verhältnisses zwischen des Rechts und der Geschichte, in Rücksicht auf die konstitutive Rolle der Gewalt bei jeder Institutionalisierung des Rechts und der Begründung neuer Lebensgestalten, zusammen. Das Hauptthema konzentriert sich auf das Bestehen der dialektischen Kluft innerhalb der Hegelschen Differenzierung zwischen der Freiheitvollendung im Staate und dem philosophischen Wissen, das für die Weltgeschichte grundlegend ist: der Begriff der absoluten Freiheit, der in seiner Abstraktheit in der Weltgeschichte seine Kraft der Zerstörung zeigt, ist gerade dasselbe, was am Begriff der Philosophie selbst tief geschichtlich ist, worin er aber seine konkrete Macht bei der Entstehung neuer normativer Ordnungen mit sich bringt.

Souveränität und Gewalt



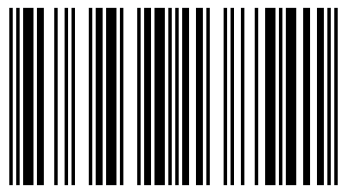
Rastko Jovanov

Souveränität und Gewalt

Hegel über Freiheit, Krieg und Philosophie

Rastko Jovanov

Studium der Philosophie an der Universität Belgrad, Serbien. Promotion im Fachbereich Philosophie an der Universität Wien. Seit 2011 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie und Gesellschaftstheorie der Universität Belgrad. Er ist Autor zweier Bücher und mehrerer Aufsätze über Kant, Fichte, Hegel, Heidegger, C. Schmitt.



978-3-8381-3854-1

Jovanov

Rastko Jovanov

Souveränität und Gewalt

Rastko Jovanov

Souveränität und Gewalt

Hegel über Freiheit, Krieg und Philosophie

Südwestdeutscher Verlag für Hochschulschriften

Impressum / Imprint

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek: Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle in diesem Buch genannten Marken und Produktnamen unterliegen warenzeichen-, marken- oder patentrechtlichem Schutz bzw. sind Warenzeichen oder eingetragene Warenzeichen der jeweiligen Inhaber. Die Wiedergabe von Marken, Produktnamen, Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen u.s.w. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutzgesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek: The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the Internet at <http://dnb.d-nb.de>.

Any brand names and product names mentioned in this book are subject to trademark, brand or patent protection and are trademarks or registered trademarks of their respective holders. The use of brand names, product names, common names, trade names, product descriptions etc. even without a particular marking in this works is in no way to be construed to mean that such names may be regarded as unrestricted in respect of trademark and brand protection legislation and could thus be used by anyone.

Coverbild / Cover image: www.ingimage.com

Verlag / Publisher:

Südwestdeutscher Verlag für Hochschulschriften

ist ein Imprint der / is a trademark of

OmniScriptum GmbH & Co. KG

Heinrich-Böcking-Str. 6-8, 66121 Saarbrücken, Deutschland / Germany

Email: info@svh-verlag.de

Herstellung: siehe letzte Seite /

Printed at: see last page

ISBN: 978-3-8381-3854-1

Zugl. / Approved by: Wien, Universität Wien, Fakultät für Philosophie und Bildungswissenschaft, Diss., 2011

Copyright © 2014 OmniScriptum GmbH & Co. KG

Alle Rechte vorbehalten. / All rights reserved. Saarbrücken 2014

VORBEMERKUNG

Die vorliegende Arbeit ist die leicht überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die im Jahr 2011 vom Fachbereich Philosophie der Universität Wien angenommen worden ist. Als Gutachter fungierten mein Betreuer Prof. Dr. Hans-Dieter Klein, dem ich mich für seine Anregungen und fachlichen Ansichten herzlich bedanken möchte, sowie die Professoren Dr. Gerhard Gotz und Dr. Klaus Puhl.

Danken möchte ich an dieser Stelle auch den Korrekturlesern und meinen Freunden Emil Veličković, Edin Vojniković und Wolfgang Keck.

Belgrad, im Mai 2014

INHALTSVERZEICHNIS

Einleitung	5
------------------	---

HERMENEUTISCHER TEIL AUF DER SPUR DER RECHTSPHILOSOPHIE HEGELS

2.1. Geistig-historischer Hintergrund der Hegelschen Philosophie.....	16
2.1.1. Französische Revolution und Erfahrung des Terrors	20
2.1.2. Kopernikanische Wende Kants in der Geschichtsphilosophie	26
2.2. „...es wird immer revolutioniert“: Dialektik der Freiheit in der Geschichte.....	33
2.3. Die Philosophie und ihre Zeit	45

ANALYTISCHER TEIL DIE ARCHITEKTONIK DER RECHTSPHILOSOPHIE

3.1. Programm und Struktur der <i>Grundlinien</i>	58
3.2. Idee des Staates und souveräner Wille.....	66
3.3. Völkerrecht als unwirtliche Stelle des Systems der Philosophie	76
3.3.1. Jenaer Schriften	79
3.3.2. <i>Grundlinien</i> und die rechtsphilosophischen Vorlesungen.....	85
3.3.3. Dialektik der Anerkennung im Völkerrecht	99
3.4. Die fürstliche Gewalt und Aufscheinen der Philosophie	104
3.4.1. Übertretung der inneren Staatssouveränität.....	106
3.4.2. Ontologische Begründung der Kriegs- und Anerkennungsdiialektik.....	110
3.4.3. Das Recht der Philosophie und der Staat.....	117
3.5. Kants Völkerrechtsauffassung und Hegels Kritik.....	125
3.5.1. Grundzüge der <i>pax kantiana</i>	128
3.5.2. Der ewige Friede in der „Dunkelheit der Archive“	135
3.5.3. Absichten und Gültigkeit von Hegels Kritik	138

Exkurs: VERGESCHICHTLICHUNG DES RECHTS IN DER HEGEL-SCHULE

4.1. E. Gans und das Staatensystem.....	152
4.2. C.L. Michelet und der Aeropag der Völker	160

SYNTETHISCHER TEIL

DER FORTGANG DER HEGELSCHEN RECHTSPHILOSOPHIE

5.1. Zwischenstaatliche Anerkennung und Universalität des Sittlichkeitsbegriffs.....	165
5.2. Absoluter Geist und der a-politische Freiheitsbegriff.....	178

LITERATUR- UND SIGLENVERZEICHNIS

1. Hegels Schriften.....	189
2. Kants Schriften.....	191
3. Schriften klassischer und Hegels zeitgenössischer Autoren	192
4. Forschungsliteratur.....	194

*Richtet, allgemein, ein streng und rein Gericht, haltet gute bürgerliche
Ordnung. Oedipus aber spricht darauf priesterlich:
Durch welche Reinigung...*

Hölderlin, *Anmerkungen zum Oedipus*

Einleitung

Eduard Gans, Professor an der Berliner Universität, Hegels engster Mitarbeiter und einer der Gründer der Hegel-Schule durch die Zeitschrift *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, spricht im *Vorwort* zur zweiten gedruckten Ausgabe der Rechtsphilosophie Hegels (1833) von einem offenen Problem im System der Philosophie Hegels, präziser noch in seiner Philosophie des objektiven Geistes, das nach seiner Meinung zur Verbreitung der Hegelschen Rechtsphilosophie, eigentlich zu deren Vergeschichtlichung, führt. Das ist derselben *Problem* und keine bloße philosophisch-geschichtliche Tatsache, die man nur verstehen und darstellen soll. Diese Problematik liegt dieser Arbeit zugrunde: Das Problem der Stelle welche das äußere Staatsrecht, bzw. das internationale oder sog. Völkerrecht in Hegels philosophischem System einnimmt, stellt die Konzeption und den Inhalt von Hegels politischer Philosophie in Frage. Es handelt sich um das Verhältnis zwischen dem Staat und der Geschichte, dessen Analyse uns, mittels einer bestimmten Auslegung des Hegelschen Begriffs der Freiheit, auch zu einer „unorthodoxen“ Interpretation des Hegelschen Begriffs der Philosophie selbst führen würde, die sich nicht nur als der Flug der Eule Minervas in die Dämmerung, sondern vielmehr auch als die Geburt eines neuen Prinzips zeigen wird, womit zugleich der Untergang einer realen Welt ins Bewusstsein eingeführt wird. Denn „[d]ie Philosophie fängt an mit dem Untergange einer realen Welt; wenn sie auftritt mit ihren Abstraktionen, grau in grau malend, so ist die Frische der Jugend, der Lebendigkeit schon fort, und es ist ihre Versöhnung eine Versöhnung nicht in der Wirklichkeit, sondern in der ideellen Welt“ (*Vorlesung über die Geschichte der Philosophie*, TW 18: 71f.). Hat aber Hegel selbst das angeführte Problem

erkannt und was sagt uns sein „Text“ darüber? Der Zweck dieser Arbeit besteht nicht nur darin dieses Problem zu erhellen und analysieren, sondern strebt auch zur Auflösung desselben, aber nur innerhalb eines einzigen „gesetzlichen“ und entsprechenden Rahmens: Des Rahmens des Hegelschen Systems der Philosophie selbst.

Völkerrecht ist die einzige Stelle im enzyklopädischen System der Hegelschen Philosophie, die zugleich die Lehre des objektiven Geistes durch den Übergang zur Weltgeschichte, bzw. zur Philosophie des absoluten Geistes abschließt, es aber – wie ich zu zeigen versuchen werde: Über die starke Einführung der Geschichtlichkeit in den Begriffen seiner politischen Philosophie – auch öffnet, weil es die einzige richtige Stelle weiterer Fortsetzungen und Anknüpfungen auf die politische Philosophie Hegels ist. Hegels System ist abgerundet und konsequent, da es mit Widersprüchen abgeschlossen wurde, welche die Hegelsche Grundannahme über die Philosophie als Gedanken *ihrer Zeit* beweist. Es wäre falsch, sogar sinnlos zu glauben, dass Hegel seine Philosophie als „ewige“ Wahrheit betrachtet hat. Sie ist aber – wir müssen das dialektisch betrachten – wahr in dieser Ewigkeit der Gegenwart. Die Tendenzen von 1830, die zur Herrschaft der Sozialfrage über das Politische führten, sahen Gans und Hegel bereits ein: Gans in der Tendenz ihrer Entwicklung; Hegel in der reaktionären Stellung seines letzten veröffentlichten Textes. Diese reaktionäre Stellung stellt aber nur die Mittel dar, um die Modernität des Staates völlig auszubauen und bis zur institutionellen Realität zu führen (vgl. *Über die englische Reformbill*, TW 11: 121). Dies ist keine Apologie des Bestehenden, sondern die Erkenntnis der Modernität der intersubjektiven Verhältnisse in der Gesellschaft und das Erkennen des modernen Staates als das Vernünftige, als die Substanz, die das Subjekt ist – bzw. die Erkenntnis, dass diese Modernität *zu früh* in Gefahr kam. Die Bürgerkriege, nicht aber die zwischenstaatli-

chen Kriege, haben (wieder) dialektisch die neue Knechtschaft erzeugt. Luddismus in England ist der verzweifelte Hinweis auf den neugewordenen Zustand.

Die zwischenstaatlichen Verhältnisse erlebten damit keine drastischen Änderungen bis zum Ende des 20. Jahrhunderts, als die Formierung der nationalen Staaten den politischen Projekten entgegenstand. Einerseits das Projekt EU und andererseits die Globalisierung, die vor allem auf die Hauptausprägungen der bürgerlichen Gesellschaft gerichtet sind. Gerade heute könnten die Andeutungen, die Hegel in seiner Auffassung des Völkerrechts macht, eine bestimmte Aktualität bekommen. Da heute die Frage des Politischen als völlig offen erscheint, denn die Sozialfrage, in deren Schatten wir seit 1848 gelebt haben, wurde in großem Maße durch die Erfahrung des 20. Jahrhunderts mit der Erkenntnis, dass das politische System die alle anderen Faktoren der menschlichen Gemeinschaft überragt, amortisiert. Die Wirkungsgeschichte der Rechtsphilosophie Hegels, als auch die überraschende Aktualität dieser Schrift in den letzten zwei Jahrzehnten zeigen, dass die politische Freiheit keine selbstverständliche ist.

In der Ergiebigkeit heutiger, meistens am Prinzip der Intersubjektivität gerichtete, Interpretationen der Rechtsphilosophie Hegels, bleibt die Rolle des Anerkennungsbegriffs im Hegelschen Verständnis des Völkerrechts eine der *vergessenen* Fragen. Auf den ersten Blick scheint es, dass Hegel das „äußere Staatsrecht“ nur wegen der *Umkreisung* des Systems thematisiert hat. Ich werde auch zu zeigen versuchen, dass dem „äußeren Staatsrecht“, als die Systemstelle, mehr Achtung als die traditionelle Rezeption und Interpretation der Hegelschen Philosophie beigefügt werden sollte. Es stellt nicht nur einen Übergang zur Weltgeschichte dar. In seinem impliziten Kern ist das „äußere Staatsrecht“ die *einzigste Stelle des weiteren Systemsaufbaues*, die leider durch den frühen Tod dieses klassischen Philo-

sophen unterbrochen wurde. Wie es schon bekannt ist, hatte Hegel die Absicht in Jahren 1831/32 eine Vorlesung zur Rechtsphilosophie zu halten und zugleich seine Betrachtung der modernen Zeit in der Vorlesung zur Weltgeschichte weiter fortzusetzen. Den Abschnitt über die „moderne Zeit“, der in der ersten gedruckten Ausgabe der Philosophie der Weltgeschichte in der Redaktion E. Gans hinzugefügt wurde, begann Hegel erst in den Jahren 1829/30 vorzulesen. Zuvor behandelten die Geschichtsvorlesungen vor allem die vorläufigen geschichtlichen Stufen. Das Argument, dass Hegel nicht auf die ethnisch und staatlich dezentralisierte Sittlichkeit bei der Verwerfung der möglichen künftigen minimalen Stiftung der Einheit der europäischen Völker beharrt, kann in den Andeutungen der Rechts- und Geschichtsphilosophie gefunden werden. Ihren Analysen und dem Verständnis der Tendenzen, die Hegels rechtspolitische Philosophie verfolgt, ist diese Arbeit gewidmet.

Ich wollte eigene Meinungen und Vorstellungen, die nicht auf Hegels Text basieren, vermeiden. Die Zusätze, die Gans in der zweiten Ausgabe der *Grundlinien* beifügte, sowie auch die anderen während der letzten vier Jahrzehnte veröffentlichten Vorlesungen der Rechtsphilosophie, betrachte ich auch als Literaturquelle (im Gegensatz zur Meinung E. Weils in seinem klassischen Werk *Hegel et l'État*). Es ist weiterhin notwendig diese Nachschriften kritisch zu vergleichen. Die Ähnlichkeiten der Auslegungen, die in diesen Nachschriften gefunden werden können, behaupte ich aber als hinreichende Bedingung ihrer legitimen Verwendung.

Ich glaube, dass wir nur mittels eines solchen Gesamtüberblicks die Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen dem Kantischen und Hegelschen Verständnis des sog. Völkerrechts einsehen können und gleichzeitig die verbreitete und falsche Vorstellung verwerfen, dass Hegel das Kantische Projekt des Völkerbundes und des „ewigen Friedens“ – das Kant selbst,

nebenbei gesagt, nie als vervollständigt glaubte – ganz negiert. Er interpretiert es wesentlich nur innerhalb seiner Zeit, in Anbetracht seines Verständnisses der Philosophie als „die Auslegung und das Verstehen“ der Wirklichkeit. Das *Verstehen* aber, welches, entsprechend den grundlegenden Begriffen seiner politischen Philosophie, zugleich die *Kritik* der Bestehenden enthält. Das ist nicht allein die Kritik der modernen Welt und der „ungezügelter“ Subjektivität: Die Philosophie Hegels enthält, als die Dialektik *par excellence*, auch die Kritik an sich selbst. Sie weiß, dass sie *ihre Zeit in Gedanken erfasst* und dass der moderne Staat, indem er *begriffen* wurde, zugleich *aufgehoben* ist: Das Neue, als der Maulwurf, offenbart sich in den angekündigten Konflikten, deren Bestimmungen in einem neuen, herrschenden Begriff zusammengefasst wurden, in der Idee des *Proletariats* und der *sozialen Gerechtigkeit*, denn der Mensch befreit sich, so Hegel, in der *Vorlesung zur Geschichte der Philosophie* nicht so sehr von als durch die Knechtschaft: Die Weiterentwicklung des Geistes ist das Werk des Besiegten – dessen, wer sich durch die Negativität seiner Freiheit die eigene Befriedigung in der Objektivität der Welt sucht. Die Dialektik der Anerkennung legt etwas Wesentliches dar: Der Mensch gewinnt sein Selbstbewusstsein durch den Fall in die Abhängigkeit von dem anderen Selbstbewusstsein. Das Ergebnis dieser Dialektik ist gerade der Begriff des Geistes, der in der Weltgeschichte mittels des Krieges zwischen souveränen Staaten fortschreitet. Der Fortgang kommt durch das unbefriedigte Element in der Weltgeschichte mittels seiner Leidenschaften – auf den Grund, den die Philosophie in Gedanken vorbereitete.

Jede Gestalt der Verwirklichung der Freiheit, ob es sich um einen Staat oder um einen Völkerbund handelt, hat ihr Ende. Alles Bestehende, so Hegel ein bisschen zynisch, geht mit Recht zugrunde. Er bestimmt programmatisch schon in einer seiner Habilitationsthesen die *Idee* als Synthese

des Unendlichen und Endlichen: Den Begriff (der Freiheit) als Unendlichen und seine Verwirklichung als Endlichen. Somit impliziert es, dass es keine *Anhaltung* der Dialektik gibt, weil der Gegenstand der philosophischen Betrachtung selbst dialektisch ist. Auf dem onto-logisch-begrifflichen Niveau wird die Idee als Werden aufgefasst, als Einheit des Seins und des Nichts, des Begriffs und der Objektivität bestimmt: „Denn das Wahre – so Hegel in seinem Brief an Duboc vom 30. 07. 1822 – ist nicht ein Ruhendes, Seiendes, sondern nur als sich selbst bewegend, als lebendig; – das ewige Unterscheiden [...] Nur als diese Bewegung in sich, die ebenso absolute Ruhe ist, ist die Idee, Leben, Geist“.

Das, was vorbereitet und was als Ursprung und Bedingung der Entstehung neuer Befreiung *durch* die Knechtschaft existiert, ist die Philosophie, die höchste Form des absoluten Geistes, die einzig, trotz ihrer „objektiven“ Verwirklichung in der Weltlichkeit der Welt, die Geschichte transzendieren und dem Begriff der konkreten (schon verwirklichten) Freiheit die zerstörende „Abstraktheit“ und die konstruktive, stiftende „Konkretheit“ geben kann. Der Freiheitsbegriff Hegels ist *apolitisch*, der aber – dieses genuine im Begriff – nur innerhalb der Objektivität des Geistes sein Dasein hat. Daher ist die vernünftige Wirklichkeit die Wirklichkeit des verwirklichten Geistes. Der Freiheitsbegriff muss sich also im Objektiven verwirklichen, was immer durch die Gewalt und Negativität geschieht. Der *Rest der Negativität* im „äußeren Staatsrecht“ Hegels wird damit zum Ort der zukünftigen Begegnungen der Freiheit und Geschichte. Alles was in der objektiven Welt wird und existiert, stellt das Werk der Negativität dar, bzw. das Werk der Freiheit des menschlichen Willens. Jede Form der Verwirklichung der Freiheit, d.i. jede institutionelle Organisation der Positivität der Freiheit, ist der Sieg der Negativität über das Vorhandene, das Unmittelbare. Im Gegensatz dazu würde die Rechtsphilosophie Hegels, statt in

der „verlangten“ Versöhnung, im gewalttätigen System des gegenseitigen Krieges der partikulären Staaten enden. Deshalb schließt Hegel die *Grundlinien* mit der Geschichtsphilosophie, d.h. mit der Beschreibung der vergangenen Gestaltungen der Verwirklichung der Freiheit. Der moderne Staat wird sich daher als ein geschichtlicher zeigen und seine Form als vorübergehende: „Dies ist nun der Standpunkt der jetzigen Zeit, und die Reihe der geistigen Gestaltungen ist für jetzt damit geschlossen“ (*Vorlesung über die Geschichte der Philosophie*, TW 20: 461).

Der Philosophie in „seiner Zeit“ entspricht das Bedürfnis zur Legitimation der aktuellen Praxis. Das ist besonders merkbar in der Zeit der Krise, wenn man die Rechtfertigung der bestehenden Institutionen nicht mehr unmittelbar verstehen kann: „Wenn die Macht der Vereinigung aus dem Leben der Menschen verschwindet und die Gegensätze ihre lebendige Beziehung und Wechselwirkung verloren haben und Selbständigkeit gewinnen, entsteht das Bedürfnis der Philosophie“ (*Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, TW 2: 22).

Die politische Philosophie ist damit für Hegel beendet und aufgehoben, weil ihr Ziel – das erfüllte und erreichte Bewusstsein der Freiheit – realisiert wurde. Es geht darum – so endet Hegel seine letzte Vorlesung über die Philosophie der Geschichte – das Ergebnis der Philosophie des objektiven Geistes in der Welt allmählich weiterhin auszubauen. Die bürgerliche Gesellschaft hat diese Aufgabe eingenommen und damit die Ära der Bürgerkriege eröffnet, die durch die „aufgehobene Frage des Politischen“ zum Totalitarismus, dessen Ursprung doch nicht nur die herrschende soziale Frage war, führte. Zwei Weltkriege und Millionen Tote waren nötig, damit der Begriff des Politischen wieder den ihm entsprechenden Ort, d.h. die Begründung der friedlichen Ordnung zwischen den Völkern, die auf derselben oder ähnlichen Sittlichkeit beruhen, besetzte.

Konnte der Anerkennungsbeff zwischen den souveränen, auf die sittlichen Verhältnissen der *Dialektik des Krieges und Friedens* gestifteten Staaten eine „europäische Familie“ viel früher gründen – sodass das 20. Jahrhundert nicht durch die Periode dessen, was beide Kant und Hegel so fürchteten, führte: Die imperiale Tendenz zur universalen Monarchie, bzw. zum Weltstaat – bleibt eine Frage für Historiker.

Der erste Teil der Arbeit – welche sich, um zu wiederholen, mit dem Problem der Geschichtlichkeit der Hegelschen Rechtsphilosophie durch die Untersuchung der weiteren Rolle des Anerkennungsbeffs und durch die Auslegung der Dialektik der Freiheit am Niveau des internationalen Rechts beschäftigt – ist einer hermeneutischen Einführung in die gesamte Arbeitsproblematik gewidmet. Es ist notwendig den geistig-geschichtlichen Hintergrund, an den der Gedanke Hegels unmittelbar anknüpft, zu verstehen, um die Motive, die die gesamte Philosophie Hegels bewegte, einzusehen. Die erfahrenen Konflikte, die die Französische Revolution hervorrief, als auch die eigentliche Revolution, die die Philosophie im Kantischen Werk erlebte, stellen die Ursprünge des Hegelschen dialektischen Gedankens, der in seiner Rechtsphilosophie auf die Untersuchung und das Verstehen der Objektivität der Freiheit gerichtet ist, dar. Ich versuchte in diesem Arbeitsteil den „modernen“ Staat der Rechtsphilosophie Hegels als endliche und „konkrete“ Verwirklichung der Freiheit, bzw. als *eine der Formen* in welcher die Freiheit sich selbst bewusst wird, zu problematisieren. Der Kampf um Anerkennung zwischen den Staaten wurde damit als eine Dialektik der *Befreiung* verstanden: Da der Staat in der Rechtsphilosophie aufgefasst wurde, ist er zugleich aufgehoben (PhR § 343). Das letzte Kapitel dieses Abschnitts ist der Betrachtung des Verhältnisses zwischen der Philosophie und ihrer Zeit gewidmet; ich wollte dadurch eine theoretische Position gewinnen, um später behaupten zu können, dass der Hegelsche philosophi-

sche Gedanke – auch auf Ebene des internationalen Rechts – diesem Zukünftigen zugewandt ist.

Der zweite Teil der Arbeit ist der systematischen Analyse der Hegelschen „Rehabilitation“ der praktischen Philosophie gewidmet; in Rücksicht auf seine Umkehrung der Beziehung zwischen der antiken *Politik* und der neuzeitlichen *Ethik*, zugleich mit der Betonung auf (1) der Idee des Staats als sittliche Verwirklichung der Freiheit; als auch auf (2) die Interpretation der Hegelschen Auffassung des internationalen Rechts, in welcher sich das Verhältnis zwischen dem Staat und der Geschichte als *systematisch* fragwürdig zeigte. Innerhalb dieses Arbeitsteils widmete ich der Auseinandersetzung Hegels mit der politischen Philosophie Kants besondere Achtung, weil Kant als wichtigster Partner in der Diskussion der Hegelschen Auslegung des „äußeren Staatsrechts“ explizit erscheint.

Das zweite indirekte Argument für Hegels Tendenz zur philosophischen Betrachtung der „europäischen“ Sittlichkeit finde ich in den Schriften E. Gans' und C.L. Michelets; den engsten Mitarbeitern, Kollegen und Schülern Hegels, d.h. den Teilnehmern und Gründern der Hegel-Schule, die begleitend mit Hegel oder nach ihm die Vorlesungen zur Rechtsphilosophie gehalten haben. Ich betrachte es als notwendig einen Abschnitt der Arbeit ihren Interpretationen der Rechtsphilosophie Hegels zu widmen, weil sie die rechtsphilosophische Wurzel der Spaltung der Hegel-Schule in Rechts- und Linkshegelianer darstellen. Dass, was sich ihnen unmittelbar und deutlich als das systematische Problem der Philosophie ihres Lehrers offenbart – d.i. das Problem der Geschichtlichkeit des Rechts in Rücksicht auf die Stelle des „äußeren Staatsrechts“ im System der Philosophie Hegels – ist später, infolge der Fülle an falschen Hegel-Interpretationen, im Dunkeln geblieben. Das ganze *Vorwort* zur zweiten Ausgabe der *Grundlinien* gründet Gans auf das Verhältnis zwischen dem Staat und der Weltge-

schichte, während Michelet noch zur Lebenszeit Hegels äußerte: „Die Eule der Minerva weicht dann auch wieder dem Hahnenschlage eines neu anbrechenden Tages“ (Berichten 1970: 331).

Der abschließende Abschnitt der Arbeit ist, unter anderem, mit den folgenden Fragen bestimmt: Welche Rolle soll der Anerkennungsbegriff im „äußeren Staatsrecht“ haben, damit sich die konkrete Freiheit außerhalb der national-ethnischen Grenzen verwirklicht? Ist es möglich, den Begriff der Sittlichkeit außerhalb derselben Grenzen zu denken? Kann die Sittlichkeit durch den Begriff des Weltgeistes vergeschichtlicht werden? Kann die inhaltlich-substantielle Anerkennung, im Unterschied zu der formellen und abstrakten, die Bedingungen der Friedensmöglichkeit formulieren? Falls der absolute Geist, d.i. die Philosophie, der theoretische Grund der Revolutionierung der Weltgeschichte ist (Kapitel 2.2.) – in welchem Verhältnis stehen dann der objektive und der absolute Geist, die beide wesentlich durch den Begriff der Geschichtlichkeit bestimmt sind?

Alle diese Fragen sind wesentlich nur mit einer Frage geleitet, die sich T. Adorno vor allem selbst stellt: *Was bedeutet die Gegenwart vor Hegel?* (Adorno 1986: 251).

Hermeneutischer Teil

Auf der Spur der Rechtsphilosophie Hegels

2.1. Geistig-historischer Hintergrund der Hegelschen Philosophie

Hegel beendet seine Rechtsphilosophie mit der Feststellung, dass „die wahrhafte Versöhnung objektiv geworden ist“ (PhR §360). Die Anstrengungen des Handelns des Einzelnen zur Befreiung von „untergeordneten Bedürfnissen der Menschen“ (Briefe: Bd.1, 59)¹ und zum Ausbau rechtlicher Institutionen des modernen Staates, wie auch die Entstehung des Gedankens des Endes der Geschichte (des Freiheitsbewusstseins!) – all das spitzt sich in der Feststellung zu, welche die zukünftige Geschichte und die Richtung der Interpretation der Hegelschen politischen Philosophie bestimmt hat.² Einen solchen Grundsatz, der auch die Natur des Systems der Philosophie Hegels bestimmt, kann man weder bei seinen unmittelbaren Vorgängern (und den Zusammenarbeitern)³ im deutschen klassischen Idealismus, dessen Gedanken den Anfangsimpuls der Hegelschen Philosophie darstellte, noch in der gesamten Tradition des philosophischen Denkens finden. Die Behauptung, dass Hegel den Gang der Geschichte und die Philosophie selbst aufhält war bis zur zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, bzw. zum Auftreten der sog. „Rehabilitation der praktischen Philosophie“ unter anderem in den Werken von E. Weil, J. Ritter, R. Bubner, M. Riedel,

¹ Vgl. dazu Rosenzweig 2010: 138.

² M. Theunissen gibt in seinem Buch *Die Verwirklichung der Vernunft. Zur Theorie-Praxis-Diskussion im Anschluß an Hegel* eine Übersicht der einflussreichsten Interpretationen der Hegelschen politischen Philosophie im 20. Jahrhundert (Theunissen 1970) an. Eine ausgezeichnete Übersicht bietet auch H. Ottmann in seiner Studie *Individuum und Gemeinschaft. Hegel im Spiegel der Interpretationen*, insbes. bezüglich der frühen Rezeption der Hegelschen politischen Philosophie (Ottmann 1977).

³ Es ist wohl bekannt, dass Hegel zusammen mit Schelling und Hölderlin in Tübingen studierte; mit Ersterem setzte er später die Zusammenarbeit auf der Universität in Jena und die gemeinsame Arbeit an der Ausgabe des *Kritischen Journals der Philosophie* fort; von Letzterem trennte sich Hegel (infolge Hölderlins Krankheit) kurze Zeit später. D. Henrich bietet bestimmte Argumente, dass Hegel den Anfangsimpuls für seine Philosophie gerade von Hölderlin erhielt („Hölderlin gab Hegel als Philosophen den wichtigsten, den letzten prägenden Anstoß“ [Henrich 1971: 38; siehe auch: s. 13f., 24f., 38ff.]), insbes. von seinem kurzen Text „Urteil und Sein“ (Henrich 1965).

K.H. Ilting, vorherrschend. In dieser Arbeit werde ich auch das angeführte statische und konservative Verständnis der Hegelschen Rechtsphilosophie problematisieren und ich werde versuchen aufzuzeigen, dass Hegel eine gegenteilige Position einnimmt und dass seine Philosophie die eigene Kritik in sich selbst enthält. Das entstammt konsequent aus dem Wesen seiner Philosophie, insofern der berühmte Abschnitt aus der *Vorrede* zur Rechtsphilosophie über das *Zuspätkommen der Philosophie* (PhR, *Vorrede*, s. 28) aufmerksam gelesen wird und einem Vergleich mit der Analyse seiner anderen Behauptungen über die Beziehung von Philosophie, Geschichte und Freiheit zueinander zu Grunde gelegt wird.⁴

Das wird uns auch ermöglichen Hegels Darstellung des Völkerrechts in seinem „Werden“ zu verstehen, denn der angeführte Begriff der Versöhnung ist jener, welcher im absoluten Geist, d.h. in der Philosophie, geschieht. Die Versöhnung in der Geschichte aber geschieht immer in einer bestimmten Form der verwirklichten, d.h. konkreten Freiheit, in der sich die Geschichtlichkeit des Geistes, d.h. das Innere der Geschichte zeigt, – der Gedanke, welcher sich in der Freiheit des Selbstbewusstseins bemüht, jede Objektivität, die ihm im Weg steht, aufzuheben, um bei-sich-selbst-zu-sein. Die Frage der politischen Freiheit wird sich – wie in dieser Arbeit interpretiert wird – als zeitlich bedingt und grundsätzlich unlösbar zeigen: Die Bedeutung des Ansatzes, dass „die wahrhafte Versöhnung objektiv geworden ist“, sowie auch die Stelle, an der er sich befindet (nämlich am Schluss der Rechtsphilosophie) überlässt Hegel dem zukünftigen Leser zur

⁴ Vor allem denke ich hier an die These aus der *Einleitung* zur *Vorlesung über die Geschichte der Philosophie*: „Die Philosophie ist dann die Versöhnung des Verderbens, das der Gedanke angefangen hat. Die Philosophie fängt an mit dem Untergange einer reellen Welt; wenn sie auftritt mit ihren Abstraktionen, grau in grau malend, so ist die Frische der Jugend, der Lebendigkeit schon fort, und es ist ihre Versöhnung eine Versöhnung nicht in der Wirklichkeit, sondern in der ideellen Welt“ (TW 18: 71f.).

Auslegung; vielleicht nicht dem unmittelbaren, wie z.B. E. Gans und C. L. Michelet (siehe Kapitel 4.1. und 4.2.) aber uns heute.

Um das Hegelsche System der Philosophie mit Recht aufzufassen, muss man aber bei den geschichtlichen und geistigen Tatbeständen, die die Entstehung von Hegels Denken und seiner Stellung *zur* Wirklichkeit bestimmen, anfangen, welche einer von den Momenten in Hegels Werk ist, der die Distanz seiner Gedanken gegenüber der gesamten philosophischen Tradition, insbesondere gegenüber der kantischen und nachkantischen Philosophie, zeigt. Die Entfaltung des Gedankens in den Institutionen des Staates bedeutet für Hegel die *Wirklichkeit* als Einheit des *Wesens* („Dies ist der *Begriff*, das Reich der *Subjektivität* oder der *Freiheit*“⁵) und des *Da-seins* (der Staat als objektivierte Freiheit).⁶ Deswegen strebt Hegel danach die Wirklichkeit auch als *Verwirklichung* aufzufassen, was seiner Rechtsphilosophie ein kritisches Potential gegenüber der politischen Realität seiner Zeit ermöglichen wird.⁷

Hegels Philosophie entsteht und reift in der Epoche der Konstituierung der modernen bürgerlichen Gesellschaft und souveränen nationalen Staaten. Das historische Ereignis, das den „Geist“ dieser historischen Zeit beherrscht, ist unbestreitbar die Französische Revolution,⁸ deren „Söhne“ in dem Terror der „absoluten Freiheit“ enden, während die Philosophie des

⁵ WdL, TW 6: 240.

⁶ Ebd., 186. Vgl. Briefe: Bd 2, s.328: „...die höchste Einheit ist die des Begriffs und Objektivität...“. Hegel fügt hinzu – was später eine Schlüsselrolle für diese Arbeit sein wird – dass diese Einheit „nur die *eine* Seite, die *Einheit*, das *Ist*“ ausdrückt „und damit nicht auch den vorhandenen Unterschied [...] und das Negative“, was gerade die Freiheit des Gedanken – die Philosophie – ist.

⁷ Vgl. dazu Aufsatz von L. Siep: „Vernunftrecht und Rechtsgeschichte. Kontext und Konzept der *Grundlinien* im Blick auf die *Vorrede*“, in: Siep 2010: 36ff.

⁸ Die Rehabilitation der Hegelschen Rechtsphilosophie und seiner selbst als Apologet des Preußischen Staates und der unvernünftigen Wirklichkeit beginnt im Nachkriegs-Deutschland in der Interpretation der Beziehung Hegels zur Französischen Revolution in den Arbeiten von J. Ritter (Ritter 1956) und J. Habermas (Habermas 1963: 128–148).

deutschen Idealismus die gleiche Revolution im Denken,⁹ aber auch im bestimmten Maß in der Aufopferung der Freiheit des Einzelnen herleitet, was sich am Meisten in den zwischenstaatlichen Verhältnissen, bzw. im Verhältnis zwischen dem Subjekt und dem Staat ausdrückt.

Der Ursprung der Hegelschen Philosophie befindet sich also in zwei Revolutionen, deren Zeitgenosse er war und deren Ergebnisse er in seinem philosophischen System zu versöhnen versucht. Auf der Ebene der Erfahrung bedeutet die Französische Revolution jenes geschichtliche Ereignis, deren Prinzip der abstrakten Freiheit Hegel in seinen Vorlesungen der Geschichte der Philosophie mit dem Ergebnis einer anderen Revolution, welche aber in der „Form des Gedanken“ stattfindet, verbindet: In der Philosophie Kants und des deutschen Idealismus, die jene Form des philosophischen Denkens darstellt, an die Hegel unmittelbar anknüpfte. Die Entzweiung, die in der Wirklichkeit dieser Zeit anwesend ist und deren Begriff im Bewusstsein der Zeitgenossen durch beide Revolutionen herbeigeführt wird, nennt Hegel „der Quell *des Bedürfnisses der Philosophie*“¹⁰. Das Wesen beider Revolutionen findet sich, nach Hegel, in dem von ihnen ausgesagten Freiheitsprinzip, das sie zu verwirklichen versuchen.¹¹ Dieses

⁹ „Kantische, Fichtesche und Schellingsche Philosophie. In diesen Philosophien ist die Revolution als in der Form des Gedankens niedergelegt und ausgesprochen [...] In Deutschland ist dies Prinzip als Gedanke, Geist, Begriff, in Frankreich in die Wirklichkeit hinausgestürzt“ (VGdP, TW 20: 314). Der junge Marx übernimmt diesen Gedanken und formuliert sie folgendermaßen um (*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*): „Wir sind philosophische Zeitgenossen der Gegenwart, ohne ihre historischen Zeitgenossen zu sein.“, wie auch: „Die Deutschen haben in der Politik gedacht, was die andern Völker getan haben.“ (Marx, K./Engels, F., MEW, Bd. 1, s. 383, 385).

¹⁰ *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (TW 2: 20). Im weiteren Text nur *Differenzschrift*. Schon Hegels früher Begriff der „Volksreligion“ stellt die Antwort auf die Herausforderung dieser Revolutionen dar (vgl. Bubner 1984: 185ff.).

¹¹ Man darf nicht außer Acht lassen, dass die Philosophie der Aufklärung, nach Hegel, ihre geschichts-philosophische Geltung hat, da sie am Anfang dieser Entwicklung, die zur Revolutionierung der Wirklichkeit und des Gedanken führt, steht: „Das Denken ist das Allgemeine, Tätigkeit des Allgemeinen und steht dem Konkreten überhaupt wie dem Äußerlichen gegenüber. Es ist die *Freiheit der Vernunft*, die in der Religion erworben worden, die nun im Geiste sich für sich selbst weiß. Diese Freiheit wendet sich nun gegen die bloße geistlose Äußerlichkeit, die

Freiheitprinzip ist aber wesentlich abstrakt in der Trennung von der Wirklichkeit gedacht, daher muss es, wie jedes Festhalten an Einseitigkeit und an Prinzipien,¹² dialektisch zum gänzlich gegenteiligen Ergebnis führen: Die Söhne der Französischen Revolution enden in der Gewalt der „abstrakten Freiheit“, derweil Kants „guter Wille“, nach Hegel, in der schlechten Unendlichkeit aufhört, den Weg zur Freiheitsverwirklichung in der Welt des objektiven Geistes nicht auffindend.

2.1.1. Französische Revolution und Erfahrung des Terrors

Hegel weicht nicht von den Ansichten seiner Zeitgenossen ab, wenn er mit ihnen die Vorstellung, dass die Französische Revolution aus der Philosophie ausgegangen ist, teilt,¹³ weil der Gedanke, der „an der Zeit ist“,

Knechtschaft, denn die Knechtschaft ist dem Begriff der Versöhnung, der Befreiung schlechthin entgegen, und so tritt das Denken ein, das die *Äußerlichkeit*, in welcher Form sie auch erscheine, *zerstört* und ihr Trotz bietet. Es ist dies das negative und formelle Tun, das in seiner konkreten Gestalt die *Aufklärung* genannt worden, daß das Denken sich gegen die Äußerlichkeit wendet und die Freiheit des Geistes behauptet wird, die in der Versöhnung liegt“ (*Vorlesung über die Philosophie der Religion*, TW 17: 333).

¹² Hegel kritisiert immer das Stehenbleiben bei dem Prinzip, weil Hegel das *Prinzip* als eine geschichtlich sich entfaltende Struktur erfasst. Es muss sich realisieren um sich damit selbst zu ändern (siehe Kapitel 2.3). Die Französische Revolution stand nach Hegel in der Kluft zwischen abstrakten Prinzipien und dem politischen Handeln, was zum jakobinischen Terror führte: „Der Gegensatz der *hommes d'état* und der *hommes à principes*, der in Frankreich zu Anfang der Revolution gleich ganz schroff eintrat und in England noch keinen Fuß gefaßt hat, mag wohl durch die Eröffnung eines breiteren Wegs für Parlamentssitze eingeleitet sein; die neue Klasse kann um so leichter Fuß fassen, da die Prinzipien selbst als solche von einfacher Natur sind, deswegen sogar von der Unwissenheit schnell aufgefaßt und mit einiger Leichtigkeit des Talents (weil sie um ihrer Allgemeinheit willen ohnehin die Präntention haben, für alles auszureichen) sowie mit einiger Energie des Charakters und des Ehrgeizes für eine erforderliche, alles angreifende Beredsamkeit ausreichen und auf die Vernunft der zugleich ebenso hierin unerfahrenen Menge eine blendende Wirkung ausüben, wogegen die Kenntnis, Erfahrung und Geschäftsroutine der *hommes d'état* nicht so leicht sich anschaffen lassen, welche für die Anwendung und Einführung der vernünftigen Grundsätze in das wirkliche Leben gleich notwendig sind“ (TW 11: 122).

¹³ VPdW: „...die *Französische Revolution* sei von der Philosophie ausgegangen...“ (TW 12: 527). Hegel fügt ein, dass diese Philosophie nicht im Stande war zu zeigen, wie die Revolutio-

als „geheime Revolution“¹⁴ den großen Revolutionen in der Weltgeschichte vorangeht. Sie stellt für ihn die „Umbildung des Staates aus dem Begriffe des Rechts“ dar und ist nach ihrem Inhalt eine „*welthistorische*“ (VPdW, TW 12: 535), weil „fast alle modernen Staaten durch Eroberung demselben Prinzip geöffnet [sind] oder dieses ausdrücklich darin eingeführt“¹⁵ haben: Dem Prinzip der formal-rechtlichen Freiheit des Einzelnen.

Seine endgültige Stellungnahme zur Französischen Revolution und zu den Vorkommnissen, die sie verursachte, präsentiert Hegel bereits in der *Phänomenologie des Geistes*, im Kapitel „Die absolute Freiheit und der Schrecken“. In allen späteren Rückblicken, sowohl in seinen Vorlesungen zur Rechts- und Geschichtsphilosophie, als auch in den gedruckten *Grundlinien der Philosophie des Rechts*¹⁶, ändert Hegel seine Haltung zu diesem Schlüsselereignis, mit welchem die moderne bürgerliche Gesellschaft in die Weltgeschichte eintritt, nicht. Die Französische Revolution ist wesentlich durch eine *Dialektik der Freiheit* bestimmt.¹⁷ Sie zerstört zunächst das „Reich der wirklichen Welt“ (PdG: 441), dieses Substantielle der Wirk-

nierung der Wirklichkeit konkret ablaufen kann. Sodass ihr Ergebnis nur bei der Hervorbringung des „Fanatismus des abstrakten Gedankens“ (VGdP, TW 20: 297) sichtbar war, der endlich 1789 im Kampf gegen den starren Eigensinn der Vorurteile, als auch im Kampf „mit der Masse des positiven Rechts und der Privilegien“ gekommen ist (*Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816*, in: TW 4: 507). Vgl. Briefe: Bd. 2, 28.

¹⁴ *Die Positivität der christlichen Religion* (TW 1: 203). Vgl. auch Hegels Brief an Niethammer 28.10.1808: „Die theoretische Arbeit, überzeuge ich mich täglich mehr, bringt mehr zustande in der Welt als die praktische; ist erst das Reich der Vorstellung revolutioniert, so hält die Wirklichkeit nicht aus.“ (Briefe: Bd. 1, 253).

¹⁵ Ebd. J. Ritter behauptet mit Recht, dass die Idee des Staates in den *Grundlinien* „das Freiheitsprinzip der Revolution aufnimmt und es als die Voraussetzung aller künftigen rechtlichen und politischen Ordnungen versteht“ (Ritter 2003: 209). Seine starke These, dass die Französische Revolution „[d]as Ereignis [ist], um das sich bei Hegel alle Bestimmungen der Philosophie im Verhältnis zur Zeit [...] sammeln“ und dass „es keine zweite Philosophie [gibt], die so sehr und bis in ihre innersten Antriebe hinein Philosophie der Revolution ist wie die Hegels“ (ebd., 192) hat noch nicht ihre Aktualität verloren. Vgl. dazu sehr ausführlich über die einbrechende Interpretation Ritters der Hegelschen politischen Philosophie: Weisser-Lohmann 2011: 33-40.

¹⁶ PhR §§ 5 Anm, 75 Z, 115, 272 Z und 290 Z.

¹⁷ Im nächsten Kapitel werde ich die These, dass gerade diese Dialektik der Freiheit der Ursprung der Hegelschen philosophischen Methode ist, hervorbringen.

lichkeit und stellt die „absolute Freiheit“ (PdG: 362) der Subjektivität her, eine „neue Gestalt des Bewusstseins“ (PdG: 431). Gleichzeitig aber besteht sie einseitig in dieser neuzeitlichen Schwelle der Subjektivität, um nichts Beständiges zu begründen.¹⁸ Das Wesen aller Wirklichkeit ist auf die abstrakte Subjektivität und die Welt ist auf die Willkür des Selbstbewusstseins herabgeführt und keine Macht der abstrakten Subjektivität vermag Widerstand zu leisten. (PdG: 433) Folglich weist Hegel darauf hin, dass das Tun des neuzeitlichen Subjektivitätsprinzips seine Wahrheit in der negativen Tätigkeit, welche „[k]ein positives Werk [...] hervorbringen“ kann, zeigt, womit die allgemeine, abstrakte Freiheit der Revolution als „Furie des Verschwindens“ (PdG: 435-36)¹⁹ beschrieben wird.

Das Prinzip der *Entzweigung* als grundlegendes Zeichen des Zeitalters kommt, nach Hegel, am deutlichsten in der Unmöglichkeit der Institutionalisierung der Freiheit mittels der Revolution zum Ausdruck. Die Freiheit der Revolution trägt die Last der Negativität nicht nur zur alten geschichtlichen Welt an sich – die Negativität ist auch in ihrer Erwartung des Endes der gegenwärtigen Geschichte beinhaltet. Wegen dieses ungeschichtlichen Beginns von allem, benennt Hegel die Freiheit der Revolution als das bloße Schrecken des Negativen, dem der kälteste Tod und die Wirklichkeit, die sich selbst zerstört, anhaften. Diese Negativität der abstrakten Freiheit hat ihr Dasein nur indem sie „etwas zerstört“ und Hegel spricht noch nach 20 Jahren in den *Grundlinien* über diesen „Fanatismus der Zertrümmerung aller bestehenden gesellschaftlichen Ordnung“ (PhR §5 Anm.)²⁰. Den Zer-

¹⁸ Das Selbstbewusstsein der absoluten Freiheit kann „zu keinem positiven Werke, weder zu allgemeinen Werken der Sprache noch der Wirklichkeit, weder zu Gesetzen und allgemeinen Einrichtungen der *bewußten*, noch zu Taten und Werken der *wollenden* Freiheit kommen“ (Ebd., 434).

¹⁹ Vgl. dazu PhR §5 Anm.

²⁰ Vgl. auch PhR §29 Anm.; §258 Anm.: „Die philosophische Betrachtung hat es nur mit dem Inwendigen von allem diesem, dem *gedachten Begriffe* zu tun. In Ansehung des Aufsuchens dieses Begriffes hat *Rousseau* das Verdienst gehabt, ein Prinzip, das nicht nur seiner Form nach

fall der alten Lebenswelt sieht er in seiner geschichtlichen Notwendigkeit und rechtfertigt diesen weltgeschichtlich mittels der Einführung des neueren Prinzips; damit einhergehend erkennt er also in der Herstellung dieses neueren Prinzips nicht nur die Destruktion einer Gestalt der Tradition, sondern auch die Tradition im Ganzen,²¹ die ihre einheitliche Grundlage der Handlung hatte und auf welcher die soziale Integration basierte. Das war der Grund für ihn, warum der Staat kraftlos vor diesem Ausbruch der Subjektivität stand und keine Weise finden konnte, die entstehende bürgerliche Gesellschaft in sich zu inkorporieren um ihre unvereinte Kraft unter der Kontrolle zu halten. Das ist vielleicht die wichtigste Aufgabe die Hegel in seiner *Rechtsphilosophie* zu lösen versuchte; in seinem letzten Lebensjahr aber sieht Hegel diese Unruhe der Revolutionierung der Wirklichkeit, dieser Schlachtereier zwischen der abstrakten Freiheit, die ihre politische Verwirklichung fordert, und der Restauration als doch einer von ihren Resultaten,²² nicht als aufgehoben. Der Ausbau des modernen Staates verlangt

(wie etwa der Sozialitätstrieb, die göttliche Autorität), sondern dem Inhalte nach *Gedanke* ist, und zwar das *Denken* selbst ist, nämlich den *Willen* als Prinzip des Staats aufgestellt zu haben. Allein indem er den Willen nur in bestimmter Form des *einzelnen* Willens (wie nachher auch Fichte) und den allgemeinen Willen nicht als das an und für sich Vernünftige des Willens, sondern nur als das *Gemeinschaftliche*, das aus diesem einzelnen Willen *als bewußtem* hervorgehe, faßte, so wird die Vereinigung der Einzelnen im Staat zu einem *Vertrag*, der somit ihre Willkür, Meinung und beliebige, ausdrückliche Einwilligung zur Grundlage hat, und es folgen die weiteren bloß verständigen, das an und für sich seiende Göttliche und dessen absolute Autorität und Majestät zerstörenden Konsequenzen. Zur Gewalt gediehen, haben diese Abstraktionen deswegen wohl einerseits das, seit wir vom Menschengeschlechte wissen, erste ungeheure Schauspiel hervorgebracht, die Verfassung eines großen wirklichen Staates mit Umsturz alles Bestehenden und Gegebenen nun ganz von vorne und vom *Gedanken* anzufangen und ihr bloß das *vermeinte Vernünftige* zur Basis geben zu *wollen*; andererseits, weil es nur ideenlose Abstraktionen sind, haben sie den Versuch zur fürchterlichsten und grellsten Begebenheit gemacht.“

²¹ Dass die Aufklärung zur *permanenten* Revolution strebt, zeigt H.D. Klein: „Bisher war der Freiheitsbegriff immer über Erfahrung hinaus und doch zugleich durch Erfahrung und Tradition bestätigt. Die Aufklärung erkennt, daß der Freiheitsbegriff sich selbst nur entspricht, wenn er sich negativ gegen alle Tradition und Erfahrung versteht und seine Bestimmungen nur aus sich selbst erzeugt [...] indem er die Realisierung seines Begriffs in permanenter Revolution vollzieht, wird er mit sich selbst Erfahrungen machen müssen“ (Klein 1975: 236f.).

²² Siehe dazu die These Ritters über die Restauration als das Produkt der Revolution (Ritter 2003: 210ff.)

viel mehr Opfer als die heftigsten Kritiker der Hegelschen politischen Philosophie seiner Auffassung jemals auferlegten.²³

Indessen setzt sich die Leistung der Französischen Revolution und deren Begriff der abstrakten Freiheit nicht nur aus der „Vertilgung der realen Organisation“ (PdG: 436) einer Welt, die sich ganz zur Positivität verwandelt hat und damit unterzugehen verdiente, zusammen, weil ein neues Prinzip in der Weltgeschichte eintrat. Durch die Französische Revolution – das ist an ihr das Wesentliche – wurde die Freiheit als Naturrecht erfasst.

In seinen Eroberungskriegen versuchte Napoleon mittels des *Code civil* dieses Prinzips der formalen, abstrakten Freiheit um ihm die weltgeschichtliche Bedeutung zu geben – und dort liegt, nach Hegel, seine geschichtliche Größe – in ganz Europa zu verbreiten.²⁴ Diese Deklaration über die Grundrechte des Menschen stellt das Tun der Positivierung des Naturrechts dar, welches zugleich, wie Habermas bemerkt,²⁵ das Tun der politischen *Verwirklichung der Philosophie* ist. Im postrevolutionären Frankreich und Deutschland sind aber die Folgen der Französischen Revolution hinter dem Denken dieser Revolution zurückgeblieben. In seiner Schrift *Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816* kritisiert Hegel die Landstände, weil sie die letzten 25 Jahre geschlafen haben und dass sie damit

²³ Das Buch von K. Popper *The Open Society and Its Enemies* (Popper 1966) hat die große Wirkung auf das falsche Bild der Hegelschen Rechtsphilosophie in der angelsächsischen Welt. Obwohl viele nach Kriegs deutschen Hegel-Interpreten die Unbegründetheit der Poppers Beurteilung Hegels als der Gegner der offenen Gesellschaft gezeigt haben, haben erst die philosophischen Arbeiten von R. Pippin (Pippin 2003; ders. 2008: 239ff.), T. Pinkard (Pinkard 1986) und R.B. Brandom (2004) Hegels Berliner Rechtsphilosophie wirklich in pragmatischen Schule des angelsächsischen Denkens rehabilitiert. Bereits S. Avineri hat in seinen Arbeiten „The Problem of War in Hegel’s Thought“ und „Hegel and Nationalism“ die Apologie Hegels als der Preußischen Nationalisten (Avineri 1962 und 1962) geboten.

²⁴ Vgl. Hegels eigenhändige Randbemerkung zum §75, in der der Übergang der älteren zur neueren Zeit durch die „Revolution, die alle Staaten mitgemacht haben“ gedacht wird.

²⁵ Habermas 1963: 92.

nicht zum Bewusstsein kommen können, dass „in einer Staatsverfassung nichts als gültig anerkannt werden solle, als was nach dem Recht der Vernunft anzuerkennen sei“ (TW 4: 506). Das abstrakte Recht muss sich in einer politischen Gemeinschaft vollenden, es muss konkret werden. Hegel ist deutlich, dass der einzige Weg um die revolutionären Streitigkeiten der Zeit²⁶ zu beenden, jener ist, dass die Prinzipien der abstrakten Freiheit der rechtlichen Person in der Gleichheit aller Menschen unter formellen und allgemeinen Gesetzen in der Idee des Staates verwirklicht seien.²⁷ Das ist der „Abzug der Revolution selbst vor dem Begriff“²⁸ und damit rechtfertigt Hegel die Französische Revolution als eine weltgeschichtliche: Der *Code Napoléon* soll die Revolution vollenden. Das abstrakte Recht soll nicht nur verwirklicht werden, es soll sich aber auch mit anderen Gestaltungen des Gemeinschaftslebens im Staate versöhnen. Das ist im großen Maß der Inbegriff des Programms der Hegelschen Rechtsphilosophie selbst: Nämlich, die politische Verwirklichung, aber auch die Schranke der Freiheit des Ein-

²⁶ R. Koselleck hat gezeigt wie viel der Begriff der Revolution selbst nach 1789 auch den Begriff des Bürgerkrieges umfasste (Koselleck 1995: 67-87).

²⁷ Die Schwierigkeit besteht gerade darin, wie es zu verstehen ist, dass das Hegelsche Denken der Revolution in der (in der Rechtsphilosophie dargestellten) Idee des Staates endet. Dem unvorsichtigen Leser kann diese Staatsidee als reaktionär erscheinen, wie vielen Zeitgenossen Hegels auch. Siehe z.B.: K.E. Schubarth, „Über die Unvereinbarkeit der Hegelschen Staatslehre mit dem obersten Lebens- und Entwicklungsprinzip des Preußischen Staats“ (1839) (in: Riedel (Hg.) 1975: Bd. 1, 249-267).

²⁸ Habermas 1963: 128. Habermas ergänzt die These Ritters: Hegel hat die Französische Revolution zum Prinzip seiner Philosophie erhoben um nicht die Philosophie als solche der Herausforderung durch die Revolution zu opfern. Ich kann dem zustimmen, dass die Hegelsche politische Philosophie durch die Auseinandersetzung mit der Herausforderung der Französische Revolution auswächst. Die Rechtsphilosophie Hegels erhält seinen abschließenden Entwurf aber auch durch die Auseinandersetzung mit der Aristotelischen Auffassung des Politischen, denn die Hauptumrisse des Begriffs der Sittlichkeit und die auf ihn begründete Idee des Staates wurden schon in den *Jeaner Schriften* Hegels gewonnen. Mehr davon vgl. Ilting, „Hegels Auseinandersetzung mit der Aristotelischen Politik“ (Ilting 1963/64). In der Französischen Revolution setzt Hegel den Nachdruck auf die *Revolution*: jede Realisation des neuen Prinzips in der Weltgeschichte ist für Hegel „revolutionär“. Das Christentum, als auch die Lutherische Reformation stellen die eigentlichen Revolutionen dar. Vgl. dazu schon in den *Frühen Schriften* (TW 1: 203): „Die Verdrängung der heidnischen Religion durch die christliche ist eine von den wunderbaren Revolutionen...“

zelen im modernen Staat der bürgerlichen Gesellschaft zu zeigen.²⁹ Gerade die zwischenstaatlichen Verhältnisse, in denen sich das „konkrete“ Recht geschichtlich verwirklicht, werden Hegel für die radikalste Kritik der Forderung des einzelnen Selbstbewusstseins in der objektiven Welt dienen.

2.1.2. Kopernikanische Wende Kants in der Geschichtsphilosophie

Durch die Wirklichkeit der geschehenen Geschichte, durch die in der Französischen Revolution positivierte Freiheit des Subjekts und durch die Zuschreibung der Vernünftigkeit zur bürgerlichen Gesellschaft – vergeschichtlich Hegel den ursprünglichen Kantischen Begriff der Freiheit³⁰ und vollendet Kants kopernikanische Wende im Rahmen der praktischen Philosophie, bzw. Geschichtsphilosophie.³¹ In seiner ersten Phase, die Kant 1781 mit der *Kritik der reinen Vernunft*³² begann und deren Folgen Fichte erschloss, kündigt die Metaphysik der Subjektivität dasselbe an was die Französische Revolution in der objektiven Welt zu realisieren versucht: Die

²⁹ Es handelt sich für Hegel von „der Feindschaft und der Unredlichkeit des *Privatinteresses*“ (TW 4: 476) gegen die Allgemeinheit, sodass sich die Aufgabe des modernen Staats als die Wiedergewinnung der Herrschaft des allgemeinen Interesses gegenüber dem Privaten herausstellt. In diesem Sinn soll man alle Äußerungen Hegels über die Endlichkeit und die Aufopferung des Einzelnen lesen.

³⁰ Über die Freiheitsauffassung von Kant, siehe: Klein 1975: 450.

³¹ Das ist die These von M. Riedel, *System und Geschichte* (Riedel 1973: 49ff.). Ähnlich auch H.D. Klein: „Kant hat in einem kurzen Aufsatz [*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*; R.J.] ein Konzept für eine zu errichtende Geschichtsphilosophie vorgelegt, welches für spätere Philosophen, z.B. Hegel, über diesen aber auch für Marx, sehr bedeutend gewesen ist. Dieser Artikel artikuliert bloß das Programm einer Geschichtsphilosophie, nicht dessen Durchführung“ (Klein 1995: 70).

³² Trotz der häufigen und manchmal scharfen Kritik bleibt Kant doch für Hegel der Grund und der Ursprungspunkt der neuen deutschen Philosophie, insofern die Kantische Philosophie als „das Denken als konkret in sich, sich selbst bestimmend aufgefaßt ist; so ist die Freiheit anerkannt“ (VGdP, TW 20: 331).

Zerstörung der bis damals einheitlichen altgeschichtlichen Lebenswelt und die Herstellung der absoluten Subjektivität, welche am Ende als ihr Resultat den Begriff der Entzweiung hat, welchen Hegel als Quelle des Bedürfnisses der Entstehung seiner eigenen Philosophie, der Philosophie des spekulativen Idealismus, versteht. Diese frühidealistische Konstruktion der Welt aus dem Prinzip der autonomen Subjektivität, aus demjenigen was Hegel später in der Berliner Rechtsphilosophie als „Willkür“ (PhR §4ff.) bezeichnet, endet in der historischen Realität mit dem jakobinischen Terror, bzw. mit der Selbstaufopferung der abstrakten Freiheit, diesem „platteste[n] Tod“ (PdG: 436). Darum bemüht sich Hegel, wie ich im nächsten Kapitel zeigen werde, den Kantischen Begriff der Freiheit mittels der Dialektik der *geschehenen* Freiheit in der Geschichte zu retten.

Der Begriff des unendlichen Fortschritts ist derjenige, welcher die Auffassung der Geschichte am Beginn der Neuzeit und im „unblutigen“ Optimismus der frühen Aufklärung bestimmt. Wie F. Borkenau auch gezeigt hat,³³ ist die Konzeption des Fortschritts sowohl mit der Entstehung der modernen Bourgeoisie verbunden, als auch mit der Auffassung, welche aus der Entwicklung der modernen Naturwissenschaft entstanden ist. Diese Auffassungskonzeption des Ganges der Menschheit wird im Leibnizschen Begriff der *Perfektibilität* kulminiert: Die Dinge sind perfekt weil sie veränderbar sind, sodass die Perfektion nur als unendlicher Prozess der Vollkommenung möglich ist.

Nicht aber die Geschichtsphilosophie der frühen Aufklärung ist diejenige an welche sich Kant in seinen Geschichtsschriften anschließt, sondern Rousseaus Auslegung einer Fortschrittsdialektik, in der der Begriff des Fortgangs zugleich als der Prozess des Untergangs gedacht wird. Der Ausgang aus dem Naturzustand der menschlichen Gattung ist, nach

³³ Borkenau 1980.

Rousseau, sowohl der Schritt zur Vollendung der menschlichen Kultur, als auch ein Schritt zum Verfall der menschlichen Gattung.³⁴ Kant, anknüpfend an Rousseau, beschließt, dass der Ausgang aus dem Naturzustand einen Fortschritt der menschlichen Gattung, nicht aber des Einzelnen bedeutet.³⁵ Diese Entdeckung des Geschichtsbegriffs, deren Struktur in sich dialektisch ist, d.h. die Struktur des Fort- und Rückschritts, nimmt Kant als den „Ausgangspunkt einer Philosophie der Geschichte“³⁶ an, welche sich von nun an dem Freiheitsbegriff begründet, der sich in der Idee des *Rechts*, und nicht mehr im Begriff des höchstens Guten oder des Glücks des Einzelnen verwirklicht. Die Anregungen, die Kant zur Begründung der Geschichtsphilosophie auf der Idee der Freiheit als das Recht leiten, kommen zweifellos von der Wendung Kants zur modernen bürgerlichen Gesellschaft und dem auf ihr sichtbaren Antagonismus der „ungeselligen Geselligkeit“ des Menschen, welcher, nach Kant, der grundlegende Antreiber der geschichtlichen Bewegung ist. Dafür kann Kant – im fünften Satz der *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* – bestimmen, dass das größte Problem für die menschliche Gattung die „*Erreichung einer allgemeinen das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft*“³⁷ ist.

Diese Idee der bürgerlichen Ordnung, in welcher das Recht als verwirklichte Freiheit herrscht, bleibt für Kant ein *Postulat* und Hegel ist der erste, der sie als Wirklichkeit der modernen Welt nach der Anerkennung der Freiheit Aller mittels der Französischen Revolution versteht.³⁸ Während Hegel in der Revolution ein ausschlaggebendes Ereignis in der Weltgeschichte sieht, in dem zum ersten Mal die Idee der Freiheit zur Grundlage

³⁴ Rousseau 1984: 251ff.; siehe auch: 135ff., 173ff.

³⁵ Anfang (AA VIII: 116ff.).

³⁶ Riedel 1973: 48.

³⁷ AA VIII: 22.

³⁸ Für H.D. Klein stellt die Frage, „wie sich Kants Postulatenlehre zu Hegels Philosophie des Geistes verhält“ eine der „Schlüssel Fragen der Gegenwartsphilosophie“ dar (Klein 1972: 253).

des modernen Staats und der vernünftigen Verfassung erhoben wird, ist die Revolution für Kant an sich nicht das „Geschichtszeichen“³⁹, das die Fähigkeit der menschlichen Gattung, die tätige Ursache des Fortschritts zur immer größeren Annäherung an den *Telos* der Geschichte ist, welches in der Idee projiziert und in der natürlichen Richtung versteckt ist, aufzeigt, sondern die moralische Reaktion des Publikums, welches nicht beteiligt ist, sondern mitfühlt. Mit anderen Worten, die Freiheit ist nicht mehr nur eine Idee im Kantischen Sinne, sondern vielmehr ein Faktum in der geschichtlichen Welt; um das einzusehen, kritisiert Hegel in der *Einleitung* der *Grundlinien* den naturrechtlichen Willensbegriff Kants. Obwohl Kant, nach Hegel, mit dem Begriff des transzendentalen Ich ein Moment der Selbstbestimmung des Willens, d.h. der reinen Unbestimmtheit oder der reinen Reflexion des Ich entdeckt, bleibt die Willensfreiheit im Kantischen transzendentalen Idealismus wesentlich negativ. Im politischen Sinne genommen, würde sie – Hegel gibt das Beispiel des revolutionären Prinzips der abstrakten Freiheit und des jakobinischen Terrors als ihre Folge – zur Zerstörung aller bestehenden Ordnung führen. Hegel stimmt mit Kant überein, dass die Freiheit nicht unter den Gesetzen der Natur möglich ist, betrachtet aber, dass das Prinzip welches Kant seiner Rechtslehre zugrunde stellt, der wahren geschichtlichen Auslegung widerspricht. Es gibt keine Teleologie der Natur, die die natürlichen Neigungen des Menschen mit dem sittlichen Dasein des Staates zusammenfassen kann.

Das andere Moment in dem die Kantische Philosophie als integraler Teil der Hegelschen praktischen Philosophie eintritt, welches ihre systematische Aufhebung und Erhaltung einbezieht, stellt die Einführung des Kantischen „Standpunkts der Moralität“ in die Rechtsphilosophie als einen „höheren *Boden*“ der Freiheit im Bezug auf das abstrakte Recht der Person

³⁹ Streit (AA VII: 84).

dar. (PhR §106)⁴⁰ Ich stimme mit der Beurteilung von J. Ritter überein, dass Hegels Rechtsphilosophie mit der Einführung der Moralität in ihrem systematischen Ausbau vom Unterschied zwischen Legalität und Moralität ausgeht, was für die praktische Philosophie Kants grundlegend ist.⁴¹ Die Einsicht die Kant in der Philosophie eingeführt hat und welche Hegel als die große und erhabene Seite seiner Philosophie betrachtet ist, dass die Freiheit nur besteht wenn der Mensch in seiner Innerlichkeit seinem Gewissen „selbst in allem sei, was er tut“ (PhR §107 Z). Mit Kant ist die Freiheit als „die letzte Angel [...] auf der der Mensch sich dreht“; hierin liegt die „höchst wichtige Bestimmung der Kantischen Philosophie“ (VGdP, TW 20: 367), weil auch der Staat als die Verwirklichung der konkreten Freiheit nicht in die Sphäre der Subjektivität durchdringen darf. (PhR §106 Z) Das ist was Hegel als revolutionär in der Philosophie Kants sieht, nämlich: „Das Recht der *Besonderheit* des Subjekts, sich befriedigt zu finden, oder, was dasselbe ist, das Recht der *subjektiven Freiheit* macht den Wende- und Mittelpunkt in dem Unterschiede des *Altertums* und der *modernen Zeit*“. (PhR §124 Anm)

Ich will mich hier nicht an der Vielfalt der Hegelschen Kantskritik, dass Kant mit seiner Begründung der Ethik an der Moralität den Standpunkt der Sittlichkeit verhindert, aufhalten, sondern ich widme mich nur einer Anmerkung zur Hegelschen Sollenskritik, weil sie wieder in etwas anderem Licht auf der Ebene des internationalen Rechts erscheint. Eine einflussreiche Stellungnahme hat O. Marquard vorgestellt, der behauptet, dass sich an die Kritik des Sollens Hegels eigene Stellung zur transzendentalen Philosophie zeigt, was zugleich „die Vorstellung einer einheitli-

⁴⁰ Vgl. §§ 33, 105.

⁴¹ „Moralität und Sittlichkeit. Zu Hegels Auseinandersetzung mit der kantischen Ethik“, in: Ritter 2003: 282ff. Vgl. auch: Ilting 2006b: 47.

chen Philosophie des deutschen Idealismus“⁴² in Frage stellt. Marquard knüpft an die Grundhaltung von J. Ritter an, „daß Hegels Stellung zu Kant und zu den anderen Systemen des deutschen Idealismus und ihrer politischen Theorie von neuem untersucht werden muß“⁴³, die gegen die Stellungnahme von R. Kroner, dass der beste Weg zum Verständnis des Systems der Philosophie Hegels die Auslegung der Entwicklung von Kant bis Hegel ist, gerichtet ist.⁴⁴

Hegels Sollenskritik verfolgt seine Betonung, prägnant ausgedrückt in der *Vorrede* zu den *Grundlinien*, auf die Aufmerksamkeit auf „das, was ist“; dadurch ist ihre Aufgabe, nach Marquard, „die Wirklichkeit auslegen und interpretieren“⁴⁵. Diese Kritik stellt nicht die Rechtfertigung und Legitimation der bloßen Faktizität⁴⁶ (oder des Preußen, – Marquard kritisiert damit auch die Hegel-Interpretation von R. Haym) dar, sondern sie ist die Sicherung der Vernünftigkeit der Staatsinstitutionen. Deswegen ist Hegels Kritik gegen die *Trennung* des Sollens von der Wirklichkeit gerichtet und zeigt sich nicht als Prozess-, sondern als Regressbremse.⁴⁷ Denn mit dem Bleiben beim Sollen kann man nicht zur Kategorie der *Vermittlung* kommen,⁴⁸ die neben der Kategorie der Totalität, die zentrale logische Kategorie der gesamten Hegelschen Philosophie ist und die logisch die Ge-

⁴² Marquard 1973: 38.

⁴³ Ritter 1956: 80.

⁴⁴ Kroner 1961; Windelband 1910: 8.

⁴⁵ Marquard 1973: 39. Dadurch bestimmt Marquard die Hegelsche Philosophie als „Hermeneutik“, bzw. als das Verstehen der geschichtlichen Welt in ihrem Gegensatz zur bloßen Faktizität.

⁴⁶ Vgl. PhR §§ 3 und 258 Anm. Vgl. auch die Differenzierung von Dasein, Existenz, Erscheinung und Wirklichkeit in Enz §6 (TW 8: 47ff.).

⁴⁷ Marquard 1973: 49. Vgl. dazu Enz §234 Z: „Diese Übereinstimmung von Sein und Sollen ist indes nicht eine erstarrte und prozeßlose; denn das Gute, der Endzweck der Welt, *ist* nur, indem es sich stets hervorbringt.“

⁴⁸ So auch Ottmann 1977: 370: „Erst als ‘vermitteltes’ Moment darf das Gegebene auf Anerkennung rechnen.“ Ich glaube, dass Ottmann irrt, wenn er in der Fortsetzung beifügt: „Soweit das Sollen dem Freiheitszweck harmoniert, gibt es für Hegel gar nichts, was an ihm zu bemängeln wäre“, weil, wie H.D. Klein merkt (Klein 1972: 263), „für Kant die Wirklichkeit der Sittlichkeit im Sein dieses Sollens besteht [...] indem es uns notwendigerweise motiviert“, sodass das Sollen, nach Kant, immer in der Harmonie mit dem Freiheitszweck steht.

schichtsdialektik begründet, mit deren Analyse wir uns im nächsten Kapitel beschäftigen.

2.2. „...es wird immer revolutioniert“: Dialektik der Freiheit in der Geschichte

Der Begriff der Freiheit ist einer der zentralen Begriffe der neuzeitlichen Philosophie. Die praktische Philosophie der Spätmoderne, insbes. die des deutschen Idealismus und Kants ist mit der Frage bestimmt: Wie denkt man die Freiheit des Subjekts, bzw. wie ist die Freiheit überhaupt zu denken? Die Kantische und Fichtesche Philosophie, mit deren Auseinandersetzung Hegel ein eigener philosophischer Gedanke aufkommt, stehen unter einer explizit angeführten Stellung, dass der Begriff der Freiheit der „Eckstein“ ihrer Philosophie ist.⁴⁹ Mit der Betrachtung, dass die Weltgeschichte der Fortschritt im Freiheitsbewusstsein ist und dass die Freiheit eigentlich die Aufhebung der Entzweiung ist, d.h. Zurückkommen des Menschen zu sich selbst – stellt sich Hegel an die grundlegende Denkweise des deutschen Idealismus und versucht sie im Zusammenhang mit der antiken Auffassung von der Sittlichkeit im „Gedanke seiner Zeit“ durchzuführen. Das ist der Anfang einer „anderen Moderne“, in der die Erfordernisse zur Vernünftigkeit mit der Kontingenz vermittelt wurden. Und dieses Vorübergehende, Endliche hat nach Hegel die legitime Forderung nach seiner Geltung, insofern sie sich vernünftig rechtfertigen lässt; daher beruht sie auf dem Hegelschen Unterschied zwischen Wirklichkeit und Existenz. Hier handelt es sich um die Vergeschichtlichung der Begriffe der Freiheit und des Rechts und um die Einführung der Idee der Geschichte, bzw. des (Welt-) Geistes in den Sichtkreis der europäischen Philosophie. Freiheit und Geschichte können sich daher nicht getrennt denken. Was ist aber nach

⁴⁹ So auch Schelling: „Der Anfang und das Ende aller Philosophie ist – *Freiheit!*“ (Schelling 1907a: 29).

Hegel die Freiheit und wie tritt sie am Boden der Geschichte ein? Wie denkt man eine *Dialektik* der Freiheit (in der Geschichte)?

Die Freiheit ist nicht nur einer von den Begriffen im Hegelschen System der Philosophie, - sie ist der Begriff, von welchem das dialektische Denken dieses, wie ihn Heidegger einmal genannt hat, „letzten Griechen“ anfängt und um welchen es sich dreht. Der Begriff, von welchem der Ausbau des Systems Hegels anfängt und mit welchem es endet.⁵⁰ Der Begriff des *Geistes*, dieser Inbegriff der Philosophie Hegels, ist nichts anderes als das Selbstbewusstsein der Freiheit; *das Recht* ist die Freiheit in seinem äußerlichen Dasein; und auch zur *Vernunft* kommt man mittels der Freiheit, weil sie nichts anders ist als *Verstand* der seiner Freiheit bewusst ist, d.h. sie ist jene, welche die Bestimmungen in die objektive Welt einsetzt und sich durch die in sich beinhaltete Intersubjektivität dieses *Wir* verwirklicht.

Hegel operiert in seinem System mit verschiedenen Bestimmungen der Freiheit; er unterscheidet die subjektive, objektive und absolute Freiheit. In diesem Kapitel wird mich zuerst die Dialektik der objektiven Freiheit interessieren, die Hegel am Niveau der Weltgeschichte einführt, um danach die Problematik der Geschichtlichkeit der objektiven Freiheit zu zeigen, und schließlich zu behaupten, dass der Freiheitsbegriff *erst* am Niveau des absoluten Geistes die Qualität der wahren Geschichtlichkeit bekommt.⁵¹ Damit wird im Denken ein Raum geöffnet um in den abschließenden Kapiteln dieser Arbeit eine These von der dialektischen Spannung, die in der Hegelschen Auffassung der erfüllenden Freiheit in

⁵⁰ Siehe dazu die beachtenswerte Studie von E. Angehrn, der das gesamte System Hegels durch den Begriff der Freiheit interpretiert (Angehrn 1975). Er wird hier von Hegels Aussage zu Beginn der *Enzyklopädie* (1817) im §5 geleitet: „Die Philosophie kann auch als die *Wissenschaft der Freiheit* betrachtet werden [...] nur in der Philosophie ist die Vernunft durchaus *bei sich selbst*“.

⁵¹ W. Jaeschke betrachtet, dass sich die Hegelsche Erfindung der Geschichtlichkeit des Geistes aus der Philosophie des absoluten Geistes ergibt; damit wird für ihn die Verbreitung der Geschichtlichkeit auf die Weltgeschichte fraglich. (Jaeschke 1995: 368ff.)

beiden Niveaus seines Systems anwesend ist, aufzustellen: Nämlich, im Staat als Erreichung der konkreten Freiheit im Rahmen der Objektivität des Geistes, als auch im scheinbaren a-politischen Freiheitsbegriff in der Sphäre des absoluten Geistes, bzw. der Sphäre des konkreten Denkens, der Sphäre der Philosophie selbst.

Das Konzept der spekulativen idealistischen Philosophie ermöglicht Hegel die Jahrhunderte dauernde Streitigkeit des Freiheitsproblems zu lösen, die traditionell über das Dasein der Willensfreiheit geführt wurde und die die Gegner auf zwei gegenteilige Lager teilte: Auf Deterministen und Indeterministen. Die Freiheit als übernatürlich denkend, als etwas was sich nicht aus der körperlichen Konstitution des Menschen ableiten lässt, stellt Hegel seine These auf, dass die Freiheit nur real ist als der Wille selbst. Hegel reduziert sie dabei aber nicht auf einzelne Willensakte des Individuums, sondern fasst sie als ursprüngliches Wesen des Menschen, der Gesellschaft, des Staates und der Geschichte, bzw. der Wirklichkeit selbst auf.

Damit wurde das Problem der Freiheitsverwirklichung unmittelbar mit dem Prinzip der gesellschaftlichen Entwicklung verbunden, welches Hegel im Anschluss an Rousseau und Kant, als widersprüchlich aber zugleich als unwiederbringlichen Fortschritt in der Weltgeschichte interpretierte. Es handelt sich also um die Emanzipation, um die *immer-neue Befreiung des Menschen aus und durch die Knechtschaft*. Hier findet man m.E. den Kern des Hegelschen Denkens der Freiheitsdialektik in der Geschichte. An einer Stelle der *Philosophie der Weltgeschichte* spricht Hegel davon, dass der Mensch „nicht sowohl *aus* der Knechtschaft befreit worden [ist], als vielmehr *durch* die Knechtschaft“ (VPdW, TW 12: 487). Immer wieder begegnet der Mensch in der Geschichte etwas ihm Gegenüberstehendes, etwas was ihn beschränkt und was ihn, im strengsten Sinne genommen, in neue Knechtschaft bringt. Diesen Begriff der Knechtschaft

denkt Hegel auf eine spekulative Weise, was der Dialektik als einer Methode ermöglicht, die Wirklichkeit wesentlich als Prozessualität zu verstehen. Der Geist, d.h. die Vernunft in der Geschichte, ist fähig jeden Knoten an welchem die Geschichte steht aufzulösen, immer wieder den Menschen von der „schlechten Realität“ zu befreien, gerade deswegen, weil Hegel seine Auffassung des Idealismus als *absoluter* ermöglicht, alles Seiende, das unmittelbar kein geistiges ist, wesentlich als geistig zu verstehen und auszulegen.

Die Freiheit ist eben die „Substanz des Geistes“, d.h. „das Nichtabhängigsein von einem Anderen“. (Enz §382 Z) Jede Epoche hat aber seine eigene Aufgabe der geschichtlichen Befreiung.⁵² Hier fällt Hegel jedoch nicht auf die vor-kantische Ebene des Denkens, bzw. auf den Optimismus der frühen Aufklärung und auf den Leibnizschen Begriff der Perfektibilität zurück. In jeder Epoche der menschlichen Geschichte verwirklicht die Menschheit den Begriff, der „an der Zeit“ ist.⁵³ Das folgt aus Hegels grundlegender Bestimmung des Geistes als das Verhältnis des Geistes zum Anderen. Dadurch wurde die Aufgabe der Philosophie, auch der Hegelschen, als Aufgabe aus dem ursprünglichen Wesen des Geistes als Freiheit die notwendige Realität zu erkennen, verstanden. In diesem befindet sich das richtige Verständnis der Stellung Hegels, dass die Freiheit die Auffassung der Notwendigkeit ist. Die Notwendigkeit, mit anderen Worten, entsteht aus der Freiheit um sich in seiner folgenden Entwicklung in die Freiheit zurück zu kehren, d.h. in das, was aufgehoben wurde, wenn es nicht

⁵² Im Gespräch mit Goethe legt Hegel die Grundsätze seiner Dialektik als den Geist des Widerspruches, der dem menschlichen Sein immanent ist, dar: „Es ist im Grunde nichts weiter« sagte Hegel, »als der geregelte, methodisch ausgebildete Widerspruchgeist, der jedem Menschen inwohnt“ (Goethe 1889: 253).

⁵³ Auf die gleiche Weise versteht Hegel auch seine Epoche, die Epoche der Französischen Revolution und der Verwirklichung der abstrakten Freiheit, bzw. die Epoche der gesellschaftlichen Konkretisierung der Freiheit.

mehr in Übereinstimmung mit der Vernünftigkeit ist, bzw. wenn sie sich in die „Positivität“ der Wirklichkeit umgestaltet. Auch die *Wissenschaft der Logik* selbst gibt Anlass für solch eine Auslegung der Hegelschen Dialektik als Befreiung. Hier gibt es keinen Platz näher auf die systematische Verbundenheit der *Logik* mit der *Rechtsphilosophie* einzugehen,⁵⁴ so werde ich mich nur auf eine Hegelsche Stellungnahme beschränken: „Der Geist aber ist nur Geist, indem er durch die Natur vermittelt ist“. (PhR §187 Z) Die Dialektische Identität der Notwendigkeit und der Freiheit des Denkens und des Seins setzt also die Entfremdung des Geistes, der in seiner eigenen Struktur beinhaltet ist, voraus. Darauf muss man achten, um zu verstehen wie Hegel im Zusatz zu § 385 seiner *Enzyklopädie* die Notwendigkeit darstellt, die über die im Staat erreichte Verwirklichung des Geistes hinauszugeht: „Der Mangel dieser Objektivität des Geistes besteht darin, daß sie nur eine gesetzte ist. Die Welt muß vom Geiste wieder frei entlassen, das vom Geist gesetzte zugleich als ein unmittelbarer Seiendes gefaßt werden“.⁵⁵ Der Begriff der Verfassung, den Hegel wesentlich im Zuge der Kritik des Liberalismus in der Vorlesungen zur Rechtsphilosophie 1824/25 herleitet, zeigt, dass die Verfassung „immer revolutioniert“ wird, dass sie sich immer verändert, denn mit der Änderung des Bewusstseins ändert sich auch der Begriff selbst und umgekehrt: „Das Bewußtsein läuft zwar der Wirklichkeit voraus, aber diese kann nicht bestehen, ist nur leere Existenz wenn sie als Äusseres nicht mit dem Geiste identisch ist. Es ist nur die Welt des Geistes, von ihm verlassen hat es keinen Halt“. (PhR-Ilting: Bd. 4, 660)

⁵⁴ Siehe dazu: H. Ottmann, „Hegelsche Logik und Rechtsphilosophie. Unzulängliche Bemerkungen zu einem ungelösten Problem“, in: Henrich, D./Horstmann, R.P (Hg.) 1982; H. Schnädelbach, „Zum Verhältnis von Logik und Gesellschaftstheorie“, in: Negt (Hg.) 1970.

⁵⁵ Vgl. Angehrn 1975: 304.

Die These, dass die *Geschichtlichkeit* die spezifische Qualität der Geschichte, nicht aber der Weltgeschichte, sondern der Geschichte des absoluten Geistes ist, entwickelt W. Jaeschke in seinem Text „Die Geschichtlichkeit der Geschichte“.⁵⁶ Jaeschke betrachtet, dass die Hegelsche Entdeckung der Geschichtlichkeit in der Aussage zu finden ist „was *wir* sind, sind wir zugleich geschichtlich“ (TW 18: 21), dessen Ursprung in der Bestimmung der Vernunft als geschichtlich, als Entfaltung dessen, was Vernunft an sich ist, liegt. Die Geschichtlichkeit des Geistes erkannte Hegel zuerst durch die Geschichtlichkeit des absoluten Geistes und in seiner Berliner Zeit erweitert er sie auf das Feld der Weltgeschichte. Nach Jaeschke ist aber „[d]ie Vernunft *in* der Geschichte [...] nicht die Vernunft *der* Geschichte“⁵⁷. Er beschließt daraus, m.E. ganz richtig, dass die Verwirklichung der Freiheit nicht das Ziel der Weltgeschichte sein kann, weil der Fortschritt im Freiheitsbewusstsein nur am defizitären Modus der Freiheit gerichtet ist, nämlich an der politischen Freiheit. Die volle Freiheitsverwirklichung ist das Ergebnis der Geschichte des absoluten Geistes.

Ich werde hier unmittelbar an seiner Auslegung anknüpfen und sie mit der These ergänzen, dass der Begriff der absoluten Freiheit, der in der Weltgeschichte seine Kraft der Zerstörung zeigt, gerade das ist was tief geschichtlich an dem Begriff der *Philosophie* selbst ist und dass die Philosophie als volles Sich-Wissen des Geistes, d.h. als höchste Form des absoluten Geistes, die *tätige* Seite in der Weltgeschichte darstellt.⁵⁸ In diesem Kapitel, das aber einer hermeneutischen Einführung zum Verständnis der Hegelschen Problematik des „äußeren Staatsrechts“ dient, wird diese These

⁵⁶ Jaeschke 1995.

⁵⁷ Jaeschke 1995: 370.

⁵⁸ Das einzige Buch in der umfangreichen Hegel-Literatur, wie mir bekannt ist, dessen Untersuchung dieser meiner These ähnlich ist, ist *Dialektik der Zeit. Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Weltgeschichte* von O.D. Brauer (Brauer 1982).

nur in seinen Grundlinien ausgelegt, um später in den letzten Kapiteln ihren systematischen Ort im Rahmen dieser Forschung einzunehmen.

Hegel bestimmt das Sich-Wissen des Geistes als „Grundbestimmung seiner *Wirklichkeit*“ (WdL, TW 5: 27), weil – setzt er im gleichen Paragraph fort – für das Erkenntnis der „Natur“ des Geistes ist es nicht das wichtigste das Verhältnis zwischen dem, was er *an sich* ist und dem, was er *wirklich* ist zu wissen, sondern „was er *sich weiß*“ (Ebd.). Was der Geist, nach Hegel, verwirklicht, stellt die Form seines Bewusstseins, gerade die Kunst, die Religion und, schließlich, die Philosophie als vollendetes und angemessenes Wissen des absoluten Geistes, dar. Diese drei Formen des Sich-Wissens des Geistes beschreiben am Ende auch die *Endzwecke* der Weltgeschichte: In ihnen drückt sich auch „die ungeheure Arbeit der Weltgeschichte“ (PdG: 33-34) aus, die vom Weltgeist geführt wurde. Obwohl die Schreibstelle an denen Hegel über die Zukunft spricht selten sind,⁵⁹ diese drei Denkformen haben eben die Möglichkeit ihre Zeit zu überwinden, weil sie in der Lage sind, sich des herrschenden Prinzips ihrer Epoche bewusst zu werden und es durch das Wissen (das ist zugleich Selbstwissen, weil sie nur das Vergangene erfahren, d.h. der Geist in diesen Formen erkennt die Weise seines objektiven Bestehens als das einzige und herrschende Prinzip der Epoche: Im Selbstbewusstsein bekommt er die Wahrheit über sich selbst) zum allgemeinen Prinzip aller gegenwärtigen Wirklichkeit zu erhöhen. Hegel schließt richtig, dass man über dieses Zukünftige in der Philosophie *als* Wissenschaft nicht sprechen kann, das bedeutet aber nicht, dass mittels der Philosophie, welche an der Zeit ist – besser, gerade an der Zeit des Zerfalls des alten Prinzips der Vereinigung – die Klängen der „Morgenröte des verjüngten Geistes“ (Enz, TW 8: 13) nicht gehört werden. Denn, was anders stellt für Hegel die moderne deutschen Philosophie dar als die

⁵⁹ Siehe dazu: Hölscher 2001; Ilting 2006a: 109ff.

Anspielung einer neuen Epoche und gleich ein Versuch die vereinigte Form der Religion mit dem neuen Prinzip der Vernunft zu ersetzen? Und die Tatsache, dass dieser Vernunftgrundsatz im nächsten Jahrhundert in einer selbstverschuldeten Dialektik abstürzt, kann nur das Argument für die Hegelsche These über die widersprüchlichen Geschichtsprozesse sein.⁶⁰ Es ändert nichts an der Sache, wenn die Philosophie sich mit diesen Absichten an dem Zukünftigen zuerst in der abstrakten Form des Wissens erscheint, die in der objektiven Wirklichkeit auch zuerst ihre zerstörende Kraft zeigt, weil alles Bestehende mit *Recht* zugrunde geht, wenn die Basis, welche die Bedingung seiner Existenz ist, wegfällt. (TW 4: 507f.)⁶¹

Sodass sich auch der moderne Staat der Hegelschen Zeit für ihn als solcher, der das in der modernen Philosophie verstandene Prinzip der Freiheit aller im rechtlichen Verfassungsstaat verwirklicht, herausstellt. Damit wurde eine Anregung für eine Interpretation geboten, die den Hegelschen Staat als eine *endliche und zeitliche Verwirklichung der Freiheit* verstehen würde. Dagegen steht eine Behauptung Hegels, die E. Gans als Zusatz zum Paragraph 270 der *Grundlinien* einfügt: „Der Staat ist allerdings wesentlich weltlich und endlich, hat besondere Zwecke und besondere Gewalten, aber daß der Staat weltlich ist, ist nur die eine Seite, und nur der geistlosen Wahrnehmung ist der Staat bloß endlich“. Das öffnet uns eine Problematik, zu der wir noch kommen.

Darin sehe ich daher eine konkrete Freiheitsdialektik, die Hegel am Boden der Weltgeschichte aufzeigt; er hält sie zugleich an– und das ist ein

⁶⁰ In diesem Maß ist die *Dialektik der Aufklärung* von M. Horkheimer und T. Adorno, eines der einflussreichsten Bücher im 20. Jahrhundert, von der Seite der Hegelschen Philosophie angekündigt. R. Bubner weist hin, dass sich die „Dialektik der Aufklärung“ noch im Hegelschen Einsicht der aufklärerischen Befreiung von der alten Ordnung, „als die eigenhändige Zerstörung der Lebensformen, auf die auch das aufgeklärte Subjekt praktisch angewiesen ist“ (Bubner 1984: 189), befindet.

⁶¹ Siehe dazu: Klenner 1991: 41f.

Gegenstand dieser Arbeit – ohne sie aufzuheben, am Ende des Staatsteiles der Rechtsphilosophie mit seiner Auffassung einer anderen Dialektik: Mit der *Dialektik der Zeit der Philosophie selbst*. Damit wir aber die ganze begriffliche Bestimmtheit dieses Teiles der Rechtsphilosophie richtig verstehen können, werde ich noch auf die Tatsache hinweisen, dass das Problem der Freiheit bei Hegel wesentlich das Problem der Verwirklichung der vernünftigen gesellschaftlichen Ordnung ist, in welcher sich die Freiheit als *intersubjektiver* Prozess äußert, denn ich bin „wahrhaft frei nur dann, wenn auch der Andere frei ist und von mir als frei anerkannt wird“ (Enz §431 Z). Somit treten wir in der Frage des Begriffs der *Anerkennung* ein, den Begriff der – wie durch zahl- und einflussreiche Werke der letzten Jahrzehnte gezeigt⁶² – in Hegels *Jenaer Zeit* die entscheidende Rolle bei der Bildung seiner praktischen Philosophie spielte; und der Begriff, der später in der Berliner *Rechtsphilosophie* seine systematische Stellung im Rahmen des abstrakten Rechts hat aber, und das ist das Problematische an diesem Ort, *wieder* am Niveau des „Äußeren Staatsrechts“ auftaucht. Damit hat sich die Rechtsphilosophie Hegels, in wesentlicher dialektischer Weise, als *geschichtlich* herausgestellt. Hegels Rechtsphilosophie ist in unserer Zeit einer Berücksichtigung wert, da sie das Prinzip der Geschichtlichkeit enthält, aber auch weil dieses an mehr als einem problematischen Ort des Rechtssystems Hegels erscheint. Insbesondere bleibt sie berücksichtigungswürdig im Hinblick auf die Frage der Staatssouveränität, die wieder eines von den zentralen Themen der politischen Philosophie wird. Die Frage des Politischen, die aus dem Schatten der sozialen Frage hervorgegangen ist, muss zweifellos zu den Fragen, die ungelöst in den Auseinandersetzungen des deutschen Idealismus blieben, zurückkommen. In Berufung auf den Paragraphen 308 der *Grundlinien* schließt J.F. Kervégan den Hegelschen

⁶² Siep 1974; ders. 1979; Wildt 1982; Honneth 1992.

Hauptanspruch auf das Verhältnis zwischen dem Politischen und dem Sozialen innerhalb des modernen Staates zusammen:

„Das Politische und das Soziale fallen also weder zusammen, noch existieren sie unabhängig voneinander. Es sind zwei Momente, die sich gegenseitig bedingen und hervorbringen. Auf der einen Seite wird mein politisches Sein durch mein soziales Sein gestaltet: Nur als Angehöriger eines der ‚*besonderen Kreise*‘ der bürgerlichen Gesellschaft erlange ich Zugang zu einer wirksamen politischen Existenz. Auf der anderen Seite ist das politische Allgemeine Bedingung der sozialen Partikularität, das Fundament, welches die Existenz des ‚äußeren Staates‘ der bürgerlichen Gesellschaft sicher. Die politische Identität, die von den Institutionen des Staates garantiert wird, verhindert das stets mögliche Abgleiten des sozialen Wettbewerbs in den Bürgerkrieg. Die politische Mitbürgerschaft verhindert, dass die Zivilgesellschaft in den Naturzustand zurückfällt.“⁶³

Die Erfüllung der Freiheit im objektiven Geist, in diesem Äußeren, ist die Voraussetzung des Selbstbewusstseins der Freiheit im absoluten Geist. Die Philosophie, als die höchste Form des absoluten Geistes kann diesen Geist nur selbst erkennen, bzw. die Prozessualität seines Begriffs (der Freiheit), wenn der Geist selbst seiner Freiheit bewusst geworden ist. Er wird sich seiner Freiheit bewusst werden, nur wenn er sich in diesem Anderen als Anderen-sich-selbst erkennt, wenn er also aus der Äußerlichkeit seines Daseins zu sich selbst zurückkommen kann. Dieses Zurückkommen des Geistes zu sich selbst ist das, was Hegel die *Versöhnung* nennt. Und diese Versöhnung macht das Wesentliche des Verständnisses der Idee der Freiheit aus. Das bedeutet aber keine Versöhnung mit der bestehenden Realität, - wie Hegel noch von dem berühmten Werk R. Hayms kritisiert wurde; das ist vielmehr die Versöhnung mit der vernünftigen

⁶³ Kervégan 2008: 237-238.

Wirklichkeit. Das Objektive zeigt an sich verschiedene Seiten der weltlichen Dinge und in ihm ist nicht immer alles vernünftig. Das Substantielle der Wirklichkeit stellt das Material für die Erkenntnis der Philosophie dar. Die Tendenzen, die Hegel als Wirklichkeit nach der Französischen Revolution ansieht: Das Streben, dass im Staat die Geltung der bürgerlichen Gesellschaft zum vollkommenen Ausdruck kommt, dass der Mensch als Bürger, als Rechtsperson „zufrieden“ (d.h. versöhnend) in der Befriedigung seiner Bedürfnisse sei, dass die moderne Gestalt des Staates einen aufgeschlüsselten, dezentralisierten Staat, Administration etc. darstellt⁶⁴ – ist das, was Hegel die Wirklichkeit der konkreten Freiheit beschreibt und das kann nur im modernen Staat geschehen.

Der Mensch ist an sich frei, aber daher zugleich wesentlich unfrei, weil er sein Wesen, seine konkrete, substantielle Freiheit nicht erkannt hat. Dieses Wissen – und das ist was Hegel von der gesamten Tradition des philosophischen Denkens trennt – hängt nicht nur von den einzelnen Anstrengungen, von der subjektiven Tätigkeit ab, sondern ist nach ihm objektiv, geschichtlich bedingt. Das subjektive Denken selbst kann nicht zum objektiven Freiheitsbegriff kommen, weil die „Freiheit im Gedanken, [...] nur *den reinen Gedanken* zu ihrer Wahrheit“ (PdG: 158) hat, und nicht „die lebendige Freiheit selbst“ (Ebd.) ist. Wenn auch Hegel oft anführte, dass der Mensch nur im Denken frei ist, dann hat er die Voraussetzung seines Idealismus selbst im Sinn, denn dass das Denken die Substanz nicht nur des Menschen, sondern auch der Wirklichkeit selbst, die sich in einer Subjekt-Objekt-Subjekt Form entwickelt, ist. Die lebendige Freiheit ist damit eine gegenständliche Freiheit, die ihre Wahrheit in einer bestimmten Zeit hat und wenn sie zugleich mit ihrer Zeit zugrunde geht und als eine Positivität

⁶⁴ Vgl. VdÄ, TW 15: 340: „Einen schon zu organisierter Verfassung herausgebildeten Staatszustand mit ausgearbeiteten Gesetzen, durchgreifender Gerichtsbarkeit, wohleingerichteter Administration, Ministerien, Staatskanzleien, Polizei usf. ...“

vor dem Subjekt erscheint, dann würde sie ihre Substanz verlieren. Die Philosophie ist daher, nach Hegel, zugleich die Erkenntnis des Zerfalls einer Welt, als auch die Erkenntnis des kommenden neuen Prinzips, obwohl zuerst nur in seiner abstrakten Form.

2.3. Die Philosophie und ihre Zeit

Die Hegelsche Rechtsphilosophie muss man auch aus seiner Auslegung des Verhältnisses zwischen der Philosophie und der Zeit auffassen, denn wie H. Klenner mit Recht betont, „Recht und Rechtsdenken befinden sich in einem unaufhörlichen, tendenziell progressiven und jedenfalls widersprüchlichen Entwicklungsprozess der Gesellschaft, der schließlich erkennbar, von der Vernunft legitimierbar und vom Menschen beherrschbar ist“⁶⁵. Die Schlussstelle, worauf Hegel das wesentliche Verhältnis zwischen der Philosophie und der Zeit zu bestimmen versucht, findet man in der *Vorrede* zu den *Grundlinien*. Die Problematik dieses Verhältnisses finden wir in der Behauptung, dass die Philosophie „ihre Zeit in Gedanken erfasst“ (PhR, *Vorrede*, s. 26): Die Philosophie als die gedankliche Erfassung *ihrer* Zeit. Denselben Gedanken hat Hegel auch in der *Einleitung* zur seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Das sind zwei Texte, die ich in diesem Abschnitt analysieren werde.

Dass es sich in der Geschichte der Philosophie um das, was anwesend und aktuell in der Gegenwart ist, handelt, findet sich im Gegenstand der Geschichte der Philosophie, der keine Vergangenheit ist sondern das, was in der Vergangenheit geschieht und noch bis in die Gegenwart andauert. Denn das Vergangene, dadurch dass es aufgehoben aber auch erhaltend ist, bildet sich immer wieder auf neue Weise. Die Aufgabe der Geschichte der Philosophie ist alles zu untersuchen und zu erhellen, was als Tradition noch heutzutage Geltung hat, was wir aber noch nicht als solches erkannt haben. Die Inhalte der Überlieferungen und Traditionen haben die Bedeutung nur wenn sie im gedanklichen Geschehen der Gegenwart teilnehmen.

⁶⁵ Klenner 1982: 217.

Das ist das Vergangene, das nicht vergangen ist, sondern als *Gewesen*, das *Wesen* ist.

Der Begriff der Zeit erhält seine Bestimmungen auf Grund einer in der Geschichte der Philosophie ganz neuen Auffassung (des Absoluten), die sich in Hegels Gewährung der wesentlichen Rolle des Geschichtlichen gründet:⁶⁶ „...die Idee sich erst zu dem machen muss, was sie ist...“ (VGdP, TW 18: 39) In ihrer zeitlichen Selbstäußerung wurde die Idee als der Geist bestimmt. Die Weltgeschichte stellt den Prozess der Auslegung des Geistes in der Zeit dar. Es handelt hier daher von der *geistigen* Welt als *Geschichtliche*, – die Weltgeschichte geschieht am geistigen (gedanklichen) Boden. Falls die Zeit die Form, welche dem Geist erforderlich ist damit er überhaupt aufkommen kann, darstellt und falls die Geschichte der Philosophie die Verzeitlichung der Gedanken ist, bzw. die zeitliche Bewegung des Denkens ist – dann erkennt der Geist sich selbst auf einer bestimmten Stufe, in einer bestimmten geschichtlichen Epoche gerade durch die Philosophie. Das an-sich des Geistes kann nur die Philosophie zum für-sich hervorbringen und zwar nur wenn sie ihre Zeit und die Inhalte der Zeit, in welcher die Vernunft in der substantiellen Gestalt schon verwirklicht ist, erfassen kann. Das bedeutet nichts anderes als, dass das Wirkliche eigentlich das Vernünftige ist, bzw. das Vernünftige das Wirkliche. In Anbetracht dessen bestimmt Hegel dann die Aufgabe der Philosophie als: „Das *was ist* zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie, denn das *was ist*, ist die Vernunft“ (PhR, *Vorrede*, s. 26). Diese Aussage geht der Aussage, dass die „Philosophie *ihre Zeit in Gedanken erfaßt*“ (Ebd.) ist, vor. Eine solche Folgerung gilt für das Hegelsche System der Philosophie

⁶⁶ Mit der Idee der Geschichte – die das Christentum herbeiführte – ist eine neue Distanz zu diesem, was überhaupt *ist*, geöffnet. Damit wird die Welt etwas Unwiederholbares und Vorübergehendes, während die Geschichte als linear-entwickelnder Gang der Geschehnisse aufgefasst wird. Vgl. dazu Löwith 1990: 57ff.

selbst: Die Philosophie hat für ihren Gegenstand zuerst, dass was *ist*, mit welchem sich die „Wissenschaft der (Onto)Logik“ beschäftigt, auszulegen. Dort hat das Denken sich selbst als Gegenstand und wo die Auslegung der ewigen Bestimmtheit des Geistes (des Gottes) vor der Schöpfung der Natur und vor der notwendigen Endlichkeit des Geistes geschieht: Also unabhängig von der Zeit. Erst danach hat die Philosophie die Welt als Gegenstand, die wesentlich mit der Zeit bestimmt ist (die Philosophie der Natur und des Geistes).

Das Endliche, das Vergangene und das Seiende mit den Gedanken zu erfassen bedeutet, dass man es ins Verhältnis zum, in ihm beinhaltenden Unendlichem, Unvergänglichem und Wirklichem führt. Das bedeutet zugleich aber mit den Gedanken der unendlichen Form der Endlichkeit – die Zeit selbst – zu erfassen.⁶⁷ Wir können somit die Behauptung, dass die Philosophie ihre Zeit in Gedanken erfasst nur dann verstehen, wenn wir die Hegelsche spezifische Auffassung der Wirklichkeit berücksichtigen. Durch die gesamte Philosophie Hegels durchzieht sich die Trennung der zwei Welten, der ewig gültigen und den vorübergehenden Gestaltungen der empirischen Realität. Das wahre Wirkliche ist das ewig Geltende, die Wirklichkeit im emphatischen Sinn, denn die bloße Tatsächlichkeit der geschichtlichen Einzelheiten nach Hegel kann gerade das, was am abstraktesten und am leersten im Sinne von Ideenlos ist, sein.⁶⁸ Die qualitative Bestimmtheit der Wirklichkeit kann sich nur durch den Begriff erkennen (sie ist der unmittelbaren intellektuellen „Anschauung“ nicht erlangbar), des-

⁶⁷ Die Zeit ist die Form nach welcher etwas Endliches überhaupt endlich ist. Im Gegensatz dazu ist das Denken die unendliche, absolute Form. Deswegen liegt die Aufgabe der Philosophie in der Erfassung dieser unendlichen Form des Endlichen, d.h. der Zeit selbst.

⁶⁸ „...das Dasein zum Teil *Erscheinung* und nur zum Teil Wirklichkeit ist.“ (Enz §6 Anm). Mit seiner Auffassung der Wirklichkeit hebt Hegel das falsche Dilemma zwischen dem abstrakten Absolutismus der ewigen Philosophie und dem abstrakten Relativismus der zeitlichen Geschichte auf.

halb ist die Philosophie selbst die Form in derer dies Unendliche aufkommt. Falls der Geist das geschichtliche Moment in sich enthält, kommt er immer in seine Totalität in jeder (epochalen) Philosophie auf; die Form der Philosophie als solche aber (d.h. die Möglichkeit seiner Fassung, weil die Form der Philosophie als solche notwendig mit der Zeit verbunden ist) setzt den Geist fest. Das ermöglicht Hegel die geschichtliche Kontinuität zwischen den philosophischen Systemen herzustellen, weil alle den gleichen Inhalt fassen aber immer einseitig in Rücksicht auf die höheren philosophischen geschichtlichen Stufen stehen. Falls die Philosophie aber ihre Zeit, den substantiellen Inhalt, erfasst und damit die entsprechende Form erhält, ermöglicht sie eigentlich, dass die Substanz auf diese bestimmte zeitliche Stufe auch als das Subjekt zu erkennen ist. Mit einem solchen Zugriff schließt sie eine geschichtliche Welt und eröffnet eine andere. Sie wird epochal indem sie ihre gegenwärtige Zeit umfasst. Ihre vernünftige Einsicht ist „die *Versöhnung* mit der Wirklichkeit“ (PhR, *Vorrede*, s. 27). Diese ihre Erfassung ist nichts anderes als das Schlussprinzip, das sie in sich trägt und welches sie offenbart. Deswegen fallen die epochalen Philosophien durch das Prinzip welches sie ausdrücken nicht in die Zeit, denn sie sind nicht vorübergehend, weil die Zeit selbst in Gedanken erfasst ist.

Die Wichtigkeit der Zeit ist Hegel schon in der Begreifung der Idee der Philosophie offenbart worden. Selbst Kant und Fichte in ihren Werken führen den Weg zur Philosophie aus, legen aber die Philosophie als *System* nicht – nach dem Selbstverstehen ihrer eigener Aufgabe – aus. Kant untersucht die Bedingungen der Möglichkeit des Erkennens. Ihm gelingt aber nicht ganz das gesamte Wissen auszulegen; während Fichte sich um die „Einleitungen“ zu seiner Wissenschaftslehre bemüht. Die Philosophie Hegels ermöglicht erst mittels des Verhältnisses zwischen der Ewigkeit und der Zeit, des Unendlichen und Endlichen, die neue Auffassung der Philo-

sophie selbst.⁶⁹ Hegel versteht die Philosophie nicht als das Ergebnis, die bloße Formel, die sich jenseits der Einleitung als den Weg zur Wissenschaft befinden würde. Hegel stellt im Gegenteil die Philosophie in den Weg zur Philosophie selbst auf. Die Philosophie ist das Ergebnis des Weges zur Philosophie selbst, nur aber wenn das Ergebnis des Weges der Weg selbst ist. Er spricht deshalb auch davon, dass aus dem Verständnis der Idee der Philosophie auch das Verständnis ihrer Geschichte entsteht. Wenn die Philosophie aber der Weg zu ihr selbst ist, dann ist Zeit nötig diesen Weg zu durchschreiten. Das sagt uns, dass wenn der Geist seine eigene Leistung ist, also wenn er nur mittels der Tätigkeit existiert, dann stellt der Weg seine eigene Erkenntnis in seiner Tat und dem Rückbezug zu sich selbst dar.

Man darf nicht außer Acht lassen, dass Hegel von der philosophischen Erfassung *seiner* Zeit spricht. Die Philosophie soll nicht die Zeit etwas anderen erfassen, sondern ihre Zeit, die Zeit der Philosophie selbst. Das heißt, dass die Philosophie, mit dem Denken der Zeit, sich selbst denkt. Andererseits stellt die Philosophie für Hegel die absolute Form über welche die Vernunft, als der absolute Inhalt, sich selbst äußert. „Das Denken ist insofern selbst nur das Formelle des absoluten Inhalts“ (Enz §571 Anm). Der Inhalt an-sich führt die Philosophie zum Moment des für-sich, d.h. zum Selbstbewusstsein, weil die Geschichte nichts anderes ist als die Gewinnung des Bewusstseins, des Absoluten von sich selbst. Die Form und der Inhalt aber sind im Hegelschen absoluten Idealismus als identisch gefasst: Die Form stellt die Vernunft als das *begriffliche Wissen* (die Philoso-

⁶⁹ Erst Schellings *System des transzendentalen Idealismus* stellt das erste *System* der Philosophie im deutschen Idealismus dar, indem er das „Ding an sich“ aufhebt und die Selbstkonstitution der Vernunft, bzw. die Organisierung der Idee in ihr selbst, als *Absolut* begreift. Vgl. dazu Hegels Brief an Hinrich (Briefe: Bd. 2, 215), wo er sich äußert: „... das Absolute habe sich in meiner Philosophie erst begriffen...“

phie) dar und der Inhalt stellt die Vernunft als das *substantielle Wesen* der Wirklichkeit dar.⁷⁰ Was bedeutet, dass die Philosophie epochal wird, d.h. ihre Zeit erfasst, wenn sie zur Einheit des Subjekts und Objekts geführt wurde, bzw. wenn der Geist sich in diesem Anderen erkennt. Der Geist kann sich aber in diesem Anderen nur erkennen, wenn die Wirklichkeit ihren Prozess der Entwicklung auf einer bestimmten zeitlichen Stufe erfüllt. Das ist der Sinn der These Hegels, nämlich dass die Philosophie immer zu spät kommt, d.h. ihre Erkenntnis eine wesentliche Rolle in der Entfaltung der Welt spielen kann. Hegel sieht keine Notwendigkeit darin dem endlichen Gedanken eine andere Rolle zuzusprechen, denn er ist nur ein Modus, eine Gestalt der Äußerung des Gedankens als solchen, der als der objektive, kosmische Prozess aufgefasst ist. Für ihn ist das, dass einzig Handelnde.

Andererseits steht die Philosophie „der Form nach über ihrer Zeit, indem sie als das Denken dessen, was der substantielle Geist derselben ist, ihn sich zum Gegenstande macht“ (VGdP, TW 18: 74). Was sagt uns das? Vielleicht dass die Erkenntnis der Gegenwart nicht nur das ist was ist, sondern auch das, was *noch-nicht ist* mittels der geschichtlichen Bedürfnisse seiner Zeit. Denn, wenn die große Philosophie den Gedanken ihrer Zeit erfasst, erfasst sie auch was dieser Zeit mangelt. Die Gegenwart ist für Hegel, als auch für die gesamte philosophische Tradition, der primäre Modus der Zeit. Wenn die Kraft des philosophischen Denkens in der Erkenntnis der Gegenwart erschöpft ist, dann ahnt sie damit auch das Zukünftige, denn das philosophische Denken als Selbstbewusstsein der Freiheit, sucht auch in jeder weiteren Stufe die Wirklichkeit seiner Freiheit. Dadurch ist sie angesichts ihrer *Form* und nicht ihres Inhalts vor ihrer Zeit, weil sie den bestehenden Inhalt erkennen kann und damit einsieht, was in ihm nicht völlig

⁷⁰ „Eine Philosophie, die nicht die absolute, mit dem Inhalt identische Form hat, muß vorübergehen, weil ihre Form nicht die wahre ist“ (VGdP, TW 18: 56).

verwirklicht ist, das ist allein das, was der Gedanke an sich ist, nämlich nichts anderes als die Freiheit. An-sich und für-sich sind inhaltlich gleich, doch ist der Unterschied massiv – „Auf diesen Unterschied kommt der ganze Unterschied in der Weltgeschichte an“ (Ebd.: 40) – denn nur dann kann das Kommende erahnt werden: „Der Geist geht in sich und macht sich zum Gegenstande; und die Richtung seines Denkens darauf gibt ihm Form und Bestimmung des Gedankens.“ (Ebd.: 46) Aus diesem Unterschied zwischen an- und für-sich eröffnet sich weiter die Möglichkeit der Zusammenstellung des Begriffs und der Wirklichkeit. Hegel denkt aber das an-sich nicht statisch, als einmal und für immer voraus gegeben: Das Ankommen zum für-sich in einer Epoche ändert zugleich auch das an-sich, das als der Keim in die Entfaltung des Begriffs zur Wirklichkeit stand, die in sich das Moment der Realität enthält, welches zurück in die Positivität und Unvernünftigkeit (bzw. im Kontingentsein) fällt. Damit zeigt sich das an-sich als die innere Unruhe, die das Werden der Wirklichkeit verursacht.

In der *Phänomenologie* beschreibt Hegel (PdG: 38), dass das Bewusstsein des Menschen zwei Momente enthält: Das Moment des Wissens und der Gegenständlichkeit. Das Bewusstsein ist als das *unmittelbare Leben des Geistes* tätig, sodass es diese Subjektivität, die die andere Seite der Substanz ist, darstellt. Daher ist die Philosophie „der Begriff der ganzen Gestalt des Geistes, das Bewusstsein und das geistige Wesen des ganzen Zustandes, der Geist der Zeit, als sich denkender Geist vorhanden“ (VGdP, TW 18: 73). Dieses Werk Hegels beschreibt aber zugleich, dass das Bewusstsein sich als der Beweger der Geschichte erst erfindet, wenn es sich auf die Stufe des Geistes emporhebt. Die Philosophie und ihre Zeit, in welcher sich der Geist erfindet, sind identisch. Das ist die Zeit der Philosophie *selbst*, die Zeit die immanent der Entwicklung des Geistes ist: darum ist die Philosophie „die innere Geburtsstätte des Geistes, der später zu wirklicher

Gestaltung hervortreten wird“ (VGdP, TW 18: 75). Die Dialektik, wie Hegel sie versteht, bleibt immer mit der Zukunft verbunden, weil sie das konsequente Bewusstsein von der *Nichtidentität* darstellt. Mit anderen Worten, das Denken, das „wesentlich die Negation eines unmittelbar Vorhandenen“ ist (Enz §12 Anm). Worauf Hegel damit hinaus will ist, dass die Gegenwart die Zukunft in sich trägt. Hier muss man eine Distinktion zwischen der natürlichen und der geschichtlichen Zeit machen, weil nur die letzte als die nichtlineare Zeit auch mit der Zukunft bestimmt ist. In der Sphäre des Geistes unter der natürlichen, stillenden Folgerung des „jetzts“, kommt die *diskontinuerliche*, geschichtliche Zeit auf, die die Philosophie erfasst und damit der Geist der Zeit als die Zeit der Epoche artikuliert wird. Der Geist der Zeit, der sich somit als nichts anderes als die Wirklichkeit des Gedanken zeigt. Deswegen kann die Philosophie nicht zum Selbstbewusstsein außerhalb ihrer Zeit kommen, noch kann die Zeit geschichtlich *außerhalb* der Philosophie sein. Die „begriffene Geschichte“ (PdG: 591) besteht nicht außerhalb der Philosophie.

Wenn man von den Ergebnissen und Prinzipien einer „Metaphysik der Zeit“ erwartet unabhängig vom geschichtlichen Kontext zu gelten, dann muss die Philosophie durch die Wirklichkeit dringen, die sich unmittelbar als der Schwall der Begebenheiten zeigt und sie zum Begriff hinführt. Folglich bestimmt Hegel den Begriff als „die Macht der Zeit“ (Enz §258 Anm). Mit anderen Worten: „Die *Zeit* ist der *Begriff* selbst, der *da ist* [...] deswegen erscheint der Geist notwendig in der Zeit, und er erscheint so lange in der Zeit, als er nicht seinen reinen Begriff *erfaßt* [...] Die Zeit erscheint daher als das Schicksal und die Notwendigkeit des Geistes, der nicht in sich vollendet ist ...“. (PdG: 583-84)

Da der Geist allein in seinem Aufkommen in der Zeit tätig ist, bedeutet das, dass das Denken der Zeit, das Denken des Auftretens des Geistes ist. Wenn die Weltgeschichte die Auslegung des Geistes *in* der Zeit ist und wenn das Ergebnis, d.h. das Prinzip, das einen epochalen philosophischen Gedanken darstellt, der Geist *der* Zeit darstellt, dann ist der Geist der Zeit (philosophisch-begrifflich) so auszulegen, dass die Zeit mit den Gedanken zu erfassen ist. Das ist also eine Bewegung von dem Geist *in* der Zeit zum Geist *der* Zeit, die mittels der Anstrengung des Begriffs durchgeführt wurde. Jede Philosophie aber, nach Hegel, wird mit ihrem Ergebnis – welches sich darin befindet, dass sie der Geist der Zeit ist – wieder der Geist in der Zeit. Sie beruhigt sich in der Unmittelbarkeit des Lebens und wird das unmittelbare Prinzip des Alltags; damit spielt die Zeit für sie nicht mehr eine bedeutende Rolle, weil ihre Wirkung dadurch ausgegangen ist, dass der Geist sich mit dem Inhalt erfüllte. Sie hört somit auf eine Philosophie zu sein – als das begriffliche Erkennen, als der Gedanke der Welt – und wird die Welt *selbst*. Mit anderen Worten, das Vergangene ist immer an-sich, obgleich eine vergangene Philosophie in *ihrer* Zeit für-sich war, bzw. ihre Zeit erfasste.

Die *Welt* ist also die *Verwirklichung der Philosophie*; das wird damit ermöglicht, dass die Philosophie, obwohl sie dem Geist der Zeit gehört, in Anbetracht der Form über ihrer Zeit steht. Entgegen dem ersten Eindruck, dass die Tätigkeit der Philosophie nur im Erkennen dessen, was ist, erschöpft ist, können wir sehen, dass ihre Tätigkeit gerade das ist, was am Stärksten in der Weltgeschichte ist, – nichts anderes als die *Verwirklichung der Welt* selbst, d.h. ihrer immanenten Prinzipien. Der Geist fordert von der Philosophie „das *Wissen* dessen, was er *ist*“ (PdG: 14): Mit der Verwirklichung (zum Bewusstsein führen) der Prinzipien, die im Geist an sich liegen, verwirklicht die Philosophie zugleich die Welt selbst. Die Wahrheit,

dass alles nach den Gesetzen der Vernunft geschieht,⁷¹ als das Wesen des Kosmos, kann nicht der Stärke der Erkenntnis der Vernunft widerstehen,⁷² die Hegel als die immanente Kraft des Kosmos selbst versteht. Die (philosophische) Erkenntnis verwirklicht diese Gesetze in der endlichen Welt. Da liegt ihre geschichtliche Kraft.

Die Aussage Hegels, dass die Philosophie durch die Gedanken ihre Zeit erfasst, hat nicht nur in Rücksicht auf die Methode der Geschichte der Philosophie bestimmte praktische Konsequenzen, sondern auch auf ihre Idee selbst. Die Einsicht Hegels auf das innere Verhältnis der Philosophie und ihrer Zeit widerspricht notwendigerweise jeder Auffassung von der übergeschichtlichen *philosophia perennis*. Das bedeutet aber nicht, dass die Philosophie auf den bloßen Ausdruck der äußerlichen Begebenheiten herabgeführt werden kann; bzw. dass sie den eigenen inneren Gehalt, in welchem sich ihre Autonomie entgegen den anderen Geschichtsarten spiegelt, nicht enthält. Aus der Kritik Hegels der geschichtsbedingten Gestaltungen der Philosophie folgt nicht die bloße Entgegenstellung der Philosophie und der Zeit, oder ihre Erhebung über die Zeit, sondern ganz im Gegenteil: Die Aufgabe des Ausbaus des *epochalen Gedankens der Zeit*. Das Verhältnis der Philosophie zu ihrer Zeit ist zugleich kritisch als auch verständlich. Die Zeit ist nicht etwa ein *factum brutum*, sondern der Gehalt, die die Reflexion voraussetzen muss insofern sie nicht leer sein will. Etwas Vergangenes als Lösung für etwas Neues zu suchen (z.B. sich als ein moderner Aristoteliker benehmen) ist eine Schwäche des Denkens, weil die Philosophie, als der gedankliche Ausdruck ihrer Zeit die Einwirkungen des Volkes (als auch der geographischen Lage) in dem sie entsteht, in sich trägt. Ein Problem philosophisch zu untersuchen ist weder methodisch noch inhaltlich erfolg-

⁷¹ Das ist im Kern das Programm der Philosophie Hegels.

⁷² Vgl. Hegels Berliner Eintrittsrede: „...das verschlossene Wesen des Universums hat keine Kraft in sich, welche dem Mute des Erkennens Widerstand leisten könnte...“ (TW 10: 404).

reich, wenn man es aus dem Gebiet seines Bestehens absondert. Wenn wir, z.B., Heraklit studieren, werden wir ihn dann mittels der gegenwärtigen Dialektik nicht auslegen können; wir werden ihn aus der Möglichkeit des Denkens seiner Epoche besser verstehen.

Wenn die Philosophie ihre Zeit in Gedanken erfasst, dann bedeutet das dialektisch, dass sie sich auch mit der Zeit erfasst. Die Bedeutung des epochalen Gedankens besteht also in der Erkenntnis der Totalität, bzw. des Prinzips eigener Zeit und ihrer Rechtfertigung.⁷³ Das gleiche sagt uns die Metapher vom Flug der Eule Minervas. Dieses Prinzip ist eines der Prinzipien der Philosophie als solche, die die Vernunft, das Absolute als ihren Gegenstand hat. Die bestimmte Erkenntnis, die jede epochale Philosophie ausdrückt, führt also nicht außerhalb ihrer Zeit, d.h. außerhalb dessen, was bis dann verwirklicht worden ist; denn, nach Hegel, kann man nur das was ist erkennen. Das, was ist, zu erkennen bedeutet auch nach Hegel es *im Lauf* seiner Entwicklung zu erkennen.

Das Bestreben nach der Verwirklichung der vernünftigen Gesellschaft ist das Politische (weil sie nur durch die Institutionen realisiert werden kann), während die Grundsätze dieser Gesellschaft nur die Philosophie geben kann (weil nur die Vernunft, als eine vereinigte Kraft, den Anspruch auf Konstitution der Welt mittels der Freiheit erhalten kann). Die Hegelsche Philosophie strebt nach der Verwirklichung der Vernunft in der Welt, nach der Vergeistigung, bzw. nach den Rationalisierungen aller lebendigen Beziehungen und Verhältnisse. Diesem Zweck soll die Philosophie dienen; nicht aber im Sinn der Kantianer und Schillerianer – durch die Ausbildung, besonders durch die ästhetische Erziehung des Menschen. Die Philosophie Hegels will mittels der Institutionen, bzw. des objektiven Geistes eine ver-

⁷³ Vgl. *Vorlesung über die Philosophie der Religion* (TW 17: 343): „Wenn die Zeit erfüllt ist, daß die *Rechtfertigung* durch den *Begriff Bedürfnis* ist...“

geistigte Welt hervorbringen; das ist aber nur durch die Praxis möglich. Die Substanz muss auch als Subjekt erfasst werden, also als der tätige Geist, der die weltlichen Umstände ändern kann.⁷⁴

⁷⁴ Diese Welt der niedergeschlagenen Revolutionen – der Abbruch der Berliner Mauer und der Zusammenbruch des Sozialrealismus – soll nicht eine restaurative Welt sein, die von der Philosophie als Form des geschichtlichen Denkens – welcher das Wesentliche des Erlebnisses der Zeit darstellt – abgehen. Der Geist trägt seit langem ein substantielles Leben in sich, welches nach einem höheren Bedürfnis für seine eigne Eröffnung zum Denken sucht. Die Frage, was die Bedingung der Erscheinung des neuen Prinzips in der Philosophie darstellt – soll hier nicht näher untersucht werden.

Analytischer Teil

Die Architektonik der Rechtsphilosophie

3.1. Programm und Struktur der *Grundlinien*

Hegels Rechtsphilosophie als weitere Explikation und Konkretion der Philosophie des objektiven Geistes, die in der ersten Auflage der *Enzyklopädie* (1817) ausgeführt wurde, steht vor der Aufgabe, die die politische Philosophie Hegels von der gesamten Tradition trennt. Es wurde schon bemerkt,⁷⁵ dass man Hegel nicht nur als jemanden ansieht, der am Ende der großen metaphysischen Tradition steht, – sondern es ist richtiger, wenn wir seine Philosophie als einen Bruch sehen. Dieser Bruch mit der philosophischen Tradition ist am engsten mit seiner Einführung der Geschichtlichkeit der Begriffe verbunden,⁷⁶ was für den Beginn des 19. Jahrhunderts revolutionär war.⁷⁷ Die Absicht Hegels – nämlich, dass das Ziel a-historischer Rechtsbegründung „durch *reflektierte Aufnahme der Geschichtlichkeit*“⁷⁸ erfolgt – müssen wir uns deutlich machen um das Pro-

⁷⁵ Ilting 2006: 100ff.

⁷⁶ Man darf nicht übersehen, dass der freie Wille die Grundlage des rationalen Naturrechts (hier denke ich zu allererst an Rousseau, Kant und Fichte) bildet. Das Recht beruht auf dem Willen, d.h. auf der Freiheit, weil der Wille die auf das Handeln bezogene Freiheit ist. Hegel knüpft ohne Zweifel auf diese Denktradition, die Vernunft und Wille identifiziert, an. Vgl. PhR §4ff. Im Gegenteil aber zur Haupttendenz der neuzeitlichen praktischen Philosophie, welche ihren Gipfel in der Philosophie Kants erreicht, gründet Hegel die *philosophia practica* auf das Politische. Das sieht man klar in seiner Übertragung der antiken Sittlichkeitsidee und der antiken Politik als die erste praktische Disziplin. Die Moralität und die Idee des höchsten Guten haben ihren Ort und ihre Realisation innerhalb der politischen Gemeinschaft, die die grundlegende Entzweiung der modernen Zeit – die Kluft zwischen dem subjektiven Willen und dem allgemeinen Guten – aufhebt. Hegel wusste schon, dass ein solches Programm nicht ohne den Wiederhall zwischen seinen Zeitgenossen bleibt. Daher kann man an zahlreichen Stellen der Rechtsphilosophie seine (manchmal sehr ausführliche) Polemik mit den damals entgegengesetzten rechtsphilosophischen Konzeptionen (meist gegen die Lehre der sog. Historischen Rechtsschule) finden. Vgl. dazu Ritter (Ritter 2004: 292); er betrachtet, dass die Hegelsche Rehabilitation des Sittlichkeitsbegriffs „für Hegels eigene Zeit so fremd und ungewöhnlich“ war. L. Siep (Siep 1997a: 5) verstärkt eine solche Behauptung, wenn er sagt, dass die *Grundlinien* ein Buch „zur falschen Zeit in der falschen politischen Absicht publiziertes und mit einer streckenweise peinlichen Vorrede versehenes Buch“ ist.

⁷⁷ Vgl. Bubner 1984: 204.

⁷⁸ Bubner 1984: 202. Das die Geschichtlichkeit der Freiheit die Grundlage der *Rechtsphilosophie* ist, verweise ich an die folgenden Arbeiten von M. Riedel: Riedel 1969a: 37: „Die Freiheit kann als ‘Idee des Rechts’ nur unter der Voraussetzung begriffen werden, daß sie geschichtlich

gramm und die Struktur dieses Werkes, welches die meisten Auseinandersetzungen in den folgenden Hegel-Interpretationen hervorrief und welches eine eigene Wirkungsgeschichte unabhängig von seinem philosophischen System hat, überhaupt verstehen zu können.

Hegels Rechtsphilosophie betrachtet den objektiven Geist aus dem *rechtlichen* Aspekt. Der grundlegende Begriff, wie der Titel selbst zeigt, ist das *Recht*, nicht aber im eingeschränkten Sinn als bürgerliches, abstraktes Recht: Das Recht ist auch das Recht der Moralität (der subjektiven Gesinnung, die im Staat zur Geltung kommen soll, d.h. die Privatsphäre unberührt bleibt), das Recht des Staates (das an der sittlichen Verwirklichung der Freiheit begründet ist), das Recht ist schließlich auch das Recht der Weltgeschichte (die Weltgeschichte als das Weltgericht). B. Liebrucks erfand eine taugliche Formulierung um diese zwei grundlegende Bedeutungen des Hegelschen Begriffs des Rechts zu trennen, sodass er dieses allumfassende Recht in seinem Text mit großen Buchstaben schrieb um es deutlich vom abstrakten Recht zu unterscheiden, welches der erste Teil der *Grundlinien* ist.⁷⁹

Die Rechtsphilosophie ist aus den drei Teilen zusammengesetzt: Aus dem abstrakten Recht, der Moralität und der Sittlichkeit, die neben der Betrachtung des Staates als die höchste Form der konkreten Freiheit auch die Weltgeschichte umfasst. Die für seine Zeitgenossen überraschende systematische Stelle, die die Weltgeschichte innerhalb Hegels System der Philosophie einnimmt, wird im folgenden Text problematisiert, um zu untersuchen ob Hegels Auffassung des Völkerrechts dieser komplexen Beziehung zwischen dem Staat und der Weltgeschichte etwas schuldet.

bereits verwirklicht und dem positiven Recht und Staat immanent ist“; Riedel 1975a: 121; Riedel 1969b: 105ff; sie auch Bobbio 1975: 82f.; Horstmann 1982: 57.

⁷⁹ Liebrucks 1975: 24ff.

Vor der Untersuchung der Staatswissenschaft und der umfassenden Überprüfung ihrer Konstitution will Hegel den dialektischen Verlauf des Begriffs des Rechts über die Moralität zu seiner vollen Verwirklichung im Staat zeigen. Zuerst ist es notwendig die gegenseitige Beziehung der führenden Kategorien der Rechtsphilosophie, welche Hegel in der *Einleitung* dieses Werks untersucht, zu erklären.

Hier sieht man auch, dass der Freiheitsbegriff nicht nur die zentrale Kategorie des Hegelschen Denkens ist, sondern er stellt innerhalb seiner Systematik das Einheitsprinzip, unter welchem die anderen Kategorien der Rechtsphilosophie subsumiert werden, dar. Das Recht definiert Hegels als das Dasein der Freiheit. Einerseits gilt das Dasein als die empirische Existenz in seiner *Logik* und steht gegenüber der Wirklichkeit; das sagt uns, dass der Rechtsbegriff auf das Äußere, d.h. auf den objektiven Geist gerichtet ist; andererseits aber hebt die Idee des Rechts – d.h. die Verwirklichung der Freiheit im Staate – diesen Unterschied auf. Damit wird das Recht etwas Geistiges, gerade die zweite Natur des Menschen:

„Der Boden des Rechts ist überhaupt das *Geistige* und seine nähere Stelle und Ausgangspunkt der *Wille*, welcher *frei* ist, so daß die Freiheit seine Substanz und Bestimmung ausmacht und das Rechtssystem das Reich der verwirklichten Freiheit, die Welt des Geistes aus ihm selbst hervorgebracht, als eine zweite Natur, ist.“ (PhR §4)⁸⁰

⁸⁰ Hegel übernimmt das Termin der „zweiten Natur“ von Aristoteles (Pol.: 1252a 31-1253a 40; NE: 1103a 17-27). Hegel ist aber nicht der Erste, der diesen Begriff in der Rechtsphilosophie verwendete, sondern Schelling: „Es muß eine zweite und höhere Natur gleichsam über der ersten errichtet werden, in welcher ein Naturgesetz, aber ein ganz anderes, als in der sichtbaren Natur herrscht, nämlich ein Naturgesetz zum Behuf der Freiheit. Unerbittlich, und mit der eisernen Notwendigkeit, mit welcher in der sinnlichen Natur auf die Ursache ihre Wirkung folgt, muß in dieser zweiten Natur auf den Eingriff in fremde Freiheit der augenblickliche Widerspruch gegen den eigennütigen Trieb erfolgen. Ein solches Naturgesetz, wie das eben geschilderte, ist das Rechtsgesetz, und die zweite Natur, in welcher dieses Gesetz herrschend ist, die Rechtsverfassung, welche daher als Bedingung des fortdauernden Bewußtseins deduziert ist“ (Schelling 1907: 257).

Aufgrund dieses Programms betont Hegel in der *Vorrede* mit einer provozierenden These: „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.“ (PhR, *Vorrede*, s. 24) Heute – nach der Entdeckung der Nach- und Mitschriften von Hegels Vorlesungen über die Rechtsphilosophie vor dem Erscheinen der gedruckten Ausgabe der *Grundlinien*⁸¹ – wissen wir auch von den anderen Äußerungen Hegels über die These von der Identität von Vernunft und Wirklichkeit, in denen wir eine geschichts-theoretische Abwandlung bemerken können. In seiner ersten Vorlesung zur Rechtsphilosophie in Heidelberg 1817/18 lesen wir: „Was vernünftig ist, muß geschehen“ (PhR-Wannemann: 157)⁸², und in der zweiten Vorlesung in Berlin von 1819/20: „Was vernünftig ist, wird wirklich, und das Wirkliche wird vernünftig.“ (PhR-Henrich: 51)⁸³

Solche Umwandlungen des Doppelsatzes ändern auch die Vorstellung von der Haltung Hegels vom Zuspätkommen der Philosophie am Ende der *Vorrede*. In D. Henrichs Aussage der Vorlesung von 1819/20, unmittelbar nach merklicher Vergeschichtlichung der Identitätsthese, kann man lesen, dass die Philosophie eine Art der *Trennung* ist, welche geschieht „wenn der Geist in der Form des Gedankens [...] der Form der äußerlichen Wirklichkeit“ (PhR-Henrich: 51) gegenübertritt. Hegels Verständnis von der Macht des Gedanken, bzw. dass der Gedanke die Wirklichkeit immer verändert – ist nichts anderes als die Behauptung der *Geschichtlichkeit des*

⁸¹ PhR-Iltting 1973ff.; PhR-Wannemann 1983; PhR-Henrich 1983; und schließlich PhR-Ringier 2000.

⁸² H. Heine berichtet, dass Hegel ihm einmal mitgeteilt hat: „Es könnte auch heißen: ‘Alles, was vernünftig ist, muß sein‘“ (Berichten 1970: Nr. 363). Dass das *muss* mehr als zehnmals bei Wannemann erscheint, führt, nach Henrich, zur These, „daß Wirklichkeit in Vernunft begründet [ist] und daß sie somit gegenüber Vernunft nicht widerständig ist“ (PhR-Henrich: 372f.).

⁸³ In der Zwischenzeit ist auch die Mitschrift der Vorlesung von gleichem Jahr entdeckt worden (PhR-Ringier: 8), worin der *Doppelsatz* auf die Formulierung der *Grundlinien* zurückgeführt ist: „Was vernünftig ist, ist Wirklich und umgekehrt“. Das man auch hier eine *geschichtliche* Perspektive merken kann, die noch in der Mitschrift Wannemanns deutlich ausgedrückt ist – „die immer auch das Bewußtsein der Kluft zwischen Begriff und Realität artikuliert“ – siehe die *Einleitung* von Herausgebern (PhR-Ringier: XXIIf.).

Rechts – dies kommt in der ersten Vorlesung zur Rechtsphilosophie nach den *Grundlinien* klar zum Ausdruck (1821/22):

„Rousseau hat den reinen Gedanken als Prinzip der Staaten aufgestellt. Seine Grundsätze sind geltend gemacht in der Revolution der Franzosen. [...] Aus dem Gedanken sollen die Staaten gebildet werden, und jetzt ist in der Welt im westlichen Europa der Gedanke zum wirklichen Regenten der Welt gemacht worden. Das Vernünftige soll gelten. Diese Revolution ist geschehen. [...] Das was geschehen soll, soll vernünftig bestimmt sein. Die Regierungen müssen [...] den Gedanken aufnehmen und verwirklichen. [...] Die wahrhaften Gedanken sind dann die praktischen.“ – und am Ende schreibt Hegel – „Die große Revolution ist geschehen, das weitere ist der Zeit zu überlassen, Gott hat Zeit genug, was geschehen soll, wird geschehen.“ (PhR-Hoppe: §258)

Ohne Zweifel lässt Hegel mit diesen Sätzen Raum für das Zukünftige: Das sogenannte Ende der Geschichte ist, wie ich schon als eine These postuliert habe, das Ende der Geschichte des Freiheitsbewusstseins. Es geschah freilich innerhalb des modernen Staates; die Aufgabe ist daher, dass innerhalb der veränderten geschichtlichen Umstände sich die Freiheit auf der ganzen Welt versittlicht. Die Freiheit ist konkret in einer Epoche verwirklicht, wenn sie zur *zweiten Natur* geworden ist, der Substanz und dem Kriterium des sittlichen und politischen Zusammenlebens der Menschen, bzw. der Staaten, denn die „wahre Freiheit ist [...] Sittlichkeit“ (Enz §469).

In der gleichen Vorlesung entwickelt Hegel seine Auffassung von der Identität von Vernunft und Wirklichkeit konkreter, weil ihn die Reaktion der Zeitgenossen überraschte, „sie verletzte ihn sogar“⁸⁴:

⁸⁴ Pinkard 2007: 131.

„Die Philosophie hat es allerdings mit dem vorhandenen Staate, auch mit seiner Wirklichkeit zu tun, aber mit seiner wahrhaften Wirklichkeit, mit seinem inneren Leben. Das Vernünftige ist wirklich, und das Wirkliche ist vernünftig. Der Staat ist das Gebäude des Geistes in der Gegenwart, und sein Werk ist das Werk der Vernunft. Man muß das Unausgebildete und Überreife nur nicht wirklich nennen. Daß man durch die äußeren Erscheinungen hindurch die Idee, die Wirklichkeit eines bestehenden Staates erkenne, dazu gehört das Studium der Philosophie.“ (PhR-Hoppe: Vorrede, 37.)⁸⁵

Hegel will also in seiner Rechtsphilosophie die Verwirklichung des Freiheitsbegriffs zeigen, bzw. die Versöhnung zwischen der subjektiven und der objektiven Freiheit mittels seiner dialektischen Methode, die den Prozess wie „der Begriff sich aus sich selbst entwickelt“ darstellt und betont, dass die Fortsetzung dieses Prozesses „nur ein *immanentes* Fortschreiten und Hervorbringen seiner Bestimmungen“ ist. (PhR §31) Der Prozess selbst soll die Wahrheit der These von der Identität der Vernunft und Wirklichkeit zeigen, die Hegel in seinem Verstehen des Staates „als

⁸⁵ Aus der Interpretation der dialektischen Methode als eine „revolutionäre“, zieht F. Engels den richtigen Schluss, dass nach Hegel, „keineswegs alles, was besteht, ohne weiteres auch wirklich [ist...]. Das Attribut der Wirklichkeit kommt bei ihm nur demjenigen zu, was zugleich notwendig ist [...] Nun ist aber die Wirklichkeit nach Hegel keineswegs ein Attribut, das einer gegebenen gesellschaftlichen oder politischen Sachlage unter allen Umständen und zu allen Zeiten zukommt. Im Gegenteil. Die römische Republik war wirklich, aber das sie verdrängende römische Kaiserreich auch. Die französische Monarchie war 1789 so unwirklich geworden, d.h. so aller Notwendigkeit beraubt, so unvernünftig, daß sie vernichtet werden mußte durch die große Revolution, von der Hegel stets mit der höchsten Begeisterung spricht. Hier war also die Monarchie das Unwirkliche, die Revolution das Wirkliche. Und so wird im Lauf der Entwicklung alles früher Wirkliche unwirklich, verliert seine Notwendigkeit, sein Existenzrecht, seine Vernünftigkeit; an die Stelle des absterbenden Wirklichen tritt eine neue, lebensfähige Wirklichkeit - friedlich, wenn das Alte verständig genug ist, ohne Sträuben mit Tode abzuzehn, gewaltsam, wenn es sich gegen diese Notwendigkeit sperrt. Und so dreht sich der Hegelsche Satz durch die Hegelsche Dialektik selbst um in sein Gegenteil: Alles, was im Bereich der Menschengeschichte wirklich ist, wird mit der Zeit unvernünftig, ist also schon seiner Bestimmung nach unvernünftig, ist von vornherein mit Unvernünftigkeit behaftet; und alles, was in den Köpfen der Menschen vernünftig ist, ist bestimmt, wirklich zu werden, mag es auch noch so sehr der bestehendenscheinbaren Wirklichkeit widersprechen. Der Satz von der Vernünftigkeit alles Wirklichen löst sich nach allen Regeln der Hegelschen Denkmethode auf in den andern: Alles was besteht, ist wert, daß es zugrunde geht“ (*Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, in: Marx, K./Engels, F. MEW, Bd. 21, 265-67).

die Wirklichkeit des substantiellen *Willens*“ (PhR §258) beschreibt. Die Rechtsphilosophie stellt aber die wahrhafte Versöhnung als das Ergebnis des Weltgeistes und seines *Rechts* als das Allerhöchste in der Weltgeschichte dar.⁸⁶ Obwohl Hegel die Weltgeschichte unter der Betrachtung der Idee des Staates stellt,⁸⁷ stellt ihr systematischer Ort in der Anknüpfung an Hegels Auslegung des Völkerrechts das wahrhafte Rätsel seiner Konzeption der Rechtsphilosophie dar. Diese Frage, die von systematischer Bedeutung und nicht nur für die Geschichte der Philosophie interessant ist, werde ich später betrachten.

Hegel interessiert die geschichtliche Aktualisierung des Rechts, nicht das Naturrecht an sich, das nach seiner Auffassung nur „traditionell“⁸⁸ ist, „denn die Natur ist nicht frei und darum weder gerecht noch ungerecht“ (PhR §49 Anm). Deswegen kann das Recht seinen Ursprung nur im Willen haben. Die umfangreiche *Einleitung* zur *Grundlinien* widmet Hegel der Aufgabe um zu zeigen in welchem Sinn der freie Wille der Bewegter der höheren vernünftigen Bestimmungen in den Hauptübergängen der Rechtsphilosophie ist. Daher bedeutet die Vernunft nichts ohne das Wollen, bzw. ohne den vernünftigen freien Willen, der das Denken ist, das sich verwirklicht und es zugleich weiß. Ganz am Anfang der Nachkriegs-Renaissance der praktischen Philosophie Hegels schließt E. Weil, dass die Politik in Hegels Werk „die Wissenschaft der geschichtlichen Verwirklichung der Freiheit ist, die positive Verwirklichung der Negativität“⁸⁹. Die Freiheit des Subjekts kann sich, nach Hegel, nur wenn es seine eigene Freiheit in einer allgemeinen Organisation der Freiheit, nämlich im Staat, als positiv verwirklicht sieht, befriedigen. Die Vernunft aber, die Hegel in der *Einleitung*

⁸⁶ PhR §30 Anm.: „...nur das Recht des Weltgeistes ist das uneingeschränkt absolute“.

⁸⁷ PhR §259; PhR-Iltting: Bd. 1, §115 (Homeyer Nachschrift).

⁸⁸ PhR-Iltting: Bd. 1, s. 239-40.

⁸⁹ Weil 1968: 38 (meine Übersetzung).

mit dem Begriff des Willens verbindet, ist nicht die Vernunft des Einzelnen, vielmehr ist sie eine überpersönliche, objektivierte; der Einzelne stellt nur ein Mitglied in dieser Objektivität der Vernunft dar, die sich in der sittlichen Arbeitsgemeinschaft, den freien Vereinigungen in den Korporationen und in der Wissenschaft zeigt.

Deshalb kann man den dritten Teil der Rechtsphilosophie – Hegels Sittlichkeitslehre – als „Hegels Programm einer zukünftigen Politik“⁹⁰ lesen. Mit Recht zieht K.H. Ilting solch ein Fazit, denn die Hegelsche Philosophie als Erfassung ihrer Zeit in Gedanken umfasst die Substanz ihrer Epoche und damit identifiziert sie die Tendenzen der zukünftigen Arbeit zur Auflösung der Probleme, die das Ende der Geschichte, verstanden im Sinn eines verwirklichten Selbstbewusstseins der Freiheit, eröffnet.⁹¹ Daher liegt der höchste Standpunkt, den Hegel in seiner Rechtsphilosophie erreicht, gerade in der Idee der *Geschichtlichkeit*, die das Wesen der Hegelschen politischen Philosophie in die Sphäre des absoluten Geistes, d.h. in dem Sich-Wissen der Philosophie, überträgt.

⁹⁰ Ilting 2006a: 109.

⁹¹ Andererseits, kann ich nicht der Behauptung von Ilting zustimmen, dass Hegel „unter den politischen Verhältnissen der Restaurationszeit“ diese Teile der *Grundlinien*, die sich auf die Zukunft beziehen, „nur in versteckter Form“ darlegte (Ilting 2006a: 109).

3.2. Idee des Staates und souveräner Wille

Um das Wesen der Hegelschen Staatsauffassung richtig zu begreifen muss man die empirischen Interpretationen entfernen. Der Staat ist eine (objektive) Idee, die Einheit des Begriffs und der Wirklichkeit. In der Weltgeschichte entstehen und verschwinden verschiedene Staaten, – der Staat aber als die Idee, als eine Form des objektiven Geistes, ist außerhalb der Zeit.⁹² Sein Prinzip kann aufgehoben sein, zugleich aber auch als Idee in der zukünftigen Gestaltungen des menschlichen Lebens erhalten sein.

Der Staat ist „die Wirklichkeit der sittlichen Idee - der sittliche Geist“ (PhR §257), er ist „als die Wirklichkeit des substantiellen *Willens* [...] das an und für sich *Vernünftige*“ (PhR §258), die „substantielle Einheit“ als „absoluter unbewegter Selbstzweck“ (Ebd.), ist „an und für sich [...] das sittliche Ganze, die Verwirklichung der Freiheit“ (PhR §258 Z), als die „Wirklichkeit der konkreten Freiheit“ (PhR §260) ist der Staat „der Geist, der in der Welt steht“ (PhR §258 Z).

In diesen prägnanten Bestimmungen der Staatsidee Hegels, mit welcher sich seine Rechtsphilosophie beschäftigt, ist ihr Programm vollständig sichtbar. Als das sittliche Ganze (antike Polis) und unbewegter Selbstzweck (Aristoteles' unbewegter Bewegter) ist der Staat Wirklichkeit der konkreten Freiheit, bzw. des freien Willen (neuzeitliches Naturrecht). Der Staat ist aber auch etwas Substantielles, welches notwendigerweise die Akzidenzien in sich hat; und als der Geist in der Welt ist er zugleich etwas Vorübergehendes und Individuelles, dessen Idee andererseits ewig bleibt:

⁹² Vgl. PhR §270 Z: „Der Staat ist allerdings wesentlich weltlich und endlich, hat besondere Zwecke und besondere Gewalten, aber daß der Staat weltlich ist, ist nur die eine Seite, und nur der geistlosen Wahrnehmung ist der Staat bloß endlich. [...] Ein schlechter Staat freilich ist nur weltlich und endlich, aber der vernünftige Staat ist unendlich in sich.“

Nur diese Idee, unabhängig von seinen perversen Gestaltungen (ähnlich wie Aristoteles),⁹³ untersucht Hegel in seiner Staatslehre. Die Idee ist, nach Hegel, „die Einheit des Begriffs und der Realität“ (WdL, TW 6: 527), bzw. die „Einheit des Daseins und des Begriffs“ (PhR §1 Z). Sodass sich jede Auslegung der Staatslehre Hegels an der Idee des Staates, d.h. an dem Staat in seiner Wirklichkeit, die seinem Begriff entspricht, ausrichten muss.

In der Berliner Eintrittsrede hebt Hegel hervor, dass Dasein des *modernen* Staates und der allen anderen sittlichen Institutionen auch die *Rechtfertigung durch das Denken* (vgl. dazu Kapitel 3.4.) und die entsprechende philosophische Theorie verlangt.⁹⁴ Die *Grundlinien* weisen damit die Tendenz auf, selbst der Teil des Daseins der politischen Institutionen zu werden. Nicht nur ein Teil, sondern ihr wesentlicher Teil, weil nur mittels der Gedanken und der eigenen Gesinnung des Subjekts die politischen Institutionen des modernen Staates zur Anerkennung seitens der Bürger kommen kann. Das ist „im europäischen Sinne Freiheit“ (Enz §503 Anm) der modernen Subjektivität, die notwendigerweise ihre Befriedigung erfinden muss und Hegel betrachtet, dass nur innerhalb des Staates, aufgefasst als das sittliche Ganze, die moderne Subjektivität ihre Substanz schaffen wird.⁹⁵ Das Individuum empfindet sich als das tätige Subjekt eigener Wirklichkeit, an welcher es den Maßstab seiner Vernunft und Freiheit anwendet,

⁹³ Vgl. PhR §258 Z: „Der Staat ist kein Kunstwerk, er steht in der Welt, somit in der Sphäre der Willkür, des Zufalls und des Irrtums; übles Benehmen kann ihn nach vielen Seiten defigurieren. Aber der häßlichste Mensch, der Verbrecher, ein Kranker und Krüppel ist immer noch ein lebender Mensch; das Affirmative, das Leben, besteht trotz des Mangels, und um dieses Affirmative ist es hier zu tun.“

⁹⁴ In dem modernen Staat „das was gelten soll, vor der *Einsicht* und dem *Gedanken* sich rechtfertigen muß“ (Enz, TW 10: 400). Vgl. Siep 1997a: 6. Siehe auch Hegels Brief an Niethammer (Briefe: Bd. 2, 271), worin Hegel die *Grundlinien* als „ein Buch über Staatspädagogik“ darstellt.

⁹⁵ Vgl. die berühmte Stelle aus der *Politik* Aristoteles' (Aristoteles 1973: 1252 b 27 – 1253 a), wo steht, dass nur durch die politische Gemeinschaft der Mensch *autarkeia* bekommt. Für die Einwirkung Aristoteles auf die Hegelsche politische Philosophie, vgl. die bedeutungswerte Studie von K.H. Ilting „Hegels Auseinandersetzung mit der Aristotelischen Politik“ (Ilting 1963/64).

vor dem alles was anerkannt werden soll, gerechtfertigt werden muss.⁹⁶ K. Rothe trifft das Wesen wenn er schreibt, dass der Kampf um die Wirklichkeit nach der Französischen Revolution der Kampf der Ideen und Ideologien wird.⁹⁷ Da Hegel behauptet, dass die Freiheit sich allein im Staat verwirklicht, dann impliziert das die Priorität des Staates vor der Revolution. Darum kann H. Ottmann – in der Anknüpfung an seiner Kritik der Hegel-Interpretation von J. Ritter, der Hegel „revolutionieren“ will – die Hegelsche Rechtsphilosophie als „Philosophie der nachrevolutionären Zeit“ be-nennen.⁹⁸

Der Hegelsche Staat hat durch die Französische Revolution die Freiheit des Subjekts realisiert, die sich, nach Hegel, zum ersten Mal im Christentum – als der Religion der Freiheit – voll zeigte. Deswegen behauptet E. Weil, dass das Christentum der Maßstab der ‚Modernität‘ jedes gegebenen Staates⁹⁹ ist, d.h. der Staat darf sich als vernünftig bestimmen, insofern er die christlichen Ansprüche nach der verwirklichten Freiheit realisiert. Insoweit existiert das Christentum *als Begriff* weiter, weil es als eine geschichtliche Macht ihre Aufgabe erfüllte.¹⁰⁰ In der christlichen Offenbarung ist der göttliche Geist zugleich Mensch geworden und damit ist die Ver-söhnung des Subjektiven und Objektiven, des Endlichen und Unendlichen, das Prinzip der Freiheit der Person geworden, welches mehr als andert-

⁹⁶ Enz § 503 Anm.; PhR §273 Z: „Das Prinzip der neueren Welt überhaupt ist Freiheit der Subjektivität, daß alle wesentlichen Seiten, die in der geistigen Totalität vorhanden sind, zu ihrem Rechte kommend sich entwickeln.“

⁹⁷ Rothe 1976: 173ff.

⁹⁸ Ottmann 1977: 343. Vgl. Avineri (Avineri 2003: 72ff.), der in diesem Sinn betrachtet – sich auf die Schrift Hegels *Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816* berufend – dass der Hegelsche Staat modern ist, weil er alles Positive und Bestehende den postrevolutionären Kriterien der Vernunft unterzieht, der zugleich, nach Avineri, „Hegel’s opposition to any ideas of ethnic nationalism“ darstellt (ebd. 79).

⁹⁹ Weil 1962: 152. Weil betrachtet, dass die politische Philosophie Hegels die Zäsur in der Geschichte des politischen Denkens darstellt, weil sie das Ende des Prozesses der Säkularisation der Politik und die Entstehung des „politischen Atheismus“ offenbart.

¹⁰⁰ Zum Verhältnis von Religion und Staat, siehe PhR § 270 Anm.

halbtausend Jahre gewartet hat (PhR §62 Anm), um sich (mit den Revolutionen) in der objektiven Welt zu vergegenständlichen. In diesem Sinn ist das Christentum, genauer der Protestantismus,¹⁰¹ die notwendige Vorstufe der Erscheinung des modernen Staates.

Ogleich in dieser Bestimmung des Christentums auch das geschichtliche Bild des Werdens des Staates der Rechtsphilosophie sichtbar ist, begründet Hegel die Idee des modernen Staates selbst ontologisch, was insbesondere im Paragraph 258 deutlich ist, wo Hegel von „Durchdringung von objektiver und subjektiver Freiheit, von Substantialität und Individualität“¹⁰² spricht. Eine solche ontologische Begründung – basierend auf seiner *Wissenschaft der Logik* – sieht man auch in der Gliederung der Staatsidee: Hegel gliedert den Staat in Verfassung oder *inneres* Staatsrecht, Völkerrecht oder *äußeres* Staatsrecht und Weltgeschichte. (PhR §259) Führt man sich nur diesen Paragraph und den Zusatz, den E. Gans beifügte, vor Augen, dann zeigt sich die Stelle, die die Weltgeschichte im Rechtssystem Hegels einnimmt, lediglich als die Folge der fehlerhaften ontologisch-logischen Reihenfolge. Als *individueller* im inneren Staatsrecht und als *besonderer* im äußeren Staatsrecht, *sollte* der Staat zurück zur *Einzelheit* kommen und allein als der *Weltstaat (civitas maxima)* bestehen.¹⁰³ Beide, Kant und Hegel, negieren die Möglichkeit des Bestehens eines Weltstaates oder

¹⁰¹ Vgl. Kapitel „Wirkung der Reformation auf die Staatsbildung“ in der VPdG (TW 12: 507ff.).

¹⁰² Höfle 1987a: 184.

¹⁰³ So auch Bubner 1984: 209: „An und für sich genommen, dürfte es *nur einen* Staat geben, wo die Versöhnung von Subjektivität und Substantialität sich verwirklicht. Die Aufspaltung des Prinzips in mehrere Realisierungen, die unleugbare Gegebenheit verschiedener Staaten, widerspricht der wesentlichen Einheit des Geistes so sehr, daß diese historischen Phänomene als ein Schein zu werten sind, der seiner Aufhebung entgegenseht.“ Vgl. Klein 1975: 144f. So auch W. Jaeschke: „Die Analogie des ‘exeundum esse e statu naturali’ der Menschen und der Staaten fordert ja keineswegs ein ‘foedus pacificum’ und auch keinen ‘Völkerbund’, sondern die Schaffung eines staatsähnlichen Verhältnisses der Einzelstaaten – also eines ‘Weltstaats’ [...] die einzelnen Menschen vereinigen sich ja nicht in einen ‘Föderalismus freier Menschen’ (damit wäre auch recht wenig gewonnen), sondern sie unterwerfen sich einem Souverän, der das Gewaltmonopol innehat“ (Jaeschke 2008: 288).

einer Universalmonarchie, weil sie sich dialektisch zur Welt- oder Universaldespotie wenden würde. Sie würde dann keinen Feind (diesen Anderen) haben und damit auch die Anerkennung eigener Souveränität, durch welche sie sich – ähnlich dem Bewusstsein in der *Phänomenologie des Geistes* – im Werden korrigieren könnte. Das wäre ein anderer „ewiger Friede“, der – um einen tauglichen Ausdruck E. Gans’ zu verwenden – gleich einem Menschen, der ewig im Bette liegt, aussehen würde.¹⁰⁴ An diesem Ort ist ohne Zweifel ein Problem sichtbar, das sich aus Hegels in der Tat grandiosem Versuch ergibt, die Geschichte mit der strengen philosophisch-wissenschaftlichen Methode zu vereinen. Die Folge daraus ist, dass über den besonderen Staaten „ein drittes Verbindendes“ (PhR §259 Z) sein muss – gerade der Weltgeist als Weltgericht. Ich halte es für möglich eine Hypothese aufzustellen – besonders in Anbetracht dessen, dass die Darstellung Hegels der Neuzeitgeschichte erst aus der Vorlesung zur Philosophie der Weltgeschichte von 1829 datiert, und dass sie am wenigstens Platz in den sonst umfänglichen Vorlesungen einnimmt – dass Hegel sich erst mit der systematischen Problematik der Beziehung zwischen Rechts- und Geschichtsphilosophie beschäftigen wollte. Das würde allerdings nichts im Hauptkonzept seiner Auffassung des internationalen Rechts ändern, würde aber die Grundlinien geben, dass es offen für sein eigenes Werden ist, und dass die Bündnisse zwischen verschiedenen Staaten auf etwas so festem und „heiligem“ wie dem Recht (im weiteren Sinn genommen) beruhen kann. Das ist aber nur eine Hypothese und ich werde mich mit ihr nicht weiter beschäftigen.¹⁰⁵

¹⁰⁴ Gans 1971: 137.

¹⁰⁵ Vgl. Briefe: Bd. 2, 262. K.R. Meist hat gezeigt, (Meist 1986: insbes. 481, 490) in der vergleichende Betrachtung der Vorlesungen zur Weltgeschichte im WS 1822/23 und WS 1830/31, dass Hegels Ansatz einer Theorie des objektiven Geistes in seinen letzten Jahren ein „work in progress“ war, im Sinn der Auseinandersetzungen mit der eigenen Zeit, was aber auch „die Umrisse einer konsistenten Theorie des geschichtlichen Seines“ beinhaltet (Ebd., 482).

Für das Thema dieser Arbeit ist es zweckmäßiger, dass man verstehen kann, wie und auf was Hegel die *Souveränität des Staates*, die sich notwendigerweise nach außen richten muss um sich zu bestätigen, d.h. um sich selbst als souveräner zu *wissen*, bildet.

Hegel findet, dass die „[g]rundbestimmung des politischen Staats [...] die substantielle Einheit als *Idealität* seiner Momente“ (PhR §276) ist. Diese Idealität macht die „Einheit des Staats“ (PhR §278) aus. Idealität und Staatseinheit sind, nach ihm, die Hauptbestimmungen der Souveränität. Die Staatssouveränität ist also in der Idealität seiner eigenen Momente gestellt, in der Idealität der besonderen Sphären und des Handelns und ihre Unselbstständigkeit und Schwäche aufweisend, fällt ihre Bestimmung in der Sorge „vom Zwecke des Ganzen“ und vom „Wohl des Staats“ zu: Ihr ist die „Rettung des Staats mit Aufopferung“ der besonderen Sphären anvertraut. (PhR §278 Anm) Dies ist, für Hegel, im Prozess der Entwicklung des freien Willens in der Rechtsphilosophie zugleich die Selbstbestimmung des Willens, bzw. die letzte Entscheidung dieses „ich will“, das „den großen Unterschied der alten und modernen Welt aus[macht]“¹⁰⁶. Darin erweist sich die Individualität des Staates, seine Kraft, nicht nur darin bloß das eigene Territorium zu verteidigen, sondern vielmehr die Vereinigung der Menschen, die auf der Sittlichkeit und der in ihr verwirklichten konkreten Freiheit begründet ist, zu fördern. Dieses „ich will“ kann aber nur ein Mensch sagen, und daher optiert Hegel für die konstitutionelle Monarchie als die angemessene politische Ordnung des modernen Staates. Hier gibt es keinen Raum, weder in die komplexe Problematik und in die Geschichte dieses Begriffes in Hegels Werk als auch auf die umfangreiche sekundäre Literatur näher einzugehen. Es reicht anzumerken, dass der Fürst alle Entscheidungen, nach Hegel, im Einverständnis sowohl mit der Regierung als

¹⁰⁶ PhR §279 und Anm und Z.

auch mit den Bürgern trifft.¹⁰⁷ Das ist besonders in fast allen erhaltenen Hegelschen Vorlesungen zur Rechtsphilosophie ersichtlich.¹⁰⁸ Es ist wichtiger uns einem anderen Moment näher zu widmen: Die immanente Entwicklung des Begriffs des Willens – jede Wissenschaft beinhaltet die immanente Entwicklung aus einem Begriff, sonst würde sie, nach Hegel, nicht den Namen der philosophischen Wissenschaft verdienen – führt das Denken Hegels zur seiner Souveränität *nach außen*. Der Wille muss sich bestätigen, muss über sich selbst wissen, muss anerkannt sein von einem anderen Willen, der auch die Stärke der Existenz, sein eigenes „ich will“ zu äußern, hat. Auf diese Weise tritt das „Moment der *letzten sich selbst bestimmenden Willensentscheidung* [...] in *eigentümliche Wirklichkeit* heraus“ (PhR §279 Anm). Die letzte Bestimmung des Staates, bevor er aus dem Selbstgenuss und dem Solipsismus im Naturzustand heraustrat, ist für Hegel jener, dass der Staat „sich selbst bestimmende und vollkommen souveräne Wille, das letzte Sich-Entschließen ist“ (PhR §279 Z)¹⁰⁹ auf.

Dieser souveräne Wille – lesen wir im letzten Paragraphen, bevor sich Hegel der Betrachtung des „äußeren Staatsrechts“ widmet – kommt erst in seiner Erscheinung, in welcher sich die Idealität des Ganzen spiegelt, „zu ihrem Rechte und Dasein“ (PhR §320 und Z),¹¹⁰ heraus. Zurzeit

¹⁰⁷ Ich verweise an den Text von C. Cesa, „Entscheidung und Schicksal: die fürstliche Gewalt“, worin ist diese Problematik ausführlich behandelt (Cesa 1982).

¹⁰⁸ PhR-Iltling 1973ff.: Bd. 3, 762-62; Bd. 4, 661, 678.

¹⁰⁹ A. v. Trott zu Solz insistiert auf den Begriff des Staatswillens innerhalb der Hauptthese seiner Monographie, *Hegels Staatsphilosophie und das internationale Recht*, die lange Zeit die einzige Studie über das Hegelschen Verständnis des internationalen Rechts war. Das kann man auch als ein Argument des *Vergessens* dieser Problematik sehen, obgleich sie von der systematischen Bedeutung für die Hegelsche Rechtsphilosophie ist (Trott zu Solz 1932: insbes. 87-92 und 119-143). W. Jaeschke weist darauf hin, dass das Natur- und Völkerrecht nicht zwei verschiedene Rechtsbereiche sind, „sondern zwei unterschiedliche Begründungsweisen des *einen* Rechts – eine 'natürliche' und eine 'willentliche', wobei der 'Wille' nicht der Wille eines einzelnen, sondern der (wenn auch durch Einzelne artikulierte) übereinstimmende Wille mehrerer Völker ist“ (Jaeschke 2008: 279).

¹¹⁰ Da jedes „Verfassungsrecht notwendigerweise einen völkerrechtlichen Bezug“ hat, siehe dazu Klein 1975: 144.

sind wir sicher, dass der Souveränität des Staates als solcher, nach Hegel, der Krieg oder die Anerkennung erforderlich sind, damit der Staat sich als *Für-sich-sein* bestimmen kann. Worin liegt dann der Unterschied zwischen Krieg und zwischenstaatlicher Anerkennung? Ob der *Begriff* der Anerkennung auch am Niveau des internationalen Rechts zur *Idee* des Anerkanntseins führen kann? Wie ist der Staat – und das beschreibt Hegel in seinem Ausgleich der Souveränität und des Krieges – in seinem Wesen das Gegenteil seiner selbst.¹¹¹ Nicht an und für sich bestehende Allgemeinheit und Vernünftigkeit des sittlichen Geistes, sondern partikuläre und ausschließende Einzelheit, Willkür und der Fall im Naturzustand?

Von großer Bedeutung ist es den Begriff der *Individualität*, der wesentlich der Idee des Staates gehört, richtig zu erfassen. Die Staatsidee hat „*unmittelbare* Wirklichkeit und ist der individuelle Staat“ (PhR §259). „Der Staat als wirklich ist wesentlich individueller Staat“, wobei die Individualität als „Moment der Idee des Staates selbst“ von der *Besonderheit* unterschieden ist. (PhR §259 Z) Die Besonderheit des Staates stellt seine geschichtliche Existenz oder, anders geäußert, sein Fall in das Meer der Geschichte dar. Im Gegenteil dazu ist die Individualität des integralen Moments des Staates, dem Staat als solchem zugehörig. Der Staat als die Individualität ist „*ausschließendes* Eins, welches sich damit zu *anderen* verhält, seine Unterscheidung also nach *außen* kehrt“ (PhR §271).

Im Abschnitt „Souveränität gegen außen“ nützt Hegel den Termin *Für-sich-sein*, der für seinen Individualitätsbegriff grundlegend ist, weil er das Zurückkommen des Staates zu sich selbst aus dem *Für-anderen-sein* darstellt. Das bedeutet zugleich auch seine Selbsterhaltung auf der Weltbühne. Mit diesem Begriff weist Hegel auf seine logische Lehre, auf das erste Buch der *Wissenschaft der Logik*, hin, derzufolge das *Für-sich-sein*

¹¹¹ PhR-Heyse: 81; PhR §320.

als das Eins das „*Ausschließen* des Eins als eines *Anderen* aus sich“ (WdL, TW 5: 183) und schließlich damit das „*Werden zu vielen Eins*“ (Ebd.: 187) ist. Zum Begriff des Staates an sich gehört es, dass es viele Staaten gibt.¹¹² Obwohl sich Hegel in Folge dessen nicht mit der empirischen Pluralität der Staaten beschäftigt, sagt uns der Begriff der Anerkennung selbst, der wieder innerhalb der Besonderheit der Staaten erscheint und welcher keine Stelle in der *Wissenschaft der Logik* hat, etwas anderes.

Das Problem liegt darin, dass die Verwirklichung der höchsten Bestimmung des Staates nichts anderes als die Wirklichkeit des *Naturzustandes* ist. Bedeutet das, dass der Naturzustand als Zustand der Gewalt dem Staat nicht vorgeht, sondern sein Ergebnis ist? Ähnlich wie Aristoteles, der seine Freiheitsauffassung als *Selbst-sein-können*¹¹³ mit der Polis, als der Ort ihrer Realisation, verbindet – begreift Hegel die Freiheit als Verwirklichung der menschlichen Natur an sich, die alleine sittlich-politisch zum Für-sich-sein kommen kann. Die politischen Institutionen des Staates stellen daher die Verwirklichung und das Selbstbewusstsein der Freiheit dar. Der Einzelne ist frei, weil er im allgemeinen Leben teilnimmt, weil er das Mitglied des Gemeinwesens ist. Obwohl das „[p]rinzip der modernen Staaten [...] das Prinzip der Subjektivität sich zum *selbstständigen Extreme* der persönlichen Besonderheit vollendet zu lassen“ (PhR §260) voraussetzt, bleibt die politische Lehre Hegels substantiellistisch.¹¹⁴ Die Freiheitsverwirklichung in der Sittlichkeit des Staates – als „das Reich der verwirklichten Freiheit“ (PhR §4) – ist die Verwirklichung des freien, all-

¹¹² Die Fichtesche Argumentation zur dieser Frage ist ganz empirisch: „Da die Oberfläche der Erde zerschnitten ist durch Meere, Flüsse, Gebirge, und durch sie die Menschen getrennt, so ward es auch dadurch nothwendig, dass verschiedene Staaten entstanden“ (Fichte 1796: 370).

¹¹³ Aristoteles 1907: I, 2, 982 b 26: „...ein freier Mann ist der, der um seiner selbst willen und nicht für einen anderen da ist“.

¹¹⁴ PhR §§ 130, 142, 144, 145; siehe auch das Kapitel „Substantialitätsverhältnis“ in der Enz §§ 150 – 152. Die Einwirkung Aristoteles ist hier besonders sichtbar, obwohl Aristoteles nicht den Terminus „Substanz“ verwendet: Aristoteles 1973: (Pol.) 1253 a 19-23.

gemeinen Willens. Der Einzelne, als Subjectum, ist seiner verwirklichten Freiheit auch weiterhin dem unterlegen, was ihn aufhebt und was ihn immer schon aufhob, dem verwirklichten freien Willen in Gestalt des Staates. Der Begriff der Aufopferung, der im „äußeren Staatsrecht“ erscheint, bezeichnet trotz der Hegelschen Anstrengung des Begriffs ihn als etwas notwendiges, bzw. sittliches darzustellen, das Einzelne als Akzidenz. (PhR §§ 146, 156 Z)¹¹⁵ Die Frage der politischen Freiheit – vor 2000 Jahren auf der Agora geboren – zeigt uns die vielschichtige Dialektik, die diese Frage in sich trägt. Es ist nicht nur die Frage von der Beziehung zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen oder von der Autonomie des Subjekts innerhalb der Gewalt (der bürgerlichen Gesellschaft) und der freien Entscheidung des Einzelnen (oder des „Zwangs“ eigener Natur, was der Mensch an sich ist) sich mit dem Anderen (dem Staat) in Harmonie wiederzufinden; - diese Frage der politischen Freiheit, auch die Negativität und die Natürlichkeit, in die sie durch die Verhältnisse der Staaten untereinander abstürzt sagt uns, dass man die wahrhafte Verwirklichung der Freiheit irgendwo anders suchen muss.¹¹⁶ Diese Frage – solange sie noch durch die Orientierung der Staaten am Vorrang der Subjektivität zu lösen ist¹¹⁷ – lässt sich weder lösen, noch wird sie sich je lösen lassen, weil diese Lösung nur, einerseits, zu Interventionskriegen, andererseits, zum Quietismus und zum Rückzug vor der Wirklichkeit führen kann.

¹¹⁵ Auch deswegen sollten wir nicht – wie H.F. Fulda bemerkt hat – die Hegelsche *Rechtsphilosophie* im anthropologischen Kontext einer Theorie des Menschen lesen, vielmehr „müssen sich die einzuführenden Begriffe – wie z.B. der Begriff der Person – als unvollkommene Repräsentanten von Begriffen wie ‘Geist’, ‘Wille’, ‘Freiheit’ denken lassen“ (Fulda 1982: 400f.).

¹¹⁶ Im abschließenden Kapitel der Arbeit werde ich argumentieren, dass Hegel wegen dieser Einsicht, die Verwirklichung der Freiheit in das Gebiet des absoluten Geistes überführt, den einzigen Ort der wahren Vereinigung der Menschen. Das ist zugleich der Ort der Morgenröte des Werdens.

¹¹⁷ Vgl. PhR-Homeyer §132 Anm: „Die Subjektivität macht hier allein die Garantie der Traktate“.

3.3. Völkerrecht als unwirtliche Stelle des Systems der Philosophie

Seine Auffassung des Völkerrechts leitet Hegel innerhalb der Staatslehre her: In dem besonderen Abschnitt „Die Souveränität gegen außen“, welcher der letzte Teil von dem „inneren Staatsrecht“ ist und in dem Abschnitt „Das äußere Staatsrecht“, welcher das Ende der Rechtssphäre bedeutet und damit den Übergang vom Recht zum (Gerichts) „Recht“ der Weltgeschichte darstellt. Wenn man sich Hegels Rechtsphilosophie genauer ansieht, findet man insbesondere an den Übergängen eine Auseinandersetzung mit der Philosophie Kants. In diesen Kapiteln, d.h. bei der Gestaltung des äußeren Staatsrechts, besser: bei der Frage, ob es überhaupt überstaatliches Recht geben kann, spielt Hegels Kritik der Kantischen Philosophie eine bedeutsame Rolle. Deswegen werde ich in diesem Abschnitt der Arbeit der Art, aber auch der Rechtfertigung der Kritik Hegels an Kants Lehre vom Völkerrecht, besondere Beachtung schenken.

Um sich mit dem Hegelschen Gedanken in diesem Abschnitt richtig beschäftigen zu können, ist es notwendig die Verbindung des Rechts und der Geschichte ständig im Geiste zu behalten; denn für Hegel stellt das internationale Recht keine selbständige Stufe dar, sondern nur einen Übergang, welcher von der Ebene des Staates zur Ebene der Weltgeschichte überleitet. Darin werden die Schicksale der Volksgeister in ihrer bunten Wirklichkeit als „erscheinende Dialektik der Endlichkeit dieser Geister“ (PhR §340) betrachtet, deswegen stellt der Weltgeist die *Endlichkeit* dieser Volksgeister in der Weltgeschichte als das Weltgericht dar. Das bedeutet, dass die Sphäre der Weltgeschichte diejenige ist, die die Sphäre des Rechts

transzendiert. Dieses Verhältnis zwischen Rechts- und Geschichtsphilosophie werde ich in den letzten Kapiteln nochmals analysieren.

Das Wesen seiner Völkerrechtsauffassung drückt Hegel zusammenfassend und deutlich im Paragraphen 31 seiner *Philosophischen Propädeutik* aus:

„Das *äußere Staatsrecht* betrifft das Verhältnis selbständiger Völker durch deren Regierungen zueinander und beruht vornehmlich auf besonderen Verträgen, - *Völkerrecht*.

Erläuterung. Die Staaten befinden sich mehr in einem natürlichen als rechtlichen Verhältnis zueinander. Es ist deswegen unter ihnen ein fortdauernder Streit vorhanden, so daß sie Verträge untereinander schließen und sich dadurch in ein rechtliches Verhältnis gegeneinander setzen. Auf der andern Seite aber sind sie ganz selbständig und unabhängig voneinander. Das Recht ist daher zwischen ihnen nicht wirklich. Sie können also die Verträge willkürlich brechen und müssen sich darüber immer in einem gewissen Mißtrauen gegeneinander befinden. Als Naturwesen verhalten sie sich zueinander nach der Gewalt, daß sie sich selbst in ihrem Recht erhalten, sich selbst Recht schaffen müssen und also dadurch miteinander in *Krieg* geraten.“¹¹⁸

Das Naturrecht wandelte sich durch die Abstraktion von gesellschaftlichen Verhältnissen zum äußeren Staatsrecht ab, in dem nun die einzelnen Staaten zwischen sich den gewaltigen Kampf aller gegen alle perpetuieren.¹¹⁹ Diese Wendung des neuzeitlichen Naturrechts bei Hegel reflektiert, nach Ottmann,¹²⁰ sein Übernehmen des *Universalismus* des

¹¹⁸ TW 4: 250 (Hervorhebung, R.J.).

¹¹⁹ Noch in der Jenaer Periode nennt Hegel explizit das „äußere Staatsrecht“ als den „Naturzustand“ (SE3: 250).

¹²⁰ Ottmann 1977: 311 ff. Schon die zeitgenössischen Rezensionen zu Hegels Lebenszeit übten eine Kritik „des Versinkens in den Spinozismus“ und des „*neu verworrenen* Spinozismus“ an die *Grundlinien* (Riedel 1975, Bd. 1: 98, 151). Hegel knüpft sich philosophisch ohne Zweifel an Spinoza an, wenn er die *anfängliche* Situation im „äußeren Staatsrecht“ interpretiert: „quod

Naturrechts, das sich in seiner Völkerrechtsauffassung „vor allem in spinozistischer, individualitätsfeindlicher Form“¹²¹ zeigte. Den Universalismus findet man in der Dominanz der Sittlichkeit über das abstrakte Recht und über die Autonomie der Moralität des Subjekts, aber auch im Völkerrecht, weil der Staat die Stelle der humanitären Ideale Kants einnimmt. Ottmann nennt diesen Universalismus nicht die bloße antiliberale Tendenz im Völkerrecht, obwohl er hier einen Anschluss an die pragmatische Machttechnik und an die Kriegslehre von Hobbes und Spinoza sieht.¹²²

Die Umkehr des modernen Naturrechts bei Hegel ist aber nicht zufällig, sondern geschichtlich begründet. Die absolutistischen Staaten des 17. und 18. Jahrhunderts grenzten mittels der „absoluten“ Souveränität den innerlichen vom äußerlichen Raum des Staates streng ab. Gerade das *ius publicum europaeum* beruhte auf dieser strengen Abgrenzung, die die Auffassung der Staaten als freie *personae morales*¹²³ zur Voraussetzung hat. Mit der Beendigung der bürgerlichen Kriege ist der Krieg selbst nach außen gerichtet; und die permanente Möglichkeit ihn zu führen, als auch das *ius ad bellum*, das im Besitz des Souveräns war, stifteten ein schwaches Völkerrecht als ein *System des europäischen Gleichgewichts*, in welchem alle Teilnehmer betrachten, dass das Recht im Fall der Streitigkeit auf ihrer Seite liegt. Deswegen kam es überhaupt in den Auseinandersetzungen des

duae civitates natura hostes sunt“ [...zwei Gemeinwesen von Natur aus Feinde sind...] (Spinoza 1994: III, § 13), weil zwei Staaten sich „so zueinander wie zwei Menschen im Naturzustand“ verhalten (Ebd., III, §11). Spinoza legt weiter aus, was Hegel auch übernommen hat, dass das Recht zum Krieg jedem Staat gehört, denn für die Kriegsführung ist nur sein Wille der bestimmende Faktor. Der Staatswille entscheidet auch, gleich wie bei Hegel, ob bestehende völkerrechtlichen Verträge gebrochen werden sollen (Ebd., III §14, II §12).

¹²¹ Ebd. Das ist, nach Ottmann, die indirekte Folge der Verwerfung des Völkerrechts und des Kosmopolitismus.

¹²² Vgl. dazu: Habermas 1963: 48-89.

¹²³ Vgl. das ausführliche Buch von R. Koselleck *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Recht* (Koselleck 1973: insbes. 32-39). Über den Staat als Person im neuzeitlichen Völkerrecht, vgl. Schmitt 1974: 111ff.

18. Jahrhunderts zum Konsensus,¹²⁴ dass man das moralische *ius internum* vom politischen *ius externum* trennen muss, weil andererseits die Moralisierung des Krieges – d.h. das Handeln jeden Staates, als hätte er allein das Recht – die Gefahr seiner Ausbreitung mit sich tragen würde. Das herrschende politische Gleichgewicht im 18. Jahrhundert erregte den philosophisch-geschichtlichen Glauben an den moralischen Fortgang des Menschen, der zur Beseitigung der Kriege selbst führen würde. Neben der Französischen Revolution war dies der geistig-geschichtliche Hintergrund der Völkerrechtsauslegung Hegels.

3.3.1. Jenaer Schriften

Die Hegelsche politische Philosophie, bzw. die Betrachtung der zwischenstaatlichen Verhältnisse und die Möglichkeit der Konstituierung des überstaatlichen Rechts, kann man schon in seinen Jenaer Schriften finden.¹²⁵ Hier denke ich vor allem an die sog. *Verfassungsschrift*,¹²⁶ das *System der Sittlichkeit* und die sog. *Naturrechtsschrift*, als auch an seine Jenaer Vorlesungen, die erst in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts veröffentlicht wurden und die den ersten Entwurf und Umriss des später entwickelten Systems darstellen und uns heute als die sog. *Jenaer Systemwürfe* bekannt sind.

¹²⁴ Koselleck 1973: 34ff.

¹²⁵ Gerade die Jenaer Zeit Hegels beschreibt F. Rosenzweig als Hegels „Weg zum Staate“ (Rosenzweig 2010: 137-163).

¹²⁶ Obschon die ersten Entwürfe dieses Textes Hegel in seiner Frankfurter Periode machte, datieren die Hauptbetrachtungen aus 1801/02, bzw. aus der frühen Jenaer Periode Hegels.

In diesen Schriften kann man, hinsichtlich des Themas dieser Arbeit, eine bestimmte Beständigkeit der Hegelschen Erklärung der zwischenstaatlichen Verhältnisse finden. Deshalb werde ich mich in diesem Kapitel hauptsächlich der *Verfassungsschrift* widmen, die merklich unter den historischen politischen Geschehnissen, die unmittelbar auf den Zerfall des Deutschen Reiches und den Versuch Deutschland als „modernen“ Staat zu gründen einwirkte. In dieser Schrift kann man fast die ganze Völkerrechtsthematik, die Hegel in 21 Paragraphen der *Grundlinien* betrachtet, finden. Sagt uns das, dass die Hegelsche Darstellung des Völkerrechts mit der erfahrenden Seite der Wirklichkeit bestimmt wurde? Dass die beinhaltete Normativität – vor allem im Begriff der Anerkennung – nicht weiter erörtert war und in Folge dessen, weil die *Grundlinien*, übrigens wie die *Enzyklopädie* selbst,¹²⁷ überwiegend für seine universitäre Tätigkeit geschrieben wurden? Kann man die in ihm beinhaltete Betrachtung der Lösung des Problems der Vereinigung der souveränen deutschen Staaten nicht auch auf das Lesen der letzten Paragraphen der Rechtsphilosophie erweitern? In der *Verfassungsschrift* ist der Anerkennungsbegriff schon vorhanden, doch folgt die Geschichte darin nicht aus der Dialektik des Krieges und des Friedens, sondern ist in der Besichtigung der geschichtlichen Ereignisse beinhaltet. Das Hegelsche Denken erlebte zweifellos eine Umwandlung im Laufe der folgenden zwanzig Jahre. Hielten die zwischenzeitlichen historischen Geschehnisse selbst¹²⁸ etwa die Hegelsche Dialektik an und „zwan-

¹²⁷ In allen drei Vorreden zur *Enzyklopädie* ließ sich Hegel nicht nehmen, gleich von Anfang an zu betonen, dass es sich bei ihr um ein Lehrbuch handelt und dass es seine weitere Aufgabe ist die Hauptteile des Systems (außer der *Logik*, die schon veröffentlicht wurde) konkreter und inhaltlicher in den anderen Büchern darzulegen. Hegel fügt bei, dass den Paragraphen der *Enzyklopädie* ihre zusätzliche Erklärung in den mündlichen Vorträgen enthalten sein wird. Warum die *Vorrede* zu den *Grundlinien* diese Seite der Erweiterung nicht erwähnt, obwohl sie auch vorzugsweise als „Lehrbuch“ geschrieben worden ist – ist die Frage.

¹²⁸ „Hegels Jenaer Vorlesungen über Naturrecht und über Geistphilosophie sind nicht nur zeitlich [...] von seinen Heidelberger und Berliner Vorlesungen über die ‘Philosophie des Rechts’ getrennt. Was diese von jenen unterscheidet, ist zum einen ihr systematischer Aufbau und zum

gen“ sie zum Verschluss des Systems? Und ob der Verschluss des Systems mit dem Widerspruch selbst ein Widerspruch ist, oder ob er die Konsequenz und die Hegelsche Wahrheit, dass das System sich nur mit dem Widerspruch und mit der Rückkehr zum Anfang (als Kreis der Kreise) verschlossen werden kann, zeigt – werde ich in den abschließenden Kapiteln untersuchen.

Die *Verfassungsschrift* beginnt Hegel mit dem Satz: „Deutschland ist kein Staat mehr“ (TW 1: 461). Gerade der Krieg (mit Frankreich) hat gezeigt, „daß man Deutschland nicht mehr als ein vereinigt Staatsganzes, sondern als eine Menge unabhängiger und dem Wesen nach souveräner Staaten anzusehen habe“ (Ebd.: 469, 452.). Diese Schrift kann man daher als Hegels Antwort auf die Frage lesen: Wie können sich mehrere Staaten, die auf einer schwachen Sittlichkeit beruhen, unter einem gemeinsamen Zentrum vereinigen? Dieses „gemeinsames Zentrum“ ist die vernünftige Verbindung aller Teile zu *einer* staatlichen Gewalt,¹²⁹ deren vorübergehende Aufgabe die Abwehr des Staates ist.¹³⁰ Hegel nimmt als Beispiel das Deutsche Reich, das nach ihm niemals das Tun des Ganzen war, sondern eine mehr oder weniger Umfang habende Assoziation (TW 1: 471). Ihm wurde nie die *Ehre* zu Teil,¹³¹ von seinem Feind voll *anerkannt* zu werden,

anderen ihr offener oder verborgener Bezug zur geschichtlichen Lage, in der sie entstanden sind: zur Neuordnung der politischen Verhältnisse in Europa nach dem Sturz Napoleons“ („Einleitung des Herausgebers“, in: PhR-Wannemann und PhR-Homeyer: 17).

¹²⁹ Ebd., 503: „...die Stärke eines Landes weder in der Menge seiner Einwohner und Krieger, noch seiner Fruchtbarkeit, noch seiner Größe besteht, sondern allein in der Art, wie durch vernünftige Verbindung der Teile zu *einer* Staatsgewalt alles dies zum großen Zweck der gemeinsamen Verteidigung gebraucht werden kann“; Ebd., 466: „...die Freiheit in gemeinschaftlicher freier Unterwürfigkeit unter eine oberste Staatsgewalt gefunden hätten“. Vgl. *Naturrechtschrift*: „Von dieser Individualität des Ganzen aus und dem bestimmten Charakter eines Volks ist denn auch das ganze System, in das sich die absolute Totalität organisiert, zu erkennen; es ist zu erkennen, wie alle Teile der Verfassung und der Gesetzgebung, alle Bestimmungen der sittlichen Verhältnisse schlechthin durch das Ganze bestimmt sind...“ (TW 2: 524).

¹³⁰ TW 1: 471: „Eine Menschenmenge kann sich nur einen Staat nennen, wenn sie zur gemeinschaftlichen Verteidigung der Gesamtheit ihres Eigentums verbunden ist...“

¹³¹ Ebd. Vgl. die Analyse Hegels vom Kampf um die Ehre (SdS: 42).

d.h. mit ihm Frieden zu schließen („allein dem Deutschen Reiche ist kaum von seinem Feinde die Ehre angetan worden, daß Krieg mit ihm geführt wurde“) (Ebd.).

Ein solches Anerkanntsein in der „Ruhe des Friedens“ muss sich ja auch in der „Bewegung des Krieges“ aufweisen. (Ebd.: 462)¹³² Ein derartiger Zustand des Anerkanntseins zwischen den Staaten stellt eine Art überstaatlichen Rechts dar, das Hegel als „durch Verträge festgesetzte und zugestandene Nutzen des einen Staates“ (Ebd.: 541) definiert. Ein derartiges Recht aber ist nicht im Stande *unbedingten* Frieden als „Ausdruck eines ewigen Friedens und ewiger Freundschaft zwischen den Mächten“ (Ebd.: 540) zu stipulieren, weil die Feindlichkeitsarten, wo die Möglichkeit des Krieges permanent ist, so verschieden sind, sodass die Stärke der Friedensverträge – mit welchen, wie Hegel beifügt, „nicht gespielt“ (Ebd.) werden darf – vor der „Stärke der Existenz“ (PhR §331 Z) der Selbständigkeit des Staates zurücktreten müssen. Im Fall, dass zwei verschiedenen Rechte – als „durch Verträge festgesetzte und zugestandene Nutzen des einen Staates“ (TW 1: 541) – im Streit stehen, dann besteht keine andere Möglichkeit außer Krieg, seinen Streit zu lösen und zum Frieden zu kommen. Wenn Hegel äußert, dass der „Krieg oder was es ist“ (Ebd.) entscheidet, welches Recht dem anderen weichen soll,¹³³ denkt er gerade an die Kraft der Seiten, die in Streit gekommen sind. Diese Kraft ist nach ihm, eine militärische und finanzielle Macht, damit sich ein Staat gegen seine Feinde verteidigen kann. Die Verteidigungsmacht aber ist vor allem von der inneren Kraft der Sou-

¹³² Vgl. SdS: 50: „...zuerst die Ruhe derselben, oder die Staatsverfassung, als denn ihre Bewegung oder die Regierung...“

¹³³ Vgl. SdS: 42: „Von der Gerechtigkeit der Veranlassung eines solchen Kampfs kann nicht die Rede sein; so wie der Kampf als solcher eintritt, ist die Gerechtigkeit auf beiden [Seiten], denn es ist die Gleichheit der Gefahr gesetzt [...] weil das Ganze auf dem Spiele steht.“

veränität abhängig,¹³⁴ die zunächst mit Gewalt in die äußeren Verhältnisse eintreten kann. Die innere Stärke der Souveränität ist die Stärke der Ausbildungen des Ganzen, als auch das Zutrauen an die Macht der Gesetze; mit anderen Worten, alles das, was Hegel später in der Rechtsphilosophie unter dem Begriff des *modernen* Staates ordnet.

Schon in diesem Entwurf negiert Hegel, auf eine noch nicht genug ausgearbeitete Art, den Erfolg der Herstellung des Völkerbundes (allerdings am Beispiel Deutschlands). Es sind aber einige Stellen vorhanden, welche wir als empirische Argumentation gegen diese Kantische Idee lesen können. Hegel ist der Meinung, dass alle europäischen Staaten mehr oder weniger auf dem Prinzip des modernen Staates organisiert sind: Dieses Prinzip ist nach Hegel das *System der Repräsentation*, das die „Epoche in der Weltgeschichte“ (TW 1: 533) ausmacht. Daher spricht Hegel ganz historisch von einem „*System des europäischen Gleichgewichts*“ (Ebd.: 571), in welchem – Hegel kehrt den Gegenstand dialektisch um – „die Staaten im Verhältnis der Macht zueinander stehen“ (Ebd.: 563), damit die Staaten an die Anerkennung der eigenen Souveränität interessiert werden, sodass jeder Staat bereit ist Krieg zu führen. Das angeführte System des europäischen Gleichgewichts zeigt insofern, dass sich die europäischen Staaten von innen befestigten und die inneren bürgerlichen Kriege neutralisierten,¹³⁵ sodass sie die „Muße haben, ihre Aufmerksamkeit auf außen zu wenden und ihr Gewicht bei anderen geltend zu machen“ (Ebd.: 601).

Wenn die europäischen Staaten versuchten, so schreibt Hegel, Europa auf dem Prinzip des römischen (abstrakten) Rechts als *einen* (Ebd.: 583) Staat herzustellen, werden sie wegen der Verschiedenheit ihrer *Sittlichkeiten* nicht erfolgreich sein: „Ein kleiner Staat, Rom in seinem Ur-

¹³⁴ Vgl. SE3: 244: „...und die *Stärke*, die jeder nach seinem *Anerkanntsein* hat, ist die des Volkes. Aber diese Stärke ist wirksam nur insoweit sie in *Eins verbunden ist, nur als Wille*“.

¹³⁵ Ebd.: 545: „Die Kriege dieses Jahrhunderts waren innerliche Kriege“.

sprung oder Athen, hätte freilich nicht bestehen können, wenn in seinen Mauern griechisch, französisch, deutsch, russisch, kamtschadalisch, kirgisisch usw. in 30erlei Sprachen gesprochen worden wäre, oder wenn zugleich so [viele] Sitten unter ihren Bürgern geherrscht hätten als die Sitten von russischem Hofadel, reichen Bürgern, von Kosaken usw...“ (Ebd.: 585) Im *System der Sittlichkeit* versucht Hegel diese Idee der Sittlichkeit, die notwendig zum Kriege führt, die auch die Bewegung des Negativen und gleich der Prozess der Negierungen ist, weiter zu erörtern, denn „das Sittliche muß in seiner Differenz selbst seine Lebendigkeit anschauen [...] [e]ine solche Differenz ist der Feind [...] ist die Gefahr des Kampfes.“¹³⁶ Dieser Feind kann für das Sittliche nur ein Feind des Volkes, und selbst nur ein Volk sein“ (SdS: 53).

Den Anlass des Krieges im *System der Sittlichkeit* findet Hegel in der „Nationallehre“ (Ebd.: 54), denn wenn ein Volk nicht anerkannt ist, muss es „dieses Anerkanntwerden produzieren, durch Krieg, oder Kolonien“ (Ebd.: 71). Falls es zum Krieg zwischen den Staaten kommt, ist die Gleichheit dieses Herrschende (Ebd.: 46)¹³⁷, die Gleichheit des Rechts beider Seiten auf die Geltung des eigenen Rechts. Hegel verwendet an dieser Stelle das Wort „die Entscheidung“ um die Situation zu betrachten, in welcher die Staaten nicht notwendig auf den Krieg angewiesen sind, sondern sie zum vorläufigen friedlichen Verhältnis untereinander zurückkommen, das Hegel als die „vorherige unbezogene verhältnislose Differenz“ (Ebd.) beschreibt. Das ist zugleich das, was er ein paar Seiten vorher „die Aufnahme in die

¹³⁶ Vgl. *Naturrechtsschrift* (TW 2: 446): Die Bestimmungen „haben nur die Beziehung, als Vieles und, weil dies Viele füreinander, aber ohne Einheit ist, als sich entgegengesetzt und in absolutem Widerstreite gegeneinander bestimmt zu sein, und die abgesonderten Energien des Sittlichen müssen in dem Naturzustande oder im dem Abstraktum des Menschen als in einem sich gegenseitig vernichtenden Kriege gedacht werden“.

¹³⁷ Siehe auch S. 37: „So wechselt in dem Menschengeschlecht das Bilden mit dem Zerstören [...] und die Barbarei der Zerstörung fällt auf das Gebildete, räumt auf, und macht alles frei und eben und gleich“.

Familie“ (Ebd.: 41) bezeichnet. Ist das die „Familie“ der europäischen Staaten über die Hegel in den *Grundlinien* spricht? (PHR §339 Z) Oder ist es die „Familie“ als flüchtiger Bund der souveränen Staaten, ähnlich wie die Heilige Allianz? (PHR §324 Z) Oder ist es vielleicht gerade das Wort „der Beschluss“ und „die Entscheidung“, was uns später in dieser Arbeit zum klaren Weg bei der Untersuchung der Geschichtlichkeit der Rechtsphilosophie anleitet? Denn die Souveränität nach Außen wird nach Hegel mittels der Entscheidung des Fürsten als Personifikation der Staatssubjektivität durchgeführt.

3.3.2. *Grundlinien* und die rechtsphilosophischen Vorlesungen

Der Staat als substantieller Wille, d.h. nach Hegel, als „*Idealität* des Ganzen“ kommt erst in der *Bestätigung* seiner Souveränität nach außen zu seinem „Dasein“. (PhR §320) Das zeigt uns, dass die äußeren Verhältnisse ein *integrales Moment des Staatsbegriffs* selbst bilden, was zugleich die Grundgeltung der Betrachtung des Völkerrechts, bzw. des „äußeren Staatsrechts“ in Hegels Rechtsphilosophie darstellt. Anders gesagt, der Staat als die Wirklichkeit der Freiheitsidee, als der Begriff der Freiheit, der zu ihrem Dasein kam, wird erst wirklich in der Bestätigung seiner Individualität am Niveau des internationalen Rechts. Erst hier kann der Staat – nur mittels der Anerkennung, wie später erörtert wird – seine vernünftige, moderne Form oder den Rückzug seines Rechts auf Anerkennung seitens der anderen Staaten infolge der „Positivität“ seiner gesellschaftlich-politischen Institutionen und „Unmodernheit“ seiner Verfassung bestätigen.

Die innere Staatssouveränität, die Hegel auch als „[d]er Staat des Friedens“ (PhR §320 Z) beschreib, ist für Hegel nicht die Schranke bis zu derer die Geltung der Souveränität eines Staates reicht. Die Souveränität – oder das, was Hegel mit anderen Worten als die „Individualität, als ausschließendes Für-sich-sein“ bezeichnet – kann die Wahrheit, die in der *Vorrede* als Identität des Vernünftigen und Wirklichen geäußert wurde, erst und nur in ihrem „Verhältnis zu anderen Staaten“ (PhR §322), von denen sich jeder als selbstständig und ausschließend und mit anderer Begründungsweise der inneren Souveränität und auch mit anderem Rechtsverständnis zeigt, erkennen und bejahen.¹³⁸ Dieser „Staat des Friedens“ muss, nach Hegel notwendigerweise in den Kampf um die Anerkennung seiner eigenen Souveränität treten. Damit die Staatssouveränität wirklich besteht, muss also der Staat auch als der „Staat des Kampfes“ erscheinen, um überhaupt zur Anerkennung von der Seite der Anderen zu gelangen. Deswegen ist der Krieg nicht nur das Mittel zur Erhaltung der sittlichen Gesundheit des Staates (PhR §324 Anm),¹³⁹ sondern zugleich das Mittel um zu inhaltlich gegenseitiger Anerkennung der souveränen Staaten zu kommen. Gerade deswegen ist der Krieg das zentrale Thema des Abschnitts „die Souveränität gegen außen“.

Durch den Krieg vergewissert sich die Bestimmung des Staates als Für-sich-sein, als „*unendlich negative Beziehung auf sich*“ (PhR §321), weil der Staat als die Substanz, als „die absolute Macht gegen alles Einzelne und Besondere“ (PhR §323), sein höheres Recht gegenüber dem Endlichen und dem Interesse des Einzelnen bejaht. Die Pflicht möglicher

¹³⁸ Der Begriff des „Modernen“ zeigt uns, dass Hegel auch in seiner Zeit einen Unterschied zwischen den Staaten, die auf die Verwirklichung der rechtlichen und freien Subjektivität beruht sind, und denen, die noch auf die vergangenen Gestaltungen der Positivität der Gewalt beharren, macht. Dieser Unterschied wird sich in den letzten Kapiteln deutlich zeigen.

¹³⁹ Vgl. die gleiche Stelle im *Naturrechtsschrift* (TW 2: 482).

Aufopferungen im Kriege und des Verlusts des Eigentums (welches, um zu erinnern, das abstrakte Recht jedes Einzelnen ist) ist das Mittel um die „substantielle Individualität, die Unabhängigkeit und Souveränität des Staats zu erhalten“ (PhR §324). Hegel übt hier eine Kritik des frühen Liberalismus aus, weil er explizit äußert, dass der Endzweck des Staates nicht die „*Sicherung des Lebens und Eigentums* der Individuen“ (PhR §324 Anm) ist, sondern die Selbsterhaltung und Bewahrung der Sittlichkeit der verwirklichten Freiheit. Allein mit der Verteidigung der Staatssouveränität kann die verwirklichte Freiheit des Einzelnen bewahrt werden, die nach Hegel nur im Staat den Rahmen seiner Verwirklichung finden kann. Daher kann Hegel beschließen, dass der Krieg „das sittliche *Moment*“ (Ebd.) ist, denn der Kriegsgrund liegt nicht in der Zufälligkeit oder in der Leidenschaft der Machthabenden. Das Leben und das Eigentum als Endliches müssen dann auch als Zufälliges eingesetzt werden; im Staat ist aber diese Notwendigkeit erhoben und als Teil der Freiheit, d.h. als das sittliche Moment, dargestellt. Die Aufopferung für die Bewahrung der Souveränität des eigenen Staates ist damit ein Akt der Freiheit. Es ist darin die Einheit der Idealität und Realität sichtbar, weil erst durch den Krieg, der damit den Rang des sittlichen Moments bekommt, die Idealität, d.h. innere Staatssouveränität „*ihr Recht erhält und Wirklichkeit wird*“ (Ebd.).¹⁴⁰

An dieser Stelle beruft sich Hegel auf seine Jenaer *Naturrechtsschrift* – was uns zeigt, dass in bestimmten Maße eine Kontinuität seiner politischen Philosophie besteht – und wiederholt, dass der Staat „die sittliche Gesundheit der Völker in ihrer Indifferenz gegen das Festwerden der endlichen Bestimmtheiten“ (PhR §324 Anm), in Anbetracht dessen, dass „glückliche Kriege innere Unruhen verhindert und die innere Staatsmacht

¹⁴⁰ Wie H. Schnädelbach bemerkt hat, die Opposition zwischen Idealität und Realität ist gleich wie jene zwischen Begriff und Wirklichkeit (Schnädelbach 1997: 243, 263).

befestigt haben“ (Ebd.), erhält. Hier ist deutlich, dass Hegel eine Kritik der bürgerlichen Gesellschaft und seine Sicht auf den Krieg impliziert. Das Interesse des Einzelnen und die Versicherung seines Eigentums ist der Zweck der bürgerlichen Gesellschaft, die daher *prinzipiell* gegen jeden Krieg und im Grunde pazifistisch ist. Sie ist andererseits niemals im Stande einem Krieg weder zu entkommen noch ihn abzubrechen. Der moderne Staat hat ein ganz anderes Verhältnis zum Individuum und zur Freiheit der Subjektivität: Er ermöglicht ihnen „ein allgemeine[s] Leben zu führen“ (PhR §258 Anm). Damit ist der Krieg das sittliche Moment des Staates, weil er zeigt, dass das Verhältnis zwischen dem Individuum und dem Staat nicht auf dem Vertrag und dem Eigennutz gegründet ist, sondern ein sittliches Verhältnis darstellt. Der Krieg ist auch ein Mittel der *Befreiung*, weil er den Einzelnen von seiner Fixierung auf das Eigene und auf das Endliche befreit. Das ist zugleich das Moment der *Ausbildung* der Bürger: Durch den Krieg kommt man zum Bewusstsein vom Allgemeinen, Universalen; mehr noch, dass die Universalität der Freiheit an der ganzen Menschheit verbreitet werden soll, ohne Rücksicht, dass sie bleibt und bei der Definition ein abstrakter Begriff ist. Innerhalb dessen kann man eine *Dialektik des Krieges* finden: Er ist in dem Sinn nur gerechtfertigt, wenn er auf der erfahrenden Seite der Wirklichkeit geführt wird, seine äußersten Folgen stehen aber im Gegensatz zu seiner Führung,¹⁴¹ und die revolutionären Geschehnisse in den Übergängen der Epochen, wie die napoleonischen postrevolutionären Kriege für Hegel zeigten, indirekt zur Stiftung einer höheren politischen Ordnung, d.h. höheren Grad der Freiheit führen können.

¹⁴¹ Heutzutage sind wir auch die Zeugen dieser Dialektik. Die sog. humanitären Kriege gehen dialektisch in ihren Gegenteil über und anstatt zur größeren Befreiung zu führen, führen sie zu größerer Knechtschaft. Schelling betrachtet noch in seinem *System des transzendentalen Idealismus*, dass alle Versuche die rechtliche Ordnung in eine moralische umzuwandeln zum furchtbaren Despotismus führen werden (Schelling 1907: 258).

Mit dem Erscheinen der gedruckten Ausgabe der Rechtsphilosophie begann zugleich die lang andauernde Auseinandersetzung über den Charakter der Hegelschen Kriegsauffassung. Dem Bild Hegels als Glorifikator des Krieges trug im großen Maße das Buch *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*¹⁴² von K. Rosenkranz bei, welches geschrieben wurde um Hegel von der Kritik R. Hayms zu verteidigen. Dem aufmerksamen Leser wird nicht entgehen, dass Haym aber gut eingesehen hat, dass Hegel nicht nur die liberale, sondern auch die nationale Position in der Politik kritisiert.¹⁴³ Es half jedoch nicht, das Bild Hegels als der Apologet des Preußischen Staates zu verändern. In jedem Fall verherrlicht Hegel den Krieg nicht, denn er ist nicht an sich die sittliche Gesundheit der Völker, sondern nur ein zeitlich beschränktes Mittel dazu.¹⁴⁴ Durch Krieg nach außen, dialektisch gesehen, festigt sich der Friede im Inneren. Inwiefern es Hegel wichtig ist die Verteidigung der Souveränität des modernen, an die Vernunft begründeten, Staates hervorzuheben, sodass der Krieg zu seinem Untergang infolge der Unbeständigkeit und der Unorganisiertheit der Verteidigungskraft nicht führen darf, - zeigt seine Widmung von vier von zehn Paragraphen der „Souveränität gegen außen“ dem Stand der Tapferkeit, d.h. dem Militärstand und der Tugend, die ihn schmückt und ihn von anderen Ständen trennt.¹⁴⁵ In denselben Paragraphen finden wir auch eine wesentliche Beschreibung der Kriegsführungsart, die uns eigentlich das wahre Hegelsche Verhältnis zum Krieg zeigt: Nämlich, die Bedingungen der Begrenzung der Kriegsführungen.¹⁴⁶

¹⁴² Vgl. dazu Avineri 1961.

¹⁴³ Haym 1927: 383ff.

¹⁴⁴ Vor allem sind die angelsächsischen Interpreten bemüht zu zeigen, dass im Anschluss an und im Gegensatz zu dem in der vorigen Fußnote angeführten Text von Avineri, der Krieg nach Hegel nur etwas Vorübergehendes ist: vgl. z.B. Smith 1965, Verene 1971, Smith 1983.

¹⁴⁵ PhR §§ 325–328. Über die Tapferkeit als die Naturseite des Charakters und deren Verhältnis zum Krieg, vgl. VdÄ (TW 15: 350).

¹⁴⁶ So ausführlich Mertens 1995: 680ff.

Die Tapferkeit wird zur Tugend, indem sie von den grundlegenden Charakteristiken der bürgerlichen Gesellschaft (eigener Nutzen und persönliche Bereicherung) abstrahiert wird und ihr einziger Gegenstand die Erhaltung des erreichten Bewusstseins vom allgemeinen Wohl ist, zu dessen Erhaltung im Bewusstsein der Individuen einzig der moderne Staat im Stande ist. Die Tapferkeit wird gerade zur Tugend, weil diese „Einordnung in das Allgemeine“ (PhR §327), welches „der *Souveränität* des Staates“ (PhR § 328.) ist. Anders gesagt, die Tapferkeit ist die Tugend, weil sie die „*Existenz* der Freiheit“ (Ebd.) ist und sie erscheint nicht als Zwang wegen der Verteidigung und der Erhaltung von etwas dem Individuum äußerlichen und unwesentlichen, sondern ist von der Seite des Individuums als Pflicht anerkannt.

Der Militärstand, den die Tugend der Tapferkeit schmückt, stellt gleichzeitig eine Beschränkung der kriegerischen Gewalt gegenüber der bürgerlichen, privaten Sphäre des Staates, dar.¹⁴⁷ Die Kriege werden zwischen stehenden Heeren geführt,¹⁴⁸ deren Existenz die ungezügelte Plünderung als auch die Gewalt, die früher stets in die Sphäre des abstrakten Rechts eingriffen, verhindert. Nun könnte man fragen – und dies führt zum *zweiten* Gesichtspunkt – ob nicht völkerrechtliche Bestimmungen im Stande sein könnten, den Krieg endgültig zu beseitigen. Hegel widmet den Abschnitt „Das äußere Staatsrecht“ diesem Gedanken. Ich mache zuerst ein kurzes Restümee.

Hegel entwickelt hier ein weiteres Argument gegen Kants Idee, eines durch das Recht vermittelten Verhältnisses zwischen den Staaten. Schon

¹⁴⁷ Vgl. Kant, KdU: §28 (AA V: 262): „Auch im allgerstettesten Zustande bleibt diese vorzügliche Hochachtung für den Krieger; nur daß man noch dazu verlangt, daß er zugleich alle Tugenden des Friedens, Sanftmut, Mitleid und selbst geziemende Sorgfalt für seine eigne Person, beweise...“

¹⁴⁸ So schon auch Fichte: „Nur die bewaffnete Macht der kriegenden Staaten führt den Krieg; nicht der unbewaffnete Bürger, noch wird er gegen diesen geführt“ (Fichte 1796: 377).

Hegels Redeweise, nämlich dass er hier statt von „Völkerrecht“ vom „äußeren Staatsrecht“ spricht, macht klar, dass seiner Ansicht nach der individuelle souveräne Staat die Grundlage des Völkerrechts ist. Ich stimme W. Jaeschke zu, dass die klassische deutsche Philosophie noch kein „Völkerrecht“ vor sich hat, sondern alte „Kriegs- und Friedensrechte“, bzw. das Staatenrecht. Deswegen zeigt sich das Kantische „Völkerrecht“ als kein Recht im „strikten Sinne, sondern ein philosophischer, naturrechtlicher Entwurf“¹⁴⁹.

Es gibt nur Staaten und daher ist die Existenz des Völkerrechts darin begründet, dass es durch Verträge zwischen Staaten zustande gekommen ist. Völkerrecht ist also im Wesentlichen *internationales* Recht und hat daher eine schwankende Grundlage, denn Verträge können geschlossen aber auch gleich wieder gebrochen werden. Es gibt keine *sittliche* Gemeinschaft auf Weltebene und sie kann es Hegels Ansicht nach auch gar nicht geben, denn sie würde nur durch den souveränen Willen der existierenden Staaten zustande kommen können. Somit wird das zwischen den Staaten bestehende Verhältnis eine Abwechslung von vertragsgemäßen Verhältnissen und deren Aufhebung sein. Wenn es also Dispute zwischen Staaten gibt, dann können diese durch Vermittlung einer dritten Macht so ihre Streitigkeiten auf eine friedliche Art und Weise regeln, aber sie können sich auch entscheiden ihren Streit durch einen Krieg zu beenden. Völkerrecht gibt es wegen der Souveränität der einzelnen Staaten immer nur als ein weiches Gesetz und jeder Staat entscheidet letztendlich für sich allein, was als eine Läsion seines Rechts zu betrachten ist. Auf internationaler Ebene ist daher nicht das Völkerrecht entscheidend, sondern allein die Staatsräson. Das Wohl des einzelnen Staates ist für diesen das höchste Gesetz in seinem Verhalten gegenüber den anderen. Völkerrecht im *eigentlichen* Sinne kann

¹⁴⁹ Jaeschke 2008: 285.

es gar nicht geben. Die Weltgeschichte wird niemals aufhören ein Weltgericht des *absoluten* Geistes zu sein, das bedeutet aber nicht, wie ich später auslegen werde, dass das Völkerrecht doch durch die zwischenstaatliche Anerkennung und die staatlich unbeschränkte Sittlichkeit begründet werden kann.

Mit der Betrachtung der Existenz des Völkerrechts, d.h. der Verhältnisse selbstständiger Staaten, ging Hegel vom Ansatz ab, dass das *Sollen* hier das „*an und für sich*“ wirklich ist, weil es „*auf unterschiedenen souveränen Willen* beruht“. (PhR §330) Die Souveränität, die Selbstständigkeit, das Verwirklichte im modernen Staat geht dialektisch in den Modus des Sollens über. Damit wird sich die Kantische Moralität als aufgehoben, jedoch in bestimmten Maße als *erhaltend* und *geltend* im internationalen Recht zeigen. Die Moralität an sich, von der Hegel in einem besonderen ihr gewidmeten Abschnitt der Rechtsphilosophie spricht, hat eine Tendenz, aber nicht die Stärke, sich in der objektiven Welt zu verwirklichen. Hier ist die Hegelsche Dialektik gerade *permanent*, denn obwohl das Sollen das grundlegende Verhältnis zwischen den Staaten ist, befindet es sich doch in einer steten Aufhebung seitens der souveränen Willen der besonderen sittlichen Allgemeinheiten: „Das Verhältnis von Staaten ist das von Selbständigkeiten, die zwischen sich stipulieren, aber zugleich über diesen Stipulationen stehen“. (PhR §330 Z)¹⁵⁰ Die Frage nach dem Bestehen der überstaatlichen *Behörde* ist jener Begriff, der zur *Aufhebung* jeder Möglichkeit der Begründung des Völkerrechts und dem auf ihm begründeten ewigen oder mindestens langjährigen Frieden führt. Hegel verwendet nicht ohne Grund das altrömische Wort *praetor*, (PhR §333 Anm) weil er damit

¹⁵⁰ Vgl. auch PhR §333: „Jene allgemeine Bestimmung bleibt daher beim *Sollen*, und der Zustand wird eine Abwechslung von dem den Traktaten gemäßen Verhältnisse und von der Aufhebung desselben.“

implizit vom Nichtbestehen und von der Ungültigkeit der rechtlichen Bestimmungen im zwischenstaatlichen Verhältnis spricht.

Weil „keine Gewalt vorhanden ist, welche gegen den Staat entscheidet, was an sich Recht ist, und die diese Entscheidung verwirklicht, so muß es in dieser Beziehung immer beim Sollen bleiben“ (PhR §330 Z). Es gibt damit keinen Rechtsbegriff jenseits des einzelnen Staates. Wenn im Krieg zwei Staaten aufeinander treffen, kämpft nicht etwa einer der beiden Staaten zu recht und der andere zu unrecht, denn dazu bräuchte man einen überstaatlichen Rechtsbegriff. Nein, beide Staaten haben ein jeweils legitimes Recht und der Krieg entscheidet nicht etwa welches Recht das wahre Recht ist, sondern vielmehr welches Recht dem anderen weichen soll.¹⁵¹ Krieg ist ein Kampf zwischen zwei Rechtsbegriffen. Diesen Hegelschen Gedanken kann man auch in seiner Schrift „*Verfassung Deutschlands*“ wiederfinden:

„...und der Krieg, oder was es ist, hat nunmehr zu entscheiden, nicht, welches Recht der von beiden Teilen behaupteten das wahre Recht ist - denn beide Teile haben ein wahres Recht -, sondern welches Recht dem anderen weichen soll. Krieg, oder was es sonst ist, hat dies gerade darum zu entscheiden, weil beide sich widersprechenden Rechte gleich wahr sind, also ein Drittes - und dies ist der Krieg - sie ungleich machen muß, damit sie vereinigt werden können, was dadurch geschieht, daß eins dem andern weicht“. (TW 1: 540)

¹⁵¹ Wird es sich in Folge der militärischen Schwäche oder des kleinen Staatsterritoriums ereignen, ist es für Hegel nicht wesentlich, weil nur dieses Recht, welches in sich die Prinzipien seiner Epoche akkumuliert, sich als Sieger der Auseinandersetzung ergeben wird. Die Rolle des absoluten Geistes und der Philosophie ist dabei von größter Bedeutung. Dazu später. Vgl. VPdG (TW 12: 539): „Allerdings ist es für ein großes Glück zu halten, wenn einem Volk ein edler Monarch zugeteilt ist; doch auch das hat in einem großen Staat weniger auf sich, denn dieser hat die Stärke in seiner Vernunft. Kleine Staaten sind in ihrer Existenz und Ruhe mehr oder weniger durch die anderen garantiert; sie sind deshalb keine wahrhaft selbständigen Staaten und haben nicht die Feuerprobe des Kriegs zu bestehen“.

Indem der Krieg also ein Kampf zwischen verschiedenen Bestimmungen des Rechts ist, weil nicht jeder Staat auf einem identischen innergültigen Recht begründet ist, zeigt sich der Begriff des Rechts somit als unwahr und zweckmäßig in der theoretischen Schmiede „Völkerrecht“. Das innere Staatsrecht ist die einzige Stelle seiner Geltung, während der Begriff des äußeren Staatsrechts uns nur sagen soll, dass dieses Recht im Verhältnis zur andersartigen Rechtsauslegung eintritt und dass dieses Verhältnis wesentlich das Verhältnis des Kampfes um Anerkennung seiner Geltung auch außerhalb von der sittlich-staatlichen Grenzen ist.

Hegel bleibt aber nicht bei diesem permanenten Kampf zwischen widersprechenden Rechten. Der Begriff des Vertrages, den die Staaten untereinander schließen, hat eigentlich keinen strengen rechtlichen Charakter, sondern stellt nur das Mittel dar um das Wohl des Staates trotz ständiger Gefahr des Kriegszustands zu erhalten. Dem Vertragsbegriff und dem mit ihm eng verbundenen Begriff des Staatswohls widmet Hegel sechs Paragraphen, (PhR §§ 332–337) weil er die Vertrags- und Traktatschließung als die einzige bestehende Weise sieht um den Frieden zwischen souveränen Staaten zu sichern. Der Vertragsbegriff ist aber ein privat-rechtlicher Begriff und in der Rechtsphilosophie Hegels gehört seine systematische Stelle zum Abschnitt des abstrakten Rechts. Dort wo der Vertrag, nach Hegel, nicht zur Stiftung der festen politischen Organisation führen konnte, ist auch auf der internationalen Ebene seine Geltung dem souveränen Willen der Staaten und ihrer willkürlichen Bewertung, ob er weiter eingehalten oder infolge der Gefahr des Staatswohls übertreten werden soll, überlassen.

Der einzige „Grundsatz des *Völkerrechts*“ ist nach Hegel, dass die Traktate „gehalten werden sollen“. (PhR §333) Die Staatssouveränität und ihr besonderer Wille führen – in Hinsicht auf die eigene Entscheidung, ob

die bestehenden Traktate noch beachtet werden sollen – zur Stellung Hegels, dass die Staaten im *Naturzustand* einander gegenübergestellt sind. (Ebd.) In einem solchen Zustand¹⁵² - der Unbeständigkeit weder des formellen Rechts (im Fall der Übertretung der Traktatengeltung) noch der Möglichkeit aus ihm durch die „*Einstimmung* der Staaten“ (PhR §333 Anm) das sittliche verbindliche Recht für alle Staaten zu bilden, das zugleich ein *Zwangsmittel* ist um solches überstaatliche Recht zu achten, – betrachtet Hegel konsequent, dass Streitigkeiten zwischen Staaten „nur durch *Krieg* entschieden werden“ (PhR §334). Der Krieg existiert als permanente Gefahr, woraus Hegel im Paragraph 335 implizit beschließt, dass das *Recht auf Intervention* vor der Gefahrerscheinung selbst gerechtfertigt ist wenn die Regierung behauptet, dass die Selbstständigkeit des Staates potentiell gefährdet ist.¹⁵³ Die Selbstständigkeit des Staates ist sein substantielles Staatswohl und die höchste Ehre des Volkes, was nichts anderes ist, als die Selbsterhaltung des Staates als konkrete Existenz der „sittliche[n] Substanz“ (PhR §337 Anm).

Im Paragraphen 338 führt Hegel eines der Schlüsselmomente seiner Theorie vom äußeren Staatsrecht aus. Er behauptet nämlich, dass die gegenseitige Anerkennung „*auch im Kriege*“ (PhR §338) bleibt. Um das richtig zu verstehen, müssen wir zum Paragraph 331 zurückkehren, wo steht, dass die Anerkennung eines Staates vom Anderen „seine erste Berechtigung“, die zuerst abstrakt und formell bleibt, ist. Hegel wirft aber fast heimlich in diesem Paragraph einen anderen Sinn des Charakters zwischen-

¹⁵² PhR §338: „Zustande der Rechtslosigkeit, der Gewalt und Zufälligkeit“.

¹⁵³ Vgl. PhR §324 Anm, worin Hegel sich äußert, dass es für „die wirklichen Kriege noch einer anderen Rechtfertigung“ bedarf, und die er im „substantielle[n] Wohl des Staats“ erkennt (§337).

staatlicher Anerkennung hinein, den er weiter nicht mehr erörtert.¹⁵⁴ Nach der Bestimmung der Anerkennung als abstrakt, fügt Hegel bei: „ob er [der Staat; R.J.] ein so an und für sich Seiendes in der Tat sei, kommt auf seinen Inhalt, Verfassung und Zustand an und die Anerkennung, als eine Identität beider enthaltend beruht ebenso auf der Ansicht und dem Willen des anderen.“¹⁵⁵ Die zwischenstaatliche Anerkennung wird damit m.E. einen konkreteren Inhalt als die bloße Tatsache der Existenz vieler Staaten, auf der die Formalität ihrer gegenseitigen Anerkennung begründet ist, beinhalten können.

Damit die Anerkennung seitens eines anderen Staates also einen konkreten Inhalt enthält, der andererseits zu ihrer dauernden und beständigen Nichtauseinandersetzung führen kann, hängt vom Grad des Ausbaus seiner inneren Souveränität und dem Niveau realisierter Freiheit der Bürger ab. Mit anderen Worten, es hängt vom *Charakter der Sittlichkeit* ab. Daher ist es möglich den Sittlichkeitsbegriff als ethnisch dezentralisiert und gerichtet – da er auf dem erreichten Grad der vollen Verwirklichung der Freiheit im modernen Staat beruht – zu immer großen Universalität, zu denken. Dass der Begriff des modernen Staaten nicht exklusiv nur für einen Staat reserviert ist, wie Hegel oft in Anbetracht an Preußen vorgeworfen wurde, zeigt auch seine Aussage, dass die europäischen Nationen „eine Familie nach dem allgemeinen Prinzip ihrer Gesetzgebung, ihrer Sitten, ihrer Bildung [bilden] sind und so modifiziert sich hiernach das völkerrechtliche Betragen in einem Zustand, wo sonst das gegenseitige Zufügen von Übeln

¹⁵⁴ Ob wir das, nach Iltting („Einleitung des Herausgebers“ zur PhR-Iltting, Bd. 1), als die Folge der Zensur und des bestehenden politischen Umstandes auslegen können, werde ich nicht weiter behandeln.

¹⁵⁵ PhR §331 (Hervorhebung, R.J.).

das Herrschende ist“ (PhR §339 Z).¹⁵⁶ Hier ist wichtig anzumerken, dass Hegel gerade sagt, dass der Charakter der Verfassung moderner europäischen Staaten auf ihren Sitten beruht, die ihrerseits vermögen die bestehenden natur-rechtlichen gegenseitigen Verhältnisse zu *modifizieren*. Die wichtigste Bedingung einer solchen Modifikation stellt nicht die formal-abstrakte, sondern *inhaltliche* Anerkennung der Staatsbegründung des anderen Staates auf den Prinzipien der Vernunft und der Freiheit dar.¹⁵⁷

Alle drei Ausgaben der *Enzyklopädie* widmen nur einen Paragraphen dem äußeren Staatsrecht (§ 547 in der dritten Ausgabe). Die gegenseitige Anerkennung der Staaten wird hier mittels der Dialektik des Kriegs und Frieden erreicht; um diese Erreichung zu verstehen – weil sie sich auf die „gegenseitige Anerkennung der freien Völkerindividuen“ (Enz §547) bezieht – verweist Hegel auf den Paragraph 430 der *Enzyklopädie*, der sich im Kapitel „Das anerkennende Selbstbewußtsein“ des Abschnitts „Phänomenologie des Geistes. Das Bewußtsein“ befindet. Was sagt uns das? Deutet hier Hegel nicht augenfällig an, dass der Kampf um Anerkennung zwischen besonderen Staaten, wenn er auch um Leben und Tod geführt wird, ein Akt des Selbstbewusstseins, bzw. des Staates als das verwirklichte Selbstbewusstsein der Freiheit ist? Das bedeutet nicht nur, dass der Kampf um Anerkennung auf der internationalen Ebene nach der Analogie des Kampfes, die in der *Phänomenologie* ausgeführt ist, beobachtet werden muss. Im Kampf befinden sich die Staaten als selbstbewusste Individualitäten, die sich mit der Verwirklichung konkreter Freiheit in der konkreten Sittlichkeit eines Volkes charakterisieren. Gerade das Freiheitselbstebe-

¹⁵⁶ Im abschließenden Abschnitt werde ich versuchen zu zeigen, dass gerade der Begriff des absoluten Geistes im Stande ist, die Sittlichkeit zu verallgemeinern, aber nicht – und das ist wichtig – das Völkerrecht auf der ganzen Weltebene zu stiften.

¹⁵⁷ Eine fruchtbare Anregung für die folgende Analyse verdanke ich dem Text von K. Vieweg „Das Prinzip Anerkennung in Hegels universalistischer Theorie des äußeren Staatsrechts“ (Vieweg 2000).

wusstsein wird die Staaten zur Verbreitung der Universalität der Freiheit führen die, entsprechend seines Begriffs an sich, den Begriff der Menschheit umfasst, der aber noch abstrakt ist. Die im Staat verwirklichte Freiheit ist aufgehoben, weil sie sittlich beschränkt ist. Hier findet man bei Hegel – das ist, was wichtig ist – die unentwickelte Dialektik der schon verwirklichten Freiheit in der Sittlichkeit des Staates. Das Verlangen nach einer Allgemeinheit der Freiheit können wir als eine geschichtliche Tendenz sehen, die trotz der Tatsache, dass die Sittlichkeit für Hegel nur innerhalb des Staates konkret ist, die zur Entwertung der staatlich begrenzten Sittlichkeit führen könnte. In der Weltgeschichte geht es um die immer größere Bestimmtheit des Freiheitsbegriffs als auch um die Befreiung, nicht so sehr von der Knechtschaft (der moderne Staat wird im Lauf der Zeit neue Gestaltungen der Unterdrückung entwickeln) als durch die Knechtschaft. Die Sittlichkeit ist aber auch nicht immun gegen den Prozess der Geschichtlichkeit des Rechts.

Im Anerkennungsprozess besteht „ein Selbstbewußtsein für ein Selbstbewußtsein zunächst *unmittelbar* als ein Anderes für ein *Anderes*“ (Enz §430). In dieser Unmittelbarkeit erscheinen sie untereinander nur als *einzelne*, als eine von vielen. Das notwendige Ankommen aber in gegenseitigen Kontakt – das muss man nicht voraussehen – durch den Krieg, hebt die ursprüngliche Bestimmung der Einzelheit und der Unmittelbarkeit auf, sodass die Staaten nun als *besondere*, als Individualitäten (PhR §321) in der Geschichte mit eigenen verschiedenen Gestaltungen der politischen Organisation eintreten. Jeden von ihnen führt dann der „Trieb, sich als freies Selbst zu *zeigen* und für den Anderen als solches *da* zu sein“ (PhR §340). Den Trieb die eigene Freiheit und Selbstständigkeit von der Seite der anderen Staaten zu bestätigen beschrieb Hegel als den „Prozeß des *Anerkennens*“ (Ebd.). Die Sicherung und Bestätigung der eigenen Freiheit und

Souveränität als das Zeichen der Selbstständigkeit führt, nach Hegel, notwendigerweise zur tragischen und gewaltigen Dialektik der Anerkennung, weil sie der Kampf „auf Leben und Tod“ (Enz §§ 431, 432) ist. Hegel macht hier aber eine dialektische Wendung mit der Haltung, dass die Freiheit ohne Leben nichtig ist, (Enz §433) somit endet der Kampf auf Leben und Tod auf internationaler Ebene am öftesten, infolge der Ungleichheit der militärischen Macht,¹⁵⁸ mit der Unterwerfung des schwächeren Staates, bzw. mit dem „*Verhältnis der Herrschaft und Knechtschaft*“ (Enz §433).

3.3.3. Dialektik der Anerkennung im Völkerrecht

An dieser Stelle komme ich zu einem der Schlüsselpunkte dieser Arbeit. In der Anmerkung des gleichen Paragraphen betont Hegel, dass der Anerkennungskampf nicht das *substantielle* Prinzip des Staates ist. (Enz §433 Anm) Das substantielle Prinzip des Staates ist das *Anerkanntsein*, die stiftende Anerkennung. Diese fruchtbare Problematik wird ihren Ort der Untersuchung in den abschließenden Kapiteln, bei der Betrachtung der Geschichtlichkeit des Rechts und in der Behauptung, dass Hegel auch in seiner Auslegung des äußeren Staatsrechts die Andeutungen der möglichen Realisation des Anerkanntsein auf der Grundlage der „*Sitten der Nationen* als der inneren unter allen Verhältnissen sich erhaltenden Allgemeinheit des Betragens“ (PhR §339), finden.

Vorher ist festzuhalten, dass die Geltung des staatlichen Rechts im Abschnitt des „äußeren Staatsrechts“ der Rechtsphilosophie Hegels bereits als aufgehoben betrachtet ist. Sobald es aus den staatlichen Grenzen aus-

¹⁵⁸ Vgl. zur Bedeutung des Heeres *Verfassungsschrift* (TW 1: 485ff.).

tritt, hört das Recht auf gerade als die Verwirklichung der Freiheit zu gelten, und geht dialektisch in seinen Gegensatz über: in die Gewalt und Willkür der gegenseitigen zwischenstaatlichen Verhältnisse. Hegel muss das konsequent Naturzustand nennen, dessen Wahrheit darin liegt, dass man aus ihm austreten muss.¹⁵⁹ Und Hegel versucht auch hier, im internationalen Recht, die Austretungsart zu finden. Er findet sie im Begriff der Anerkennung und in der Möglichkeit der universalen Sittlichkeit, die die Staaten umfasst, die sich geschichtlich-kulturell zur identischen – ich erlaube mir einen nichthegeleschen Ausdruck zu verwenden – „Weltauffassung“ annäherten, weil die geschichtliche Entwicklung der Gestalt des absoluten Geistes nicht auf einen Staat beschränkt ist. Deswegen benennt Hegel die vierte und letzte Phase der Weltgeschichte „germanisch“ und nicht „deutsch“.

Das angeführte Prinzip des Anerkanntseins begreift Hegels auch als „allgemeines Prinzip“ des „sogenannten Völkerrecht[s]“, welches in den Verhältnissen der Staaten „auf den Sitten beruht“ und macht neben den positiven Traktaten den zweiten Teil des äußeren Staatsrechts aus. (Enz §547) Ein solcher Zustand des Anerkanntseins in der Zuwendung des Staates soll nicht eine unmittelbare Bestimmung sein: Der völkerrechtliche Teil der *Grundlinien* geht aus ere Erfahrung der Dialektik der gegenseitigen Anerkennung der Staaten hervor. Das Völkerrecht muss man in seiner Bewegung interpretieren. Die Hegelsche Dialektik offenbart sich an dieser Systemstelle in ihrer ganzen Herrlichkeit, denn Hegel durchläuft nochmal den ganzen Weg von dem abstrakten Recht durch die Moralität bis zu der Sittlichkeit am Ende dieses klassischen Buches. Die zwischenstaatlichen Verhältnisse betrachten sich über das Selbstbewusstsein der Staaten, die in der

¹⁵⁹ Das war eine von Hegels Habilitationsthese: „Status naturae non est iniustus et eam ob causam ex illo exeundum“ (TW 2: 533).

Erklärung ihres gegenseitigen Verhältnisses im Rahmen des abstrakten Rechts und der Moralität bleiben. Das Niveau der Sittlichkeit erscheint für das Selbstbewusstsein und den Willen eines Staates erst innerhalb der Erörterung der Weltgeschichte, d.i. erst wenn der Staat seiner Geschichtlichkeit und der Dialektik seiner Endlichkeit bewusst wird und wenn er sich mit ihr versöhnt. Das Moment dieser Versöhnung ist die Erfüllung seines Prinzips und zugleich sein Untergang. Erst eine solche Ermessung der Hegelschen Völkerrechtsauslegung zeigt alle komplexen Problematiken dieses unwirtschaftlichen Teils seines philosophischen Systems.

Nach der Erläuterung der inneren Staatssouveränität – in welcher die Substanz als das Subjekt völlig identisch ist, bzw. die Subjektivität ist „identisch mit dem substantiellen Willen“ (PhR §320) – fällt das Staatsrecht – mit dem Versuch seine Souveränität auf das, was der im Staat verwirklichten Freiheit als ihren Hindernis zeigt zu verbreiten – wiederum in die Unmittelbarkeit seines Daseins. Die anderen Staaten sind am Anfang des Völkerrechtsabschnitts auf den formellen Begriff ihres Daseins herabgesetzt. Wie sich der Staat der Rechtsphilosophie zur pluralistisch bestimmten Realität der Staatenwelt verhält, beschreibt Hegel in den Paragraphen der „Souveränität gegen außen“. Dem Staat ist da noch nicht bewusst, dass einige mit anderen Staaten geteilte universelle Bestimmungen existieren, denn der Andere zeigt sich dem Staat auf diese Stufe nur in seiner negativen Bestimmung als der Schranke der freien und monistischen Tätigkeit des Staates. Das Dasein des Staates liegt also in seiner Selbstständigkeit, (PhR §322) die „ganz abstrakt ist, und keine weitere innere Entwicklung hat“ (PhR §322 Anm). Alles liegt in jenem um die „substantielle Individualität, die Unabhängigkeit und Souveränität des Staates zu erhalten“ (PhR §324). Hegel kehrt deshalb hier auf die Motive des Herren und des Knechts, welche in der Dialektik aus der *Phänomenologie des*

Geistes stammt, mit der Haltung, dass auf der internationalen Ebene diejenigen Staaten in welchen die Gewalt nicht zentralisiert und die innere Souveränität nicht befestigt ist notwendigerweise untergehen, zurück. Denn nur eine solche feste und zentralisierte Staatsorganisation kann ein Volk, welches zur Einrichtung der Staatsgewalt gekommen ist, von der Furcht zu sterben, an der die Freiheit eines Volks stirbt, abhalten. Deswegen ist es nach Hegel notwendig den Stand der Tapferkeit innerhalb eines Staates zu befähigen. Die Bildung der Angehörigen dieses Standes wurde bloß zur Aufhebung der natürlichen Unmittelbarkeit und zur Erhöhung zum Allgemeinen, zu Zwecken des Ganzen, gerichtet.

Die Auslegung dieser ersten Erscheinung der Staatssouveränität gegen außen fasst Hegel folglich zusammen: „Das Volk als Staat ist der Geist in seiner substantiellen Vernünftigkeit und unmittelbaren Wirklichkeit, daher die absolute Macht auf *Erden*; ein Staat ist folglich gegen den anderen in souveräner Selbstständigkeit.“ (PhR §331) Der Staat zeigt sich also erst im *abstrakten Recht* seiner Souveränität. Er ist ein in sich befriedigendes Ganzes. (PhR §332)

Mit dem Einwerfen des Sollensbegriffs in den Paragraphen des „äußeren Staatsrechts“ entfaltet Hegel dialektisch das Verhalten der Staaten in ihrer gegenseitigen und notwendigen Abhängigkeit durch den Anerkennungsbegriff. Wir sind dadurch schon an die Stufe des entwickelten internationalen Staatsselbstbewusstseins, d.h. an die Stufe des Moralitätskapitels der *Grundlinien*, angekommen. Den Staaten wird jetzt bewusst, dass jeder das gleiche Recht auf die Bestimmungen, die ursprünglich nur zum eigenen Verlangen um die Territorien zu besitzen und um das Eigentum weiter zu verbreiten (über welchem die Freiheit ihres Rechts unter keinen Bedingungen stehen wird), hat. Der Begriff der internationalen Gemeinschaft kommt aber nun zur Welt und die Anerkennung seitens der anderen

Staaten wird wichtiger als der bloße Anspruch auf die Assimilation oder auf die Besetzung der anderen Territorien. Das ist das Moment der *Entstehung* der Völkerrechtsgeltung. Der Staat kann daher seine Souveränität nur über seiner Anerkennung von den anderen desgleich souveränen Staaten bestätigen, weil einzig durch die Anerkennung seitens jenem, der kein Furcht zu streben hat (sodass er nicht in die asymmetrische und unterwerfende Lage gegenüber jenem, den er anerkennt, steht) ermöglicht es dem Staat im Anderen sich selbst zu erkennen. Die Verträge zwischen Staaten und die durch sie bestätigte Anerkennung sind nach Hegel nur bloß formell, weil sie nicht in die Frage der Verfassungsarten und Verfassungsinhalte der Souveränität anderer Staaten eingreifen. Die Möglichkeit des Friedens – die auch im Rechtszustand gelten soll – stellt die Voraussetzung dar, welche das Selbstbewusstsein der besonderen souveränen Staaten teilen. Eine solche Friedensmöglichkeit ist die Grundlage – dies zeigt der einzige Paragraph der *Enzyklopädie der dem „äußeren Staatsrecht“* gewidmet ist – auf die das sog. Völkerrecht basiert.

3.4. Die fürstliche Gewalt und Aufscheinen der Philosophie

Das in der gegenwärtigen Philosophie verbreitete Insistieren darauf, dass eine irreduzible Kluft zwischen dem Universalen und dem Partikulären besteht – in dem Sinn, dass das Universale nur durch einen Riss ‚tätig‘ ist bzw. dass nur ein partikulärer Inhalt als Ersatz für das *abwesende* Universelle fungieren kann, zeigt sich als eines der lebendigen Momente der Hegelschen Rechtsphilosophie in ihrer überraschenden Aktualität in den letzten zwei Jahrzehnten.

In diesem Abschnitt werde ich mich mit dem Verhältnis von *Globalem* (d.i. die Staatenwelt bzw. das sog. Völkerrecht, das immer bei einem *Rest von Negativität* oder bei der Tragödie des Politischen verbleibt) und *Universellem* beschäftigen. Dabei werde ich argumentieren, dass – nach Hegel – nur der philosophische Gedanke die universale Dimension erreicht. Dieser philosophische Gedanke erweist sich als *zerstörerisch*, wenn er das Universale *abstrakt* äußert bzw. als Form der *Gewalt* rechtfertigt, indem er es als *konkretes Allgemeines* erkennt, d.h. als verwirklicht in der *philosophisch-religiösen* Gemeinschaft, was zugleich das Moment des Untergangs dieser Gemeinschaft bedeutet. Hegels Auffassung vom äußeren Staatsrecht in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* beschreibt am deutlichsten die Spannung dieses Verhältnisses. Die Kluft zwischen der Universalität (des Wissens) und der Globalität (der interstaatlichen Verhältnisse) ist empirisch konstitutiv (indem sie die Idee des ewigen Friedens oder des Endes der Geschichte negiert) und spekulativ je schon aufgehoben (indem man die ‚wahre‘ Vereinigung der Subjekte und die vollkommene, also apoliti-

sche Freiheitsverwirklichung innerhalb des philosophischen Gedankens als die höchste Form des absoluten Geistes aufsuchen muss).¹⁶⁰

Trotz des herrschenden dialektisch-teleologischen Schlusses in seinen Berliner Schriften ist im äußeren Staatsrecht der *Grundlinien* die Offenheit der Geschichte noch anwesend: Erst in der *Geschichtlichkeit* des absoluten Geistes, die schon in der Tragödie des Sittlichen, welche „das Absolute ewig mit sich selbst spielt“ (*Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, TW 2: 495), vernehmbar ist, kommt der Hegelsche Staat zur Wahrheit über sich selbst. Dieser Abschnitt seiner Lehre vom objektiven Geist, die die vermittelnde Betrachtung zur Weltgeschichte bildet, bietet dem zeitgenössischen Denken Veranlassung für eine Interpretation des Verhältnisses zwischen Philosophie und Staat, denn „die Philosophie muß in dem Staatsleben zum Vorschein kommen“ (VPdW: 93).

Die *äußeren* Beziehungen, in die Staaten eintreten, hält Hegel für einen wahren *Naturzustand*. Diesen versteht er nicht als *vor*-staatlichen, sondern als *post*-staatlichen Zustand. „[N]icht[s] Wahreres“ könne vom Naturzustand „gesagt werden [...], als *daß aus ihm herauszugehen*“ (Enz § 502 Anm) sei. Deshalb findet man in Hegels Analyse des Völkerrechts eine überraschende Rückkehr zum Kantischen Sollen. Insbesondere die Weltgeschichte zeigt, dass die Völker den Naturzustand hinter sich lassen, um immer wieder in ihn zurückzukehren. Was in der Staatenwelt geschieht, ist ein Zeichen der sittlichen, gewollten Notwendigkeit, welche die Selbster-

¹⁶⁰ Vgl. Hegels Betrachtung über die verschiedenen Arten der Vereinigungs: „Das Wahre gelangt aber nicht nur zur Vorstellung und zum Gefühl, wie in der Religion, und zur Anschauung, wie in der Kunst, sondern auch zum denkenden Geist; dadurch erhalten wir die dritte Gestalt der Vereinigung - die *Philosophie*. Diese ist insofern die höchste, freieste und weiseste Gestaltung. Wir können nicht die Absicht haben, diese drei Gestaltungen hier näher zu betrachten; sie haben nur genannt werden müssen, weil sie sich auf demselben Boden befinden als der Gegenstand, den wir hier behandeln - der *Staat*.“ (VPdW: 69).

haltung beinhaltet, d.i. im Erbringen des Opfers für das sittliche Ganze. Der Begriff der Aufopferung bezieht sich nicht so sehr – wie wir noch sehen werden – auf das Einzelne als vielmehr auf die Philosophie selbst. Auf diese Weise werden der Kampf und die Gewalt *außerhalb* des Staates erlaubt. Die Gewalt bleibt innerhalb der staatlichen Gemeinschaft hinfort das *Geheimnis*, wovon alle wissen und alle schweigen.¹⁶¹

3.4.1. Übertretung der inneren Staatssoveränität

In seiner Erörterung des äußeren Staatsrechts analysiert Hegel die bestehenden und möglichen Verhältnisbestimmungen der modernen Staaten, d.h. derjenigen, die auf der rechtsstiftenden Anerkennung gegründet sind. Der moderne Staat muss nach Hegel sowohl die vollständige Anerkennung der Individuen untereinander als auch zwischen Individuum und Staat gewährleisten. Wenn sie erreicht ist und wenn die Freiheit innerhalb des Staates ‚konkret‘ realisiert ist, kommt die Hegelsche Rechtsphilosophie zu einem ersten Ergebnis: zur Subjektivität des Monarchen und zur *Endlichkeit* als der wesentlichen Bestimmung seines Willens. Nur die Endlichkeit seiner Entscheidung kann die Staatssoveränität im äußeren Handlungsraum der zwischenstaatlichen Verhältnisse erzeugen. Auf welchen Gründen aber beruht eine solche Entscheidung?

Die immanente Entwicklung des Begriffs des Willens, mit der die Rechtsphilosophie einsetzt, führt Hegels Denken zur Betrachtung der Staatssoveränität nach außen. Im diesem Rahmen muss der Wille sich *bestätigen*, d.h. ein *Wissen* über sich selbst erlangen. Der Wille des Staates

¹⁶¹ Vgl. Weil 1967: 121ff.

muss von einem anderen Willen anerkannt sein (von den Individuen im inneren und von anderen Staaten in seinem äußeren Dasein), der auch die „Stärke der Existenz“ (PhR §321 Z) bzw. sein eigenes „ich will“ zu äußern hat, was jedoch „den großen Unterschied der alten und modernen Welt“ ausmacht. Durch die Form dieser Entscheidung setzt „alle Handlung und Wirklichkeit“ (PhR §279 Anm und Z) ein, und „das Moment der *letzten sich selbst bestimmenden Willensentscheidung* [...] in *eigentümliche Wirklichkeit*“ (PhR §279 Anm) tritt heraus. Die Grundbestimmung des Staates ist „substantielle Einheit als *Idealität* seiner Momente“ (PhR §276). *Idealität* oder Endlichkeit des Besitzes und *Einheit* des Staates bestimmen wesentlich den Souveränitätsbegriff. Die Souveränität des Staates ist also in der Idealität seiner eigenen Momente angesiedelt, und ihr ist „die Rettung des Staats mit Aufopferung“ (PhR §278 Anm) anvertraut, wobei sich der Staat seiner eigenen Endlichkeit bewusst wird, in der sich der zukünftige Tod des sittlichen Ganzen spiegelt. In der Aufopferung des Individuums für die Unendlichkeit der *Idee* und der Vergänglichkeit der *Form* des Staates (als eine der Gestaltungen der Freiheitsverwirklichung) (PhR §270 Z) erkennt man nach Hegel die Stärke der Existenz eines Staates, die nicht erlaubt, dass die Einheit des Staates vor „der Furcht zu sterben“ verschwindet (PhR §324 Anm).

Hegel bestimmt also den „*Idealismus*, der die Souveränität ausmacht“ (PhR §278 Anm), als diese *Einheit* des Staates, die sich auf den *Zweck* des Ganzen konzentriert. Jede Abweichung von sittlichen Normen nennt er in Analogie mit dem animalischen Organismus eine Krankheit, die den ruhigen Zustand des politischen Ganzen stören kann, der „die dumpfe Bewegung in sich, die Reproduktion, das innerliche Sichnähren, Produzieren und Verdauen“ (PhR §263 Z) ist.

Dem auf diese Weise erfassenden ‚souveränen‘ Idealismus legt Hegel dialektisch „das Moment der Differenz, das Nachaußengehen“ (PhR §263 Z) bei, welches andererseits zugleich auch „eine Richtung auf die Innerlichkeit“ (PhR §271 Z) des Staates darstellt. Er benötigt ein Subjekt, dessen Tätigkeit das Moment der Differenz herleitet und dem Begriff der Souveränität die Negativität als bewegendes Prinzip hinzufügt, die das ruhende Bestehen des Staates aufhebt und ihn in den Lauf der Weltgeschichte einführt. Diese Subjektivität ist leibhaft im Monarchen als die höchste Staatsgewalt.

Die innere Staatssouveränität beinhaltet drei Momente:

„die *Allgemeinheit* der Verfassung und der Gesetze, die Beratung als Beziehung des *Besonderen* auf das Allgemeine, und das Moment der letzten *Entscheidung* als der *Selbstbestimmung*, in welche alles Übrige zurückgeht und wovon es den Anfang der Wirklichkeit nimmt“ (PhR §275).

Die „letzte Entscheidung“ geht weiterhin dialektisch zum „Anfang des Ganzen“ (PhR §273) über, worin der Staat mit seiner Wendung nach außen sein Recht und Dasein erhält (PhR §320): Gerade in diesem Moment der Wirklichkeit des Staates kommt „jener Idealismus zu seiner eigentümlichen Wirklichkeit“ (PhR §278 Anm).

Die letzte Bestimmung des Staates, bevor er aus dem Selbstgenuss und dem Solipsismus im Naturzustand herausgetreten ist, ist für Hegel jene, dass der Staat „sich selbst bestimmende[r] und vollkommen souveräne[r] Wille, das letzte Sich-Entschließen“ ist (PhR §279 Z). Im gleichen Paragraphen entwickelt Hegel weiterhin den Souveränitätsbegriff „als die abstrakte, insofern grundlose *Selbstbestimmung* des Willens, in welcher das

Letzte der Entscheidung liegt“, und den Begriff des Monarchen als das „aus sich Anfangende“ (PhR §279). Dieser souveräne Wille – so lesen wir im letzten Paragraphen vor der Betrachtung des äußeren Staatsrechts – kommt erst in seiner Erscheinung, in der sich die Idealität des Ganzen spiegelt, zu seinem „Rechte und Dasein“ (PhR §320). Der § 320 der *Rechtsphilosophie*, in welchem sich der Übergang von der Subjektivität der Substanz zu ihrer weltgeschichtlichen Pluralität vollzieht, stellt nach meiner Meinung eine *Zäsur* dar. Das ist das Moment des *souveränen Vergehens*. Alles, was im *Inneren* des Staates unerledigt und unzulässig bleibt, drängt nun im Sturm seiner Entäußerung an die Oberfläche. Diese *Zäsur* bedeutet einen neuen Anfang der Erörterung, in der Hegel die *Idealität* des sittlichen Ganzen betont, welches durch Krieg und Selbstaufopferung zum Bewusstsein seiner Endlichkeit und Vergänglichkeit kommt. Dem Monarchen, als ‚absoluten Beginn‘ der Entscheidung über das (kriegerische oder friedliche) Verhältnis zum anderen, ist der erste Schritt vorbehalten, den der Staat geht in seiner anfänglichen Erfahrung einer Welt, die sich verändert hat. Das ist keine monistische Welt des Selbstgenusses im Sittlichen mehr, sondern eine unbefriedigte: der Andere erscheint zunächst in dieser Welt der pluralen selbstständigen Ganzen als die Grenze der freien und von nun *willkürlichen* Tätigkeit des Hegelschen Staates. Alle Kräfte des sittlichen Ganzen sind in diesem Moment vereinigt, um die im Staat gewonnene Sittlichkeit der konkreten Freiheit in ihrer Selbstständigkeit und in der Zuverlässigkeit ihrer *Rechtsauslegung* als „die höchste Ehre eines Volkes“ (PhR §322) zu bewahren.

In Form dieses Überschreitens in die Äußerlichkeit kommt die Souveränität des Staates also *über sich selbst hinaus*. *Hinaus-treten* ist hier zugleich *Über-treten*: die Aufhebung des im Staate verwirklichten Rechts

mittels seiner *Verbrechung* im Außen. Wie kann der Staat – und das beschreibt Hegel mit dem Ausgleich von Souveränität und Krieg – in seinem Wesen das Gegenteil seiner selbst sein? Wie nicht an und für sich bestehende Allgemeinheit und Vernünftigkeit des sittlichen Geistes, der „in der Welt“ steht (PhR §258 Z), sondern partikuläre und ausschließende Einzelheit, Willkür und Rückfall in den Naturzustand? Wenn die Verwirklichung der höchsten Bestimmung des Staates nichts anderes ist als die *Wirklichkeit* des Naturzustandes, bedeutet das, dass der Naturzustand als Zustand der Gewalt dem Staat nicht vorhergeht, sondern sein *Ergebnis* ist? Folgt eine *Strafe* auf ein solches *Über-treten*?

3.4.2. Ontologische Begründung der Kriegs- und Anerkennungs- dialektik

Die innere Staatssouveränität, die Hegel auch als den „Staat des Friedens“ (PhR §320 Z) beschreibt, d.h. „die Individualität als ausschließendes Für-sich-sein“ (PhR §322), muss notwendigerweise in den Kampf um die Anerkennung seiner eigenen Souveränität treten. Der Staat erscheint also auch als der ‚Staat des Kampfes‘, um überhaupt die Anerkennung von anderer Seite zu erlangen. Bzw. die Staatssouveränität benötigt den Krieg oder die Anerkennung, damit der Staat die anfängliche Bestimmtheit des *Für-sich-seins* bekommen kann. Für-sich-sein ist als „reine Negativität“ (PdG: 25) die Kraft des Subjekts, sich aus sich selbst zu erzeugen. Es ist als absolute Freiheit „gegen das Sein für Anderes [...] gleichgültig“ (PdG: 216), d.h. gleichgültig gegenüber den verschiedenen Gestaltungen der Vereinigung von Individuen, die sich in der Weltge-

schichte formieren. Die Geschichte der Bestimmungen des Für-sich-seins ist *die Geschichte seiner Selbstaufopferung* – es ist „das sich aufopfernde gültige Wesen“ (PdG: 325). Mit dem Austreten aus dem System des weltlichen Gleichgewichts mittels seiner Erhebung zum *herrschenden* Prinzip der Epoche kommt das Für-sich-sein zur Unmittelbarkeit und Positivität der rechtspolitischen Institutionen, d.i. zur „Gerechtigkeit des *menschlichen* Rechts“ (PdG: 340) zurück. Ein anderer Souverän herrscht nämlich auf dem universell-geschichtlichen Meta-Niveau.

Die Sicherung und Bestätigung der eigenen Souveränität als Zeichen der Selbstständigkeit führt nach Hegel notwendigerweise zur tragischen und gewaltsamen Dialektik der Anerkennung. Im Anerkennungsprozess besteht „ein Selbstbewußtsein für ein Selbstbewußtsein zunächst *unmittelbar* als ein Anderes für ein *Anderes*“ (Enz §430).¹⁶² In dieser Unmittelbarkeit erscheinen sie untereinander als *einzelne*, als je eines von vielen. Das notwendige Ankommen aber im gegenseitigen Verhältnis – was nicht vorhersehbar ist – durch den Krieg hebt die ursprüngliche Bestimmung der Einzelheit und der Unmittelbarkeit auf, sodass die Staaten nun als *besondere*, als *Individualitäten* (PhR §321) in der Geschichte mit eigenen verschiedenen Gestaltungen der politischen Organisation auftreten. Das gegenseitige Verhältnis zwischen besonderen Staaten als sittlichen Totalitäten stellt damit den einzigen Inhalt der Weltgeschichte dar, in welcher jeden von ihnen der Trieb führt, „sich als freies Selbst zu *zeigen* und für den Anderen als solches *da* zu sein“. Den Trieb, die eigene Freiheit und Selbstständigkeit von der Seite der anderen Staaten zu bestätigen, beschreibt Hegel als den „Prozeß des *Anerkennens*“.

¹⁶² Alle Zitate bis zum Ende des Abschnitts entstammen demselben Paragraphen.

Bereits in seinen Jenaer Schriften erörtert Hegel die Idee der Sittlichkeit, die notwendig zum Kriege führt,¹⁶³ die die Bewegung des Negativen und der Prozess der Negierungen ist, denn „das Sittliche muß in seiner Differenz selbst seine Lebendigkeit anschauen [...] [e]ine solche Differenz ist der Feind [...] ist die Gefahr des Kampfes.“¹⁶⁴ Dieser Feind kann für das Sittliche nur ein Feind des Volkes, und selbst nur ein Volk sein“ (SdS: 53). Dieses Motiv übernimmt Hegel in seiner Vorlesung über die Rechtsphilosophie von 1824/25 – was E. Gans in die 2. Ausgabe der *Grundlinien* aufnahm. Hegel behauptet, dass der Staat als *Individualität* den Feind immer vor sich haben muss; ja sogar, dass man den Feind erschaffen muss, denn „in der Individualität ist die Negation wesentlich enthalten“ (PhR §324 Z).¹⁶⁵ Wenn es zum Krieg zwischen den Staaten kommt, ist das Prinzip der *Gleichheit* das Herrschende – die Gleichheit des Rechts beider Seiten im Streit über die Geltung des eigenen Rechts. Der Krieg ist daher die Macht der *Differenz*, die Negativität als bewegendes Prinzip: er führt das Prinzip der Ungleichheit ein. Indem der Krieg also ein Kampf zwischen verschiedenen *Auslegungen* des Rechts ist, weil nicht jeder Staat auf einem identischen inneren Staatsrecht begründet ist, sucht man einen solchen Begriff

¹⁶³ Der Krieg bekommt nach Hegel ein sittliches Moment, weil er zeigt, dass das Verhältnis zwischen dem Individuum und dem Staat nicht auf dem Vertrag und dem Eigennutz gegründet ist, sondern ein sittliches Verhältnis darstellt. Der Krieg ist auch ein Mittel der *Befreiung*, weil er den Einzelnen von seiner Fixierung auf das Eigene und auf das Endliche befreit. Das ist zugleich das Moment der *Geburt* des Bürgers: durch den Krieg kommt man zum Bewusstsein des Allgemeinen, Universalen.

¹⁶⁴ Vgl. *Naturrechtsaufsatz* (TW 2: 446): Die Bestimmungen „haben nur die Beziehung, als Vieles und, weil dies Viele füreinander, aber ohne Einheit ist, als sich entgegengesetzt und in absolutem Widerstreite gegeneinander bestimmt zu sein, und die abgesonderten Energien des Sittlichen müssen in dem Naturzustande oder im dem Abstraktum des Menschen als in einem sich gegenseitig vernichtenden Kriege gedacht werden“.

¹⁶⁵ Vgl. PhR-Ilting: 735. Hegels onto-logische Lehre steht hinter dieser umstrittenen Äußerung. Vgl. WdL, TW 5: 191–192): Viele Eins „sind nur, insofern sie negieren [...] nur durch das Negieren der Anderen kehren sie in sich selbst zurück; sie sind nur als diese Vermittlung, diese ihre Rückkehr ist ihre Selbsterhaltung und ihr Fürsichsein“. „Selbsterhaltung“, „Fürsichsein“, „Negation“, – das sind gerade die Begriffe, die Hegel bei seiner Beschreibung, wie die Staaten in die internationalen Verhältnisse treten, verwendet.

des Rechts in der Lehre vom Völkerrecht vergebens. Das innere Staatsrecht ist die einzige Stelle seiner Geltung, während der Begriff des äußeren Staatsrechts uns nur sagen soll, dass dieses Recht in ein Verhältnis zur andersartigen Rechtsauslegung tritt und dass dieses Verhältnis wesentlich das Verhältnis des Kampfes um Anerkennung seiner Geltung auch außerhalb der sittlich-staatlichen Grenzen ist.¹⁶⁶ Auf diese Weise fällt das Staatsrecht, nach der Erläuterung der inneren Staatssouveränität (in der die Substanz in der Figur des Monarchen als Subjekt erscheint), wiederum in die *Unmittelbarkeit* seines Daseins mit dem Versuch, seine Souveränität auf dasjenige, was sich als Hindernis der im Staat verwirklichten Freiheit zeigt, auszuweiten.

Wenn man auf die logische Struktur achtet, die nach Hegels expliziter Äußerung im Hintergrund seiner real-philosophischen Werke steht, dann *sollte* der Staat als *individueller* im inneren Staatsrecht und als *besonderer* im äußeren Staatsrecht zurück zur *Einzelheit* kommen und als der *Weltstaat* (*civitas maxima*) bestehen. Falls die Vernunft und die Philosophie singuläre Entitäten sind, soll das gleiche auch für eine politische Gemeinschaft gelten. Ähnlich wie Kant aber, dessen Auffassung vom Völker- und Weltbürgerrecht Hegel stark kritisiert, negiert er auch die Möglichkeit des Bestehens eines Weltstaates oder einer Universalmonarchie. Das ist insofern schlüssig, als er nämlich auf die *Besonderheit* und die *Individualität* des Staatsbegriffs insistiert. Damit wurde seine folgende Entwicklung des Phänomens des Politischen bedingt.

Von großer Bedeutung ist es, den Begriff der *Individualität*, der wesentlich zur Idee des Staates gehört, aus seiner ontologischen Begründung

¹⁶⁶ Das zeigt, dass der Streit zwischen Staaten nicht nur militärisch ist. Der Kampf geht in die Sprache über und damit bekommt die Gewalt eine sprachliche Artikulation: die Gewalt wird zur 'diplomatischen'.

zu erfassen. Die Staatsidee hat „*unmittelbare* Wirklichkeit und ist der individuelle Staat“ (PhR §259). „Der Staat als wirklich ist wesentlich individueller Staat“, wobei die Individualität als „Moment der Idee des Staates selbst“ von der *Besonderheit* unterschieden ist (PhR §259 Z). Die *Besonderheit* des Staates stellt seine geschichtliche Existenz, sein Fall in das Meer der Geschichte dar. Im Gegensatz dazu ist die *Individualität* das integrale Moment des Staates und dem Staat als solchem zugehörig. Der Staat als die Individualität ist „*ausschließendes* Eins, welches sich damit zu *anderen* verhält, seine Unterscheidung also nach *außen* kehrt“ (PhR §271). Hegel bestimmt den Staat weiter im Rahmen seines Systems als *Für-sich-sein*.

Im Abschnitt „Souveränität gegen außen“ nützt Hegel den Terminus *Für-sich-sein*, der für seinen Individualitätsbegriff grundlegend ist, weil er das Zurückkommen des Staates zu sich selbst aus dem *Für-andere-sein* darstellt. Das bedeutet zugleich auch seine Selbsterhaltung auf der Weltbühne. Mit diesem Begriff weist Hegel auf das erste Buch der *Wissenschaft der Logik* hin, demzufolge das *Für-sich-sein* als das Eins das „*Ausschließen* des Eins als eines *Anderen* aus sich“ (TW 5: 183) und schließlich damit das „*Werden zu vielen Eins*“ (Ebd.: 187) ist. Zum Begriff des Staates gehört es also logisch und nicht empirisch, dass es viele Staaten gibt. Der Staat ist nicht das bloße *Sein*, sondern er ist *Dasein*, die Anwesenheit, die er durch das Hinaustreten der eigenen Souveränität in die internationale Rivalität einnimmt. Das *Dasein* ist nach Hegel konkret; es ist das *bestimmte* Sein und als solches besitzt es in sich eine Grenze, einen Mangel und eine Negation: der Staat wird ein bestimmtes *Dasein*, eines von vielen. Mit dem Hinaustreten in die Endlichkeit seiner Bestimmung, bzw. in eine ‚Lebensgeschichte‘ seiner Verhältnisse, kehrt sich sein Sein in Nicht-sein und der

Staat fängt an, sich auf eine negative Weise zu sich selbst zu verhalten: als individuelle und besondere seien die Staaten da: „[s]ie *sind*, aber die Wahrheit dieses Seins ist ihr *Ende*“ und „die Stunde ihrer Geburt ist die Stunde ihres Todes“ (Ebd.: 139–140). Dementsprechend offenbart der absolute Geist am Ende der *Grundlegung* die *Endlichkeit* des Staates innerhalb der Weltgeschichte als das Weltgericht: die Sphäre der Weltgeschichte transzendiert das souveräne Staatsrecht.

Mit anderen Worten ist der Staat als Dasein endlich, denn er hat an sich die Grenze, den Widerspruch, der ihn zwingt, die Befriedigung und Anerkennung außerhalb seiner selbst zu finden. Deshalb wird der Staat etwas Polemisches, Agonales. Er ist fest auf die Idealität begründet, die durch das Eintreten der Souveränität ins Außen zur härtesten und abstraktesten Realität übergegangen ist. Darum begreift Hegel den Staat im Rahmen der internationalen Politik als „ausschließendes Für-sich-sein“ (PhR §322), welches weiß, dass er nur durch die Negativität zur Affirmation seiner selbst kommen kann. Diese Affirmation aber, zu der jeder partikuläre Staat strebt, ist nach Hegel unendlich, weil sie in der „unendlich negativen Beziehung auf sich“ (PhR §321) des Für-sich-seins begründet ist. Das Streben aller Staaten zum *Universalen* und seine gleichzeitige *Abwesenheit* sind das, was über das Völkerrecht Hegels herrscht. Diese Abwesenheit führt den Staat weiter zum Bewusstsein seiner *Geschichtlichkeit* als „die erscheinende Dialektik [der eigenen] Endlichkeit“ (PhR §340).

Das ist der Grund, warum das Recht (in der innerstaatlichen [engeren] Deutung) als wesentlich aufgehoben im Abschnitt des äußeren Staatsrechts betrachtet wurde. Sobald es aus den staatlichen Grenzen hinaustritt, hört das Recht auf, gerade als die Verwirklichung der Freiheit zu gelten, und geht dialektisch in seinen Gegensatz über: in die Gewalt und Willkür

der gegenseitigen zwischenstaatlichen Verhältnisse. Erst dadurch wird der Staat seiner *Geschichtlichkeit* als eine ‚erscheinende Dialektik der Endlichkeit‘ bewusst. Das ist zugleich seine Versöhnung mit der eigenen Vergänglichkeit; die Versöhnung, die – so liest man im letzten Paragraphen der *Grundlinien* – objektiv geworden ist. Das Moment dieser Versöhnung ist die Erfüllung seines Prinzips und zugleich sein Untergang (PhR §343).

Das ist, mit anderen Worten, eine Emporhebung des Staatselbstbewusstseins zur Allgemeinheit, zur Erkenntnis seiner Ersetzbarkeit. Die innere Gleichgültigkeit des Krieges macht die Streitsubjekte gegenseitig ersetzbar: die Unterscheidung zwischen Sieger und Besiegtem ist ganz unbedeutend. Als ersetzbar sind die Staaten universell. Eine derartige Versöhnung mittels des Weltgeistes und seiner Geschichte spielt sich aber innerhalb eines *anderen* Rechtsbegriffs ab. Das Recht des Weltgeistes (PhR §345) ist nicht identisch mit dem Recht des Staates, dieser höchsten Gestalt der Objektivität des Geistes. Im Unterschied zum Staat, dessen Grundlage die revolutionäre Gewalt ist (erst die später im Sittlichkeitsbegriff ausdifferenzierte Struktur des Staates erteilt ihm seine Rechtfertigung), impliziert das Recht des Weltgeistes permanente Realisierung von Gewalt. Dies ist die notwendige Folge des Verweilens eines Restes von Negativität in der ständig anwesenden Gefahr und der Möglichkeit des Zwiespalts zwischen den sittlichen Ganzheiten. „Aucune dialectique – wie A. Badiou mit Recht bemerkte – [...] ne peut éviter, Hegel l’annonce une fois pour toutes, les figures de la mort et de l’esclavage. On ne sort pas de là par inversion des signes et par la promotion délicate du respect de l’autre et des différences.“¹⁶⁷

¹⁶⁷ Badiou 1992: 245: „Keine Dialektik kann – dies hat Hegel einmal für allemal gezeigt – die Gestaltungen des Todes und der Knechtschaft vermeiden. Daraus kann man nicht durch die

3.4.3. Das Recht der Philosophie und der Staat

Gelegentlich hat Hegel seine Philosophie des Rechts als ein Buch über die „Staatspädagogik“ beschrieben:¹⁶⁸ Der Philosophie, *als* Rechtsdiskurs, ist die Aufgabe gestellt, die *Anwendung des Rechts* innerhalb des Verfassungsstaates zu *rechtfertigen*, d.h. die *Gewalt* als das wesentliche Moment der täglichen Rechtsverwirklichung im Staate zu legitimieren.¹⁶⁹ Der Sittlichkeitsbegriff übernimmt diese Rolle, den Rechtszwang als etwas ‚Gewolltes‘ zu gestalten. Von ihren Anfängen in der praktischen Betrachtung der Lebenswelt wurde die Philosophie auf die Untersuchung des *Nomos* im Rahmen der *Polis* (d.i. der sittlichen Gemeinschaft) bzw. auf die Erwägung der gerechten (Plato) oder guten (Aristoteles) Lebensführung verwiesen.¹⁷⁰ Die Philosophie ist institutionalisiert, um dem Diskurs den Begriff des Rechts, das allein die Beziehungen des Miteinanderlebens ordnen kann, zu geben: das Recht, welches durch Gewalt gestiftet wird und sich mittels Gewalt erhält. Ohne Philosophie würde es weder das Leben ‚im‘ Recht geben, noch könnte die innerstaatliche Gewalt gerechtfertigt werden. Das Recht erhält sich durch den oder im philosophischen Diskurs über das Recht *als* Gerechtigkeit. Innerhalb der politischen Gemeinschaft bekommt die Wahrheit mit anderen Worten die Funktion der ‚Gerichtsbarkeit‘: sie ist da, um die Abwesenheit des Wahren zu rechtfertigen.

Die Stelle, die dieses Verhältnis zwischen der Philosophie und dem Recht (des Staates) enthüllt, ist jene Stelle, die den Rechtsdiskurs in den *Grundlinien* in die Schranken seiner Geltung weist. Die internationalen

Zeichenumkehrung oder durch das missliche Achten des Anderen und der Unterschiede ausgehen“.

¹⁶⁸ Vgl. Hegels Brief an Niethammer (Hegel 1969: 271).

¹⁶⁹ Vgl. dazu Benjamins Aufsatz *Zur Kritik der Gewalt* (Benjamin 1991: 179ff.).

¹⁷⁰ Im III. Buch der *Nomoi* schreibt Plato der Philosophie eine Art ‚stabilisierende‘ Rolle innerhalb des *Polis* zu.

Verhältnisse beweisen so – wegen der unterschiedlichen Rechtsauslegungen – die territoriale Geltung des Rechts. Zwischen zwei (oder mehrere) in Konflikt geratene Rechtsgestalten eröffnet sich eine negative Kluft, ein Raum des willkürlichen Spiels der Freiheit. Damit die in die Naturgewalt zurückgesunkene Freiheit nicht das letzte Wort seiner praktische Philosophie sei, führt Hegel das Recht des Weltgeistes als eigentlichen Richter dieses Dramas ein. Dieses höhere Recht ist nicht mehr mit der Souveränität, der Territorialität oder mit der eigenen gewaltbesetzten Verwendung bestimmt. Es hat keinen eigenen Geltungsraum. Seine Geltung befindet sich im Zu-sich-selbst-kommen des Geistes bzw. in der Erkenntnis, dass eine besondere und beschränkte Form der Freiheitsverwirklichung in der Objektivität der Welt realisiert ist. Diese Realisierung als endliche ist eine vorübergehende, und der Geist versucht bereits eine höhere Befriedigung zu finden. Seine Geltung ist seine *Befreiung*.¹⁷¹

Die Universalität des Geistes ist also weder tätig (denn sie benötigt die Leidenschaften des Menschen) noch hat sie ein bestimmtes Tätigkeitsfeld; sie ist die Struktur, die Matrix des Denkens. Die Substanz (d.i. das An-sich des Geistes) ändert sich mit der Wandlung dessen, was sie für-sich wird. Dies Werden ist – wie man oben gesehen hat – konfliktbesetzt bzw. subjektiv, individuell. Die auf der Ebene des Weltgeistes gefundene reflexive Sittlichkeit ist von den anhaltenden internationalen Streitigkeiten und Weltkriegen untrennbar. Sie ist, trotz der stetigen Zurückdrängung und Suspendierung, das, was immer wieder als das zwischen den Staaten geteilte Allgemeine erscheint. Die Philosophie, d.h. die höchsten Bestimmungen des Denkens als solchem, ist für Hegel nur eine: sie ist im Wesentli-

¹⁷¹ In ihrer letzten Gestalt setzt die *Enzyklopädie* (1830) die *Bewegung* des Weltgeistes mit dem „Weg der Befreiung der geistigen Substanz“ (§549) gleich, in dem Sinne, dass erst die Aufhebung der *äußeren* Objektivität die wahre *Verwirklichung* der Freiheit darstellt.

chen die Weltphilosophie. Institutionalisiert, um die Gewaltanwendung zu rechtfertigen, findet sie aber – wie die Odyssee des absoluten Geistes – ihre Ruhe nur in sich selbst, damit ihre Freiheit – in ihrer a-politischen Gestalt – zu sich selbst kommen kann.

Im äußeren Staatsrecht steht man nicht mehr in der Sphäre der geistigen Sittlichkeit. Es geht hier um einen genuinen dialektischen Übergang. Der Geist entäußert sich, er stürzt wieder in das Natürliche ab. Die zwischenstaatlichen Verhältnisse sind zufällig und durch Willkür bestimmt. Die Aufhebung des Naturzustandes überlässt Hegel der einzigen möglichen Instanz, die eine höhere Allgemeinheit als der Staat hat: dem Weltgeist als Weltgericht. Der (formelle) Rechtsbegriff spielt hier keine Rolle mehr, er ist aufgehoben. Als Konsequenz dessen ist das Völkerrecht deswegen, in Rücksicht auf die Macht und Stärke eines Staates, bestimmt, die eigene „Individualität“ zu bejahen und die Anerkennung seitens des Anderen zu erhalten. Dieser Begriff der Macht ist aber nicht wesentlich als militärische Macht gedacht, obgleich er das teilweise ist. Dieser Staat, vor dessen Recht sich das Recht des anderen Staates zurückzieht, hat seine Macht wesentlich in den entwickelten Gestalten des absoluten Geistes in seiner Sittlichkeit. Deshalb stellt die Weltgeschichte das Weltgericht des *absoluten* Geistes dar. Der philosophische Gedanke, verwirklicht in der Sittlichkeit der politischen Gemeinschaft, ist nicht lediglich der ‚unbewegte Beweger‘ der geschichtlichen Entfaltung; er ist gleichzeitig auch die Kritik der Positivität der bestehenden politischen Institutionen und Arten der intersubjektiven Bindungen der Menschen innerhalb der politischen Gemeinschaft (die Geschichte ist, andererseits, nicht nur eine Realisation der Philosophie, sondern auch ihre Kritik: sie macht in ihrem Prozess einen Unterschied zwischen dem abstrakten und dem konkreten Gedanken). Der a-politische Freiheitsbegriff, der zum Bewusstsein seiner selbst im absoluten Geist kommt, ist

jener, der sich in der Objektivität des Geistes als konkrete Freiheit verwirklicht. Ohne den Staat, als *einer* Verwirklichung der konkreten Freiheit, hätte es nicht zum wunderschönen Sonnenaufgang in Griechenland kommen können. Im berühmten Abschnitt der *Phänomenologie* jedoch, in dem Hegel die Kraft der Zerstörung der absoluten Freiheit beschreibt und sie als ‚Furie des Verschwindens‘ bezeichnet, gesteht er einen positiven Kontext zu: sie ist aus der Philosophie (der Aufklärung) entstanden. Denn das Denken (das an der Zeit ist) als anfängliche Begründung einer neuen Welt erscheint mit den idealen Projektionen auf das Zukünftige zuerst in der abstrakten Form des Wissens, die in der objektiven Wirklichkeit auch zuerst ihre zerstörende Kraft zeigt, weil alles Bestehende mit *Recht* zugrunde geht, wenn die Basis, welche die Bedingung seiner Existenz ist, entfällt (siehe: *Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahr 1815 und 1816*, TW 4: 507).¹⁷² Dieser Begriff der absoluten Freiheit, der in seiner Abstraktheit in der Weltgeschichte seine Kraft der Zerstörung zeigt, ist gerade das, was am Begriff der Philosophie selbst tief *geschichtlich* ist. Auf diese Weise stellt die Philosophie als volles Sich-Wissen des Geistes, d.h. als höchste Form des absoluten Geistes, die *tätige* Seite in der Weltgeschichte dar.

Das ist aber nur eine Seite der Philosophie, die sich in der Objektivität des Geistes offenbart. Eine andere, viel wichtigere Bestimmung, die Hegel der Philosophie zuschreibt, findet sich in ihrem reifen, legitimierten Charakter oder in ihrer Nachträglichkeit. In der Berliner Antrittsrede hebt Hegel hervor, dass das Dasein des *modernen* Staates und aller anderen sitt-

¹⁷² Das ist das Tragische an der Philosophie: Sie entsteht mit „dem Untergange einer reellen Welt“ (TW 18: 71f.), weil in der Zeit der Geburt und des Übergangs zur neuen Epoche der Geist sich im Begriff findet, nicht aber in der Objektivität der Welt: „Von den Treibern sich wendend, daß er im argen liegt bekennd und darauf schmähd, verlangt er [der Geist, R. J.] nun von der Philosophie nicht sowohl das *Wissen* dessen, was er *ist*, als zur Herstellung jener Substantialität und der Gediegenheit des Seins erst wieder durch sie zu gelangen“ (PdG: 15–16).

lichen Institutionen auch die *Rechtfertigung durch das Denken* und die entsprechende philosophische Theorie verlangt.¹⁷³ Die *Grundlinien* weisen damit die Tendenz auf, selbst der *Teil des Daseins der politischen Institutionen* zu werden. Nicht nur ein Teil, sondern ihr wesentlicher Teil, weil nur mittels der Gedanken und der eigenen Gesinnung des Subjekts die politischen Institutionen des modernen Staates zur Anerkennung seitens der Bürger kommen können. Die Erfüllung der Freiheit im objektiven Geist, in diesem Äußeren, ist die Voraussetzung des Selbstbewusstseins der Freiheit im absoluten Geist. Die Philosophie als die höchste Form des absoluten Geistes kann diesen Geist nur selbst erkennen, bzw. die Prozessualität seines Begriffs (der Freiheit), wenn der Geist selbst seiner Freiheit bewusst geworden ist. Er wird sich seiner Freiheit nur bewusst, wenn er sich in diesem Anderen als einem Anderen seiner selbst erkennt (d.i. in der Objektivität des Staates), wenn er also aus der Äußerlichkeit seines Daseins zu sich selbst *zurückkommen* kann. Diese Rückkehr des Geistes zu sich selbst ist das, was Hegel die *Versöhnung* nennt. Am Gipfel jeder Epoche, wenn nämlich der (philosophische) Gedanke und die materielle (objektive) Basis konvergieren, erscheint durch ein Volk das herrschende Prinzip der Epoche in der Gesamtheit der Gestaltung seiner Auslegung von sich selbst und von der Welt. In diesem Moment aber *geht* der Staat in eine philosophische, religiöse Gemeinschaft *über*, und seine Souveränität ist nicht mehr vorzugsweise politisch-territorial bestimmt. Die Souveränität der Territorien geht in die *Souveränität des Wissens* über: also in das Prinzip, das herrscht und das seiner *Geschichtlichkeit* bewusst ist, weil das Universale in ihm zum Selbstbewusstsein kommt. Kein Wunder, dass dieses Prinzip, auf Grund des Bewusstseins seiner Geschichtlichkeit, noch größere Gewalt

¹⁷³ Im modernen Staat muß „das was gelten soll, vor der *Einsicht* und dem *Gedanken* sich rechtfertigen“ (TW 10: 400).

über den Anderen übt. Das ist genau diejenige Gewalt, die sich dialektisch gegen sich selbst kehrt. Hier liegt der Sinn, dass der Besiegte die Geschichte schreibt.

Hegel weist also der Philosophie eine doppelte Rolle zu: nämlich die Gewalt innerhalb des Staates zu rechtfertigen, sie aber zugleich als Form der Sittlichkeit im Staat zu suspendieren. Für das philosophische Denken der Hegelschen *Gegenwart* soll einerseits der in der Rechtsphilosophie entwickelte Begriff des Staates in seiner modernen Gestalt als *notwendig* legitimiert werden; andererseits aber auch als auf der geschichtlichen Realität gegründet erkannt und somit der Zufälligkeit überlassen werden. Die Rechtssphäre ist nach Hegel nicht universell. Die internationalen Verhältnisse, obwohl sie auf die Allgemeinheit des sog. Völkerrechts beruhen *sollen*, stellen diesen Ort im philosophischen System Hegels dar, der am deutlichsten die Einsicht in das Wesen des Politischen zeigt: die Tilgung politischer (objektiver) Freiheit im Widerstreit mit sich selbst. Das ist das wahrhaft Tragische daran: nicht eine Asymmetrie des Rechts bei beiden Streitparteien oder die Situation eines Krieges von Gut und Böse, sondern diejenige des Krieges mit sich selbst. Das ist zugleich – wie ich zu zeigen versucht habe – die Entstehung des Bewusstseins eines Staates über die Vergänglichkeit und Endlichkeit der Gültigkeit seines eigenen Rechts. Hier ist *realiter* die ‚erscheinende Dialektik der Endlichkeit‘ der Staaten wirksam; sie ist eine ‚erscheinende‘, weil der absolute Geist und damit die Philosophie in dieser Dialektik aufscheinen. Also die Versöhnung mit seiner Vergänglichkeit und Endlichkeit, die Versöhnung mit der partikulären Offenbarung des Universalen (d.h. mit dem, was sich heute das Globale nennt) sowie auch die Tragödie des Politischen, die Kluft zwischen dem Trieb nach Selbsterhaltung (eine Befriedigung in sich selbst) und dem Bewusst-

sein von seinem zukünftigen Tod – alles das strebt nach Hegel zu einem dialektisch-teleologischen Schluss, zu einer höheren Rechtfertigung.

In der gewalttätigen Dialektik der internationalen Politik erscheint dementsprechend ein höheres und umfassenderes Recht als dasjenige des Staates (gegenüber seinen Untertanen). Das ist das Recht der *Geschichte*, das Recht des *stetigen* Wechsels und zugleich die Perspektive des absoluten Geistes. Das ist sodann auch die Erkenntnis der Philosophie über die eigene Freiheit, ihre unendliche Freiheit, die Sachen zu verändern, sich selbst zu zerstören und sich in der Arbeit und Tätigkeit des Individuellen zu erkennen: in der Gewalt, im Aufbau von Brücken, in der Zerstörung oder Herstellung der rechtlichen (zwanghaften) Ordnung und in der Stiftung des Staates oder, was identisch ist, im Krieg. Mit anderen Worten: in der Entstehung der Bedingungen für ihr eigenes Aufscheinen, ihre eigene Realisierung. Hegel hat dasselbe (den Staat seiner Rechtsphilosophie) auch für seine Philosophie gefordert – den Staat, dessen Gewalt nur die Philosophie rechtfertigen kann. Jetzt ist ganz klar geworden, warum Hegel in seinem Briefwechsel seine Philosophie des Rechts als ein Buch über die Staatspädagogik beschreibt: als Diskurs der Gerechtigkeit, die sich als Recht zu objektivieren strebt. Dies *Wissen* aber, in dem der Geist die Bewegung einer Gestaltung zu Ende bringt, stellt auch die Negativität seiner selbst dar: dies Wissen kennt seine Grenzen. Aber „[s]eine Grenze wissen heißt, sich aufzuopfern.“ (PdG: 590) Der Hegelsche Staat reicht auf diese Art zum Selbstbewusstsein seiner Endlichkeit und Vergänglichkeit *mittels der Philosophie* hin. Dieses Bewusstsein der eigenen Geschichtlichkeit beweist Hegels Philosophie mit dem Prinzip der *Individualität* der Staaten als Basis der internationalen Verhältnisse. Die Erkenntnis eines zeitlich begrenzten Auftritts des Absoluten in ihr wie auch die Erkenntnis kontingenter, parti-

kulärer Phänomene des menschlichen Mitseins (wie des Staats) ist *das Tragische, was Philosophie und Staat verbindet*. Ihre Verbindung an das Vergängliche oder an der Form des Staates muss die Philosophie in sich selbst setzen und die Notwendigkeit des Untergangs der *bestehenden* Gestalt, in der das Absolute sich bewahrt, „ehren“ (vgl. *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, TW 2: 522). Dergestalt *empfiehlt* Hegel alles seinem gesprochenen Wort.

Hieraus gehen auch viele Missverständnisse in der Interpretationsgeschichte der Rechtsphilosophie Hegels hervor, denn es handelt sich im äußeren Staatsrecht nicht mehr um die Idee des Staates in seiner „unmittelbare[n] Wirklichkeit“ (PhR §259), sondern um den Staat in seinem Dasein, das sich niemals vollständig in seiner Idee realisiert (ein Aristotelisches Erbe). Die Versöhnung, die objektiv am Ende der *Grundlinien* geworden ist, vollzieht sich mittels des Bewusstseins des Staates, vergänglich und endlich zu sein. Die zwischenstaatlichen Verhältnisse haben die Aufgabe, den Staat zu einem solchen Bewusstsein zu führen. Der Staat wird dann eine Art der *religiösen* Gemeinschaft, in der die Versöhnung in die höhere Sphäre des absoluten Geistes übergegangen ist: in das Wissen der Philosophie (von der Unmöglichkeit der politischen Freiheitsverwirklichung), in den künstlichen Genuss des Schönen (in dem sich die Ideale der Freiheit darstellen) und auch in die religiöse Idee der Freiheit, die kommen wird. Demgemäß trägt Hegel die *Wirklichkeit* des Staates ins Bewusstsein des Philosophen, in das philosophische Wissen darüber. Die Wirklichkeit des Staates findet sich daher nicht in seinen Institutionen, die notwendig die Gewalt einschließen – gleichwohl sie nur die Gewalt der ‚Ausübung‘ des Rechts ist.¹⁷⁴

¹⁷⁴ Vgl. Derrida 1989/90.

3.5. Kants Völkerrechtsauffassung und Hegels Kritik

Hegels Auffassung des internationalen Rechts hat zwei Quellen. Den ersten und wichtigsten Ursprung stellt die Grundlegung der Basisbegriffe dieses Abschnitts seiner Rechtsphilosophie auf den Kategorien der *Logik*, als auch auf dem naturrechtlichen Begriff der Anerkennung. Der zweite Ursprung, der die Frage ob überhaupt das Völkerrecht zwischen den souveränen Willen der besonderen Staaten möglich ist, bestimmt und ermöglicht, ist Hegels Auseinandersetzung mit Kants Versuch der Stiftung des Weltbürgerrechts.

Hegel sieht daher den philosophischen Wert der Kantischen Darlegung des Völker- und Weltbürgerrechts ein, die nicht bei der individuellen Souveränität des Staates bleibt, sondern das Völkerrechtsniveau als die notwendige Stufe in der Geschichte der Freiheitsverwirklichung philosophisch-geschichtlich einführt. Er erkennt also ein solches Denken Kants als die Hauptkonkurrenzströmung in der Diskussion an und führt seine Völkerrechtsauffassung zunächst gegen die politische Philosophie Kants heraus.

Es stellt sich die Frage aber: Warum Hegel nicht auch die Fichtesche Auslegung des Völker- und Weltbürgerrechts, die in die *Grundlage des Naturrechts* ausgeführt wurde, in Betracht zieht?¹⁷⁵ Obwohl Fichte in diesem Werk das Völkerrecht fast identisch wie Kant betrachtet, fügt er in seiner Auslegung jedoch den Anerkennungsbegriff, welcher – wie wir schon gesehen haben – „das innere Geheimnis der Theorie vom äußeren Staatsrecht“¹⁷⁶ darstellt, ein. A. Wildt zeigte in welchem Maß Hegels Rezeption Fichtes sein Verständnis des Anerkennungsbegriffs in seiner Jenaer Zeit

¹⁷⁵ Dies ist die einzige Schrift, in welcher Fichte die Grundrisse des Völkerrechts betrachtet.

¹⁷⁶ Vieweg 2000: 40.

gestaltete.¹⁷⁷ Die bestimmte Anknüpfung an die Völkerrechtsauffassung Fichtes können wir dennoch bei Hegel bemerken. Fichte nämlich betrachtet die gegenseitige Anerkennung als Voraussetzung für die „Möglichkeit jenes Vertrages“.¹⁷⁸ Diese Anerkennung beruht aber auf einer weiteren Voraussetzung: Alle Staaten, die unter sich einen friedlichen Vertrag abschließen wollen, müssen eine „legale Verfassung“ haben. Die Staaten ohne eine solche Verfassung können für Fichte daher nicht Anerkannt sein und ein „Recht zum Kriege“ ist damit ein legales Mittel sie zu „unterjochen“ oder sie zu zwingen sich eine legale Verfassung zu geben.¹⁷⁹ „Der Grund dafür ist der: wer dem Anderen nicht Garantie für die Sicherheit seiner Rechte leisten kann, der hat selbst keine“.¹⁸⁰ Diese Situation bleibt nach Fichte, doch nur eine hypothetische und fast unmögliche, denn es „gibt wohl nicht leicht ein Volk, wie das beschriebene; und der Satz wird mehr um der Vollständigkeit der Argumentation, als um der Anwendung willen aufgestellt“. Für Fichte also stellt die versagte Anerkennung als auch die Verletzung des Vertrags die Gründe für das Recht zum Kriege dar, weil die universale Anerkennung zwischen allen Staaten zum Völkerbund der rechtlichen Verfassungsstaaten führen soll. Die verletzte Anerkennung, die zum gegenseitigen Krieg zwischen den Staaten führt, dient somit als Mittel

¹⁷⁷ Wildt 1982: 287-372.

¹⁷⁸ Alle nächsten Angaben aus Fichte 1796: 372-382.

¹⁷⁹ Vgl. PhR §324: „Daß Völker, die Souveränität nach innen nicht ertragen wollend oder fürchtend, von anderen unterjocht werden und mit um so weniger Erfolg und Ehre sich für ihre Unabhängigkeit bemüht haben, je weniger es nach innen zu einer ersten Einrichtung der Staatsgewalt kommen konnte (ihre Freiheit ist gestorben an der Furcht zu sterben); daß Staaten, welche die Garantie ihrer Selbständigkeit nicht in ihrer bewaffneten Macht, sondern in anderen Rücksichten haben (wie z. B. gegen Nachbarn unverhältnismäßig kleine Staaten), bei einer inneren Verfassung bestehen können, die für sich weder Ruhe nach innen noch nach außen verbürgte usf., - sind Erscheinungen, die eben dahin gehören.“

¹⁸⁰ Diese Äußerung Fichtes steht entgegen der Kantischen in der Schrift, welcher Fichte rezensiert hat: „Was aber das äußere Staatenverhältniß betrifft, so kann von einem Staat nicht verlangt werden, daß er seine, obgleich despotische, Verfassung (die aber doch die stärkere in Beziehung auf äußere Feinde ist) ablegen solle, so lange er Gefahr läuft, von andern Staaten sofort verschlungen zu werden...“ (ZeF, AA VIII: 373).

damit sich der Völkerbund ausbreitet bis er die ganze Erde umfasst. Dadurch wird die Menschheit in den *ewigen Frieden* eintreten:¹⁸¹ „das einzige rechtmässige Verhältniss der Staaten“. Seine Ausführung endet Fichte mit dem Kantischen Begriff des Weltbürgerrechts und er gibt klar zu Verstehen, dass für ihn – und im Gegenteil zu Hegel – der Bürger der Grund aller äußeren Verhältnisse zwischen den Staaten ist: „Alles Verhältniss der Staaten gründet sich auf das rechtliche Verhältniss ihrer Bürger. Der Staat an sich ist nichts, als ein abstracter Begriff: nur die Bürger, als solche, sind wirkliche Personen“. Obwohl Hegel sich an die Fichtesche Betrachtung des Anerkennungsbegriffs im Völkerrecht anschließt, verbindet er ihn zur Souveränität des Staates, die über dem abstrakten Recht der Person steht. Die kraftvolle gegnerische philosophische Theorie in der Erläuterung des Verhältnisses zwischen individuellen Staaten sieht Hegel nichtsdestoweniger im Kantischen Kosmopolitismus,¹⁸² dessen Analyse wir uns im nächsten Kapitel zuwenden.

¹⁸¹ Der Krieg ist also das letzte Mittel, aber doch ein Mittel welches zum ewigen Frieden führen kann. Der Krieg gegen die Staaten, die keine rechtliche Verfassung haben oder die einen abschließenden Vertrag verletzen – und damit zugleich, nach Fichte, die erhaltende Anerkennung seitens der anderen Staaten verlieren – ist gerecht. In Anbetracht dessen nennt W. Jaeschke mit Recht die Fichtesche Argumentation „Martialisches“ (Jaeschke 2008: 292) und fügt zustimmend bei: „Entsteht alles Recht nur durch Vertrag, so herrscht ohne Vertrag völlige Rechtslosigkeit. Darin liegt das unaufhebbare Dilemma aller kontraktualistischen Rechtsbegründung“ (ebd.).

¹⁸² Noch betrachtet Schelling in seinem *System des transzendentalen Idealismus*, dass die „allmähliche Entstehen der weltbürgerlichen Verfassung [...] der einzige Grund“ der Philosophie der Geschichte ist, die „für die praktische Philosophie eben das ist, was die Natur für die theoretische ist“ (Schelling 1907: 264-266). Obwohl sich Schelling mit der Einschließung der Geschichte in der transzendentalen Philosophie als der unmittelbare Vorgänger Hegels erweist, stellt er wie Kant dennoch in der Geschichte einen Naturplan, der in seiner vollständigen Entwicklung den allgemeinen Völkerbund und den universellen Staat herbeiführen muss (ebd. 278). Man kann auch bei Schelling das Verlangen nach Föderation aller Staaten, die gegenseitig die Sicherheit garantieren, finden: „Es ist also an kein sicheres Bestehen auch nur einer einzelnen, wenn schon der Idee nach vollkommenen, Staatsverfassung zu denken, ohne eine über den einzelnen Staat hinausgehende Organisation, eine Föderation aller Staaten, die sich wechselseitig untereinander ihre Verfassung garantieren, welche allgemeine wechselseitige Garantie aber wiederum nicht möglich ist, ehe *erstens* die Grundsätze der wahren Rechtsverfassung allgemein verbreitet sind, so, daß einzelne Staaten nur Ein Interesse haben die Verfassung aller zu erhalten, und ehe *zweitens* diese Staaten sich ebenso wieder Einem gemeinschaftlichen Gesetz unterwerfen, wie zuvor die Individuell, indem sie den einzelnen

3.5.1. Grundzüge der *pax kantiana*

Das Problem der Gründung des Staates ist das Hauptproblem der neuzeitlichen politischen Philosophie. Wie schon bekannt ist, fand sich die Lösung der politisch organisierten Gemeinschaft, die im Stande ist, die intersubjektive Beziehungen zwischen „freien“, willkürlichen und primär an der eigenen Selbsterhaltung orientierten Individuen rechtlich zu regulieren, in der Vertragstheorie, die die Souveränität und Verfassung des Staates stiften sollte. Hobbes ist, nach der Mehrheit der politischen Theoretiker, der erste moderne Denker des souveränen Staates. Obwohl er dem Völkerrecht in seinen einflussreichen Werken wenig Achtung widmet, war Hobbes auch „first to state precisely that in international law states face one another ‘in a state of nature’“¹⁸³. Die deutlichste Äußerung Hobbes, die er immer gegeben hat, um Law of Nation mit Law of Nature zu identifizieren, findet sich in seinem Buch *On the Citizen*:

„*Natural law* can again be divided into the natural law of *man*, which alone has come to be called the *law of nature*, and the natural law of *commonwealths*, which may be spoken as the *law of nationas* [*lex Gentium*], but which is commonly called the *right of nationas* [*ius Gentium*]. The precepts of both are the same: but because commonwealths once instituted take on the personal qualities of men, what we call a *natural law* in speaking of the dutied of individual men is called the *right of Nations*, when applied to whole commonwealths, peoples or nationas. And the Elements of *natural law* and *natural right* which we have been teaching may, when transferred to whole

Staat bildeten, getan haben, so daß die einzelnen Staaten nun wiederum zu einem Staat der Staaten gehören, und für die Streitigkeiten der Völker untereinander ein allgemeiner Völkerareopag, zusammengesetzt aus Mitgliedern aller kultivierten Nationen, existiert...“ (ebd. 260-261). Die kosmopolitische Idee der internationalen Ordnung zeigt sich also als Gemeingut des deutschen Idealismus bis Hegel.

¹⁸³ Schmitt 1996: 48.

*commonwealths and nations, be regarded as the Elements of the laws and of the right of Nations.*¹⁸⁴

Die Beziehungen, in denen die Staaten gegeneinander stehen, beschreibt Hobbes im gleichen Buch als „a state of war“¹⁸⁵, weil die Sicherheit, die für ihn identisch mit dem Ausgang aus dem Naturzustand ist, nur im Rahmen des Staates existiert (*extra civitatem nulla securitas*). In seinem *Leviathan* können wir nur einen Satz finden, der sich auf *ius gentium* bezieht:

„Concerning the Offices of one Sovereign to another, which are comprehended in that Law, which is commonly called the *Law of Nations*, I need not say anything in this place; because the Law of Nations, and the Law of Nature, is the same thing. And every Sovereign hath the same Right, in procuring the safety of his People, that any particular man can have, in procuring his own safety.“¹⁸⁶

Das Naturrecht wird also, nach Hobbes, im Staat durch Zucht und Ordnung und in den zwischenstaatlichen Verhältnisse durch die „Wolfsmoral“ verwirklicht. Im Laufe der nächsten zwei Jahrhunderte nach der, nur drei Jahre nach dem Westfälischen Frieden erfolgten, Ausgabe der *Leviathan* (1651), werden die verschiedenen Gestaltungen der Vertragstheorie entwickelt. Ich werde aber zunächst auf die Übertragung der Vertragstheorien auf der Ebene der Staatenwelt eingehen, die zum ersten Mal systematisch in der späten Philosophie Kants ausgeführt wurde.¹⁸⁷

¹⁸⁴ Hobbes 1998: 156. Vgl. Hobbes 1918: 63: „Nun sind sicher beide Sätze war: *Der Mensch ist ein Gott für den Menschen*, und: *Der Mensch ist ein Wolf für den Menschen*; jener, wenn man die Bürger untereinander, dieser, wenn man die Staaten untereinander vergleicht“.

¹⁸⁵ Hobbes 1998: 126.

¹⁸⁶ Hobbes 1996: Chapter XXX, s. 244.

¹⁸⁷ F. Tönnies zeigte, dass es sich eigentlich um den umgekehrten Prozess der Entstehung der Argumentation der Vertragstheorien handelt. In Anbetracht auf die Auffassung und die Rolle

Die Art, auf welche Kant die Entstehung der gesetzlichen Ordnung zu erklären versucht, ist der Begriff des Antagonismus der „ungesellige[n] Geselligkeit der Menschen“¹⁸⁸, der sich als die Neigung in der menschlichen *Natur* befindet. Die Menschen sind ihrer Natur nach die gesellschaftlichen Seienden und soweit die menschliche Erinnerung zurückgeht, handelte es sich stets um eine mehr oder weniger organisierte Versammlung von Einzelnen. Dass in einer solchen gesellschaftlichen Organisation die rechtlichen Prinzipien und Gesetzen herrschen, das was er im 5. Satz der *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* als Verwirklichung der bürgerlichen Gesellschaft beschreibt, stellt nach ihm „[d]as größte Problem für die Menschengattung“¹⁸⁹ dar. Das ist das Problem des Bestehens der „*Freiheit unter äußeren Gesetzen*“, bzw. „eine[r] vollkommen *gerechte[n] bürgerliche[n] Verfassung*“¹⁹⁰. Indessen – und gerade da liegt die Quelle der Kantischen Thematisierung des Völkerrechts – ist diese Aufgabe „*von dem Problem eines gesetzmäßigen äußeren Staatenverhältnisses abhängig, und kann ohne das letztere nicht aufgelöset werden*“¹⁹¹. Kant verwendet hier den Terminus des Völkerrechts noch nicht, der in seinen Schriften erst eine Dekade später erscheint,¹⁹² sondern spricht ähnlich wie Hegel von „äußeren Staatenverhältnissen“, weil die Staaten sich, gleich wie Hegel, im Naturzustand befinden und nur die „un-

des Naturzustandes bei Hobbes, der ihn immer mehr *verinnerlicht hat* (Tönnies 2000: 553f.). Siehe auch: Schmitt 1974: 65. Daher ist die Hegelsche Rechtsphilosophie die abschließende Gestalt und zugleich die Kritik des Naturrechts, weil er den Naturzustand auf seinen ursprünglichen Ort ansetzt: gerade in den zwischenstaatlichen Verhältnissen. Vgl. §278 Anm.: „In der ehemaligen *Feudalmonarchie* war der Staat wohl nach außen, aber nach innen war nicht etwa nur der Monarch nicht, sondern der Staat nicht souverän.“

¹⁸⁸ Idee, 4. Satz (AA VIII: 20).

¹⁸⁹ Ebd. 5. Satz (AA VIII: 22).

¹⁹⁰ Ebd.

¹⁹¹ Ebd. 7. Satz (AA VIII: 24).

¹⁹² In der *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (AA VI: 96). Siehe auch eine Fußnote (AA VI: 124), worin das Völkerrecht als das „Machthabende“ begriffen wird, aber nicht realisiert werden kann. Wie in der Fußnote 11 (AA VI: 39) kritisiert hier Kant den Begriff der *absoluten Monarchie*, d.h. des Weltstaates.

gesellige Geselligkeit“ sie nach dem Plan der Natur zum „Zustand der Ruhe und Sicherheit“¹⁹³, d.h. Eintritt in den „Völkerbund“¹⁹⁴, nähern kann. Das überstaatliche Recht wäre in einem solchen „*Foedus Amphictyonum*“ auf den „vereinigten Willen“¹⁹⁵ begründet. Weiter fügt Kant hinzu, dass alle Kriege nur ein Mittel zur Erreichung eines solchen Völkerbunds, bzw. den „weltbürgerlichen Zustand der öffentlichen Staatssicherheit“¹⁹⁶, waren und sein werden. Aber – das ist die grundlegende Position Kants – er wird solange nicht erreicht werden, bis die *moralische* Bildung der *Bürger* verschiedener Staaten die Stufe gerade dessen, was Hegel an der Kantischen Philosophie kritisierte, nicht erreicht, nämlich die Stufe der Verwirklichung der universalen Moral, die in diesem Fall, im Fall der Erreichung des Völkerbundes, erfüllt sein muss. Damit spricht Kant über „ein *weltbürgerliches* Ganzes, d.i. ein System aller Staaten“¹⁹⁷ als „Einheit eines moralisch begründeten Systems“¹⁹⁸.

Für Kant geht es also in der *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* um die „bürgerliche Vereinigung in der Menschengattung“¹⁹⁹, die in der Geschichte durch „*Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur*“²⁰⁰ durchgeführt wird. Der Krieg, nach Kant und im Gegenteil zu Hegel, ist die natürliche Erscheinung und sechs Jahre nach der Ausgabe der *Idee*... schreibt ihm Kant „etwas Erhabenes an sich“²⁰¹ zu und fügt bei, dass „da hingegen ein langer Frieden den bloßen Handlungsgeist,

¹⁹³ Idee, 7. Satz (AA VIII: 24).

¹⁹⁴ Ebd.

¹⁹⁵ Ebd.

¹⁹⁶ Ebd.

¹⁹⁷ KdU §83 (AA V: 432).

¹⁹⁸ Ebd., 433.

¹⁹⁹ Idee, 9. Satz (AA VIII: 29).

²⁰⁰ Ebd., 8. Satz (AA VIII: 27). Vgl. dazu KdU §83.

²⁰¹ KdU §28 (AA V: 263).

mit ihm aber den niedrigen Eigennutz, Feigheit und Weichlichkeit herrschend zu machen [...] pflegt²⁰².

Auch in anderen Schriften bis *Zum ewigen Frieden* sieht Kant nicht die konkrete Weise, aus dem äußeren Völkerzustand, in welchem „zivilisierte Völkerschaften gegen einander im Verhältnisse des rohen Naturstandes (eines Standes der beständigen Kriegsverfassung) stehen“²⁰³, auszutreten. An gleicher Stelle verwirft auch Kant die Möglichkeit, die zwischenstaatlichen Verhältnisse „mit der Moral [...] in Einstimmung [zu] bringen“²⁰⁴. Dass man auf den „Zustand eines ewigen, auf einen Völkerbund als Weltrepublik gegründeten, Friedens hofft“, bestimmt Kant als „Schwärmerei“²⁰⁵.

Alle diese Äußerungen Kants sind fast identisch mit dem in seiner Rechtsphilosophie herausgebrachten Hegelschen Verständnis des Völkerrechts. Die Kantische Wendung und seine Stellungnahme, dass das Völkerrecht erreichbar ist und dass es unter bestimmten Bedingungen, ähnlich wie ein römischer *praetUr*, die Herrschaft des stiftenden Rechts garantieren kann, befinden sich noch nicht ganz entwickelt in der Schrift, die unmittelbar der *Friedensschrift* vorgeht. In der Schrift *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793) widmet Kant einen besonderen Abschnitt dem Verhältnis zwischen Theorie und Praxis im Völkerrecht.²⁰⁶ Da äußert Kant, dass dauernde *Kriege* die Staaten mit oder ohne deren Willen zum „rechtlichen Zustand der *FöderatiUn* nach einem gemeinschaftlich verabredeten Völkerrecht“²⁰⁷ führen.

²⁰² Ebd.

²⁰³ Religion (AA VI: 34).

²⁰⁴ Ebd.

²⁰⁵ Ebd.

²⁰⁶ Gemeinspruch (AA VIII: 307ff.).

²⁰⁷ Ebd., 311.

Diese Tendenz zur Idee der Föderalität²⁰⁸ erörtert Kant in seiner berühmten Schrift *Zum ewigen Frieden*,²⁰⁹ die sofort negative Rezensionen, nämlich dass sie die politische Realität und die konkreten Machtverhältnisse ignoriere.²¹⁰ von F. Schlegel und W.v. Humboldt erhalten hat. Die Schrift konzentriert sich auf das Problem der Begründung des Friedens in den zwischenstaatlichen Verhältnissen, bzw. auf die rechtliche Konzeptualisierung des Friedens, der sich begrifflich nur als Ideal bestimmen kann. Neben dem Staatsrecht und dem Völkerrecht führt hier Kant noch eine Dimension des Rechts, die auch die zwischenstaatlichen Verhältnisse bestimmen soll, ein: Das *Weltbürgerrecht*.²¹¹ Das Völkerrecht stellt sich da als unzureichend heraus, um das rechtliche Verhältnis zwischen den Staaten zu begründen, weil es selbst in bestimmten Maß auf *ius in bello*, zuerst aber auf *ius ad bellum*, basiert (dieses Prinzip leitete Grotius in seinem

²⁰⁸ ZeF, zweiter Definitivartikel: „Das Völkerrecht soll auf einen Föderalismus freier Staaten gegründet sein“ (AA VIII: 354ff.).

²⁰⁹ H. Nagl-Docekal betrachtet mit Recht, dass „die Frage nach dem Frieden am Ausgangspunkt seiner Philosophie steht“ (Nagl-Docekal 1984: 55f.). Bereits in der KdrV findet man eine Andeutung dieser Stellungnahme: „Ohne dieselbe [Kritik der reinen Vernunft; R.J.] 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 *Prozeß*. Was die Händel in dem ersten Zustande endigt, ist ein *Sieg*, dessen sich beide Teile rühmen, auf den mehrten teils 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.“ (AA III B 779-80). Vgl. auch MdS: „Man kann sagen, daß diese allgemeine und fortdauernde Friedensstiftung nicht bloß einen Theil, sondern den ganzen Endzweck der Rechtslehre innerhalb den Grenzen der bloßen Vernunft ausmache“ (AA VI: 355).

²¹⁰ Vgl. dazu: Zenker 2004.

²¹¹ Ich glaube, dass wir diesen Begriff im Gegenteil zu Kant, allein moralisch betrachten können, weil der Begriff der Hospitalität sich nur auf das subjektive Gefühl gründen kann. Den rechtlichen Charakter kann der Begriff der Hospitalität nur innerhalb der konkreten Sittlichkeit erhalten. Ob ein Grieche zum Beispiel seine Vorurteile gegenüber einem Schweden verringert oder im Idealfall gar keine hat, können wir nicht abstrakt überlegen solange die Grundlage ihrer Identitäten d.i. ihrer Sittlichkeiten nicht dem gleichen Rahmen angehören. Das ist einer der Hauptprobleme der Herstellung eines Völkerbundes und Hegels Beharrlichkeit auf den Begriff der Sittlichkeit als das Substantielle, d.h. als einheitlichen Grund der menschlichen Praxis, was die Hauptbedingung der Herstellung der *rechtlichen* Identität der Bürger ist, ist richtig und für unsere Zeit noch gültig.

klassischen Werk²¹² aus der Souveränität des Staates her und machte es zum höchsten Prinzip des Völkerrechts).

In dieser Schrift wird auch Kants Auffassung des Völkerrechts als die Realität seiner Zeit deutlich. Dass ist die Bedingung und der Anfangspunkt der Untersuchung, welche durch den *Vertrag* zum rechtlichen Zustand in den zwischenstaatlichen Verhältnissen gelangt. Die verträgliche Begründung des Staatsrechts verwendet Kant *per analogiam* auch in der Völkerrechtsauslegung. Es existieren aber weder ein Richter noch die Ursache und der Grund der Legitimität seiner Existenz beim Lösen der zwischenstaatlichen Streitigkeiten. Das ist zugleich der Grund, warum Kant nicht den *Völkerstaat*, sondern den *Völkerbund* vertritt,²¹³ weil der einzige Zweck des Völkerrechts der Friedensbund (*foedus pacificum*) ist, mit welchem die Souveränität der Staaten weder vermindert noch entwertet wird:

„Dies wäre ein *Völkerbund*, der aber gleichwohl kein Völkerstaat sein müßte. Darin aber wäre ein Widerspruch: weil ein jeder Staat das Verhältnis eines *Oberen* (Gesetzgebenden) zu einem *Unteren* (Gehorchenden, nämlich dem Volk) enthält, viele Völker aber in einem Staate nur ein Volk ausmachen würden, welches (da wir hier das Recht der *Völker* gegen einander zu erwägen haben, so fern sie so viel verschiedene Staaten ausmachen, und nicht in einem Staat zusammenschmelzen sollen) der Voraussetzung widerspricht.“²¹⁴

²¹² H. Grotius, *De iure belli ac pacis* (1625). Hegel schreibt diesem Werke nur der empirische Charakter zu (VGdP, TW 20: 224f.).

²¹³ So auch Fichte (1796: 380): „[...] das Beschriebene wäre ein *Völkerbund*, keinesweges ein *Völkerstaat*. Der Unterschied gründet sich darauf. In den Staat zu treten kann der Einzelne gezwungen werden; weil ausserdem ein rechtliches Verhältniss mit ihm gar nicht möglich ist. Aber kein Staat kann gezwungen werden, diesem Bunde beizutreten, weil er auch ausser ihm in einem rechtlichen Verhältnisse seyn kann. In dasselbe setzt er sich mit den benachbarten Staaten schon dadurch, dass er sie anerkennt, und den oben beschriebenen Vertrag mit ihnen schliesst: *auf positiven Schutz* des anderen Staates hat kein Staat das Zwangsrecht. — Also es ist eine freiwillige, keinesweges eine durch Zwang zu begründende Verbindung; und eine solche nennt man einen Bund.“

²¹⁴ ZeF (AA VIII: 354).

Die Erhaltung der Souveränität der Staaten und ihre Vielfalt bleibt, auch in der Anstrengung der theoretischen Fundierung des „ewigen Friedens“, die Voraussetzung der Kantischen politischen Philosophie. Ob dies die Rechtfertigung der Hegelschen Kritik des Völkerrechts Kants beeinflusst wird im letzten Kapitel dieses Abschnitts analysiert.

3.5.2. Der ewige Friede in der „Dunkelheit der Archive“

Zuvor ist es notwendig die eigenen Haltungen Kants in der *Metaphysik der Sitten*, die zwei Jahren nach der *Friedensschrift* herausgegeben wurde, einer Analyse zu unterziehen. Obwohl einige (Schopenhauer war zwischen den ersten) diese Schrift Kants als das „Produkt der Senilität“ betrachten, denke ich doch, dass Kant in ihm in systematischer Art seine rechtspolitische Lehre herausbrachte.²¹⁵ Das bedeutet nicht, dass Kant damit sein System völlig abgerundet hat sondern nur, dass er die systematisch geformte Antworten auf die rechtspolitischen Fragen, die die berühmten drei Kritiken nicht behandelten und die besonders in verschiedenen „publizistischen“ Schriften dargelegt wurden, gab.²¹⁶ Über die Ursachen der bestimmten Änderung der Auffassung Kants von der Idee des ewigen Frieden in der *Metaphysik der Sitten* im Anschluss an die *Friedensschrift* werden in der Kant-Literatur die Folgen, die die Französische Revolution im Publikum des Nachbarstaates entwickelt hat, angegeben.²¹⁷ Um welche

²¹⁵ Vgl. Weil 2002: 102. Im Gegensatz dazu, betrachtet B. Bourgeois, dass man in ZeF die gesamte Rechtsphilosophie Kants finden kann (Bourgeois 1995: 385).

²¹⁶ Der Großteil dieser Texte wurde in der *Berlinischen Monatsschrift* oder in der *Jenaischen Allgemeinen Literaturzeitung* veröffentlicht.

²¹⁷ Z.B.: Weil 2002: 101ff.; Bernd 1997: 107; Lucas 1996: 58. Die Änderung von Kants Position unter dem Eindruck der Französischen Revolution betont V. Gerhard, nach welchem Kant zur Überzeugung gelangte, dass der Krieg geschichtlich veraltet ist (Gerhardt 1995: s.20ff.).

Änderungen geht es aber?²¹⁸ Wird Hegels Kritik des Kantischen Friedensideals in Anbetracht dessen neue Umrisse bekommen? Infolge der Beschränkung des Arbeitsthemas werden mich nur die Momente, die die Ähnlichkeiten zwischen Kants und Hegels Stellungen zeigen, interessieren.

Das, was in der *Friedensschrift* das *Weltbürgerrecht* genannt wurde, beschreibt Kant in der *Metaphysik der Sitten* auch als *Völkerstaatsrecht*,²¹⁹ denn er behauptet, dass das *Völkerrecht* richtiger „Staatenrecht (ius publicum civitatum)“²²⁰ genannt werden soll, weil es „[d]as Recht der *Staaten* in Verhältnis zu einander“²²¹ betrachtet. Das impliziert, dass Kant auch die minimalistische Begründung des Rechts zwischen souveränen Staaten, bzw. eines standhaften Völkerrechts, als unerfüllbare Aufgabe ansieht. Infolge dessen wird die Idee des ewigen Friedens eine „unausführbare Idee“²²². In der Anknüpfung seiner philosophischen Lehre, behauptet Kant jedoch, dass eine „kontinuierlichen *Annäherung*“²²³ zum ewigen Frieden die Pflicht der praktischen Vernunft ist.

Diese „kontinuierliche Annäherung“ sieht Kant noch immer im föderativen Bund der freien und souveränen Staaten, dessen Verfassung wie in der *Friedensschrift*, *republikanisch* sein soll. Die Möglichkeit dieses Völkerbundes beschränkt nun Kant aber auf die Staaten, „welche einander benachbart sind“²²⁴. Kant denkt da ohne Zweifel an die Familie der europäischen Staaten, die durch die Anforderung nach republikanischer Freiheit und der rationalen Begründung der Staatsverfassung – mit der „Anforderung“ der Französischen Revolution – betroffen waren. Den Verein „eini-

²¹⁸ Über einige Abweichungen der „Rechtslehre“ der *Metaphysik der Sitten* von der *Friedensschrift*, vgl. Byrd, B.S./Hruschka, J. 2008.

²¹⁹ MdS (AA VI: §43).

²²⁰ Ebd., §53.

²²¹ Ebd.

²²² Ebd., §61.

²²³ Ebd.

²²⁴ Ebd., §54.

ger“ Staaten nennt Kant „den *permanenten Staatenkongreß*“²²⁵, der sich aber bei seiner Begründung nicht auf alle europäischen Staaten bezieht, denn er würde in diesem Fall den Grund seiner Stiftung – das Streben nach Frieden – schon am Anfang durch gegenseitige Urteile und Streitigkeiten, wer einen Krieg zuerst angefangen hat, ein Fiasko erleben. Als empirisches Argument zur Stützung seiner Behauptung erwähnt Kant den Kongress der europäischen Staaten, der in Haag gehalten wurde. Und als Resultat dieses Kongresses führt Kant an, dass das „Völkerrecht bloß in Büchern übrig geblieben, aus Kabinetten aber verschwunden, oder, nach schon verübter Gewalt, in Form der Deduktionen, der Dunkelheit der Archive anvertrauet worden ist“²²⁶. Den Grund für ein solches Szenario gibt Kant noch im ersten Anhang zur Schrift *Zum ewigen Frieden* dar: „Noch ungewisser ist ein auf Statute nach Ministerialplanen vorgeblich errichtetes Völkerrecht, welches in der That nur ein Wort ohne Sache ist und auf Verträgen beruht, die in demselben Act ihrer Beschließung zugleich den geheimen Vorbehalt ihrer Übertretung enthalten.“²²⁷ In seiner Zeit sieht Kant also noch nicht eine reale Möglichkeit dass ein Friedensbund gestiftet werden kann, weil der kontraktualistische Abschluss eines *foedus pacificum* zugleich – wie beim Abschluss eines Friedensvertrags – vor dem geheimen Vorbehalt seiner Übertretung steht.

In Übereinstimmung mit seiner negativen Idee der Freiheit wäre der Kantischen Völkerbund *einiger* Staaten nur ein Verteidigungsbündnis. Den Staat, der die friedlich verbundenen Staaten angreifen würde oder nur die Absicht zum Angriff haben würde, beschreibt Kant als den „*ungerechten Feind*“²²⁸, dessen Ziel den Naturzustand zu verewigen²²⁹ ist. Ist der „unge-

²²⁵ Ebd., §61.

²²⁶ Ebd.

²²⁷ ZeF (AA VIII: 377).

²²⁸ MdS (AA VI: §60).

rechte Feind“ der Staat, der der Anerkennung eigener Souveränität nicht bedarf und der zur weltlichen Herrschaft, zur Versklavung, und damit zur Verachtung der modernen (europäischen) Sitten strebt?²³⁰ In welcher Beziehung das mit den Gans’schen Zusätzen der §§ 331²³¹ und 324²³² der zweiten Ausgabe der *Grundlinien* steht, werde ich im weiteren Text, dessen Thema Hegels Kritik irgendwelchen Völkerbundes oder rechtlich gestifteten Völkerrechts ist, betrachten.

3.5.3. Absichten und Gültigkeit von Hegels Kritik

Die beinhaltete Kritik der Kantischen Auffassung des Völkerrechts in den abschließenden Abschnitten der *Grundlinien* basiert in erster Linie auf ihren verschiedenen Ansichten auf das Problem der Beziehung zwischen der Moralität und der Politik. In seiner Behandlung der Möglichkeit des Friedens und des Völkerbundes, fängt Kant von der *Moralität* der Subjekte, die durch Vertrag den Staat gründen und mittels dieser Analogie, vom Staatenverein zu sprechen, an. Die natürliche Neigung, bzw. die sog. „ungesellige Geselligkeit“ führt diese Subjekte auf diesem Weg. Im Gegensatz dazu gründet Hegel, mit der Rückkehr zum Aristotelischen Modell, die praktische Philosophie auf dem *Politischen*. Die strenge Staatssouveränität, die schon die Substantialität der Sittlichkeit und die volle Verwirklichung der konkreten Freiheit erreichte, lässt nach seiner Meinung die Stif-

²²⁹ Ebd.

²³⁰ Vgl. Schelling 1907: 261.

²³¹ „Die französische Republik bedarf keiner Anerkennung, sowenig wie die Sonne anerkannt zu werden braucht.“

²³² „Wenn also auch eine Anzahl von Staaten sich zu einer Familie macht, so muß sich dieser Verein als Individualität einen Gegensatz kreieren und einen Feind erzeugen.“

tung irgendwelchen Staatsvereins oder des Völkerbundes *auf der Grundlage der Vertragstheorie*, bzw. der Einstimmung des besonderen Willens nicht zu.²³³

Hegels Kritik der Kantischen Rechtslehre spielt sich auf zwei Feldern ab: (1) Die Öffnung des inneren Staatsrechts zum Äußeren, deren Folge die Notwendigkeit der Betrachtung der verschiedenen Gestaltungen der Verhältnisse zwischen den besonderen und souveränen Staaten ist, kann man offensichtlich als Antwort auf die Äußerung Kants über das „öffentliche Recht“ sehen, das bei Kant neben Staats- und Völkerrecht auch das Weltbürgerrecht entwickelt; als auch (2) die Dialektik des Krieges und Friedens.

Hegel bezieht sich auf Kant explizit in den Paragraphen 324 Anm. und Z., 333 Anm., während sich die implizite Kritik des philosophischen Vorgängers in §§ 322, 329 Z., 330 und Z., 337 Anm. und 339 Z. befindet. Man findet gerade im § 330, dem anfänglichen Paragraphen des „äußeren Staatrechts“, bzw. in die Kritik der Sollensforderung, den Kern der Hegelschen Kritik, weil dieses „es soll“ nicht zur rechtspolitischen Sphäre gehört, die „das Erfassen des Gegenwärtigen und Wirklichen“²³⁴ ist. Die Rechtsphilosophie, als die *philosophische* Schrift, muss im „entferntesten davon sein, einen *Staat, wie er sein soll*, konstruieren zu sollen“²³⁵, denn die Philosophie kommt immer zu spät um zu belehren wie die Welt sein soll.

²³³ In dieser Analyse der Hegelschen Auseinandersetzung mit Kant beschränke ich mich auf die Rechtssphäre, weil Kant selbst die Stiftung des ewigen Friedens in seiner „Rechtslehre“ der MdS betrachtet. Vgl. dazu: Lucas 1998: 254.

²³⁴ PhR, *Vorrede* (TW 7: 24).

²³⁵ PhR, *Vorrede* (TW 7: 26); vgl. Enz §6 Anm: „Aber die Abtrennung der Wirklichkeit von der Idee ist besonders bei dem Verstande beliebt, der die Träume seiner Abstraktionen für etwas Wahrhaftes hält und auf das *Sollen*, das er vornehmlich auch im politischen Felde gern vorschreibt, eitel ist, als ob die Welt auf ihn gewartet hätte, um zu erfahren, wie sie sein *solle*, aber nicht sei...“

Hegel tritt direkt in die Auseinandersetzung mit der philosophischen Betrachtung der Möglichkeit des ewigen Friedens in der Anmerkung zum §333 ein:

„Die *Kantische* Vorstellung eines *ewigen Friedens* durch einen Staatenbund, welcher jeden Streit schlichtete und als eine von jedem einzelnen Staate anerkannte Macht jede Mißhelligkeit beilegte und damit die Entscheidung durch Krieg unmöglich machte, setzt die *Einstimmung* der Staaten voraus, welche auf moralischen, religiösen oder welchen Gründen und Rücksichten, überhaupt immer auf besonderen souveränen Willen beruhte und dadurch mit Zufälligkeit behaftet bliebe“. (PhR §333 Anm)

Wie H.C. Lucas bemerkt hat,²³⁶ zitiert Hegel die Kantischen völkerrechtlichen Institute falsch. Kant verwendet niemals den Ausdruck *Staatenbund*, sondern *Völkerbund*²³⁷, das nicht identisch mit dem Begriff *Völkerstaat* ist, weil dieser die Entsagung von der eigenen Souveränität der vereinten Staaten notwendig impliziert, sodass er am Ende zu einem Weltstaat oder universalen Monarchie führt, einem Konzept, das Kant und Hegel zusammen verwerfen. Kant spricht noch im Paragraph 61 der *Metaphysik der Sitten* vom Begriff „allgemeinen *Staatenverein*“²³⁸, vom Begriff, der unter bestimmten Bedingungen den ewigen Frieden sichern könnte; trotzdem behauptet er, dass „bei gar zu großer Ausdehnung eines solchen Völkerstaats über weite Landstriche, die Regierung desselben mithin auch die Beschützung eines jeden Gliedes endlich unmöglich werden muss, eine

²³⁶ Lucas 1996: 53f.

²³⁷ ZeF (AA VIII: 354). Kant spricht auch von „Friedensbund (*foedus pacificum*)“ und von „Föderalität“, bzw. „föderativer Vereinigung“ und „freiem Föderalismus“ (AA VIII: 356, 367, 385).

²³⁸ MdS §61 (AA VI: 350).

Menge solcher Korporationen aber wiederum einen Kriegszustand herbeiführt“²³⁹.

Eine solche Anerkennung des stetigen Kriegszustands zwischen den Staaten und die „Anerkennung“ des ewigen Friedens als einem Ideal, zeigt uns in der letzten rechtspolitischen Schrift Kants die Vertrautheit seiner und der Hegelschen Stellungnahmen. In Folge dessen ist es allein richtig, die Hegelsche Kritik des ewigen Friedens unter dem Aspekt der Rolle des Sollens im „äußeren Staatsrecht“ zu betrachten. Hegels Sollenskritik – wie ich schon angeführt habe (siehe Ende des Kapitels 2.1.2.) – folgt seiner Stellung über die Geschichtlichkeit des Rechts, weil man durch das Sollen nicht zur Kategorie der Vermittlung kommen kann. Dementsprechend hält sich, nach Hegel, in der Philosophie Kants die Geschichte an und projiziert sich in die „schlechte Unendlichkeit“. Mit anderen Worten, das Sollen erlaubt nicht die zukünftigen Kategorien der Vermittlung zu denken, sodass es sich, in der Akzentuierung der Unvernünftigkeit des bestehenden Zustands, nur allein negativ und zerstörend zur Wirklichkeit (der zwischenstaatlichen Verhältnisse) beziehen kann. Hegel verwirft diesen Schritt, der die Vernünftigkeit der Staatsinstitutionen in Frage führen würde. Mit seiner Kritik der Trennung des Sollens von der Wirklichkeit will Hegel nicht die bloße Faktizität dieses Vorhandenen legitimieren; er zeigt durch sie gerade die Geschichtlichkeit des menschlichen Lebens unter *Nomos* und zwischen den Menschen.

Im Zusatz zum Paragraph 324 verbindet Hegel den Kantischen friedlichen Anspruch mit der erfahrenen Existenz eines ähnlichen Instituts, nämlich der Heiligen Allianz:

²³⁹ Ebd.

„Ewiger Friede wird häufig als ein Ideal gefordert, worauf die Menschheit zugehen müsse. *Kant* hat so einen Fürstenbund vorge schlagen, der die Streitigkeiten der Staaten schlichten sollte, und die Heilige Allianz hatte die Absicht, ungefähr ein solches Institut zu sein.“ (PhR §324 Z)

Der Fürstenbund ist aber auch kein Kantischer Begriff. Hegels Kritik ist da auch auf den Paragraph 61²⁴⁰ der *Metaphysik der Sitten* gerichtet, in welchem Kant vom „allgemeinen *Staatenverein*“²⁴¹, bzw. vom „*Verein einiger Staaten*, um den Frieden zu erhalten“²⁴² spricht und verbindet ihn mit dem Kongress der europäischen Staaten, der in den Niederlanden stattgefunden hat, aber welcher in Folge der Unmöglichkeit der Stiftung des Vereinten Willens immer zerreißen kann. Deswegen wundert es, warum Hegel hier, in der Kritik Kants, gerade ein Kantisches Argument verwendet:

„Allein der Staat ist Individuum, und in der Individualität ist die Negation wesentlich enthalten. Wenn also auch eine Anzahl von Staaten sich zu einer Familie macht, so muß sich dieser Verein als Individualität einen Gegensatz kreieren und einen Feind erzeugen.“ (PhR §324 Z)

Das Ende dieses Zitats: „...und einen Feind erzeugen“ bezieht sich unmittelbar auf den vorläufigen Paragraph der *Metaphysik der Sitten* (§ 60): „Das Recht eines Staats gegen einen *ungerechten Feind* hat keine Grenzen...“ (PhR §60) Hegel will zunächst zeigen, dass auf der erfahrenden Seite jedes friedliche Institut, in diesem Fall die Heilige Allianz, einen

²⁴⁰ Es ist möglich, dass Hegel hier auf den §43 der MdS abzielt, in dem Kant den Begriff *Völkerstaatsrecht* verwendet.

²⁴¹ MdS §61 (AA VI: 350).

²⁴² Ebd. Avineri betrachtet, dass sich Hegels Kritik hier gegen die theoretischen Prämissen der Heiligen Allianz als restaurative Macht richtet (Avineri 2003: 201).

Feind *gestalten muss*, denn „in der Individualität ist die Negation wesentlich enthalten“ (PhR §324 Z),²⁴³ sodass es, auch empirisch gesehen keinen Friedensbund an sich geben kann, denn der kantische *ungerechte Feind*²⁴⁴ besteht immer. Für Hegel ist dieser Feind in seinen rechtsphilosophischen Vorlesungen „die Türken oder Amerikaner“²⁴⁵. Wie liest man diese „Kreierung“ des Feindes, dieses Bestehen des „ungerechten Feindes“? Ist das der gemeinsame Schluss beider Klassiker des philosophischen Denkens aus der Verwerfung der Legitimität eines Weltstaates, der mit seinem Dasein die einzige Souveränität darstellt, eine Souveränität, die sich leicht in Despotie verwandeln kann? Wie es oben schon angeführt worden ist, bestimmt Kant die Weltrepublik als „Schwärmerei“²⁴⁶, während Hegel in der *Jeaner Vorlesung* 1805/06 bemerkt: „Ein allgemeiner Völkerverein zum ewigen Frieden, wäre die Herrschaft Eines Volks, oder es wäre nur ein Volk – ihre Individualität vertilgt – Universalmonarchie“ (SE3: 250). Gegen einen solchen Staat, der sich so viel wie möglich imperialistisch zu verbreiten trachtet, lassen beide Kant und Hegel zu, dass die Staaten das *ius ad bellum* haben. In der *Metaphysik der Sitten* behauptet Kant, dass im „natürlichen Zustande der Staaten [...] das *Recht zum Kriege* [...] die erlaubte Art ist, wodurch ein Staat sein Recht gegen einen anderen Staat verfolgt“²⁴⁷. Das Recht zum Kriege ist gegen eine anwachsende Macht (*potentia tre-*

²⁴³ Die in der Individualität enthaltene Negierung finden wir bereits in der *Naturrechtsschrift* als „Ausschließen“: „Diese Beziehung von Individualität zu Individualität ist ein Verhältnis und darum eine gedoppelte: die eine die positive, das ruhige gleiche Nebeneinanderbestehen beider im Frieden, die andere die negative, das Ausschließen einer durch die andere; und beide Beziehungen sind absolut notwendig“ (TW 2: 481).

²⁴⁴ MdS §60 (AA VI: 349). Vgl. Gemeinspruch, s. 389: „...oder, ist ein solcher Zustand eines allgemeinen Friedens (wie es mit übergroßen Staaten wohl auch mehrmals gegangen ist) auf einer andern Seite der Freiheit noch gefährlicher, indem er den schrecklichsten Despotismus herbei führt...“ (AA VIII: 310f.).

²⁴⁵ PhR-Iltling: Bd. 4, 735.

²⁴⁶ Religion (AA VI: 34).

²⁴⁷ MdS §56 (AA VI: 346).

menda)²⁴⁸ eines anderen Staates gerichtet. Anlass um Krieg zu führen ist also, nach Kant, „[a]ußer der tätigen Verletzung [...] die *Bedrohung*“²⁴⁹. Die gleiche Stellungnahme übernimmt Hegel auch:

„Welche Verletzungen aber, deren in ihrem weit umfassenden Bereich und bei den vielseitigen Beziehungen durch ihre Angehörigen leicht und in Menge vorkommen können, als bestimmter Bruch der Traktate oder Verletzung der Anerkennung und Ehre anzusehen seien, bleibt ein *an sich* Unbestimmbares, indem ein Staat seine Unendlichkeit und Ehre in jede seiner Einzelheiten legen kann und um so mehr zu dieser Reizbarkeit geneigt ist, je mehr eine kräftige Individualität durch lange innere Ruhe dazu getrieben wird, sich einen Stoff der Tätigkeit nach außen zu suchen und zu schaffen“. (PhR §334)

Nicht nur die Tatsache, dass wir empirisch die Vielfalt der besonderen Staaten befestigen können, sondern auch ihre Pluralität ist notwendig, damit der ewige oder dauernde Friede überhaupt gestiftet werden kann. Als besondere Individualitäten mit den eigenen sittlichen Willen, die im gegenseitigen Verhältnis dialektisch in die Willkür der *Entscheidung* übergehen – ist der Krieg eine *Notwendigkeit*. In dieser Notwendigkeit befindet sich aber das Moment der Vermittlung, welches den Krieg und seine Folgen zur Friedensstiftung führt.

Gerade in der Betrachtung des Krieges können wir die größte Ähnlichkeit zwischen den Kantischen und Hegelschen Stellungnahmen der zwischenstaatlichen Verhältnisse erblicken, obwohl man da nicht von ei-

²⁴⁸ Ebd. Im Gegensatz zur *Friedensschrift*, die die Führung eines solchen Krieges nicht erlaubt: „Bei dem Begriffe des Völkerrechts, als eines *Recht zum Kriege* läßt sich eigentlich gar nicht denken (weil es ein Recht sein soll, nicht nach allgemein gültigen äußern, die Freiheit jedes einzelnen einschränkenden Gesetzen, sondern nach einseitigen Maximen durch Gewalt, was Recht sei, zu bestimmen“ (AA VIII: 356-357).

²⁴⁹ MdS §56 (AA VI: 346).

nem „geheimen Kantianismus“ bei Hegel sprechen kann.²⁵⁰ Die *Friedensschrift* macht die einzige Schrift im Kantischen philosophischen Opus aus, die den Charakter des Krieges anders beobachtet, obgleich der Krieg auch weiter das „traurige Nothmittel im Naturzustand“²⁵¹ bleibt. Das ist die einzige Schrift, die versucht – trotz der „Diagnostik der politischen Gegenwart“²⁵² – *alltägliche Annäherung* zur Stiftung eines dauernden zwischenstaatlichen Friedens rechtlich zu gründen. *Friedensschrift* ist ein „schulmäßig[es] und pedantisch[es]“²⁵³ Werk und ich denke, dass man die Stellungen Kants vom Krieg als die Bedingung der Friedensbegründung, die nicht so weit „entfernt“ von der Wirklichkeit (nicht nur seiner Zeit) ist, an anderer Stelle aufsuchen muss. Das sind eben die rechtsgeschichtlichen Teile seiner Werke, die in Anbetracht des Krieges, das Vertrauen in die Tätigkeit der Vernunft in der Geschichte voraussetzen.²⁵⁴

²⁵⁰ R.P. Horstmann findet in Hegels Philosophie den verborgenen Kantianismus seiner Geschichtsphilosophie (Horstmann 1982: 71). Der starke Bezug Hegels auf die Philosophie Kants besteht, nach Horstmann, „in einer doppelten Beziehung auf die Kantische Geschichtsphilosophie derart, daß Hegel einerseits wesentliche Punkte dieser Theorie in seine eigene Konzeption von Geschichte zu integrieren trachtet, er aber andererseits die der Kantischen Geschichtstheorie zugrundeliegende Lehre von den Naturzwecken entschieden ablehnt“ (Ebd., 60f.).

²⁵¹ ZeF (AA VIII: 346).

²⁵² Lucas 1996: 57.

²⁵³ ZeF (AA VIII: 344).

²⁵⁴ Der Vernunft, die zum ersten Mal verwendet wurde (nämlich, nach dem Ausgang aus dem Naturzustand), damit sie missbraucht werde (Anfang, AA VIII: 123). So auch Schelling, der die „stiftende“ Gewalt mit der Natur zusammenbezieht: „Es ist zu erwarten, dass schon das erste Entstehen einer rechtlichen Ordnung nicht dem Zufall, sondern einem Naturzwang überlassen war, der durch die allgemein ausgeübte Gewalttätigkeit herbeigeführt, die Menschen getrieben hat, eine solche Ordnung, ohne daß sie es selbst wußten, und so, daß sie von den ersten Wirkungen einer solchen unversehens getroffen wurden, entstehen zu lassen“ (Schelling 1907: 258-259). Die Freiheit daher, bzw. jede Stiftung der gesellschafts-politischen Gemeinschaft, beginnt mit der Gewalt, mit dem Missbrauch der Freiheit. Vgl. dazu Idee, 6. Satz, AA VIII: 23; als auch ZeF (AA VIII: 371): „... so ist in der Ausführung jener Idee (in der Praxis) auf keinen andern Anfang des rechtlichen Zustandes zu rechnen, als den durch Gewalt, auf deren Zwang nachher das öffentliche Recht gegründet wird; welches dann freilich (da man ohnedem des Gesetzgebers moralische Gesinnung hiebei wenig in Anschlag bringen kann, er werde nach geschehener Vereinigung der wüsten Menge in ein Volk diesem es nun überlassen, eine rechtliche Verfassung durch ihren gemeinsamen Willen zu Stande zu bringen) große Abweichungen von jener Idee (der Theorie) in der wirklichen Erfahrung schon zum voraus erwarten läßt.“ C. Perelman gibt auch vor (Perelman 1966: 161ff.), dass der Bruch mit einer früheren Ordnung und die Einfüh-

Mit dem Ausgang des Menschen „aus der Vormundschaft der Natur in den Stand der Freiheit“ fängt „die Geschichte der *Freiheit*“ an, die nach Kant mit dem Bösen gekennzeichnet ist, weil sie das „*Menschenwerk*“ ist.²⁵⁵ Im gleichen Text erkennt Kant, dass „die größten Übel, welche gesittete Völker drücken“ vom Krieg herkommen, behauptet aber zugleich, dass der Krieg noch weiter das erforderliche Mittel ist um die Kultur der menschlichen Gattung zu entwickeln, denn „nur nach einer (Gott weiß wann) vollendeten Kultur würde ein immerwährender Friede für uns heilsam und auch durch jene allein möglich sein“.²⁵⁶ Schon in den *Ideen...* findet man die gleiche Beurteilung des Krieges als das Mittel des Antagonismus (der ungeselligen Geselligkeit) zwischen Staaten, der *natürlich* zum Friedenszustand führt, d.i. zu einem „weltbürgerlichen Zustand der öffentlichen Staatssicherheit“²⁵⁷.

Man kann sogar in der Rechtsphilosophie Hegels die (in Anbetracht der Charakter seiner Philosophie) kontroversen Äußerungen Kants im Paragraph 28 der *Kritik der Urteilskraft* vom Krieg als „etwas Erhabenes an sich“ und vom dauernden Frieden als der Gefahr für das Zugehörigkeitsgefühl zur Gemeinschaft und zum allgemeinen Wohl, finden; als auch die Stellungnahme im Paragraph 83 des gleiches Buches, dass der Krieg das Mittel um „alle Talente, die zur Kultur dienen, bis zum höchsten Grade zu entwickeln“²⁵⁸ ist.

Die Verschiedenheit ihrer geschichtsphilosophischen Konzeptionen ist aber, dass was die Hauptdifferenz, trotz ihrer beinahe identischen Stel-

lung eines neuen Regimes in der Geschichte nur mit der Gewalt realisiert werden kann, und dass es eine Illusion ist, wenn man glaubt, dass eine neue Ordnung sich allein mit seiner eigenen Rationalität aufdrängen kann.

²⁵⁵ Anfang (AA VIII: 115).

²⁵⁶ Ebd., 121.

²⁵⁷ Idee, 7. Satz (AA VIII: 26)

²⁵⁸ KdU §83 (AA V: 433).

lungen zum Krieg, verursacht. Die „Weltgeschichte“ als das abschließende Kapitel des Staatsabschnitts der Rechtsphilosophie, nimmt nicht nur die Stelle des „ewigen Friedens“ ein, sondern kann uns auch eine Ähnlichkeit, sogar einen „geheim[e]n Kantianismus in Hegels Geschichtsphilosophie“²⁵⁹ zeigen.

²⁵⁹ Vgl. auch: Lucas 1998: 259ff.

Exkurs:

Vergeschichtlichung des Rechts in der Hegel-Schule

Wenn man von der *Verfassungsschrift* – dem ersten umfassenden Entwurf der politischen Philosophie Hegels – die Beständigkeit seiner Ansichten auf das Völkerrecht betrachtet, die am Anfang aus der Überlegung der Konsequenzen, die die Französische Revolution im „Ausbruch der Subjektivität“ als Aufgabe den europäischen Staaten aufbürdet, abgeleitet wurde, damit sie in den Berliner Vorlesungen zur Rechtsphilosophie einen systematischen Rahmen bekommen (zuerst mittels der Begriffe der Hegelschen *Logik*, der ausschließenden Individualität und des daseienden Individuums) – halte ich für richtig eine Arbeitshypothese aufzustellen, dass Hegel erst beabsichtigte weiter an dem begrifflichen Ausbau des „äußeren Staatsrechts“, als Systemteil, zu arbeiten. Dafür spricht auch der problematische Systemteil, den die Geschichtsphilosophie einnimmt. Die Tatsache, dass Hegel den Begriff des Kampfes um Anerkennung auf seine wahre Stelle aus welcher er hervorgegangen ist, d.i. in die zwischenstaatlichen Verhältnisse, zurückstellt, sagt uns, dass Hegel Raum für einen *weiteren* Ausbau seiner Philosophie über gelassen hat, sogar dass er es dies seinen Schülern überlassen hat,²⁶⁰ den Gründern, durch die Zeitschrift *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*,²⁶¹ der Hegel-Schule, die zusammen mit ihm die Vorlesungen zum Naturrecht an der Berliner Universität gehalten haben.²⁶²

Eduard Gans, Professor an der Berliner Universität, der Kollege und Schüler Hegels, spricht in seiner ersten Vorlesung zu Naturrecht und Universalrechtsgeschichte, als auch im *Vorwort* zur zweiten Ausgabe der Rechtsphilosophie Hegels, von einer Verbreitung der Hegelschen Rechts-

²⁶⁰ So auch Höhle (Höhle 1987b: 36).

²⁶¹ Die Texte, welche zu Hegels Lebzeiten veröffentlicht wurden (1827–1831) waren Großteils auf die Verbreitung der Hegellehre gerichtet, während sich die Zeitschrift später (1831–1846) mit dessen Verteidigung beschäftigte.

²⁶² Vgl. dazu E. Weisser-Lohmann, „Die Vorlesungen der Hegel Schüler an der Universität Berlin zu Hegels Lebzeiten“ (Weisser-Lohmann 1991: insbes. 195, 198ff., 203ff.).

philosophie, präziser noch von deren *Vergeschichtlichung*. Die gleiche Versuchsweise findet man auch in der Rechtsphilosophie von Carl Ludwig Michelet, einem anderen Kollege und Schüler Hegels. Er betrachtet wie Gans, dass Hegel mit seiner Auffassung des internationalen Rechts einen Fehler in seinem philosophischen System macht. Niemand von ihnen hat bedacht, dass dieser Fehler von tagespolitischen Fragen erzwungen wurde, sondern dass er ganz systematisch begründet ist. In der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts entwickelte sich eine große Debatte über die Frage des Bestehens von einer exoterischen und esoterischen philosophischen Lehre Hegels. Ich glaube, dass dieser Weg falsch ist und dass man die Rechtsphilosophie Hegels, wie schon explizit in ihrer *Vorrede* angeführt ist, als Teil des großen Ganzen, als Systemteils seiner Philosophie, lesen soll. Das bedeutet, dass das System selbst und die Hauptbestimmungen der Philosophie als eine Wissenschaft, dem Hegelschen Denken Grenzen setzen. Ob auch das gleiche seinen engsten Mitarbeitern widerfährt – werde ich in diesem Abschnitt forschen.

Im Gegensatz zu der verbreiteten Haltung, dass die Hauptrichtung der Interpretation der Philosophie Hegels nach seinem Tod, mit der Debatte um das richtige Verständnis seiner Religionsphilosophie anfängt, stellt die Denkrichtung Gans' und Michelets – nämlich den Ursprung für den weiteren Ausbau der Philosophie auf die Hegelschen Hauptstellungen gerade am Niveau des Völkerrechts und seinem Verhältnis zur Geschichtsphilosophie zu suchen – eigentlich die *erste* Debatte um das richtige Verständnis der Hegelschen Philosophie innerhalb der Hegel-Schule dar.²⁶³ Das Wesen ihrer Hegelauslegung kann man als „Liberalisierung durch Historisierung“²⁶⁴

²⁶³ Das ist die These von W. Beyer (Beyer 1959: 260), und von M Riedel (Riedel 1977: 252f.)

²⁶⁴ Siehe den Text von M. Quante („Philosophie der Krise: Dimensionen der nachhegelschen Reflexion“, in Quante 2009) welcher ausführlich über die Aktualität und neuen veröffentlichten Forschungen über die Hegel-Schule benachrichtigt, sich zugleich auf den Ansatz C. Schmitts:

bezeichnen, die noch zu Hegels Lebzeiten anfängt und öffentlich an den philosophischen Kathedern gehalten wurde.

In diesem Abschnitt wird mich nur ihre Art der Erschließung und Auffassung der Geschichtlichkeit des Rechts im Anschluss an der Hegel-schen Rechtsphilosophie interessieren. Die anderen Teile ihres philosophischen Denkens – hier denke ich vorerst an das Gans'sche Bemühen um die Armut im Staat aufzuheben, als auch an seine Lehre von der notwendigen und vernünftigen Existenz der Opposition im modernen Staate – gehören nicht zum Umfang dieser Arbeit.²⁶⁵

„Wer die tiefen des europäischen Gedankenganges von 1830–1848 kennt, ist auf das meiste vorbereitet, was heute in der ganzen Welt laut wird“ (Ebd., 314) beruft.

²⁶⁵ Siehe dazu Riedel 1977: 245ff.

4.1. E. Gans und das Staatensystem

H. Ottman widmet Gans in seiner einflussreichen Studie über die Rezeptionsgeschichte der politischen Philosophie Hegels,²⁶⁶ keinen Abschnitt. Auch F. Überweg in seinem *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, wie M. Riedel bemerkt hat,²⁶⁷ im heutzutage noch unverwechselbaren Buch zum Studium der Geschichte der deutschen Philosophie im 19. Jahrhundert, reiht Gans nicht im Rahmen der Hegel-Schule ein. So wie Gans zur Zeit Hegels, d.i. vom Angang seiner universitären Karriere (1827), eine klar definierte Stelle innerhalb des damaligen Hegelianismus innehatte, so ist auch diese seine Stelle später in Frage gestellt worden.²⁶⁸

Für die Hauptfrage dieser Arbeit – die Frage der umstrittenen Geschichtlichkeit der Hegelschen Rechtsphilosophie, in Anbetracht des unwirtlichen Ortes des Völkerrechts im Hegelschen System der Philosophie – haben für uns die Gans'schen Vorlesungen zum *Naturrecht oder Rechtsphilosophie in Verbindung mit Universalrechtsgeschichte* ebenfalls den Status der ursprünglichen Dokumente.²⁶⁹ Hegel überlässt Gans 1827/28

²⁶⁶ Ottmann 1977.

²⁶⁷ Riedel, „Einleitung“ (Gans 1981: 11)

²⁶⁸ Gans war nach Hegels Äußerung, seines treuen Freundes und Gesellschafters (Briefe: Bd.3, 127), der Hauptbegründer der Hegel-Schule und neben Michelet und Hotho, der Herausgeber der ersten Werke Hegels. Er lässt es niemals aus zu betonen, dass die Hegelsche Rechtsphilosophie den Grund, auf dem allen seinen eignen Ausführungen beruhen, darstellt (Gans 1824: 30, 39-40; Briefe: Bd. 3, 32). Siehe auch: Ruge 1841: 138: „Die Hegelsche Rechtsphilosophie ist auch ohne Gans die Götterdämmerung des Absolutismus“. Michelet nennt einmal Gans der „Mann der Zukunft“ (Michelet 1866: Bd. 1, 74). Neuere Forschungen bestätigen eine solche Beurteilung: „Er gehörte zu den eifrigsten und energischsten Verfechtern der Philosophie, die sich seit der Mitte der 20er Jahre zur 'Schule' organisierte...“ (Riedel 1977: 236); „Gans war der eifrigste und angriffsfreudigste Hegelianer seiner Zeit“ (H. Schröder, „Einleitung“, in: Gans 1971: XXXI); „Richtig ist ferner auch, daß Gans ein Anhänger der Hegelschen Philosophie war und oft als deren engagierten und feuriger Fürsprecher, ja sogar als eine Art Propagandist dieser Lehre wirksam wurde“ (Lucas 2001: 105); „In den 1820er Jahren war Gans einer der engsten Mitarbeiter Hegels“ (Schmidt am Busch 2007: 106).

²⁶⁹ Gans hielt regelmäßig die Vorlesungen aus dem Naturrecht statt Hegel ab WS 1827/28 bis zu seinem frühen Tod ab. Da sie zahlreich besucht waren, wurden alle Mit- oder Nachschriften aus

seine Vorlesungen zur Rechtsphilosophie, die Gans mit einer universalen Rechtsgeschichte ergänzt. Um den Gans'schen Versuch der Verbreitung der Rechtsphilosophie Hegels richtig aufzufassen, muss man wissen, dass Gans nur im ersten Teil seiner Vorlesungen direkt an die Verbindung Hegels von Naturrecht und Staatswissenschaft anknüpft, während der zweite, geschichtliche Teil die Durchdringung des Naturrechts mit der Rechtsgeschichte darstellt. In Anbetracht dessen, beschreibt Riedel die Lehre Gans' als „*Theorie der Vergeschichtlichung des Rechts*“²⁷⁰, die ihren Ursprung in der weiteren Fortführung der Folgen aus der Hegelschen Stellung, dass das Recht des Weltgeistes eigentlich *summum ius* ist,²⁷¹ bzw. aus der Hegelschen Geschichtsauffassung als die Dialektik der Endlichkeit der Volksgeister, hat. Aus der Vergeschichtlichung des Rechts leitet Gans seine Stellungnahme über die Relativität der bestehenden rechtlichen Institutionen in Richtung einer Erreichung des liberalen Verfassungsstaats ab.

In seinem *Vorwort* zur zweiten Ausgabe der *Grundlinien Hegels* (1833) betont Gans, dass der „bedeutendste Wert“²⁷² dieses Werkes – was zugleich das Programm seiner eigenen weiteren Auslegung der Rechtsphilosophie Hegels darstellt – darin liegt, dass dem Naturrecht

„nicht bloß ein Anfang und eine Grundlegung in einer vorangehenden Wissenschaft, sondern auch eine Ausfluß und eine Mündung in eine nachfolgende gegeben worden. Die bisherigen Naturrechtslehrer

den Vorlesungen aufbewahrt (vgl. Reissner 1965). Veröffentlicht wurden aber nur drei Vorlesungen bis 2005 (Gans 1971; Gans 1981), die auch mir zugänglich waren. Johann Braun hat im Jahr 2005 noch drei Gans'sche Vorlesungen, die er nach Hegels Tod hielt, veröffentlicht. (E. Gans, *Naturrecht und Universalrechtsgeschichte*, Tübingen); Jana Kieselstein hat im Jahr 2009 auch Gans'sche Vorlesungen aus dem Sommersemester 1834 zum positiven Völkerrecht veröffentlicht (J. Kieselstein, *Eduard Gans und das Völkerrecht. Die Vorlesung zum positiven Völkerrecht*, Frankfurt am Mein u.a.). Im Laufe der Erstellung dieser Arbeit waren mir diese Bücher leider nicht verfügbar.

²⁷⁰ Riedel, „Einleitung“ (Gans 1981: 13).

²⁷¹ PhR §340: „...sein [des Weltgeistes; R.J.] Recht ist das allerhöchste...“

²⁷² Riedel (Hg.) 1975: 244.

hatten übersehen, daß das Naturrecht nicht bloß aufhört, sondern in etwas aufhört [...] und daß ihm als einer mittleren und verbindenden Disziplin nicht bloß ein abgebrochenes, sondern ein sich bestimmt verlaufendes Ende erteilt werden muß. Welches ungeheure Schauspiel ist aber diesem Buche als Schluß beigegeben! Von der Höhe des Staates aus sieht man die einzelnen Staaten als ebenso viele Flüsse sich in das Weltmeer der Geschichte stürzen, und der kurze Abriß der Entwicklung derselben ist nur die Ahnung der wichtigeren Interessen, die diesem Boden anheimfallen.²⁷³

Er ist dessen ganz bewusst, dass es zum Fortgang der Hegelschen Rechtsphilosophie kommen kann, nur wenn ihre

„Zeit philosophisch um [ist], und es [...] der Geschichte an[gehört]. Eine neue aus denselben Grundprinzipien hervorgehende fortschreitende Entwicklung der Philosophie tut sich hervor, eine andere Auffassung der auch veränderten Wirklichkeit. Diese Zukünftige wollen wir mit Ehrfrucht begrüßen...“²⁷⁴

Die ganze Tradition, sowohl des klassischen als auch des modernen Naturrechts, bemüht sich das Problem der rechtlichen Ordnung mit der Erfindung der besten Verfassung, bzw. der „Erreichung einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft“²⁷⁵ zu lösen. Bei Hegel begegnen wir dem Bruch mit einer solchen Tradition, weil die Idee des Staates und der in ihr verwirklichten Freiheit, zurück auf die Besonderheit und Pluralität der Staaten, in die Weltgeschichte als das Weltgericht, fällt. Gans sieht mit Recht, dass erst aus dem Zusammenhang der Rechts- und Geschichtsphilosophie die Hegelsche Rechtslehre richtig aufgefasst werden kann, bzw. seine gesamte Philosophie, die auf der Dialektik der Totalität

²⁷³ Ebd.

²⁷⁴ Ebd., 248.

²⁷⁵ Idee, 5 Satz. (AA VIII: 23).

und Vermittlung beruht, bei welcher man das Werden, trotz der Geschlossenheit jedes wahren philosophischen Systems, offenlässt. Die Negativität des Völkerrechts, der Widerspruch der in ihm besteht, stellt für Gans, wie in den angeführten Zitaten sichtbar ist, eine solche Offenheit dar. Denn welche systematische Stelle nimmt die Geschichte im Hegelschen System ein? Beschließt sie es oder ist sie vielmehr eine Art transsystematischer Form? Das war die Frage, von welcher Gans anfängt und welche er versucht mit einem Übergang des Begriffs in die Geschichte zu lösen. Welche Stelle aber in seinem Programm der Vergeschichtlichung des Rechts nimmt das Völkerrecht ein und wie interpretiert es Gans?

In die Naturrechtsvorlesung von 1828/29 legt Gans das Völkerrecht auf identischer Art wie Hegel aus. Der Staat ist ein Individuum gegen den Anderen; Selbstständigkeit ist die höchste Ehre eines Volkes; bei dem Fürst liegt die Entscheidung Krieg und Frieden zu schließen; der Krieg als sittliche Existenz usw. Hier findet auch die Kritik des ewigen Friedens statt, weil nur im Krieg die Möglichkeit der Bewegung der Geschichte liegt: „Der ewige Frieden ist gleich einem Menschen, der ewig im Bette liegt“²⁷⁶. Der Anerkennungsbegriff ist auch im Sinne Hegels, als etwas rein Abstraktes, zu betrachten. Nur in den Andeutungen kann man das Streben Gans' nach der Verbreitung der Hegelschen Rechtsphilosophie entdecken. So sagt Gans z.B. wenn er den Krieg thematisiert, dass bei den sittlichen Völkern, d.h. bei den *modernen europäischen* Staaten, dem Krieg eine „Kriegserklärung“ vorausgeht,²⁷⁷ sodass das Völkerrecht während des Krieges Anwendung finden kann. Eine Andeutung der zukünftigen Vergeschichtlichung des Rechts findet man in einem Passus seiner Betrachtung der Weltgeschichte: „Indem die Geschichte das Resultat des Staates ist,

²⁷⁶ Gans 1971: 137.

²⁷⁷ Ebd., 139-140.

gibt sie dem Recht, aus dem sie hervorgetreten, die historische Farbe. Aus dem Begriff des Staates geht die Geschichte hervor. Indem die Geschichte als bestimmte Geschichte erscheint, zeigt sie die Entwicklung des bestimmten Rechts.²⁷⁸

Andererseits, legt Gans die Problematik des Völkerrechts bereits in der ersten Naturrechtsvorlesung, ein Jahr nach Hegels Tod (1832/33), viel offener aus. Außerdem fasst Gans, in der Vorlesung über das *Deutsche Staatsrecht* aus dem Sommersemester 1834, das Programm seiner rechtsphilosophischen Lehre ganz deutlich in einem Satz zusammen: „Der Staat ist nicht nur philosophisch begründet, sondern auch *historisch*, und die Form der Gegenwart ist durch viele historische Gestalten hindurchgegangen, die notwendig erkannt werden müssen“.²⁷⁹ Wenn der Staat sich nicht nur philosophisch, sondern auch geschichtlich begründet und wenn die geschichtliche Wirklichkeit verändert ist²⁸⁰, wirkt das auch auf die veränderte Begründung des Völkerrechts ein?

Unmittelbar vor der Völkerrechtsauslegung äußert Gans, dass man Napoléon, „der durch das Aneinanderreiben der Völker den Gedanken des Kosmopolitismus am meisten beförderte“²⁸¹, danken muss. Deswegen ist es

²⁷⁸ Ebd., 154.

²⁷⁹ Ebd., 170.

²⁸⁰ „Despite the apparent triumph of the bourgeoisie, Gans believed that the growing discrepancies of wealth and poverty in the societies of western Europe made future political and, above all, *social* conflict inevitable“ (Breckman 2001: 550). Das Gans'sche Programm der Verge-schichtlichung des Rechts hängt Großteils von seiner Auslegung des Begriffs der Wirklichkeit ab, denn Gans muss ihn, im Unterschied zu Hegel, der ihn streng substantiell-logisch begründet hat, historisieren. Ist die geschichtliche Wirklichkeit für Gans mit der „Juli Revolution“ schon verändert und enthält sie in sich den Begriff des Sozialismus? Die Frage ist, ob man mit dem neuen, herrschenden Prinzip des Sozialismus, bzw. mit der Idee des Proletariats, überhaupt in die neue Epoche der Weltgeschichte eingetreten ist, insbes. wenn wir die Symbolik „1789 – 1989“ verinnerlichen. Die Frage des Politischen beginnt erst am Ende des XX Jahrhunderts sich von der dominierten Sozialisation derselben zu befreien. Wir sind nicht mehr, wie Adorno behauptete, die Zeitgenossen der Junghegelianer, allenfalls löst sich die Frage der Rechtsphilosophie noch heutzutage aus dem Blickwinkel der nachhegelischen Philosophie, bzw. der Philosophie der *Krise*.

²⁸¹ Gans 1981: 104.

nicht erstaunlich, dass Gans den Terminus „Person“ für den Staat innerhalb des Völkerrechts verwendet, weil er auf dem Erbe Hegels die Zukunft der europäischen Staaten zu überlegen versucht. Der Krieg selbst kann „versittlicht werden“, weil er „aus dem Conflict der Gedanken“²⁸² entsteht. Solche Streitpunkte lösen sich leichter auf, weil es in ihnen nicht immer zum Kampf um Anerkennung kommen muss. In der Tat verwendet Gans an keiner Stelle das Wort Kampf, wenn er von der zwischenstaatlichen Anerkennung spricht, denn es geht für ihn hier nicht mehr um den Kampf um Anerkennung, da man nur zu Anerkennung kommt „wenn ein Staatensystem da ist“²⁸³. Die Folge einer solchen Auslegung, welche Hegels Sohn schrieb, ist auch eine *Vergeschichtlichung des Völkerrechts*:

„Früher hat man noch nicht die Ursachen des Krieges nach Gedanken reguliert, sondern hat Krieg geführt, wenn einem etwas nicht gefallen hat. Staaten als Individuen haben Interessen; den andern gegenüber nicht intervenieren heißt egoistisch den Nachbarstaat nur als Nebenstaat, nicht als Mitstaat zu betrachten und das gesamte europäische Staatensystem nicht anzuerkennen. Das Staatensystem steht höher als ein egoistischer Staat.“²⁸⁴

Zu einem solchen Schluss kommt Gans mittels der Dialektik des Krieges und nicht mittels der Anerkennung, denn der Krieg erhebt „das bloß Nationale zu einem Geschichtlichen. So werden die Staaten zu geschichtlichen Völkern“²⁸⁵. Gans verwirft zugleich die Weitergeltung des Hegelschen Ansatzes, dass in jeder Epoche nur ein Volk herrschend ist und dies tut er mit Recht, denn das „Hegelsche“ Ende der Geschichte des Freiheitsbewusstseins ist durch das „*Befreien und Vergeistigen des Staats* in

²⁸² Gans 1981: 104.

²⁸³ Gans 1981: 105.

²⁸⁴ Gans 1981: 106.

²⁸⁵ Gans 1981: 106.

der französischen Revolution²⁸⁶: „Jetzt sind es mehrere Staaten, das europäische Staatensystem“.²⁸⁷ Der Staatsbegriff ist damit wesentlich als eine geschichtliche Kategorie aufgefasst,²⁸⁸ er ist also nur *eine* der Formen der Verwirklichung der Freiheit. Die Gans'schen Naturrechtsvorlesungen sind daher „in der Sache ein Kommentar zu Hegels *Grundlinien*“²⁸⁹, dessen Wesen in der Tendenz liegt die rechtlichen Institutionen zu vergeschichtlichen, sodass der Staat weder, wie bei Hegel, das sittliche Ganze ist, noch, wie im neuzeitlichen Naturrecht, eine statische Vertragstheorie: Der Staat stürzt im Meer der Weltgeschichte, in diese neue Instanz der Philosophie,²⁹⁰ deren systematische Stelle am Ende der Rechtsphilosophie Hegels den Weg für ihre erste Umarbeitung innerhalb der Hegel-Schule öffnet, ab.

Leider betrachtet Gans weder die Dialektik der Freiheit in der Geschichte selbst, noch versucht er seine Betrachtungen streng auf eine philosophisch-systematische Art zu begründen.²⁹¹ Die Verbreitung der Hegelschen Rechtsphilosophie mit der Rechtsgeschichte wurde bei Gans auf die Hegelschen Kategorien des objektiven Geistes durchgeführt, mehr aber auf eine geschichtliche Weise.²⁹² Obwohl er mit Recht einsieht, wo die *Offenheit* des Hegelschen Systems stattfindet, verfährt er in seiner Auslegung nicht philosophisch; Gans ist kein Nachfolger des philosophischen Systems Hegels. Obwohl sein Beispiel zeigt, dass es bei den engsten Mitarbeitern Hegels keine Zweifel gab, dass der Begriff der Freiheit der Angelpunkt²⁹³

²⁸⁶ Gans 1981: 107.

²⁸⁷ Gans 1981: 107.

²⁸⁸ Gans 1981: 95: „Es gibt nur zwei Staaten: den des Alterthums und den representativen, der aus dem Staat des 17. Jahrhunderts entstanden ist.“

²⁸⁹ Gans 1981: 13.

²⁹⁰ Die Geschichte bildet für Hegel den Gegenstand der Erkenntnis seiner Philosophie, kein bloßes politisches Interesse.

²⁹¹ Vgl. Riedel, „Einleitung“ (Gans 1981: 18f.).

²⁹² Vgl. dazu Riedel 1977: 245.

²⁹³ *Vorrede zur 2. Ausgabe der Rechtsphilosophie*: „Fand er [Hegel; R.J.] nicht das ganze Werk aus dem einen Metalle der Freiheit errichtet...“ (Riedel 1975: Bd. 1, 245). Ähnlich auch Miche-

auf welchem das systematische Denken dieses Philosophen beruht, „postuliert“²⁹⁴ Gans nur die Aufhebung des Hegelschen Staatsbegriffs in die Zukunft.

Ob C.L. Michelet anders an die Rechtsphilosophie Hegels anknüpft, wird im nächsten Kapitel einer Analyse unterzogen.

let, wenn er über den Geist der Rechtsphilosophie Hegels spricht: „Hier baut sich uns das Gebäude des praktischen Geistes, das System des Rechts und des Staats ganz aus dem Metalle der Freiheit auf“ (Michelet 1870: 47).

²⁹⁴ Riedel 1977: 252. Gans soll nicht als Utopist betrachtet werden; siehe dazu Pinkard 2007: 133ff. Gans selbst sagt im Vergleich mit Amerika: „Alle Traditionen des Mittelalters sind nicht da, wie in Europa, wo in das Gemüth, Sitte, Tradition, der Gedanke der Monarchie eingewachsen ist, und es mag noch mehrere Jahrhunderte dauern, bis der aus dem Begriff entstandene Staat, wie der nordamerikanische, in Europa entstehen kann und jene Traditionen erstorben sind“ (Gans 1981: 100).

4.2. C.L. Michelet und der Aeropag der Völker

Bereits in den ersten Sätzen seiner Schrift *Naturrecht oder Rechts-Philosophie als die praktische Philosophie* beruft sich Michelet direkt auf den *Doppelsatz* der Hegelschen *Vorrede* zu den *Grundlinien* und bringt das Programm seiner Rechtsphilosophie als die praktische Philosophie durch folgenden Grundsatz vor: „*Alles vernünftige Recht wird wirklich*“²⁹⁵. Dieses „wird“ ist in diesem Satz eigentlich die Aufgabe seiner Rechts- und Geschichtsphilosophie, welches Michelet am Ende näher zum Kantischen ewigen Frieden, als zur Hegelschen Dialektik der Freiheit und zwischenstaatlichen Anerkennung in der Geschichte führte.

Seine Völkerrechtsauslegung beginnt Michelet mit dem Begriff der Anerkennung, deren Grund der „Grundsatz der *Nichteinmischung*“²⁹⁶, d.h. die Staatssouveränität darstellt; er fügt aber bei, und das ist eine der Arten auf welche er die Rechtsphilosophie Hegels zu erweitern versucht, dass zur gegenseitigen Anerkennung „eine gewisse Verwandtschaft der Verfassungen“²⁹⁷, die nichts anderes als die „Europäische Staatenfamilie“²⁹⁸ darstellt, gehört. Er behauptet, dass vor der Verwirklichung der Idee der Freiheit im modernen Staat noch eine Schranke steht, deren Überwindung zugleich „das Ziel der Weltgeschichte“²⁹⁹ ist; nämlich, dass der einzelne Staat sein

²⁹⁵ Michelet 1866: Bd. 1, VI. Vgl. auch Michelet 1870: 45. Wie Michelet selbst berichtet, hat er in einer Rezension für die *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* Hegels Haltung über die Eule der Minerva ergänzt, die Philosophie sei „aber auch der Hahenschlag eines neu anbrechenden Morgens, der eine verjüngte Gestalt der Welt verkündet [...] Ich meinte im ersten Augenblick, er [Hegel; R.J.] wolle die Stelle beanstanden. Doch bald bemerkte ich an seinem wohlwollenden Schmunzeln, daß er es nicht übel nahm, gewissermaßen überboten zu sein, sondern sich vielmehr an der jugendlichen Zuversicht seines Fortsetzers zu erfreuen schien“ (Berichten 1970: 331). Zum Verhältnis Michelets zu Hegel, vgl. Hösle 1987a: 225f.

²⁹⁶ Michelet 1866: Bd. 2, 213.

²⁹⁷ Ebd., 214.

²⁹⁸ Ebd. Michelet spricht hier auch vom Europäischen Völkerrecht (235ff).

²⁹⁹ Ebd., 212.

„schroffes Fürsichsein aufgebe[n]“ und durch Vergesellschaftung mit anderen Staaten einen höheren „Verein der Völker“³⁰⁰ aufbauen soll. Deswegen erwartet er von der geschichtsphilosophischen Entwicklung des Völkerrechts, dass sich das bloße Sollen, „in feste Regeln umgestaltet“³⁰¹, in das Sein umwandelt: „Doch ist es allerdings die Aufgabe des philosophischen Völkerrechts, dieses Sollen in geltendes Recht zu verwandeln“.³⁰²

Michelet entwickelt leider weder die komplexe Problematik des Anerkennungsbegriffs und seiner zukünftigen Entwicklung weiter, noch verbindet er sie näher mit der Dialektik der Freiheit in der Weltgeschichte, sondern betrachtet nur, dass das Ziel der Weltgeschichte *schon* auf dem Horizont der erfahrenden Seite der Wirklichkeit ist: „So werden alle Völker der Erde eine grosse Familie bilden, und der Menschheit, nach Hegels Worten, die Unendlichkeit aus dem Kelche dieses Geisterreiches fließen“.³⁰³ Trotz der deutlichen Verwerfung Hegels des privatrechtlichen Lesens des Völkerrechts, sieht Michelet die Fruchtbarkeit des Begriffs der Anerkennung in Analogie mit dem privaten Abschluss der Verträge,³⁰⁴ die nach ihm den „Charakter der Zufälligkeit verlieren und die Willkür im Verhältnisse der freien Staaten ausschliessen [werden], also den Naturzustand gewissermassen aufgeben und einen Rechtszustand der Staaten unter einander gründen“³⁰⁵. Das kann, so Michelet, nur in einem *Bundesstaat* verwirklicht werden, dessen Hauptanliegen „das oberste *Bundesgericht*“³⁰⁶ ist, „wodurch die Völker aus dem natürlichen Zustande des Völkerrechts in

³⁰⁰ Ebd., 213.

³⁰¹ Ebd.

³⁰² Michelet 1878: §532.

³⁰³ Michelet 1866: Bd. 2, 215.

³⁰⁴ Ebd., 223ff. Vgl. Michelet 1878: §§ 531 und 532.

³⁰⁵ Michelet 1866: Bd. 2, 224. Vgl. Michelet 1878: §533: „der erste Weg, das blosses Sollen verschwinden zu machen“ sind die Schutz- und Trotzbündnisse, welche die Staaten durch die Verträge abschließen.

³⁰⁶ Ebd., 226. Vgl. Michelet 1878: §533.

den bürgerlichen, rechtlich geordneten des Weltbürgerrechts treten³⁰⁷. Das „Bundesgericht der Menschheit“³⁰⁸ wird dazu dienen, „den ewigen Frieden an die Stelle des Kriegszustands der Menschheit zu setzen“.³⁰⁹

H. Ottmann hat Recht³¹⁰ wenn er behauptet, dass Michelet die Hegelsche Rechtsphilosophie „kantianisch“ interpretiert. Weltbürgerrecht ist noch etwas Abstraktes, eine leere Idee: Die Menschheit kann für Hegel kein Gegenstand der Gedanken sein; Die Menschheit ist ein Begriff, welcher noch nicht Realität erlangte und vielleicht niemals erlangen wird. Eine solche Entwicklung der Geschichte kann Michelet nur errahnen, was ganz unhegelianisch ist. Er gibt auch einige empirische Beispiele dafür, wovon einer der Telegraphen-Tau zwischen Europa und Amerika ist.³¹¹

Dennoch, versucht er mittels des Begriffes der Sittlichkeit seine Idee des „Aeropags der Völker“³¹² oder des „Ich des Erdballs“³¹³ zu konkretisieren, weil er in seiner Interpretation dieses Hegelschen Begriffes die Existenz einer *doppelten* Sittlichkeit sieht:³¹⁴ Einerseits zwischen den Völkern – die die Hegelsche „Sitte der Nationen“ bildet, die noch im Kriegszustand gilt – und andererseits die Sittlichkeit innerhalb des Staates. Die Überwindung einer solchen Kollision beschreibt er, sich explizit auf Kant berufend, als die Aufgabe seiner Rechtsphilosophie.³¹⁵ Bei der Betrachtung der Aner-

³⁰⁷ Ebd.

³⁰⁸ Ebd., 228.

³⁰⁹ Ebd.

³¹⁰ Ottmann 1977: 237.

³¹¹ Michelet 1866: Bd. 2, 227f. Vgl. auch Michelet 1878: §534: „Der Weg dahin (zum Weltbürgerrecht der ewigen Frieden; R.J.) sind die internationalen, durch den allgemeinen Verkehr aller Völker mit einander herbeigeführten Bedürfnisse derselben, welche schon jetzt ein Weltbürgerrecht constituiren, und so die Anbahnung des ewigen Friedens erleichtern“.

³¹² Ebd., 229, 232. Den Begriff des „Aeropags der Völker“ übernimmt Michelet von Schelling (Schelling 1907: 261).

³¹³ Ebd., 227.

³¹⁴ Vgl. Michelet 1866: Bd. 1, 86: „Für uns ist das Geheimnis des neuen sittlichen Lebens fortan der *freiwillige Verein*“.

³¹⁵ Michelet 1866: Bd. 2, 231.

kennung zwischen Volkstümmlichkeit,³¹⁶ überlegt Michelet überhaupt nicht die Dialektik des Sittlichkeitsbegriffs, noch stellt er sich die Frage: Kann man überhaupt, bzw. wie kann man die Sittlichkeit begrifflich (das bedeutet für ihn hegelianisch), d.i. auf der Ebene der Idee, mit dem Begriff der Menschheit in Beziehung bringen? Wie kann man dann überhaupt seine Äußerung, dass das Weltbürgerrecht die höchste Sittlichkeit ist, auffassen?³¹⁷ Wie kann man überhaupt einheitliche Sittlichkeit und einheitliche Institutionen stiften? Die Rechtsphilosophie Michelets hat in sich viele Gefühle und überhaupt keine „kalte“ dialektische Betrachtungen des Völkerrechts. Sie bleibt nur als ein Zeichen einer Zeit, in der der sichtbare und große Fortschritt in den Naturwissenschaften auf das philosophische Denken einwirkt, das sich zumindest bei diesem Autor in offenen Prophetismus verwandelt. Das philosophische Problem, das Hegel mit seiner Völkerrechtsauffassung eröffnet hat, bleibt bei diesem Hegel-Schüler nicht nur ungelöst, sondern auch falsch aufgefasst.

³¹⁶ Ebd., 212ff.

³¹⁷ Michelet 1866: Bd. 1, 87.

Synthetischer Teil

Der Fortgang der Hegelschen Rechtsphilosophie

5.1. Zwischenstaatliche Anerkennung und die Universalität des Sittlichkeitsbegriffs

Für die gegenwärtige systematische Rechtsphilosophie bleibt die Hegelsche Rechtsphilosophie von großer Bedeutung. So versucht z.B. P. Heintel zu zeigen, dass in diesem systematischen Sinne jede Interpretation dialektischer Rechtsphilosophie als Konkretisierung der Dialektik der Freiheit „vom *völkerrechtlichen* Gedanken auszugehen hat“³¹⁸. Hegels Völkerrechtauffassung stellt in diesem Fall eine Konkretisierung der richtenden Funktion des Weltgeistes und seiner Dialektik als Aufhebung besonderer Nationalstaatlichkeit dar.

Damit die Erfassung des internationalen Rechts Hegels überhaupt die gegenwärtige Aktualität bekommt, muss man zuerst die ontologische Problematik erklären unter welche sie fällt. Wie wir in der Arbeit schon untersucht haben, gehören die Begriffe Anerkennung, Für-sich-sein, Individualität und Idealität der Hegelschen *Seinslogik* des abstrakten Rechts an. Im Kontrast dazu befindet sich aber der Begriff des Sollens in der *Wesenslogik* der Moralität. Diese herrschenden logischen Schlussformen auf der Ebene des internationalen Rechts – wie Ottmann zu Recht schrieb – zeigen insofern „nur jene[n] unendliche[n] Progress des Rechts und Moralität zurück, dessen Überwindung Aufgabe der *Rechtsphilosophie* gewesen war“³¹⁹. Mit einer solchen Rückkehr auf das abstrakte Recht und die Moralität negiert sich die subjektive Logik der Sittlichkeit, weil der Staat als „das sittliche Ganze“ (PhR §340) im „äußeren Staatsrecht“ den Anderen vor sich hat und dennoch in eine eigentümliche Dialektik der Anerkennung

³¹⁸ Heintel 1979: 234. Über das gegenwärtige systematische Rechtsdenken, das an Hegel anknüpft, vgl. auch Schild 1993: insbes. 188ff.

³¹⁹ Ottmann 1982: 390.

stürzt, die Hegel nicht immanent aufhebt, sondern eine Koexistenz vieler Staaten innerhalb der Natürlichkeit, Willkür und Gewalt erlaubt.

Um die Hegelsche Stellung im letzten Paragraph der *Grundlinien* – dass „die wahrhafte Versöhnung objektiv geworden“ (PhR §360) ist – nicht in Frage zu stellen, muss man den Begriff des Weltgeistes, der den notwendigen Fortgang vom Abstrakten zum Konkreten darstellt, durch das Selbstbewusstsein der Völker interpretieren. Das Subjekt der Weltgeschichte ist nicht ein einzelner Staat, sondern der Volksgeist, der die innere Seite des Lebens eines Volkes bezeichnet, d.i. „sein Selbstbewußtsein über seine Wahrheit, sein Wesen, und was ihm selbst als das Wahre überhaupt gilt, die geistigen Mächte, die in einem Volke leben und es regieren“ (ViG 1955: 114). Was sind die rechtspolitischen Folgen der Identifikation des Volksgeistes als das Subjekt der Weltgeschichte? Als Geist, hat er nur die Idee der Freiheit als seinen Inhalt; den Weltgeist – als unbeschränktes allgemeines sittliches Bewusstsein, das in jedem Volkgeist enthalten ist – muss man als „ein alle ethnische Schranken übersteigendes Bewußtsein“³²⁰ denken. Damit wird die Hegelsche Auffassung von der Entwicklung der Volksgeister gegen die konservative Auffassung des Ethnozentrismus gerichtet. Die nationalen Beschränktheiten werden daher innerhalb des Konzepts der zukünftigen Verwirklichung der Freiheit relativiert. Ich stimme mit H.C. Fulda überein wenn er sagt, dass die weltbürgerlichen Ideen einen konkreten Sinn bekommen können, weil „in der bürgerlichen Gesellschaft eine sittliche Sphäre inter-ethnischer Verkehrsformen und Einstellungen entstanden ist“³²¹. Damit können wir uns auch eine neue Form des objektiven Geistes denken, in welcher die Freiheit sich als ihr Inhalt verwirklichen wird und welche die Formalität und Abstraktheit der internationalen Aner-

³²⁰ Fulda 1986: 70.

³²¹ Ebd., 71f.

kennung überwinden, als auch eine neue Form der Sittlichkeit geben kann, die die Staaten zu einer Einheit integrieren. Denn der Begriff, wie Hegels *Logik* auf *normativer* Ebene zeigt, hat die Andersheit in sich selbst: sie wurde als sein integrales Moment verstanden. Dem entspricht die innere Struktur des Staates als „eine intersubjektive Struktur, die die Vielheit der Subjekte zu einer Einheit integriert“³²².

Wie schon im Kapitel 3.2. gezeigt wurde, würde die Hegelsche Rechtsphilosophie, wenn Hegel das Begriffsniveau der Weltgeschichte am Ende dieses Buches nicht eingeführt hätte, notwendigerweise in einem Weltstaat als Universalstaat enden. V. Höhle behauptet in seiner umfangreichen Studie *Hegels System*, neben dem Staatsrecht und Völkerrecht „käme als drittes Moment nur das Weltbürgerrecht in Frage, das bei Kant und Fichte die Rechtsphilosophie beschließt“³²³. Damit würde Hegels rechtsphilosophische Konzeption aber auf die Ebene der neuzeitlichen naturrechtlichen Lehre vom *Einzelstaat* als Rechtsstaat zurückkommen; und Hegel selbst würde daher in die Falle der dialektischen Wendung des Rechts in die Diktatur, bzw. in die Gewalt über dem einzelnen Willen, der seine Befriedigung, nur im Selbstbewusstsein der Freiheit innerhalb einer größeren Allgemeinheit finden kann, fallen.

Auf der anderen Seite kann Hegel nicht den normativen Aspekt der naturrechtlichen Vertragstheorie in seine Auffassung des internationalen Rechts einführen, weil es seiner gesamten politischen Philosophie, die auf dem souveränen Willen der verwirklichten Freiheit in der Sittlichkeit des modernen Staates gründet, widersprechen würde. A. Peperzak betrachtet im Gegenteil dazu, dass Hegel einen logischen Fehler macht, wenn er einen Staatenbund nicht am Vorbild des abstrakten Rechts und durch den gesell-

³²² Höhle 1987: Bd. 2, 586.

³²³ Ebd., Fußnote 299; 580ff.

schaftlichen Vertrag gründet; sowie, dass Hegel „could, however, stated the necessity of a supranational institution of justice representing humanity as a whole, even if this necessity was not yet already actualized in his time“³²⁴. Dieser Interpret Hegels kommt da auf die Kantische Idee des Staatenkongresses zurück und als Hauptgrund, warum Hegel nicht diesen Weg ging, führt er seine Stellungnahme an, dass die Freiheit sich nicht voll verwirklichen kann, weil es die Verwirklichung der *sittlichen* Freiheit ist, sodass „the attempt to create a concretely free humanity by political means in the end must fail“³²⁵. Ich werde später nochmal auf dieses Verhältnis zwischen dem objektiven und absoluten Geist zurückkommen, denn ich behaupte, dass Hegel ganz mit Recht vom Standpunkt der *Subjektivität* schließt, dass sich die Freiheit nicht innerhalb des Politischen verwirklichen kann, innerhalb dessen die „Tragödie im Sittlichen“ ihre Geltung noch immer hat. Hier ist aber wichtig einzusehen, dass der logische Fehler, welchen Peperzak Hegel zu Unrecht zuschreibt, seine Geltungsschranke an Hegels Auslegung der zwischenstaatlichen Verhältnisse als dem Kampf um Anerkennung unterliegend, hat, weil dieser Kampf nicht zu einem Vertrag führt, sondern zu einer geschichtlichen Erfahrung des Volksselbstbewusstseins.³²⁶

Gerade die vehemente Einführung der *Geschichtlichkeit* in die Begriffe seiner politischen Philosophie beraubt ihn beider Argumentationswege. Als den Gedanken seiner Zeit, lässt die Hegelsche Philosophie ganz konsequent den Schluss der Rechtsphilosophie im Widerspruch, denn der Weltgeist kam auch zu derselben Stufe in Hegels Zeit, der Zeit der Entstehung und der Auseinandersetzung der modernen nationalen Staaten. Mit einer solchen Verharrung auf der Geschichtlichkeit ist Hegel klar gewor-

³²⁴ Peperzak 1994: 259.

³²⁵ Ebd.

³²⁶ Dass Hegel mit der Dialektik der Anerkennung das herrschende Vertragsmodell in der neuzeitlichen politischen Philosophie ersetzen möchte, vgl. Siep 1992: 172ff.

den, dass auch sein System der Philosophie unter der Geschichte steht.³²⁷ Darum ist die Verschließung des Systems mit einem Widerspruch nicht ein Widerspruch des Systems selbst, weil es sich, unter den Voraussetzungen der Geschichtlichkeit, nur so schließen ließ, d.h. mit seiner Offenheit gegenüber dem Zukünftigen. Damit lässt Hegel die Frage – im Nächsten versuche ich zu zeigen, auf welche Art – der Aufhebung des Naturzustandes im „äußeren Staatsrecht“ offen, weil seine Stellungnahme, dass vom Naturzustand „nicht Wahres gesagt werden kann, als *daß aus ihm heauszugehen* ist“ (Enz §502 Anm),³²⁸ noch gültig bleibt.

Ein bestimmter Begriff ist in Hegels Betrachtung des „äußeren Staatsrecht“, m.E., viel wichtiger als andere und er führt ihn nicht zufällig ein, noch verbindet er ihn nicht unerwartet mit der Überlegung der „Sitten der Nationen“³²⁹. Dieser Begriff der *Anerkennung* hat seine geschichtliche Herkunft und trägt seinen Ursprung noch vom Westfälischen Frieden und vom Prinzip der Souveränität, bzw. von der Nichteinmischung in die Sache anderer Staaten. Er hat aber auch einen bestimmten Aspekt, der die zwischenstaatlichen Verhältnisse in der Zukunft und in veränderten geschichtlichen Umständen auf andere Gründe stiften könnte. Doch werden dadurch die Kriege weder eine Sache der Vergangenheit sein, noch würde man zum ewigen Frieden kommen. Im Verlangen, dass der Staat seitens des anderen Staates anerkannt werden soll, können wir einen bestimmten Universalismus finden, welcher „auf der *Sitten* der Nationen als der inneren [...] All-

³²⁷ Man soll nicht vergessen, dass Hegel seine Philosophie als „Maß aller Geschichtlichkeit“ aufstellt, welche „in ihrem Anfang noch nichts von ihrer eigenen Geschichtlichkeit“ weiß (Klein 1975: Bd. 2, 407). Mit anderen Worten, das Denken erkennt sich selbst als geschichtlich. Über die Geschichtlichkeit des Geistes, siehe: Gadamer 1987: 384-395.

³²⁸ W. Jaeschke (Jaeschke 2003: 399f.) sieht darin eine „zukunftsweisende Komponente“ der Völkerrechtsausführungen Hegels und ihr Potential in Hegels Anschluss an die Kantische Wendung in *Die Metaphysik der Sitten* vom Privatrecht zum öffentlichen Recht (MdS §42, AA VI: 307).

³²⁹ „Sitten als Grundlage des Völkerrechts“ (PhR-Ilting, Bd. 3, s. 837).

gemeinheit“ (PhR §339; PhR-Homeyer §133), unter welcher die „europäische Nationen [...] eine Familie nach dem allgemeinen Prinzip der Gesetzgebung, ihrer Sitten, ihrer Bildung“ (PhR §339 Z) bilden. Darin sieht Hegel 1817/1818 einen „Übergang zu einem höheren Standpunkt“, denn „auch im Zustand der allgemeinen Rechtlosigkeit sollen noch Rechte gelten“, was „im ganzen nur ein Sollen“ darstellt, die Sitte aber „ist das festeste, was das Betragen im Krieg reguliert“. (PhR-Wannemann §163 Anm) Der Krieg bleibt damit für Hegel immer das, was das Völkerrecht auflöst; daneben aber bleibt er auch das, „was als Inneres in den Völkern ist, die Sittlichkeit“ (Ebd.). Sittlichkeit ist daher mit dem Volksgeist beschränkt; sie gilt für Hegel nicht national begrenzt. Sie ist durch den Begriff des Weltgeistes relativiert und vergeschichtlicht. Hier ist ohne Zweifel sichtbar, dass Hegel „keineswegs von der Geschichtlichkeit des Rechts abstrahieren wird“³³⁰.

In der ersten Rechtsphilosophie-Vorlesung in Berlin (Homeyer-Mitschrift) erwähnt Hegel einen „Grad der Sittlichkeit“ (PhR-Homeyer §131 Anm) eines Staates innerhalb der Betrachtung der wechselseitigen Anerkennung zwischen souveränen Staaten. Dieser „Grad“ ist eng mit der inneren Souveränität des Staates verbunden, bzw. mit dem Kriterium der Modernität des Staates, d.i. mit der Frage, ob das Recht der Subjektivität innerhalb des Staates als die substantielle Allgemeinheit verwirklicht ist. Anders gesagt, wenn die *Modernität* eines Staates wesentlich darin besteht, ob der Einzelne zum Selbstbewusstsein der Freiheit gekommen ist, dann setzt das auch das Selbstbewusstsein des Volkes von seiner eigenen Freiheit voraus, die zuerst in seiner Selbstständigkeit – als die höchste Ehre eines Volkes – ausgedrückt ist. Insofern ist es legitim vom Selbstbewusstsein des Volkes zu sprechen, wie es Hegel in demselben Paragraph, in welchem er

³³⁰ Iltings Erläuterung zum PhR-Wannemann §164, s. 353.

den „Grad der Sittlichkeit“ beschreibt, tut. Nur auf diesem Weg ist es möglich, Hegels Stellungnahme, mit welcher der Abschnitt von der Weltgeschichte der *Grundlinien* beginnt, richtig zu interpretieren:

„Die Geschichte des Geistes ist immer seine Befreiung: das, was er ist, sich zum Gegenstand zu machen, es zu wissen und dadurch sich von ihm zu befreien und somit eine höhere Stufe zu erreichen.“ (PhR-Homeyer §135)³³¹

Man kann daher ganz gerechtfertigter Weise auch vom *Grad der Anerkennung* sprechen, der jenes Niveau des Denkens darstellt, das nicht in Hegels Zeit erfüllt worden ist, welches aber ganz adäquat durch die Hegelsche politische Philosophie ausgedrückt werden kann. Die einzige philosophische Schrift, soweit mir bekannt ist, ist jene die den Hegelschen Gedankengang in diesem Sinn hinausbegleitet hat, ist der Aufsatz von K. Vieweg „Das Prinzip Anerkennung in Hegels universalistischer Theorie des äußeren Staatsrecht“³³². Vieweg begründet seine Haltung, dass wir einen Unter-

³³¹ In dieser Stellungnahme ist die Hegelsche Dialektik der Freiheit in der Geschichte deutlich lesbar, – eine *Phasen*-Dialektik, die im modernen Staat der Hegelschen Zeit zum Selbstbewusstsein der Freiheit gelangt; was nach ihr kommt, ist keine schlechte Unendlichkeit, gespannt zwischen der Dialektik der besonderen Völkergeister und der Bemühung, das Prinzip der Freiheit in jeden Stein der Erde einzubauen. Erst dann beginnt die wahre Geschichte, worin die Frage des Politischen ihre Bedeutung, genau zwei Jahrhunderte nach der Französischen Revolution, gewinnt. Die zwischenstaatlichen Verhältnisse bauen noch auf dem formellen Prinzip der Anerkennung auf, während die EU diese formelle Stufe aufzuheben versucht. Darüber ist hier aber nichts weiter zu sagen.

³³² Vieweg: 2000. 2007 ist noch eine Publikation, die den Hegelschen Begriff des internationalen „Wir“ durch den Anerkennungs-begriff und Selbstbewusstsein des Volkes auszulegen versucht erscheint (Buchwalter 2007). Buchwalter betrachtet mit Recht, dass die gegenseitige Anerkennung „cultural identity [...] of distinct and sovereign peoples [...] far from eclipsing consideration of local and particular differences, depends for its reality on their incorporation“ (156-57) begründet. Daher schließt er konsequent, in Anbetracht des Paragraphs 340 der *Grundlinien*, dass die Dialektik der Völkergeister „results in affirmation of a domain understood not as *Weltstaat* but *Weltgeist* – not a system of global governance but a historically emergent global consensus on values and principles“ (163). Dass ein solcher Konsensus im großen Maß erschaffen worden ist, und dass wir heutzutage gerechtfertigt von einer Weltgesellschaft sprechen können, die sich nicht auf politische und normative Integration stützt, behandelt J. Habermas in seiner Rede aus Anlass des Hegel-Preises (Habermas 1974: 56ff.). Dieser Vergesell-

schied zwischen der abstrakten (formellen) und inhaltlichen (substantiellen) Anerkennung machen sollen, auf dem Paragraph 331 der Hotho-Mitschrift: „Hier tritt sogleich die Frage ein, welcher Staat anerkannt werden soll [...] Es kommt hier wesentlich auf den Inhalt beider Staaten an“³³³, als auch auf folgende Passage der Griesheim-Mitschrift: „Dieß Anerkennen hat einen konkreten Sinn, bei der Frage was anerkannt werden kann giebt es viele Stufen über dieß Was“ (PhR-Ilting: Bd. 4, 741).³³⁴

Die letzte angeführte Erklärung Hegels knüpft am Satz, welchen Gans, im Unterschied dazu, im Zusatz des § 331 der *Grundlinien* einfügte, an: „Wenn Napoleon vor dem Frieden von *Campoformio* sagte: ‘Die französische Republik bedarf keiner Anerkennung, sowenig wie die Sonne anerkannt zu werden braucht’, so liegt in diesen Worten nichts weiter nichts als eben die Stärke der Existenz, die schon die Gewähr der Anerkennung mit sich führt, ohne daß sie ausgesprochen wurde“. Deswegen ist es schwer einzusehen, dass Hegel eigentlich Napoléon (der „Fürst der Schlachten“ [Briefe: Bd. 2, 358]) und die Anerkennungsauffassung, die bei der bloßen Macht bleibt, kritisiert. Die Anerkennung zwischen Staaten muss „ausgesprochen“ werden, um überhaupt zur Ebene des Anerkanntseins kommen zu können, auf welchem aber, nach Hegel, der zerbrechliche Grund des internationalen Rechts beruht. Denn im postrevolutionären Europa kann für Hegel nicht mehr von der Hegemonie eines einzigen Staates als Träger der modernen Staatsidee gesprochen werden, vielmehr geht es in der Ge-

schaftungsprozess ist nach ihm aber möglich, ohne die Struktur des internationalen Rechts zu verändern. Dreißig Jahre später können wir beobachten, dass das Projekt der Vergesellschaftung ohne den mittels der Anerkennung veränderten zwischenstaatlichen Verhältnisse kaum zur Geltung kommen kann.

³³³ PhR-Ilting: Bd. 3, 834.

³³⁴ Der erste, der merkte, dass man die Aktualität der Hegelschen Theorie des internationalen Rechts im Unterschied zwischen dem Formalakt der zwischenstaatlichen Anerkennung und der „konkreten Inhaltlichkeit der beiderseitigen Staatwillen“ finden kann, war A. v. Trott zu Solz noch 1932 (Trott zu Solz 1932: 79ff).

schichte um die „Hegemonie“ (PdW-1822/23: 449) der Verfassungsstaaten. Die Idee des modernen Staates ist nicht mehr exklusiv nur einem führenden Volke in der Weltgeschichte gehörend. Das haben gerade die konstitutionellen (d.h. revolutionären) Kriege, mit ihrer Verbreitung des Prinzips des Rechtsstaates und der Freiheit, gezeigt.³³⁵ Es hat sich im Wesentlichen um Befreiungskriege gehandelt. (PdW-1822/23: 518)³³⁶

Ob es aber den verwandten Gestaltungen der Sittlichkeit gelingt, die im Grund der Staatsidee als Rechts- und Verfassungsstaat liegen, in Zukunft das gegenseitige Anerkanntsein der Staaten strenger zu gründen – fasst Hegel nicht als die Frage seiner politischen Philosophie auf. In der Vorlesung zur Philosophie der Weltgeschichte von 1822/23 aber führt Hegel, als den Angelpunkt der modernen Zeit, das Prinzip des „freien Geist[es]“ als das „neue Panier, um das sich die Völker sammeln“³³⁷ an. Es gibt keinen Zweifel daran, dass Hegel da an die europäische Staatenwelt denkt, weil er glaubt, dass Kriege auf europäischem Boden nicht mehr geführt werden.³³⁸ In diesem Ansatz kann man die implizite Ankündigung

³³⁵ Hegel schreibt einmal, dass das Lösungswort der revolutionären Kriege „Freiheit, Feindschaft der Tyrannei, eine Verfassung als oberste Instanz“ war (Dokumente 1974: 276).

³³⁶ Siehe dazu d’Hondt 1975, der zeigte, dass „Hegels Vorstellungen vom Krieg [...] unmittelbar dem Boden der Geschichte entsprungen“ sind (415; 420ff.).

³³⁷ Nachschrift Griesheim. Zitiert nach Meist, s. 477. Siehe umgearbeitete Stelle in der Freundesvereinsausgabe (TW 12: 496).

³³⁸ Vgl. VdÄ (TW 15: 353), wo man den Begriff des Epos mit der weltgeschichtlichen Verwandlung ersetzen kann: „Wollte man in diesem Sinne den Epöen der Vergangenheit gegenüber, welche den Triumph des Abendlandes über das Morgenland, des europäischen Maßes, der individuellen Schönheit, der sich begrenzenden Vernunft über asiatischen Glanz, über die Pracht einer nicht zur vollendeten Gliederung hingelagenden patriarchalischen Einheit oder auseinanderfallenden abstrakten Verbindung schildern, nun auch an Epöen denken, die vielleicht in Zukunft sein werden, so möchten diese nur den Sieg dereinstiger amerikanischer lebendiger Vernünftigkeit über die Einkerkung in ein ins Unendliche fortgehendes Messen und Partikularisieren darzustellen haben. Denn in Europa ist jetzt jedes Volk von dem anderen beschränkt und darf von sich aus keinen Krieg mit einer anderen europäischen Nation anfangen; will man jetzt über Europa hinausschicken, so kann es nur nach Amerika sein“. Vgl. Hegels Brief an von Uexkül 28.11.1821, wo er über eine „ungeheure Möglichkeit“ von zukünftigen Entwicklung Russlands spricht, denn die „anderen modernen Staaten [...] hätten bereits mehr oder weniger das Ziel ihrer Entwicklung erreicht; vielleicht hätten mehrere den Kulminationspunkt derselben schon hinter sich, und ihr Zustand sei statarisch geworden“ (Briefe: Bd. 2, 298).

finden, dass die Hegelsche Philosophie, trotz der strengen und immer vertretenen Haltung über den unphilosophischen Charakter des Zukünftigen, nicht vermeiden kann, in sich eine immanente, geheime Kritik des Bestehens zu enthalten. In dieser Sammlung aller Völker, wie K.R. Meist bemerkt hat,³³⁹ eröffnet sich für Hegel ein Dilemma, denn nicht alle europäischen Staaten stehen auf der gleichen Entwicklungsstufe.

Im oben genannten Aufsatz von K. Vieweg, betont der Autor mit Recht, dass man im Anerkennungskampf die Betrachtung der Geschichtlichkeit finden kann: Mit der „geschichtlichen Dimension der inneren Staatlichen Verfaßtheit ist zugleich die historische Komponente in der Gestaltung der Staatenverhältnisse gegeben: die wechselseitige Anerkennung der Staaten bildet ein wesentliches Element der Geschichte der modernen Welt“³⁴⁰. Vieweg glaubt, dass es zugleich gerechtfertigt ist, von einem transnationalen Staatenbund zu sprechen, der auf der anderen Gestaltung des vereinigten Willens der Staaten gründen würde: Nämlich nicht nur „auf ihr bloßes Dasein als rechtliche Konstrukte [wie bei der republikanischen Verfassung bei Kant; Anm. R.J.], sondern auf die Substanz des Kulturellen“³⁴¹. In einem solchen universalistischen Minimalkonsens wird nach Vieweg „die Anerkennung ethnisch-kultureller Eigenheiten [...] relativiert und auf ein universelles Modell der Verwirklichung der Freiheit bezogen“³⁴². Im Zusammenhang damit, soll die Hegelsche Einleitung des Begriffes der „Sitte der Nationen“ – der in jeder uns bisher bekannten Vorlesung zur Rechtsphilosophie Hegels vorhanden ist – nicht als national begrenzt gelesen werden, denn der „*Mensch gilt so, weil er Mensch ist, nicht weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher, Italiener usf. ist.*“ (PhR

³³⁹ Meist 1986: 477.

³⁴⁰ Vieweg 2000: 30.

³⁴¹ Ebd., 36.

³⁴² Ebd., 39.

§209 Anm)³⁴³ Das bedeutet aber nicht, dass die Völkerrechtslehre Hegels mit dem Gedanken des Kosmopolitismus, der immer auf den Begriff der Menschheit, nicht aber des Verfassungsstaates gerichtet ist, identifiziert werden soll. Hier geht es um das Selbstbewusstsein eines Volksgeistes, der solche ethnisch-nationale Partikularitäten überwunden hat und welcher zum Bewusstsein seiner selbst als freien in einer viel größeren Allgemeinheit (wie der moderne Staat in Hegels Zeit war) kommen kann. Denn wenn „die Freiheit die Freiheit wolle“ (PhR §21 Z), das bedeutet nicht nur, dass der Fürst innerhalb des Staates freie Bürger will, sondern auch das die Bürger ihn nur als frei anerkennen können,³⁴⁴ das gilt auch für die Verhältnisse zwischen modernen, auf Recht und Freiheit gegründeten Staaten. Diese Staaten sind auf der Freiheit gegründet, für welche der Andere nicht als Schranke, sondern als Verwirklichung seiner selbst verstanden werden muss. Obwohl der Kampf um die Anerkennung „der äußerliche oder *erscheinende Anfang* der Staaten, nicht ihr *substantielles Prinzip*“ (Enz §433 Anm) ist, kann das *Anerkanntsein*, als „ein gegenseitiges Anerkennen, welches der *absolute Geist* ist“ (PdG: 493), nun – d.h. nach dem das Prinzip des modernen Staates als die Versöhnung des Subjektiven und Objektiven im Rechtsstaat, auf alle moderne Staaten Europas, verbreitet ist – das substantielle Prinzip im Völkerrecht sein.

Hier finde ich eine Dialektik des Anerkennungsbegriffs in der Völkerrechtsauslegung Hegels, die im derzeitigen sehr verbreiteten intersubjektivistischen Lesen der Hegelschen politischen Philosophie vernachlässigt

³⁴³ Vgl. auch PhR-Henrich: 169: „...aber es ist auch von der höchsten Wichtigkeit, daß der Mensch sich seiner nach seiner substantiellen Seite bewußt wird [...] und man hat nach Juden und Christen, Engländern und Franzosen gefragt, mehr als nach dem Menschen“. Dass die politische Einheit im Staat die Bürger nicht auf eine ethnische Gemeinschaft begrenzt, sondern dass Hegel hier auf die Idee des europäischen Lebens abzielt, erörtert T. Pinkard (Pinkard 2007: Fußnote 7).

³⁴⁴ Kojève 2000: 142.

sigt wurde, aber welche ergiebige Anregungen liefern kann und im bestimmten Maß den Anerkennungs begriff als normatives Kriterium des Urteils der bestehenden politischen Institutionen im internationalen Verkehr darstellt. Eine solche Interpretation der Rolle des Anerkennungs begriffes muss sich aber, um das angeführte Kriterium der Normativität überhaupt erfüllen zu können, mit der Darlegung einiger Momente der Hegelschen Erfassung der Dialektik des Geistes in der Weltgeschichte ergänzen, denn „der Geist ist in der Freiheit unendlich negative Beziehung auf sich, ist eben so wesentlich Fürsichsein, das den bestehenden Unterschied in sich aufgenommen hat, und damit ausschliessend ist“ (PhR-Iltting, Bd. 4, §321). Damit wird sich andererseits die Beurteilung M. Theunissens, dass Hegel in seiner Rechtsphilosophie die Intersubjektivität verdrängte, nicht ändern, weil Hegel zweifellos der Substanz, bzw. der Sittlichkeit Selbstbewusstsein zumutet, (PhR §146)³⁴⁵ welches nur dem absoluten Geist, bzw. der Philosophie angehörend ist. Das wird uns eigentlich nur zeigen, dass der Hegelsche moderne Staat nur eine Form des Vergänglichen und Endlichem darstellt, in der der Geist zum Bewusstsein seiner Freiheit kommt. Einer höheren Stufe wird sich das Niveau des modernen Staates in seiner eigenen Einseitigkeit zeigen. Wenn Hegels Rechtsphilosophie die adäquate und volle Theorie des modernen Staates anstrebt, stellt sie zugleich auch seinen Un-

³⁴⁵ Vgl. auch §144. Ich betrachte als richtig die These M. Theunissens (Theunissen 1982: insbes. 325-328), dass Hegel jede Intersubjektivität aus der sittlichen Wirklichkeit durch die Beilegung des Selbstbewusstseins dem objektiven Geist ausschließt. Jeden Teil des Systems betrachtet Hegel zugleich durch seine Beziehung zum absoluten Geist. In diesem Fall, die Objektivität der konkreten Freiheit, die im modernen Staat erreicht ist, muss, nach Hegel, als *absolute* und herrschende in ihrer Epoche gehalten werden, weil sie voll verwirklicht mittels der philosophischen Begreifung (d.h. mit der vollen, „absoluten“ Begreifung) ihrer Wirklichkeit, ist. Die Intersubjektivität, die im internationalen Recht zu finden möglich ist, ist jene, die umgekehrt zwischen den zwei Selbstbewusstsein der Freiheit geschieht, die, weiter, zwischen den Verfassungsstaaten, nicht aber zwischen den Einzelnen, verkörpert ist. Der Einzelne als solcher, steht immer im *tragischen* Verhältnis zur eigenen Geschichtlichkeit. Dieses Verhältnis kann er nur mittels der Begreifung dessen, was ist, weil es so sein sollte, aufheben. Das stellt die Einsicht in die eigenen Geschichtlichkeit und eine Versöhnung mit dem Tod dar. Die Versöhnung die ihren Ursprung im Christentum hat, und welche den modernen Staat, nach Hegel, säkularisiert und verwirklicht.

tergang dar: Bereits die Marxsche Idee des Proletariats (nicht der Arbeitsklasse, wie später Engels betonte) zerstört die Konkretheit der Freiheit des Hegelschen Staates, in dem der Geist sich selbst die Fluchtlinie in die *moderne* Epoche, in deren er bei-sich-selbst war, fand. Schon diese Marxsche Idee fasst die Substantialität des Staates der Rechtsphilosophie als eine neue Gestalt der Knechtschaft des Menschen und seiner Abhängigkeit von den objektiven Inhalten auf.³⁴⁶ Die Befreiung des Subjekts von den objektiven Inhalten, zugleich auch ihre Veränderung, ist möglich, weil die Objektivität des Geistes nicht zu etwas Natürlichem gehört: Das Objektive existiert nur, weil „es gewußt wird“ (Enz §442). Und es wurde nur durch die Philosophie gewusst, durch die Idee selbst: Denn „die *Vollendung* eines Erfassens ist zugleich seine Entäußerung und sein Übergang. Der formell ausgedrückt, von *neuem* dies Erfassen erfassende und, was dasselbe ist, aus der Entäußerung in sich gehende Geist ist der Geist der höheren Stufe gegen sich, wie er in jenem ersteren Erfassen stand“ (PhR §343).³⁴⁷

³⁴⁶ Hier ist die Stelle, um nochmals daran zu erinnern, dass „die Menschheit nicht sowohl *aus* der Knechtschaft befreit wurde, als vielmehr *durch* die Knechtschaft“ (VPdG, TW 12: 487).

³⁴⁷ Vgl. dazu die Gleichstellung von Vernichtung und das Aufgehen eines neuen Prinzips in der VPdG (TW 12: 104). „The rose in the cross of the present, the tragic irony of Hegel’s dialectical apprehension of his world, means that while Hegel saw himself as comprehending the new world of post-1789 (or post-1815) Europe, this by itself meant that this new world, which Hegel heralded in his *Phanomenology*, is already reaching its maturity and is somehow, slowly but surely, on its way out“ (Avineri 2003: 129).

5.2. Absoluter Geist und der a-politische Freiheitsbegriff

Die Wahrheit des Hegelschen Verständnisses des Völkerrechts ist die Wahrheit „seiner Zeit“. Das ist auch die gleiche Wahrheit seiner grundlegenden Einsicht, dass die Philosophie ihre Zeit in Gedanken erfasst. Die Hegelsche Philosophie überwindet nicht ihre Zeit und nur innerhalb ihrer Zeit liegt ihre Wahrheit. Im Völkerrecht sind wir nicht mehr in der Sphäre der geistigen Sittlichkeit. Wir sehen hier einen genuinen dialektischen Übergang. Der Geist stürzt wieder (entäußert sich) in das Natürliche ab: Die Verhältnisse zwischen den Staaten sind zufällig und durch die Willkür bestimmt. Die Aufhebung des Naturzustandes auf dem weltlichen Niveau überlässt Hegel der einzigen möglichen Instanz, die eine höhere Allgemeinheit als der Staat hat: Dem Weltgeist als Weltgericht. Der Rechtsbegriff spielt hier keine Rolle mehr, - er ist aufgehoben. Als Konsequenz dessen ist das Völkerrecht deswegen, in Rücksicht auf die Macht und Stärke eines Staates, bestimmt, die eigene „Individualität“ zu bejahen und die Anerkennung seitens des Anderen zu erhalten. Dieser Begriff der Macht ist nicht wesentlich als militärische Macht gedacht, obgleich er das teilweise ist. Dieser Staat, vor dessen Recht sich das Recht des anderen Staates zurückzieht, hat seine „Macht“ wesentlich in den entwickelten Gestaltungen des absoluten Geistes in seiner Sittlichkeit. Deshalb ist die Weltgeschichte das Weltgericht des *absoluten* Geistes.

Der philosophische Gedanke, verwirklicht in der Sittlichkeit der politischen Gemeinschaft, ist nicht lediglich der „unbewegte Bewegter“ der geschichtlichen Entfaltung; er ist gleichzeitig auch die Kritik der Positivität der bestehenden politischen Institutionen und Arten der intersubjektiven

Bindungen der Menschen innerhalb der politischen Gemeinschaft.³⁴⁸ Der apolitische Freiheitsbegriff, der zum Bewusstsein seiner selbst im absoluten Geist kommt, ist jener der sich in der Objektivität des Geistes als konkrete Freiheit verwirklicht. Hierdurch ist er zugleich nur *scheinbar* apolitisch, weil er sich immer im Anderen-sich-selbst finden muss; er muss sich vergegenständlichen und sich in der Objektivität der Welt, in der Objektivität seiner selbst anschauen. Daher wird Hegels Stellungnahme, dass es ohne Staat als Verwirklichung der konkreten Freiheit nicht zum wunderschönen Sonnenaufgang in Griechenland kommen würde, verständlich; d.h. die politische Freiheit kommt bei Hegel als Bedingung für das Aufkommen der Philosophie als *freier* Gedanke: „In der Geschichte tritt daher die Philosophie nur da auf, wo und insofern freie Verfassungen sich bilden“. (VGdP, TW 18: 117)³⁴⁹ Der Staat ist aber keine letzte Entfaltung des Weltgeistes: Die letzte und höchste Stufe des Absoluten ist der absolute Geistes, verwirklicht durch die Kunst, Religion und Philosophie. Das Hegelsche System bekommt mit der Philosophie als der höchsten und letzten Stufe des Systems eine kritische Stellung zum objektiven (und nicht absoluten) Staat. Der Staat ist allein im Stande die begrenzte Freiheit, die Freiheit der Bürger oder die sittliche Freiheit zu sichern. Während wahre Freiheit etwas Höheres als das Recht der Bürger, als Recht überhaupt, ist. Sie ist die Substanz des Geistes, weil „alle Eigenschaften des Geistes nur durch die Freiheit bestehen, alle nur Mittel für die Freiheit sind“ (VPdW, TW 12: 30). An einer anderen Stelle lesen wir: „Eben die Freiheit ist das Denken selbst; wer das Denken verwirft und von Freiheit spricht, weiß nicht, was er redet. Die

³⁴⁸ Siehe die hegelianische Auffassung Kojewes' von der Philosophie, die Anteil an der Geschichte nimmt (Kojewe 2000: 152). Die Teilnahme der Philosophie an der Geschichte interpretiert Kojewes durch seine Beschreibung des radikalen hegelianischen Atheismus, nach welchem „Being itself is essentially temporal (Being = Becoming)“.

³⁴⁹ Vgl. EiGP: 227: „In der Geschichte tritt die Philosophie also da auf, wo freie Verfassungen existieren“.

Einheit des Denkens mit sich ist die Freiheit, der freie Wille [...] der Wille ist nur als denkender frei. Das Prinzip der Freiheit ist aufgegangen, und hat dem Menschen, der sich selbst als das Unendliche faßte, diese unendliche Stärke gegeben“ (VGdP, TW 20: 307f.). In jedem Fall aber entwickeln sich diese höchsten Gestalten der Freiheit innerhalb des Staates, weil er nach Hegel das sittliche *Ganze* in der objektiven Welt darstellt.

Die Thematisierung der „allgemeinen Weltgeschichte“ am Ende des objektiven Geistes und im Übergang zum Absoluten hat für die Hegelsche Philosophie eine doppelte Aufgabe. Für das philosophische Denken der *Gegenwart* soll, einerseits der in der Rechtsphilosophie entwickelte Begriff des Staates in seiner modernen Gestalt als *notwendig* legitimiert werden; andererseits aber auch als auf der geschichtlichen Realität gegründet und somit der Zufälligkeit überlassen werden. Als Problem für das zeitgenössische philosophische Denken stellt sich daher die ontologisch-wesentliche Geschichtlichkeit des objektiven Geistes und seine *werdende* Wirklichkeit heraus. In ihrer letzten Gestalt, stellt die *Enzyklopädie* (1830) die *Bewegung* des Weltgeistes mit dem „Weg der Befreiung der geistigen Substanz“ (Enz §549) in dem Sinne gleich, dass erst die Aufhebung der äußeren Objektivität die wahre *Verwirklichung* der Freiheit darstellt. Diese Befreiung des Geistes, wie man im nächsten Paragraphen lesen kann, verbindet Hegel mit dem Begriff des Geistes des herrschenden Volkes in einer Epoche und verbindet ihn so unmittelbar mit seiner Auffassung der *Geschichte* und der Philosophie, bzw. mit der Geschichte der Philosophie und der Philosophie der Geschichte. Das sagt uns nichts anderes, als dass erst der Begriff des absoluten Geistes uns die Hegelsche Freiheitslehre und die damit verbundene Geschichtlichkeit des objektiven Geistes (das Thema dieser Arbeit), aufklären kann.

K.R. Meist behauptet mit Recht, dass die „traumatische Grunderfahrung der Geschichtlichkeit“³⁵⁰ das „tiefere auslösende Moment des [...] politischen Schrifttums Hegels“³⁵¹ darstellt. Hegels Einsicht von der Unstabilität seiner Gegenwart und die Erfahrung der Entzweiung, führt sein Denken in der Berliner Zeit zurück in die Philosophie und zur Bemühung durch sie „leben zu lernen“³⁵². Hier geht es nach Hegel um die Versöhnung des Freiheitsbewusstseins mit der notwendigen Gestalt des modernen Staates, bzw. um die Aufhebung der schlechten Faktizität durch die Erkenntnis der Notwendigkeit des Geschehens, d.i. durch die geschichtliche Er-Innerung. Bereits am Ende der *Phänomenologie* führt Hegel die Geschichte als das „wissende, sich vermittelnde Werden – der an die Zeit entäußerte Geist“ (PdG: 590) ein, der im absoluten Sich-Wissen sich selbst durch das „Insichgehen“, seine endgültige Stufe, nämlich zum Subjekt gewordene Substanz, erreicht. Das „Insichgehen“, „Er-Innerung“ stellt den Abschluss der Bildung des absoluten Geistes dar. Er hat keinen neuen eigenen Inhalt sondern ist die Einheit des objektiven Geistes und seines Begriffs. Seine Dimension ist nicht das Wissen vom Daseienden sondern das Wissen des Wissens.

Die Rechtsphilosophie Hegels erachtet es als ihre Aufgabe, das was ist zu begreifen, wobei das „was ist“ als das was dem Begriff der verwirklichten, konkreten Freiheit entspricht, aufgefasst werden soll. Es ist mit dem Selbstbewusstsein der Freiheit aufgesetzt und offenbart sich durch die Französische Revolution und die neuere deutsche Philosophie. Daher kann überhaupt die Rechtsphilosophie Hegels die rechtlichen Institutionen als Daseiende beschreiben, obgleich sie in Preußen nicht voll verwirklicht waren. Soweit aber die konkrete Wirklichkeit der freien Subjektivität sich nur

³⁵⁰ Meist 1986: 473.

³⁵¹ Ebd.

³⁵² Baum/Meist 1977.

im modernen rechtlichen Staat verwirklichen kann, - so bleibt der Mensch doch in letzter Instanz auf seine Innerlichkeit gestützt. Das Wesen der Freiheit kann sich nicht voll zeigen, weder mittels der Kategorien des Rechts noch in den objektiven Institutionen der äußeren Beziehungen, sondern nur innerhalb der Gedanken. Nach Hegel gibt nur der moderne Verfassungsstaat dem menschlichen Willen, frei (nach außen) und moralisch (nach innen), den wahren Inhalt. Deswegen ist es seit Aufkommen des Christentums die Aufgabe der Zeit, das Prinzip der Subjektivität in die Welt einzubauen. Jedes neue Prinzip, welches seine Verwirklichung in der Weltgeschichte findet, ist nach Hegel immer ein Prinzip der Freiheit, der höheren Freiheit, die sich durch die Knechtschaft befreit.

Diese Dialektik der Freiheit ist immer schon auf das denkende Subjekt gerichtet. Sie legt die Struktur der Bewegung des Seins und des Subjekts dar, worin Hegel die Subjektivität als die Wahrheit der Substanz im Sinn ihres für-sich-sein-kommens denkt. Die Dialektik ist keine Methode, sie stellt nicht unmittelbar auf den Gegenstand ab, sondern sie ist in ihrer Bewegung die Auslegung und die Interpretation des Gegenstands selbst und ist zugleich eine eigene Berichtigung darauf. Sie ist synonym mit dem Geist, d.h. mit einem Ganzen, in dem die endlichen Bestimmungen nur Momente sind. (Enz §§ 81, 386 Anm) Deshalb können wir betrachten, dass der Staat als Wirklichkeit der konkreten Freiheit im postrevolutionären Europa, allein nur eine endliche Bestimmung der Freiheit ist. Denn die Freiheit ist keine bestimmte Eigenschaft, sondern als Bewegung, als Vermittlung mit ihrer selbst – d.i. das bei-sich-selbst-Sein-im-Anderen – damit sie sich auf einem anderen Boden gegenüber der erfahrenden Realität befindet; sie ist das Absolute, „die ewige Unruhe des Begriffs“ (*Naturrechtsschrift*, TW 2: 487), die zuerst in ihrer Abstraktheit in der objektiven Welt aufkommt. Vom substantiellen-ontologischen Standpunkt sieht man oft vo-

raus, dass die Hegelsche Metaphysik der Freiheit eine Offenheit beinhaltet und diese ist als *die Geschichte einer niemals beendeten Institutionalisierung der Freiheit* sichtbar. Hegel lässt Raum für eine zukünftige Arbeit am Begreifen der Gegenwart der Ewigkeit. Die Richtung der Zeit ist durch geistige Aufgaben bestimmt, welche mit dem Prozess der Wirklichkeitsbildung nicht enden können, sondern stufenweise die *Jenseitigkeit*, auf die die Bewegung der Zeit gerichtet ist, aufstellen. Es ist nicht nur das gültig, was das Denken einer Zeit erfasst, sondern auch das, was noch nicht ist.

Die Dialektik des Freiheitsbewusstseins ist nach Hegel beendet. Den modernen Staat bestimmt er wesentlich dadurch, dass er ihm als Aufgabe stellt, das volle Freiheitsbewusstsein in seinen sittlichen Institutionen zu aktualisieren. Das ist das Ende der Geschichte, aber nur der Geschichte des Freiheitsbewusstseins. Denn die wahre Geschichte *beginnt eigentlich erst dann*. Es geht um die Versuche des Einbaus des Prinzips, der Freiheit Aller, in alle Teile der Erde. In Anbetracht dessen, ist das Völkerrecht die einzige richtige Stelle des weiteren Fortgangs und die Anknüpfung an die Hegelsche politische Philosophie.

Hegel sieht sich als der Philosoph der modernen europäischen Welt: Der Welt der bürgerlichen Gesellschaft aber auch der Welt der nationalen Kriege, weil nicht alle europäischen Staaten die Souveränität des *modernen* Staates erreichten. Der Staat, der modern ist, weil er geschichtlich der *erste* ist, der *weiß*, dass er aus dem Kampf, um sich von den „untergeordneten Bedürfnissen der Menschen“ (Briefe: Bd. 1: 59) zu befreien, entstanden ist. Das Verhältnis des Gedankens zur Freiheit, bzw. das Verhältnis zwischen der Philosophie und der Gestaltungen der verwirklichten Freiheit, als der Geschichte zu Grunde liegend, ist in den besonderen Epochen des Überganges und des neuen Anfangs aufgekommen. Darum geht es für Hegel immer um die Epochen in der Weltgeschichte: Jede endet nämlich mit

der Aufhebung der verwirklichten Freiheit und deren Übergang in eine neue Knechtschaft, in eine neue Abhängigkeit vom Herr. Die geschichtliche Veränderung, die da zuerst als *Negation* und weiter als *Vermittlung* aufkommt, nennt R. Bubner den Hegelschen „strategische[n] Kunstbegriff“³⁵³ und fügt mit Recht ein, in Rücksicht auf die Philosophie als das Allgemeine: „Aber es ist nicht das Einzelsubjekt, dessen Rasonnement, Zustimmung oder Protest abgefragt wird. Es ist das Ausmaß tatsächlich gewährter und gesicherter Freiheitserfüllung, an dem der Epochenwechsel hängt“.³⁵⁴ Denn die Freiheit als das Allgemeine, als das *Negative*, die sich immer einen neuen konkreten Inhalt gibt, tritt erst in der Gegenwart in die abstrakte Gestalt (VGdP, TW 18: 501). Die politische, bzw. objektive Realisation der Freiheit ist damit bereits an-sich beschränkt und Hegel betrachtet noch in seiner späten Jenaer Periode, dass allein das absolute Wissen, die vollendete inhaltliche Bestimmung des Freiheitsbegriffs darstellt, weil die höchste Freiheit das Sich-wissen des Geistes in der Form einer „begriffenen Geschichte“ (PdG: 591) ist.

Das bedeutet nichts anders, als dass der Begriff der *Entzweiung* die gesamte Hegelsche Philosophie beherrscht und auch für seine Rechtsphilosophie, die ihre Geschichtlichkeit insofern zeigt, als „die Geschichte sich in ständig neuen Entzweiungen weiter bilde“, grundlegend bleibt.³⁵⁵ Es handelt sich nicht um eine Versöhnung der Entzweiung, sondern vielmehr um die Versöhnung *mit* der Entzweiung, die sich wieder in jedem Übergang der Epochen offenbart; insofern zeigt sie sich als die notwendige Folge der,

³⁵³ Bubner 2001a: 45.

³⁵⁴ Ebd., 46.

³⁵⁵ Pöggeler 2000: 211ff. Auf diese Weise charakterisiert O. Pöggeler die Hauptrichtung von J. Ritters Interpretation der politischen Philosophie Hegels. Seine Vorlesung über die Ästhetik endet Hegel – während er von der „Befreiung des Geistes vom Gehalt und den Formen der Endlichkeit“ und von der Entfaltung der Wahrheit, die sich in der Weltgeschichte offenbart, spricht – mit der absoluten Subjektivität, die doch „in sich befriedigt“ ist, aber in der Negativität zur objektiven Welt steht (VdÄ, TW Bd. 15: 571-572).

am Anfang abstrakten, Freiheit, wie am Beispiel der Französischen Revolution. Damit ist die politische Gewalt – die zusammen mit der Entstehung der neuen Entzweiung und der Anstrengung sie aufzuheben aufkommt, dass das an-sich zum für-sich wird, (siehe Kapitel 2.3) – ein permanenter Zustand, weil es immer die Möglichkeit gibt, dass die Gewalt, ähnlich wie jeder Krieg, plötzlich ausbricht. Eine Welt die, infolge der Positivität seiner „Institutionen“, zugrunde geht, bietet der abstrakten Freiheit die Macht um die *geschichtliche* Wirklichkeit zu verändern. Deswegen kommt die abstrakte Allgemeinheit zur ihrer Konkretheit, zur Entstehung einer neuen Sittlichkeit. Die Gewalt kann daher nicht aus der geschichtlichen Erfahrung verworfen werden. Die Negativität der Subjektivität zeigt, – gerade am radikalsten in Hegels Auffassung des internationalen Rechts – dass jede konkrete, verwirklichte Freiheit *nicht ohne die Gewalt* werden kann und dass sie nur durch *Individualisation* (in Hegels Zeit durch den besonderen, individuellen Staat) entsteht. Sodass sich auch der jakobinischen Terror in seiner Notwendigkeit aufzeigt, gleich wie die Selbstaufopferung der Bürger im „äußeren Staatsrecht“. Die abstrakte Negativität ist die einzige Weise die neue und höhere Form der Freiheit, bzw. das konkrete Allgemeine geschichtlich zu verwirklichen. Das Moment der Negativität ist nicht nur in der politischen Praxis unvermeidlich, - es ist auch konstitutiv für die philosophische Lehre Hegels. Der Widerspruch des Begriffs der (menschlichen) Freiheit ist nicht nur der dialektische Anreger der Geschichte, er ist wesentlich der Widerspruch des Hegelschen philosophischen Systems selbst.³⁵⁶

³⁵⁶ In einer der dunkelsten Passagen seiner gesamten Schriften, schreibt Hegel im Zuge seiner Behandlung des Begriffs der Negativität: „Der Mensch ist diese Nacht, dies leere Nichts, das alles in ihrer Einfachheit enthält – ein Reichtum unendlich vieler Vorstellungen, Bilder, deren keines ihm gerade einfällt –, oder die nicht als gegenwärtige sind. Dies die Nacht, das Innere der Natur, das hier existiert – r e i n e s S e l b s t, – in phantasmagorischen Vorstellungen ist es rings um Nacht, hier schießt dann ein blutig Kopf, – dort eine andere weiße Gestalt plötzlich

Die Selbstaufopferung für die Individualität des Staates ist ein substantielles Verhältnis: Sie verwirft die Geltung und das Bestehen der Anerkennung zwischen dem Staat und dem Individuum, weil es das Verhältnis der Substanz zu den Akzidenzien ist. Die Bereitschaft der Bürger auf Selbstaufopferung ist ein notwendiger Akt, damit der Staat sich selbst die Stärke der Existenz seiner eigenen Souveränität beweist. Dadurch hört die Anerkennung im Staat auf. Sie ist im Staat aufgehoben, also auch erhalten. Die Anerkennung kommt wieder auf einer höheren Stufe, auf dem Niveau des Völkerrechts. Darin aber kann sie nicht aufgehoben werden und zur höheren Stufe führen: Immer wieder folgt der neue Kampf zur Befreiung von den verschiedenen Arten der Knechtschaft und durch sie selbst. Der Kampf muss notwendigerweise das Bildnis der Gewalt annehmen, um das an-sich in das für-sich zu verwandeln. Das ist der wahre Sinn „der Tragödie im Sittlichen, welche das Absolute ewig mit sich selbst spielt, - daß es sich ewig in die Objektivität gebiert, in dieser seiner Gestalt hiermit sich dem Leiden und dem Tode übergibt und sich aus seiner Asche in die Herrlichkeit erhebt“ (*Naturrechtsschrift*, TW 2: 495).³⁵⁷

Vielleicht kann es geschehen, dass es zur Entstehung einer neuen Sittlichkeit innerhalb eines Staatenbundes kommt. Etwas wird aber auch dieser Sittlichkeit entgegenstehen (ein Feind). Die Wahrheit der Hegelschen Rechtsphilosophie und der Ort der wahren Freiheit ist lediglich die *Philosophie* als das *Verstehen* des Ewigen in der Gegenwart, so wie die einzige wahre Aufhebung die Aufhebung im Gedanken ist. Wenn diese Aufhebung, wie jeder geschichtlicher Epochenübergang zeigt, als Konsequenz blutige Konflikte hat, die diesen Gedanken in der Objektivität des

hervor, und verschwinden ebenso – Diese Nacht erblickt man, wenn man dem Menschen ins Auge blickt – in eine Nacht hinein, die furchtbar wird, – es hängt die Nacht der Welt hier einem entgegen“ (SE3: 172)

³⁵⁷ Über den Begriff der tragischen Versöhnung, vgl. VdÄ (TW 15: 564).

Geistes verwirklichen, stellt es zugleich den Untergang und die Unwahrheit dieses Gedankens selbst dar. Der neue wahre Gedanke wird geboren und sucht seine Vollendung in der veränderten Objektivität des Geistes: „In solchen Zeiten, wo die politische Existenz sich umkehrt, hat die Philosophie ihre Stelle; und dann geschieht es nicht nur, dass überhaupt gedacht wird; sondern dann geht der Gedanke voran und bildet die Wirklichkeit um. Denn wenn eine Gestalt des Geistes nicht mehr befriedigend ist, dann gibt die Philosophie ein scharfes Auge dazu, dies Unbefriedigende einzusehen“. (EiGP 1959: 286) Für einen solchen Prozess werden manchmal Jahrhunderte benötigt, weil die Vernunft, d.i. der Weltgeist im dialektischen Prozess zuweilen gegenüber sich selbst geht, niemals die vergangenen Gestalten wiederherstellt. In diesem Gehen gegen sich selbst kann die Vernunft zu neuen Gestalten der menschlichen Knechtschaft, unvernünftigen und ungeistigen Zeitumständen der menschlichen Existenz, führen. Vielleicht hängt am Ende alles von der „Metaphysik der Pistole“ ab, die, anstatt die Kriegsführung (wie Hegel erwartet hat) zu humanisieren, nur die menschlichen Gefühle der Zerstörung des (im breiten Sinn genommen: der Mensch, die Natur...) Anderen abstumpfte. Die Frage, ob die zwischenstaatlichen Verhältnisse rechtlich-sittlich reguliert werden können, ist eigentlich die Frage: kann die Dialektik der „Metaphysik der Pistole“ gleichzeitig auf jeden Menschen persönlich zielen? Nur mit der Katharsis, die aus der Möglichkeit der Apokalypse und aus der Entstehung der „Herrschaft“ des (metaphysisch und wörtlich verstanden) Nichts entspringt, kann das Recht des Weltgeistes mittels dem rechtlich-sittlich regulierten Völkerrecht die jahrhundertdauernde christliche Bestrebung verwirklichen, der auch der Begriff der Vernunft im deutschen klassischen Idealismus nicht standhalten konnte: Die Anstrengung zur Verwirklichung der vollständigen Freiheit. Die Anstrengung, die aber wegen ihrer Absolutheit und Abstrakt-

heit niemals verwirklicht sein kann. Hegel ist sich dessen bewusst und hat daher die Wahrheit und Verwirklichung dieser Anstrengung, ähnlich der antiken Tradition, auf den einzigen angemessenen Ort, in das Reich der Gedanken, übersiedelt. Denn der Mensch, verstanden als *zoon politikon*, muss immer vor etwas von ihm verschiedenen stehen, muss einen Feind haben. Wenn er ihn nicht hat, dann wird er ihn gestalten, – was die Notwendigkeit des bürgerlichen Krieges und Zeitbeschränktheit in der Überlegung der Möglichkeit eines Weltstaates oder eines Völkerbundes impliziert. Denn das Verlangen nach den *civitas maxima* vernichtet den Grund des Völkerrechts an sich und die „rein agonale Logik“³⁵⁸ der bürgerlichen Gesellschaft wird zum Krieg aller gegen alle führen.

Die moralischen Appelle und die gedanklich-utopischen Konstrukte können nicht helfen die Wirklichkeit zu verändern; die Existenz der Freiheit besteht nicht in den humanistischen Absichten die Freiheit aufzubewahren. Es ist genügend, dass was ist, in sein *Werden* und in seiner *Entzweiung*, zu begreifen.

³⁵⁸ Kervégan 2008: 238.

LITERATUR- UND SIGLENVERZEICHNIS

1. HEGELS SCHRIFTEN

Sofern nicht anders bezeichnet, werden Hegels Schriften nach Hegels *Werke in zwanzig Bänden* (=TW), auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, E. Moldenhauer, K.M. Michel (red.), Frankfurt a.M. 1970ff., zitiert.

Berichten	1970	<i>Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen</i> (hrsg. von F. Nicolin, Hamburg)
Briefe	1969ff.	<i>Briefe von und an Hegel</i> , 4 Bde. (hrsg. von J. Hoffmeister, Hamburg)
Dokumente	1974	<i>Dokumente zu Hegels Entwicklung</i> (hrsg. von J. Hoffmeister, Stuttgart/Bad Canstatt)
EiGP	1959	<i>Einleitung in die Geschichte der Philosophie</i> (hrsg. von J. Hoffmeister, Hamburg)
Enz	1970	<i>Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft in Grundrisse</i> (1830, TW, Bde. 8, 9 und 10)
PdG	1970	<i>Phänomenologie des Geistes</i> (TW, Bd. 3)
PhR	1970	<i>Grundlinien der Philosophie des Rechts</i> (TW, Bd. 7)
PhR-Henrich	1983	<i>Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift</i> (hrsg. von D. Henrich, Frankfurt a.M.)
PhR-Heuse	1999	<i>Philosophie des Rechts. Nachschrift der Vorlesung von 1822/23 von K.W.L. Heuse</i> (hrsg. von E. Schilbach,

		Frankfurt a.M.)
PhR-Hoppe	2005	<i>Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22</i> (hrsg. von H.G. Hoppe, Frankfurt a.M.)
PhR-Ilting	1973ff.	<i>Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831</i> , 4 Bde. (hrsg. von K.-H. Ilting, Stuttgart/Bad-Cannstatt)
PhR-Ringier	2000	<i>Vorlesung über die Philosophie des Rechts. Berlin 1819/1820</i> . Nachgeschrieben von Johann Rudolf Ringier (hrsg. von Angehrn, E./Bondeli, M./Seelmann, H. N., Hamburg)
PhR-Wannemann und PhR-Homeyer	1983	<i>Die Philosophie des Rechts. Die Mitschriften Wannemann (Heidelberg 1817/18) und Homeyer (Berlin 1818/19)</i> (hrsg. von K.H. Ilting, Stuttgart)
SdS	2002	<i>System der Sittlichkeit [Critik des Fichteschen Naturrechts]</i> (hrsg. von H. Brandt, Hamburg)
SE3	1987	<i>Jenaer Systementwürfe III</i> (hrsg. von R.P. Horstmann, Hamburg)
TW	1970	<i>Werke in zwanzig Bänden</i> (auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, E. Moldenhauer, K.M. Michel (red.), Frankfurt a.M.)
VdÄ	1970	<i>Vorlesung über die Ästhetik</i> (TW, Bde. 13, 14 und 15)
VGdP	1970	<i>Vorlesung über die Geschichte der Philosophie</i> (TW, Bde. 18, 19 und 20)
ViG	1955	<i>Die Vernunft in der Geschichte</i> (hrsg. von J. Hoffmeister, Hamburg)
VPdW	1970	<i>Vorlesung über die Philosophie der Geschichte</i> (TW, Bd. 12)
VPdW-1822/23	1996	<i>Vorlesung über die Philosophie der Weltgeschichte 1822/23</i> . Nachschriften von K.G.J. v. Griesheim, H.G. Hotho und F.C.H.V. v. Kehler (hrsg. von Ilting, K.H./Brehmer, K./Seelmann, H.N., Hamburg)
WdL	1970	<i>Wissenschaft der Logik</i> (TW, Bde. 5 und 6)

2. KANTS SCHRIFTEN

Kants Werke werden nach *Kants gesammelte Schriften*, Akademie-Ausgabe (=AA), Berlin 1905 ff., zitiert.

Idee	1784	<i>Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht</i> (AA VIII)
Anfang	1786	<i>Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte</i> (AA VIII)
KdrV	1787	<i>Kritik der reinen Vernunft</i> (AA III [erste Ausgabe = A] und IV [zweite Ausgabe = B])
KdU	1790	<i>Kritik der Urtheilskraft</i> (AA V)
Religion	1793	<i>Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft</i> (AA VI)
Gemeinspruch	1793	<i>Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis</i> (AA VIII)
ZeF	1795	<i>Zum ewigen Frieden</i> (AA VIII)
MdS	1798	<i>Die Metaphysik der Sitten</i> (AA VI)
Streit	1798	<i>Der Streit der Facultäten in drei Abschnitten</i> (AA VII)

3. SCHRIFTEN KLASSISCHER UND HEGELS ZEITGENÖSSISCHER AUTOREN

Aristoteles	1907	<i>Metaphysik</i> (hrsg. von A. Lasson, Jena)
Aristoteles	1972	<i>Nikomachische Ethik</i> (München)
Aristoteles	1973	<i>Politik</i> (München)
Fichte, J.G.	1796	<i>Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre</i> (in: Gabler, C.E. (Hg.) <i>Fichtes sämtliche Werke</i> , Bd. 3, Jena und Leipzig)
Gans, E.	1824	„Vorrede“ (in: ders., <i>Das Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwicklung</i> , Bd. 1, Berlin)
Gans, E.	1981	<i>Naturrecht und Universalrechtsgeschichte</i> (hrsg. von M. Riedel, Stuttgart)
Gans, E.	1971	<i>Philosophische Schriften</i> (hrsg. von H. Schröder, Glashütten)
Gans, E.	1974	„Vorwort zur 2. Ausgabe der Philosophie des Rechts“ (in: Riedel, M. (Hg.) 1975, Bd. 1, Frankfurt a.M.)
Goethe, J.W.	1889	<i>Goethes Gespräche</i> , Bd.6 (hrsg. von Woldemar Freiherr von Biedermann, Leipzig)
Haym, R.	1927	<i>Hegel und seine Zeit</i> (Leipzig)
Hobbes, T.	1918	<i>Grundzüge der Philosophie. Zweiter und dritter Teil: Lehre vom Menschen und Bürger</i> (Leipzig)
Hobbes, T.	1996	<i>Leviathan</i> (ed. R. Tuck, Cambridge)
Hobbes, T.	1998	<i>On the Citizen</i> (Cambridge)
Marx, K./Engels, F.	1956ff.	<i>Marx-Engels Werke</i> (=MEW, Berlin)
Michelet, C.L.	1870	<i>Hegel – der unwiderlegte Weltphilosoph. Eine Jubelschrift</i> (Leipzig)

Michelet, C.L.	1866	<i>Naturrecht oder Rechts-Philosophie als die praktische Philosophie</i> , 2 Bde. (Berlin)
Michelet, C.L.	1878	<i>Das System der Philosophie als exacter Wissenschaft</i> , Bd. 3 (Berlin)
Michelet, C.L.	1884	<i>Wahrheit aus meinem Leben</i> (Berlin)
Platon	1994	<i>Nomoi: Buch I-III</i> (in: <i>Platon Werke: 9,2</i> , Göttingen)
Rousseau, J.J.	1984	<i>Diskurs über die Ungleichheit. Discours sur l'inégalité</i> . Kritische Ausgabe des integralen Textes (Paderborn u.a.)
Ruge, A.	1841	„Die Hegelsche Philosophie und der X Philosoph in der Augsburger Allgem. Zeitung“ (Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst, 11. August, Nr. 35, Leipzig)
Schelling, F.W.J.	1907	<i>System des transzendenten Idealismus</i> (in: ders. <i>Werke. Auswahl in drei Bänden</i> , Bd. 2, hrsg. von O. Weiß, Leipzig)
Schelling, F.W.J.	1907a	<i>Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte in menschlichen Wissen</i> (in: ders. <i>Werke. Auswahl in drei Bänden</i> , Bd. 1, hrsg. von O. Weiß, Leipzig)
Schubarth, K.E.	1975	„Über die Unvereinbarkeit der Hegelschen Staatslehre mit dem obersten Lebens- und Entwicklungsprinzip des Preußischen Staats“ (in: Riedel, M. (Hg.) 1975, Bd. 1)
Spinoza	1994	<i>Politischer Traktat</i> (in: ders. <i>Sämtliche Werke</i> , Bd. 5.2, hrsg. von W. Bartuschat, Lateinisch-Deutsch, Hamburg)

4. FORSCHUNGSLITERATUR

- Adorno, T. 1986 *Drei Studien zu Hegel* (in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, Frankfurt a.M.)
- Angehrn, E. 1975 *Freiheit und System bei Hegel* (Berlin/New York)
- Avineri, S. 1962 „Hegel and Nationalism“ (The Review of Politics, Vol. 24, No.4)
- Avineri, S. 2003 *Hegel's Theory of the Modern State* (Cambridge)
- Avineri, S. 1961 „The Problem of War in Hegel's Thought“, (Journal of the History of Ideas XXII)
- Badiou, A. 1992 „Philosophie et politique“ (in: *CUditiUns*, Seuil. Serbische Übers. in: Treći program, Radio Belgrade, 131-32/2006)
- Baum, M./ Meist, K.R. 1977 „Durch Philosophie leben lernen. Hegels Konzeption der Philosophie nach den neu aufgefundenen Jenaer Manuskripten“ (Hegel-Studien 12)
- Benjamin, W. 1991 „Zur Kritik der Gewalt“ (in : ders., *Gesammelte Schriften*, Band II.1, Frankfurt a.M.)
- Berndt, L. 1997 „Staatsideal und politische Form. Die Staatstheorie in Kants 'Metaphysik der Sitten' als Antwort auf eine gelungene Revolution“ (in: Wolf, P. /Basta, D. (Hg.), *Wider die Beliebigkeit*, Belgrad)
- Beyer, W.R. 1959 „Gans' Vorrede zur Hegelschen Rechtsphilosophie“ (Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 45)
- Bobbio, N. 1975 „Hegel und die Naturrechtslehre“ (in: Riedel, M. (Hg.) 1975, Bd. 2)
- Borkenau, F. 1980 *Der Übergang von feudalen zum bürgerlichen Weltbild* (Darmstadt)
- Bourgeois, B. 1995 „Kunst der Natur und List der Vernunft“ (in: Fricke u.a. (Hg.) 1995)

- Brandom, R.B. 2004 „Selbstbewusstsein und Selbst-Konstitution. Die Struktur von Wünschen und Anerkennung“ (in: Halbig, C./Quante, M./ Siep, L. (Hg.), *Hegels Erbe*, Frankfurt a.M.)
- Brauer, O.D. 1982 *Dialektik der Zeit. Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Weltgeschichte* (Stuttgart)
- Breckman, W. 2001 „Eduard Gans and the Crisis of Hegelianism“ (Journal of the History of Ideas 62)
- Bubner, R. 1984 *Geschichtsprozesse und Handlungsnormen. Untersuchungen zur praktischen Philosophie* (Frankfurt a.M.)
- Bubner, R. 2001a „Hegel am Jahrhundertwechsel“ (in: Bubner, R./Mesch, W. (Hg.) 2001)
- Bubner, R./Mesch, W. 2001 *Die Weltgeschichte – das Weltgericht* (Stuttgart) (Hg.)
- Buchwalter, A. 2007 „Hegel's Conception of an International 'We'“ (in: P.T. Grier (ed.), *Identity and Difference. Studies in Hegel's Logic, Philosophy of Spirit, and Politics*, New York)
- Byrd, B.S./ Hruschka, 2008 „Kant, das Recht zum Kriege und der rechtliche J. Zustand im Verhältnis der Staaten zueinander“ (Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 94)
- Cesa, C. 1982 „Entscheidung und Schicksal: die fürstliche Gewalt“ (in: Henrich, D./Horstmann, R.P. (Hg.) 1982)
- d'Hondt, J. 1975 „Die Einschätzung des revolutionären Krieges“ (in: Riedel, M. (Hg.) 1975)
- Derrida, J. 1989/90 „Force of law: the 'mystical foundation of authority'“ (Cardozo Law Review 920)
- Fricke, C./König, P./ Petersen, T. (Hg) 1995 *Das Recht der Vernunft: Kant und Hegel über Denken, Erkennen und Handeln* (Stuttgart/Bad-Cannstatt)
- Fulda, H.C. 1986 „Geschichte, Weltgeist und Weltgeschichte bei Hegel“ (Annalen der internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie Societas Hegeliana II, Köln)

Fulda, H.C.	1982	„Zum Theorietypus der Hegelschen Rechtsphilosophie“ (in: Henrich, D./ Horstmann, R.P. (Hg.) 1982)
Gadamer, H.G.	1987	„Hegel und der geschichtliche Geist“ (in: ders. <i>Gesammelte Werke</i> , Bd. 4, Tübingen)
Gerhardt, V.	1995	<i>I. Kants Entwurf „Zum ewigen Frieden“. Eine Theorie der Politik</i> (Darmstadt)
Habermas, J.	1968	„Arbeit und Interaktion“ (in: ders., <i>Technik und Wissenschaft als „Ideologie“</i> (Frankfurt a.M.)
Habermas, J.	1998	<i>Die postnationale Konstellation. Politische Essays</i> (Frankfurt a.M.)
Habermas, J.	1974	„Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?“ (in: Habermas, J./Henrich, D., <i>Zwei Reden aus Anlaß der Verleihung des Hegel-Preises 1973 der Stadt Stuttgart an Jürgen Habermas am 19. Januar 1974</i> , Frankfurt a.M.)
Habermas, J.	1963	<i>Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien</i> (Frankfurt a.M.)
Heintel, P.	1979	„Weltgeist und Völkerrecht. Konsequenzen aus einer Analyse der Hegelschen Rechtsphilosophie zur Konkretisierung des Weltgeistbegriffes“ (in: Heintel, E. (Hg.), <i>Philosophische Elemente der Tradition des politischen Denkens</i> , Wien/München)
Henrich, D.	1971	<i>Hegel im Kontext</i> (Frankfurt a.M.)
Henrich, D.	1965	„Hölderlin über Urteil und Sein: eine Studie zur Entstehungsgeschichte des Idealismus“ (Hölderlin Jahrbuch 14, 1965/66)
Henrich, D./ Horstmann, R.P. (Hg.)	1982	<i>Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik</i> (Stuttgart)
Hölscher, L.	2001	„Hegel und die Zukunft“ (in: Bubner, R./ Mesch, W. (Hg.) 2001)
Honneth, A.	1992	<i>Kampf um Anerkennung</i> (Frankfurt a.M.)
Honneth, A.	2001	<i>Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung</i>

der Hegelschen Rechtsphilosophie (Stuttgart)

- | | | |
|-------------------|---------|---|
| Horstmann, R.P. | 1982 | „Der geheime Kantianismus in Hegels Geschichtsphilosophie“ (in: Henrich, D./ Horstmann, R.P. (Hg.) 1982) |
| Hösle, V. | 1987 | <i>Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität</i> (2 Bde., Hamburg) |
| Hösle, V. | 1987a | „Der Staat“ (in: Jermann (Hg.) 1987) |
| Hösle, V. | 1987b | „Die Stellung von Hegels Philosophie des objektiven Geistes in seinem System und ihre Aporie“ (in: Jermann (Hg.) 1987) |
| Ilting, K.H. | 1963/64 | „Hegels Auseinandersetzung mit der Aristotelischen Politik“ (Philosophisches Jahrbuch 71) |
| Ilting, K.H. | 2006b | „Die Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie“ (in: Ilting, K.H. 2006) |
| Ilting, K.H. | 2006 | <i>Aufsätze über Hegel</i> (Frankfurt/M) |
| Ilting, K.H. | 2006a | „Die logische und systematische Form der Rechtsphilosophie“ (in: Ilting, K.H. 2006) |
| Jaeschke, W. | 1995 | „Die Geschichtlichkeit der Geschichte“ (Hegel-Jahrbuch) |
| Jaeschke, W. | 2003 | <i>Hegel-Handbuch. Leben-Werk-Schule</i> (Stuttgart) |
| Jaeschke, W. | 2008 | „Vom Völkerrecht zum Völkerrecht. Ein Beitrag zum Verhältnis von Philosophie und Rechtsgeschichte“ (Deutsche Zeitschrift für Philosophie 56) |
| Jermann, C. (Hg.) | 1987 | <i>Anspruch und Leistung von Hegels Rechtsphilosophie</i> (Stuttgart/Bad Cannstatt) |
| Kervégan, J.F. | 2008 | „Jenseits der Demokratie“ (Deutsche Zeitschrift für Philosophie 56) |
| Klein, H.D. | 2005 | <i>Geschichtsphilosophie. Eine Einführung</i> (Wien) |
| Klein, H.D. | 1972 | „Kants Postulatenlehre und Hegels Philosophie des Geistes“ (in: Klein, H.D./ Oeser, E. (Hg.), <i>Geschichte und System</i> . Festschrift für Erich Heintel, Wien/München) |

- | | | |
|---------------|------|---|
| Klein, H.D. | 1975 | <i>Vernunft und Wirklichkeit</i> (2 Bde., Wien/München) |
| Klenner, H. | 1991 | <i>Deutsche Rechtsphilosophie im 19. Jahrhundert</i> (Berlin) |
| Klenner, H. | 1983 | „Hegels Rechtsphilosophie: Zeitgeist oder Weltgeist?“ (in: Henrich, D./Horstmann, R.P. (Hg.) 1982) |
| Köhler, D. | 2000 | „Freiheit und Geschichte in Hegels Phänomenologie des Geistes und Schellings Freiheitschrift“ (in: Weisser-Lohmann, E./Köhler, D. (Hg.) 2000) |
| Kojève, A. | 2000 | „Tyranny and Wisdom“ (in: Strauss, L., <i>On Tyranny</i> . Including Strauss-Kojève Correspondence, Chicago) |
| Koselleck, R. | 1973 | <i>Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt</i> (Frankfurt a.M.) |
| Koselleck, R. | 1995 | <i>Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten</i> (Frankfurt a.M.) |
| Kroner, R. | 1961 | <i>Von Kant bis Hegel</i> , (2 Bde., Tübingen) |
| Liebrucks, B. | 1975 | „Recht, Moralität und Sittlichkeit bei Hegel“ (in: Riedel, M. (Hg.) 1975, Bd. 2) |
| Löwith, K. | 1990 | <i>Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie</i> (Stuttgart/Berlin/Köln) |
| Lucas, H.C. | 2001 | „Dieses Zukünftige wollen wir mit Ehrfurcht begrüßen“. Bemerkungen zur Historisierung und Liberalisierung von Hegels Rechts- und Staatsbegriff durch Eduard Gans“ (in: Blänker, R. u.a. (Hg.), <i>Eduard Gans (1797-1839): Politischer Professor zwischen Restauration und Vormärz</i> , Leipzig) |
| Lucas, H.C. | 1998 | „[...] eine Aufgabe, die nach und nach aufgelöst, ihrem Ziele beständig näher kommt“ (in: Hünning, D./Tuschling, B. (Hg.), <i>Recht, Staat und Völkerrecht bei Immanuel Kant</i> , Berlin) |
| Lucas, H.C. | 1996 | „Es gibt keinen Prätor zwischen Staaten!. Zu He- |

- gels Kritik an Kants Konzeption“ (in: Kodalle, K.M. (Hg.), *Der Vernunftfrieden. Kants Entwurf im Widerstreit*, Jahrbuch der Philosophie, Bd. 1, Jena)
- Lucas, H.C./ Pöggeler, O. (Hg.) 1986 *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte* (Stuttgart/Bad Cannstatt)
- Marquard, O. 1973 „Hegel und das Sollen“ (in: ders., *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt a.M.)
- Maurer, R.K. 1964 „Popper und die totalitäre Demokratie“ (Der Staat, Nr. 3)
- Meist, K.R. 1986 „Differenzen in Hegels Deutung der 'Neuesten Zeit' innerhalb seiner Konzeption der Weltgeschichte“ (in: Lucas, H.C./ Pöggeler, O. (Hg.) 1986)
- Mertens, T. 1995 „Hegel's homage to Kant's perpetual peace: An Analysis of Hegel's Philosophy of Right §§ 321-340“ (The Review of Politics Vol. 57, No. 4)
- Nagl-Docekal, H. 1984 „Immanuel Kants Philosophie des Friedens und was die Friedensbewegung der Gegenwart daraus gewinnen könnte“ (in: Heiss, G./Lutz, H. (Hg.) *Friedensbewegungen: Bedingungen und Wirkungen*, München)
- Negt, O. (Hg.) 1970 *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels* (Frankfurt a.M.)
- Ottmann, H. 1982 „Hegelsche Logik und Rechtsphilosophie. Unzulängliche Bemerkungen zu einem ungelösten Problem“ (in: Henrich, D./ Horstmann, R.P. (Hg.) 1982)
- Ottmann, H. 1977 *Individuum und Gemeinschaft. Hegel im Spiegel der Interpretationen* (Berlin/New York)
- Peperzak, A. 1994 „Hegel contra Hegel in his Philosophy of Right: The Contradictions of International Politics“ (Journal of the History of Philosophy 32)
- Perelman, C. 1996 „Was der Philosoph vom Studium des Rechts lernen kann“ (Wissenschaft und Weltbild. Zeitschrift für Grundfragen der Forschung, Nr.4)

- Pinkard, T. 2007 „Eduard Gans, Heinrich Heine und Hegels Philosophie der Geschichte“ (in: Schmidt am Busch u.a. (Hg.), *Hegelianismus und Saint-Simonismus*, Paderborn)
- Pinkard, T. 1986 „Freedom and social Categories in Hegel’s Ethics“ (Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 47, No.2)
- Pippin, R. 2008 *Hegel's practical Philosophy. Rational Agency as ethical Life* (Cambridge)
- Pippin, R. 2003 *Die Verwirklichung der Freiheit: der Idealismus als Diskurs der Moderne* (Frankfurt a.M.)
- Pöggeler, O. 2000 „Hegel und die Französische Revolution“ (in: Weisser-Lohmann, E./Köhler, D. (Hg.) 2000)
- Popper, K. 1966 *The Open Society and its Enemies* (London/Heneley)
- Quante, M. 2009 „Philosophie der Krise: Dimensionen der nachhegelschen Reflexion“ (Zeitschrift für philosophische Forschung 63)
- Reissner, H.G. 1965 *Eduard Gans. Ein Leben im Vormärz* (Tübingen)
- Riedel, M. (Hg.) 1975 *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie* (2 Bde., Frankfurt a.M.)
- Riedel, M. 1977 „Eduard Gans als Schüler Hegels. Zur politischen Auslegung der Rechtsphilosophie“ (Rivista di Filosofia 234/35)
- Riedel, M. 1969 *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie* (Frankfurt a.M.)
- Riedel, M. 1969a „Objektiver Geist und praktische Philosophie“ (in: Riedel, M. 1969)
- Riedel, M. 1969b „Tradition und Revolution in Hegels ‚Philosophie des Rechts‘“ (in: Riedel, M. 1969)
- Riedel, M. 1975a „Natur und Freiheit in Hegels Rechtsphilosophie“ (in: Riedel, M. (Hg.) 1975, Bd. 2)
- Riedel, M. 1973 *System und Geschichte. Studien zum historischen Standort von Hegels Philosophie* (Frankfurt a.M.)

- Ritter, J. 1956 *Hegel und die französische Revolution* (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Heft 63)
- Ritter, J. 2003 *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel* (Frankfurt a.M.)
- Rosenzweig, F. 2010 *Hegel und der Staat* (hrsg. Von F. Lachmann, Frankfurt a.M.)
- Rothe, K. 1976 *Selbstsein und bürgerliche Gesellschaft. Hegels Theorie der konkreten Freiheit* (Bonn)
- Schild, W. 1993 „Von Wert und Nutzen eines systematischen Rechtsdenkens“ (in: Klein, H.D. (Hg.) *Systeme im Denken der Gegenwart*, Bonn)
- Schmidt am Busch, H.C. 2007 „F.W. Carové, E. Gans und die Rezeption des Saint-Simonismus im Horizont der Hegelschen Sozialphilosophie“ (in: Schmidt am Busch u.a. (Hg.), *Hegelianismus und Saint-Simonismus*, Paderborn)
- Schmitt, C. 1974 *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum* (Berlin)
- Schmitt, C. 1996 *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes* (London)
- Schnädelbach, H. 1997 „Die Verfassung der Freiheit“ (in: Siep, L. (Hg.) 1997)
- Schnädelbach, H. 2000 *Hegels praktische Philosophie. Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung* (Frankfurt a.M.)
- Schnädelbach, H. 1970 „Zum Verhältnis von Logik und Gesellschaftstheorie“ (in: Negt, O. (Hg.) 1970)
- Siep, L. 1974 „Kampf um Anerkennung: Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften“ (Hegel-Studien 9)
- Siep, L. 2010 *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels. Aufsätze 1997 – 2009* (Paderborn)
- Siep, L. 1974 *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philo-*

sophie (Freiburg/München)

- Siep, L. 1992 „Zur Dialektik der Anerkennung bei Hegel“ (in: ders., *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt a.M.)
- Siep, L. 1997a „Vernunftrecht und Rechtsgeschichte. Kontext und Konzept der *Grundlinien* im Blick auf die *Vorrede*“ (in: Siep, L. 1997)
- Siep, L. (Hg.) 1997 *Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Berlin)
- Smith, C. 1965 „Hegel on War“ (Journal of the History of Ideas 26)
- Smith, S.B. 1983 „Hegel's Views on War, the State, and International Relations“ (American Political Science Review 77)
- Theunissen, M. 1982 „Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Rechtsphilosophie“ (in: Henrich, D./ Horstmann, R.P. (Hg.) 1982)
- Theunissen, M. 1970 *Die Verwirklichung der Vernunft. Zur Theorie-Praxis-Diskussion im Anschluß an Hegel* (Tübingen)
- Tönnies, F. 2000 „Hobbes und das Zoon Politikon“ (in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 15, Berlin/New York)
- Trott zu Solz, A.v. 1932 *Hegels Staatsphilosophie und das internationale Recht* (Göttingen)
- Verene, J.D. 1971 „Hegel's Account on War“ (in: Pelczynski, Z.A. (Hg.), *Hegel's Political Philosophy: Problems and Perspectives*, Cambridge)
- Vieweg, K. 2000 „Das Prinzip Anerkennung in Hegels universalistischer Theorie des äußeren Staatsrechts“ (in: Großmann, A./ Jamme, C. (Hg.), *Metaphysik der praktischen Welt. Perspektiven im Anschluß an Hegel und Heidegger*. Festgabe für Otto Pöggeler, Amsterdam/Atlanta)
- Weil, E. 1962 „Die Säkularisierung der Politik und des politischen Denkens in der Neuzeit“ (Marxismus-Studien 4, Tübingen)

- | | | |
|--------------------------------------|------|--|
| Weil, E. | 1968 | <i>Hegel et l'État</i> (serbische Übers.: <i>Hegel i država</i> , Sarajevo) |
| Weil, E. | 1967 | <i>Logique de la philosophie</i> (Paris) |
| Weil, E. | 2002 | <i>Probleme des Kantischen Denkens</i> (Berlin) |
| Weisser-Lohmann, E. | 1991 | „Die Vorlesungen der Hegel Schüler an der Universität Berlin zu Hegels Lebzeiten“ (Hegel-Studien 26) |
| Weisser-Lohmann, E. | 2011 | <i>Rechtsphilosophie als praktische Philosophie. Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts und die Grundlegung der praktischen Philosophie</i> (München) |
| Weisser-Lohmann, E./Köhler, D. (Hg.) | 2000 | <i>Verfassung und Revolution. Hegels Verfassungskonzeption und die Revolutionen der Neuzeit</i> (Hegel-Studien Beihefte 42) |
| Wildt, A. | 1982 | <i>Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte Rezeption</i> (Stuttgart) |
| Zenker, G. | 2004 | „Kants Friedensschrift in der Diskussion“ (Information Philosophie, Heft 1) |
| Windelband, W. | 1910 | <i>Die Erneuerung des Hegelianismus</i> (Heidelberg) |

**More
Books!** 



yes
i want morebooks!

Buy your books fast and straightforward online - at one of world's fastest growing online book stores! Environmentally sound due to Print-on-Demand technologies.

Buy your books online at

www.get-morebooks.com

Kaufen Sie Ihre Bücher schnell und unkompliziert online – auf einer der am schnellsten wachsenden Buchhandelsplattformen weltweit! Dank Print-On-Demand umwelt- und ressourcenschonend produziert.

Bücher schneller online kaufen

www.morebooks.de



VDM Verlagsservice-
gesellschaft mbH

VDM Verlagsservicegesellschaft mbH

Heinrich-Böcking-Str. 6-8
D - 66121 Saarbrücken

Telefon: +49 681 3720 174
Telefax: +49 681 3720 1749

info@vdm-vsg.de
www.vdm-vsg.de

