

Als Karl Marx seine historisch-materialistische Methode der Geschichtsanalyse in ersten tastenden Schritten zu erarbeiten begann, stieß er auf das Problem einer realen Abstraktion gesellschaftlicher Sphären in der modernen Gesellschaft, einer „Trennung“ der ökonomischen Grundlagen und Interessen der bürgerlichen Gesellschaft von den staatlichen und rechtlichen Zuständen. Diese Trennung erwies sich als eine nur *scheinbare* und dennoch zugleich *reale*, als Differenz von Wesen und Erscheinungsform, als wirkliche Trennung und dennoch wesenhafter Zusammenhang der gesellschaftlichen Sphären. Bezüglich der Individuen der bürgerlichen Gesellschaft handelt es sich um eine Aufspaltung der Rollen des bürgerlichen Menschen in ein „bourgeois“- und ein „citoyen“-Dasein. Marx wies bereits 1843 nach, und zwar aufgrund umfangreicher historischer Studien über die Geschichte der bürgerlichen Revolutionen des 18. Jh., daß die Einteilung in die sogenannten Menschenrechte einerseits und die Staatsbürgerrechte andererseits genau dieses antinomische Dasein repräsentiert und das notwendige Ergebnis der bürgerlichen Emanzipationsbewegung und Entwicklung ist, ging es doch in Überwindung feudaler Hierarchie um eine formale politisch-rechtliche Gleichsetzung der Menschen, allerdings unter Voraussetzung der um so kräftigeren Entfaltung der sozialen Ungleichheit in den Grundlagen des bürgerlichen Systems des Privateigentums, der Konkurrenz und des Egoismus. Diese sozialökonomischen Voraussetzungen aber werden, wie Marx nachwies, im bürgerlichen Bewußtsein als zweitrangig überspielt: „Die *bestimmte* Lebensthätigkeit und die bestimmte Lebenssituation sanken zu einer nur individuellen Bedeutung herab ... Die öffentliche Angelegenheit als solche ward vielmehr zur allgemeinen Angelegenheit jedes Individuums und die politische Function zu einer allgemeinen Function.“<sup>1</sup> Die Trennung von Privatmensch (l’homme, bourgeois) und Staatsbürger (citoyen) wird von Marx als historischer Fortschritt gewürdigt: der citoyen ist zwar der „abstrakte“, der „abstrahierte künstliche“ Mensch, aber auch und gerade deshalb „der Mensch als eine *allegorische, moralische* Person“.<sup>2</sup>

Sehr treffend wird mit diesen Worten der Idealcharakter und somit die revolutionäre pathetische Potenz dieser Bestimmung betont.<sup>3</sup> Der theoretische Ausbau [8] der Citoyen-Ideale ist daher in der Tat das tragende Motiv progressiver bürgerlicher Emanzipationstheorien, welche die Französische Revolution vorbereiteten, begleiteten bzw. welche in ihrer Nachwirkung entworfen werden. Vor allem in den gesellschaftstheoretischen Konzepten der klassischen deutschen Philosophie wird, in gewisser Weise begünstigt durch die räumliche Distanz zum revolutionären Geschehen in Frankreich<sup>4</sup>, diese Problematik mit großer Stringenz reflektiert und „ins System gebracht“. Notwendigerweise wurde dabei die reale Antinomie des Bourgeois-citoyen-Verhältnisses als ein zutiefst beunruhigender Fakt ausgesprochen, und es wurden Gesellschafts- und Staatstheorien angeboten, welche diese Antinomie wenn auch nicht *aufheben*, aber doch wenigstens in ihrer Auswirkung *mildern* helfen sollten.

In dem sich differenzierenden Gebrauch solcher Kategorien wie „Gesellschaft“ und „Staat“, Privatinteresse und allgemeines Interesse, empirische Sphäre und Vernunft etc. wird in den Systemen von Kant und Hegel diese Antinomie reflektiert, und es werden mehr oder weniger ausgebaute Vermittlungsangebote ausgearbeitet. Ihre Versuche, Prognosen zur Gestaltung einer künftigen Gesellschaft zu entwickeln, in der die gesamtgesellschaftlichen Beziehungen in ihrer „Vernünftigkeit“ zugleich die privaten Bestrebungen der Individuen respektieren, wenn auch *disziplinieren* sollen im Interesse des Ganzen, verweisen darauf, wie sehr die Citoyen-bourgeois-Beziehung problematisiert wird. In diesem Zusammenhang werden die humanistischen Ideale einer sich als grundsätzliche Weltveränderung verstehenden Emanzipationsbewegung artikuliert: Die Überzeugtheit, daß eine neue, vernünftige Gestaltung gesamtgesellschaftlicher Verhältnisse auch eine harmonische Entfaltung der Individuen garantiert. Wie sehr diese Ideale an den Grenzen bürgerlicher Entwicklung scheitern, ist diesen Denkern freilich kaum bewußt.

<sup>1</sup> Marx, Karl, Zur Judenfrage, in: MEGA<sup>2</sup>, Abt. 1, Bd. 2, 1982, S. 161.

<sup>2</sup> Ebenda, S. 162.

<sup>3</sup> Marx sah hierin offensichtlich ein allgemeines, aus der Gattungsentwicklung in ihren kontinuierlichen Elementen entspringendes Bedürfnis, einen „Traum“, den [8] die Menschen längst geträumt haben. Vgl. Marx an R., Kreuznach, September 1843. ebenda, S. 488.

<sup>4</sup> Vgl. Thom, Martina, Ideologie und Erkenntnistheorie. Untersuchung am Beispiel der Entstehung des Kritizismus und Transzendentalismus Immanuel Kants, Berlin 1980, S. 15–19; vgl. auch Stiehler, Gottfried, Der Idealismus von Kant bis Hegel. Darstellung und Kritik, Berlin 1970, u. a. S. 5 f., 281–297.

Es ist daher kein Zufall, daß viele Theoretiker im Zusammenhang mit der Betrachtung der klassischen bürgerlichen Revolution des 18. Jh. universalgeschichtliche Entwürfe erarbeiten, welche in gesellschafts- und staatstheoretische Konzeptionen einmünden. Ideologische Motivation und praktisch-politische Absicht zeigen sich explizit auf dieser theoretischen Ebene der philosophischen Theorien.

Das Kreisen der Gedanken um die antinomische Situation des (bürgerlichen) Menschen als etwas Beunruhigendes, möglichst Aufzuhebendes führte angesichts der realen Entwicklung zu Gesellschaftsentwürfen von idealisierendem und fiktivem Gehalt. Es erweist sich dabei, daß die philosophische Theorie *für die Praxis* entwickelt, als Theorie der Veränderung der Praxis gewollt ist. Sie hat nicht nur schlechthin kognitiven Charakter bei der Beschreibung der Geschichte und der zeitgeschichtlichen Begebenheiten oder zur Entschlüsselung der Strukturen und Gesetze menschlicher Tätigkeits- und Aneignungsformen – sie *wertet* auch und enthält ein *antizipatorisches* Anliegen: Die Theorie trägt Aufforderungscharakter. Die apriorische Methode, die Berufung auf die reinen [9] Prinzipien der Vernunft als alleiniges Maß einer moralischen Gesellschaftsordnung, durchzieht insbesondere die Kantsche (und Fichtesche) Gesellschaftsauffassung und die Vorstellung von Staat und Recht.<sup>5</sup> In der Kantschen Philosophie kommt dies explizit zum Ausdruck. Auf der Grundlage seiner „Sollen“-Konzeption in der Ethik, welche ja relevant für Gesellschaftsgestaltung gedacht ist, wird die philosophische Theorie als gnoseologisches und axiologisches Instrument entwickelt, um Zukunft durch die „mündigen“, nämlich selbstbewußten Subjekte gestaltbar zu machen. Aber auch Hegel, der Theoretiker der nachrevolutionären Entwicklung in bezug auf die Französische Revolution und ihre Wirkung auf Deutschland, ist noch durchaus auf Gesellschaftsveränderung aus – allerdings auf eine nunmehr „realistischere“, vermittelte Weise, dem Gang einer objektiveren Vernunft in der Geschichte vertrauend, den menschlichen Subjekten und ihren heterogenen Interessen jedoch skeptisch gegenüberstehend. Auf diese beiden Philosophen, die das Geschichtsdenken in der ersten Hälfte des 19. Jh. maßgebend beeinflusst haben, soll im folgenden näher eingegangen werden.

Immanuel Kants Philosophie wurde von Karl Marx völlig zutreffend „*deutsche Theorie* der Französischen Revolution“<sup>6</sup> genannt, weil sie vermittels ihres Vernunft-Begriffs ziemlich genau das spannungsvolle Verhältnis von Citoyen-Idealen und Bourgeois-Interessen reflektiert. Im Vorrang der Gattungsvernunft vor den empirischen Neigungen und Interessen der einzelnen Menschen wird diese Beziehung philosophisch travestiert. Mittels des Transzendentalprinzips, welches in der Ausmessung des Leistungsvermögens der Vernunft im theoretischen und praktischen Bereich beruht, äußert sich Kants Bestreben, auf das Allgemeine der Gattungswürde und -entwicklung zu orientieren. Die kritische, d. h. vornehmlich selbstkritische, ihre eigenen Voraussetzungen prüfende Theorie ist daher wesentlich auf Eingreifen in das empirische Geschehen der Geschichte orientiert und soll vornehmlich die Gesellschafts-, Rechts- und Staatsentwicklung durch aufgeklärtes Selbstbewußtsein voranbringen helfen. Über diese Funktion der Theorie hat sich Kant wiederholt geäußert. In seinem im Jahr der Jakobinerherrschaft 1793 veröffentlichten Artikel „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis“ verspottet er diese „in unseren spruchreichen und thatenleeren (in Deutschland wahrhaftig tatenleeren! – M. T.) Zeiten sehr gemein gewordene Maxime“<sup>7</sup>, insbesondere, wenn sie auf die Tugend- und Rechtslehre angewandt wird. In allen praktischen Bereichen des Lebens könne nur gelten: „Da lag es dann nicht an der Theorie, wenn sie zur Praxis noch wenig taugte, sondern daran, daß *nicht genug* Theorie da war ...“<sup>8</sup> Ohne Theorie könne es gerade in den den Menschen wichtigsten [10] Dingen nur ein Umhertappen geben: in der Moral, der Politik und in kosmopolitischer (die Gattung als Ganzes betreffender) Betrachtung. Wichtige Funktion der Theorie ist es in Kants Verständnis, die genaue Bezugsebene zu fixieren, auf welcher *Allgemeinverbindlichkeit des Handelns* entsprechend den Vernunftsprinzipien a priori erfolgen kann. Diese

<sup>5</sup> Vgl. Klenner, Hermann, Rechtsphilosophie in Berlin, voriges Jahrhundert, in: Staat und Recht, 1987, Nr. 36, S. 102 f.

<sup>6</sup> Vgl. Marx, Karl, Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule, in: MEGA<sup>2</sup>, Abt. 1, Bd. 1, 1975, S. 194.

<sup>7</sup> Vgl. Kant, Immanuel, Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, in: Kants gesammelte Schriften, hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften (im folg. AA), Bd. 8, Berlin 1916, S. 277.

<sup>8</sup> Ebenda, S. 275.

Bezugsebene ist in den drei Bereichen Moral – Politik (Staatsrecht) – Kosmopolitik (Völkerrecht) stets im harmonischen Zusammenstimmen der Menschen nach Prinzipien a priori, auf der Grundlage gleicher Würde, gleicher Rechte und gleicher Pflichten im Verhältnis gegeneinander zu sehen. Nicht aber kann auf der Ebene der „individuellen Glückseligkeit“ eine solche Zusammenstimmung der Interessen und Zwecke aller erfolgen, da hier persönliche Neigungen und Interessen jeden allgemeinen Maßstab aufheben. Die Theorie kann demnach auch nicht lehren, wie man glücklich werden, sondern höchstens, wie man der Glückseligkeit *würdig* werden kann – was freilich nicht das Ansinnen enthält, man solle, wenn es auf Pflichtbefolgung ankommt, seinem natürlichen Zweck, der Glückseligkeit, entsagen.<sup>9</sup> Die Theorie kann schon deshalb nicht in ihrer Tauglichkeit für die Praxis am „Pragmatischen“, am unmittelbaren Handeln und Geschehen, gemessen werden, weil sie dies gar nicht zum Gegenstand hat. So zum Beispiel ist das statuarische Recht nicht ihr eigentlicher Gegenstand (wenn gleich dies bekannt sein muß!). Aufgabe der Theorie ist es vielmehr, vornehmlich zu formulieren, wie gehandelt werden *soll*. Sie trägt Aufforderungscharakter. Genau diese Spannung zur Gegebenheit, zum empirisch-pragmatischen Bereich, prädestiniert die Theorie für die Praxis, macht es den handelnden Subjekten möglich, die Pragmatik im Verhalten zu überwinden und eine zukunftsorientierte Praxis zu gestalten. Die Theorie muß das *Verbindende* solcher Handlungsmöglichkeit, das allgemeine Interesse bzw. den allgemeinen Zweck artikulieren.

In jeder Beziehung ist es letztendlich das Sittengesetz, welches nach Kants Überzeugung das vernünftige Maß des praktischen Verhaltens enthält. Insofern ist die Moralphilosophie das theoretische Fundament aller den Menschen betreffenden Wissenschaften. Sie lehrt uns, uns selbst zu erkennen, als Vernunftswesen von unverzichtbarer Würde und Selbstzweck, welche, wenn sie nur wollen, ihre Pflicht entgegen allen egoistischen Neigungen und Widrigkeiten der Umstände tun können. Zumindest können sie das *Motiv* ihres Handelns danach bestimmen, wenngleich Mittel und Resultate von äußeren Umständen wesentlich mitbestimmt werden.

Die Differenzierung zwischen dem ausschließlich in unserer Macht stehenden Vernunftsgrund und den empirischen Bedingungen der Handlungen wird von Kant sowohl in Beachtung der für die Menschen oft erdrückenden äußeren Umstände als auch auf der Grundlage der unterstellten Doppelnatur als „Bürger zweier Welten“, als Vernunft- und empirisches Wesen zugleich, begründet. Diese Differenzierung reproduziert sich auch in der Wechselbeziehung von Moralisierung und Disziplinierung im Entwicklungsgang der Gattung Mensch. An anderer Stelle wurde bereits dargelegt, wie in Kants Vorstellung die Entwicklung der Gesellschaft als ein widerspruchsvoller Progreß im Spannungsfeld von Geselligkeit und Ungeselligkeit durch das notwendige tätige, gesellschaft-[11]liches Zusammenwirken erheischende Verhalten vorangebracht wird.<sup>10</sup> Hier ist von bloßer Aufklärung als Methode der Gesellschaftsveränderung keine Rede! In realistischer Sicht auf die bisherige Geschichte werden die Rolle der Widersprüche in den Bestrebungen und Neigungen der Menschen und ihre tätige Bewältigung als Triebkraft des Fortschritts und als Mittel der Erlernung des Vernunftgebrauchs erfaßt. Kant – der Vollender des Aufklärungsdenkens, indem er aufklären als selbstkritisches Ausmessen des eigenen Vernunftvermögens, nicht schlechthin als über Gegenstände aufklären und Bildung vermitteln begreift – überschreitet hier selbst die aufklärerische Methode.

In dem spannungsvollen Verhältnis von Geselligkeit und Ungeselligkeit der Menschen dominiert nach Kants Auffassung die Geselligkeit selber. Die Arbeit, stets arbeitsteilig zu vollziehen<sup>11</sup>, das Zusammenleben der Menschen, selbst ihr ästhetisches Bedürfnis<sup>12</sup> implizierten diese Dominanz – vor allem aber ihr Charakter als Vernunftswesen: „Der Geist der Gemeinschaft ist der, durch den sie allein ihrer Freyheit sich bedienen können“,<sup>13</sup> notiert er. Und viel später faßt er das als „Charakter der

---

<sup>9</sup> Ebenda, S. 278.

<sup>10</sup> Vgl. Thom, Martina, Das Problem der Geschichte und die Rousseau-Rezeption bei Immanuel Kant, in: JfG, Bd. 19, 1979, S. 179–198.

<sup>11</sup> Vgl. Kant, Immanuel, Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, in: AA, Bd. 8, S. 118 ff.

<sup>12</sup> Vgl. ders., Kritik der Urteilskraft, ebenda, Bd. 5, Berlin 1913, S. 393–396 (§ 40 Vom Geschmack als eine Art sensus communis).

<sup>13</sup> Ders., Nachlallnotiz Nr. 1227, ebenda, Bd. 15/2, Berlin/Leipzig 1923, S. 540.

Gattung“ in der Überarbeitung seiner Anthropologie-Vorlesungen zusammen: „Der Mensch ist durch seine Vernunft bestimmt, in einer Gesellschaft nur Mensch zu sein und in ihr sich durch Kunst und Wissenschaft zu cultivieren, zu *civilisieren und zu moralisieren*, wie groß auch sein thierischer Hang sein mag, sich den Anreizen der Gemächlichkeit und des Wohllebens, die er Glückseligkeit nennt, *passiv* zu überlassen, sondern vielmehr *thätig* im Kampf mit den Hindernissen, die ihm von der Rohigkeit seiner Natur anhängen, sich der Menschheit würdig zu machen.“<sup>14</sup>

Arbeiten, tätig sein ist also für Kant das eine wichtige Mittel des Fortschritts – aber dies erfordert zugleich die Selbstdisziplinierung in einer Gemeinschaft, durch rechtliche und staatliche Einrichtungen. „So wie die Bäume im Walde nur dadurch, daß sie dicht neben einander stehen, gerade wachsen ... so werden Menschen im Naturzustande und Freyheit krum und krüppelhaft, aber in bürgerlicher Gesellschaft gerade. Sie müssen sich unter einander bilden und ziehen. Jetzt ist jedes moral isolirt; denn wird sie in dem allgemeinen sentiment eingefochten seyn und ihn interessiren, weil sie bei anderen in Ausklang kommt. Wir richten gerne einander; ist das nicht ein Wink der Natur? ingleichen unsere furcht vor anderer Urtheil? daß wir nemlich einen Beruf haben, einer des anderen Sitten zu bilden.“<sup>15</sup>

Diese Notiz mündet in die kosmopolitische Idee ein, daß sich aus der Bildung von kleinen Gesellschaften und Staaten, in Überwindung der Kriege als Mittel der Staatenbildung, freie bürgerliche Gesellschaften entwickeln, welche „wie die systeme der Sterne“ ein Corps bilden.<sup>16</sup>

[12] Die Disziplinierung durch Recht, Gesetzgebung und staatliche Einrichtung ist also ein weiteres notwendiges Mittel, um den Boden für zunehmende Moralisation herzurichten. Freilich, Moralisation ist mit Disziplinierung nicht schon gegeben und darf nicht – wie Hobbes unterstellte<sup>17</sup> – damit identifiziert werden. Das Recht lehrt uns, „der Pflicht gemäß“ zu handeln – die Moral dagegen fordert, „aus Pflicht“ zu handeln. Sie bezeichnet das verinnerlichte Motiv des Handelns, nicht ihre bloß äußere Form. Das moralische Motiv kann billigerweise nicht erzwungen werden; es ist in die Verantwortung des Individuums gelegt. Allerdings kann äußere Disziplinierung den Gewohnheitsrahmen der Pflichterfüllung bilden. Anzustreben freilich wäre ein Zustand, wo die moralische Gesinnung und die äußere Pflichterfüllung zusammenfallen – auch auf dem Gebiet der Politik als Ausübung von Recht und Staatsfunktion, vor allem aber in der Beachtung des Völkerrechts. Dies ist nur in einem unendlichen Progreß der Disziplinierung, Kultivierung und Moralisation zugleich *annähernd* erreichbar. Die Rechtsphilosophie Kants – der wir uns in einigen Punkten zuwenden wollen – ist der Versuch, die Disziplinierungsprinzipien nach dem Maß der Moralität zu fixieren – nämlich aus Vernunftsprinzipien a priori heraus. Wir werden sehen, wie sehr bürgerliches Humanitätsideal und zugleich seine ideologischen Schranken sich in dieser Gesellschaftskonzeption äußern. Es zeigt sich nämlich, daß die in der politischen Praxis der bürgerlichen Emanzipationsbewegung (der nordamerikanischen Staaten und Frankreichs<sup>18</sup>) entwickelten und als Rechtsideen dargestellten Unterteilungen in Menschen- und Bürger-Rechte von Kant in einem ausgeklügelten System nach transzendentalphilosophischen Prinzipien theoretisch begründet werden. Die Bourgeois-citoyen-Beziehung bestimmt, bei Dominanz der Citoyen-Sphäre, die rechtsphilosophische Konzeption.

Kants Rechtstheorie gewinnt durch den aprioristischen Begründungscharakter der Rechtsnormen eine ausgesprochen scharfe Differenz zum gegebenen (statuarischen) Recht und zu beliebigen vorliegenden Staatsverfassungen. Sie ist einerseits eindeutig antifeudal und antiabsolutistisch, enthält aber andererseits auch ein gewisses bourgeois-kritisches Potential, da die Citoyen-Sphäre als „allgemein-

---

<sup>14</sup> *Ders.*, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, ebenda, Bd. 7, Berlin 1917, S. 324 f.

<sup>15</sup> *Ders.*, Nachlaßnotiz Nr. 1394, ebenda, Bd. 15/2, S. 607.

<sup>16</sup> Ebenda.

<sup>17</sup> Zu Kants wiederholter Polemik mit Hobbes siehe *Thorn*, Ideologie und Erkenntnistheorie, S. 81 f.

<sup>18</sup> Ausführlich analysiert Kants Verhältnis zu diesen bürgerlichen Emanzipationsbewegungen *Burg, Peter*, Kant und die Französische Revolution, Berlin (West) 1974 siehe auch neuerdings *Langer, Claudia*, Reform nach Prinzipien. Untersuchung zur politischen Theorie Immanuel Kants, Stuttgart 1986. Die Autorin sieht in Kant den theoretischen Wegbereiter der preußischen Reformen. – Siehe auch *Klenner, Hermann*, Zur Rechtslehre der reinen Vernunft, in: Revolution der Denkart oder Denkart der Revolution. Beiträge zur Philosophie Immanuel Kants, Berlin 1976, S. 162–177.

menschliche“, den Fortschritt der Gattung bei der Selbstdisziplinierung und Moralisierung auszeichnende Sphäre akzentuiert wird. Nach Kant können die individuellen Anlagen und Bestrebungen der Menschen nicht Maß der gesellschaftlichen Beziehungen auf rechtlich-staatlicher Ebene sein, bewirken sie doch, daß zwar ein jeder „seines Glückes Schmied“, jedoch damit auch Ungleichheit produzierendes Subjekt ist. Von dieser Position aus wendet er sich gegen Naturrechtslehren, welche die individuellen Talente und Anlagen als Rechtsgrundlage nehmen und dementsprechend die Aufgabe des öffentlichen Gemeinwesens in [13] der Förderung von Glückseligkeit und „allgemeiner Wohlfahrt“ sehen<sup>19</sup>. Alle individuellen Anlagen und Talente haben für Kant in der von ihm durchaus richtig erfaßten Bourgeois-Welt höchstens einen „Marktpreis“<sup>20</sup>, können aber die Würde des Menschen nicht ausmachen.

Jede vernünftige Rechtslehre müsse daher von einem *einzig* angeborenen Naturrecht ausgehen: „Freiheit (Unabhängigkeit von eines Anderen nöthigender Willkür), sofern sie mit jedes Anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist dieses einzige, ursprüngliche, jeden Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht.“<sup>21</sup> Dies sei „angeborene Gleichheit“, sei „Qualität des Menschen sein eigener Herr (sui iuris)“ zu sein. Die Respektierung dieses *einzig* angeborenen Rechts muß nach Kants Auffassung als inneres Maß nicht nur der Moralität, sondern auch der äußeren Disziplinierung in der Rechtspraxis und im Staat gelten. Von dieser Position aus werden alle feudalen hierarchischen Einteilungen abgelehnt: Adelsprivilegien, insbesondere das Majorat und das Lehen, Leibeigenschaft und jegliche andere Form der Versklavung. Eine vollständige politische und rechtliche Gleichheit wird verkündet – genau den politischen Emanzipationsbestrebungen der Bourgeoisie entsprechend, wie sie in den Menschen- und Bürgerrechtserklärungen fixiert wurden. Ja Kant *übertrifft* den Aussagegehalt dieser Erklärungen noch in der Stringenz, mit der er dies *einzig* angeborene Recht auf Freiheit gegen den angeblichen Rechtsanspruch des Bourgeois auf individuelles Glücksstreben verkündet.

Und dennoch kann auch Kant als bürgerlicher Denker dies Prinzip einer „reinen“ Citoyen-Sphäre nicht widerspruchslos durchführen – die Bourgeois-Ideologie schlägt immer wieder durch! Dies äußert sich bereits im Abschnitt „Das angeborene Recht ist nur ein einziges“ in der Einleitung der Rechtslehre, denn in diesen kurzen Passagen zur angeborenen Freiheit wird ohne Umschweife, gänzlich unvermittelt und somit eigentlich identifizierend mit diesem „einzigem Recht“ Freiheit von einem „angeborenen, mithin inneren Mein und Dein“ gesprochen, dessen Einteilung in ein „äußeres Mein und Dein“ die Rechtslehre zu leisten habe.<sup>22</sup> Seine Rechtslehre beginnt auch mit dem „Privatrecht“, dem „äußeren Mein und Dein“, als der Bourgeois-Sphäre, um damit dem „öffentlichen Recht“ (dem Staatsrecht insbesondere) eine entsprechend *sichernde* Funktion für den Besitz zuzusprechen. Darüber hinaus werden Besitz und Eigentum auch in der Privatsphäre einer „Verhimmelung“ als Verunfugsrecht unterzogen. Obwohl der Erwerb und der Besitz des Eigentums in Kants Verständnis dem „empirischen“ Bereich des menschlichen Lebens zuzuordnen sind, wird vermittels des Begriffs des „intelligiblen Besitzes“ eine Verklärung des privaten Eigentums herbeigeführt und dieses als „Naturform“<sup>23</sup> der menschlichen Beziehungen, als letztlich ahistorisch behauptete Kategorie aufgefaßt. Auch bei Kant zeigt es [14] sich, wie vom bürgerlichen Standpunkt aus ihren Wesen nach historisch vergängliche Beziehungen „post festum“ reflektiert und in objektiven Gedankenformen verfestigt werden.<sup>24</sup> Kant ist der Auffassung, daß dem „Mein und Dein“ (als juristischer Bestimmung) ein angeborenes, natürliches, zunächst juristisch nicht fixiertes Recht zugrunde liegt: das Recht auf

<sup>19</sup> Siehe u. a. Kant, Über den Gemeinspruch, S. 289–292.

<sup>20</sup> Vgl. ders., Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: AA, Bd. 4, Berlin 1911, S. 434 f.

<sup>21</sup> Ders., Die Metaphysik der Sitten, ebenda, Bd. 6, Berlin 1914, S. 237.

<sup>22</sup> Vgl. ebenda, S. 238.

<sup>23</sup> Über die Festigkeit solcher „Naturformen“ siehe Marx, Karl, Das Kapital, Bd. 1, in: MEW, Bd. 23, 1962, S. 89.

<sup>24</sup> Vgl. ebenda. – Auf diese ahistorische Unterstellung des Mein und Dein als Naturform bauen auch heute noch alle bürgerlichen Rechtfertigungen des sogenannten Rechtsstaates bzw. des „sozialen Rechtsstaates“, der diese Basis nicht verändern, sondern schützen und höchstens gravierende „Ungerechtigkeiten“ lindern soll. Daher auch oft der Rückgriff auf Kants Rechts- und Staatsauffassung als eine Quelle des Liberalismus Siehe z. B. Luf, Gerhard, Freiheit und Gleichheit. Die Aktualität im politischen Denken Kants, Wien/New York 1978.

*ursprüngliche Gemeinschaft an Grund und Boden* und den Sachen auf demselben. Dieser ursprüngliche Gemeinbesitz läßt sich jedoch nach Kants Meinung nur in (zumindest zunächst provisorischer) Fixierung als Privatbesitz, als „Mein und Dein“ gebrauchen. Dieser Übergang vom ursprünglichen Gemeinbesitz zum „Mein und Dein“ wird vermittels des „intelligiblen Besitzes“ transzendentalphilosophisch deduziert. In dieser Ableitung drücken sich sowohl bemerkenswerte Problematisierungen der Eigentumsfrage aus als auch das Verhaftetbleiben im Bourgeois-Horizont. Sehen wir dieser Frage nach! Wir beschränken uns auf das Sachenrecht.<sup>25</sup>

Das „Mein und Dein“ (als juristische Bestimmung) ist nach Kants Auffassung zunächst selbst nichts Ursprüngliches; es ist vielmehr das auf faktischer Erwerbung beruhende, erst in einem Vertrag zu fixierende Sachenrecht. Es gibt kein natürliches, mit der Geburt bzw. der Existenz der Menschen auf der Erde schon schlechthin gegebenes Recht auf ein Mein und Dein eines *bestimmten* Grund und Bodens und der Sachen darauf, denn das Recht bedarf eines Vernunftaktes, einer gesellschaftlich verbindlichen vertraglichen Fixierung. Auch gibt es nach Kants Überzeugung keine „uranfängliche“ Gemeinschaft an Grund und Boden, als eine erste zeitliche Phase, in der eine vertragsrechtliche Regelung einer Gütergemeinschaft besteht, welche den Verzicht auf Privateigentum einschließen würde. Dies, so wendet er gegen Grotius und Pufendorf ein,<sup>26</sup> sei eine „Erdichtung“, da von einer vertraglich gestifteten Gemeinschaft am „Uranfang“ nicht ausgegangen werden könne. Dieser „bloß rechtliche“ Besitz wird von Kant mit der Kategorie des „intelligiblen Besitzes“ begründet, einer „Idee a priori eines Mein und Dein“, die auf die faktische Inbesitznahme eines Bodens oder einer Sache erst dann Anwendung findet, wenn vermittels Vernunftgebrauch eine vertragliche Fixierung erfolgt. Insofern wird damit kein Verhältnis zu einer [15] empirisch konstatierbaren Sache eingegangen, sondern ein Verhältnis von Mensch zu Mensch, – ein gesellschaftliches Verhältnis.

Bemerkenswert ist an der theoretischen Substanz dieser Überlegungen zweierlei:

Erstens: Hervorzuheben ist wiederum der Gedanke Kants, daß der Vernunftgebrauch erst erlernt werden muß, wenn er auch auf Begriffen a priori (als Urteilsarten) beruht<sup>27</sup>: er ist also das Ergebnis der Zivilisierung und Kultivierung. Der Gedankengang wird insofern im Ansatz methodisch-historisch entwickelt, als die faktische Inbesitznahme einer Sache höchstens als ein provisorisches Recht, noch nicht aber als eine vertragliche Regelung in einer Gemeinschaft gewertet werden kann. Es geht ein Akt der Privatwillkür (die faktische Inbesitznahme) voraus, und erst vermittels der Notwendigkeit, die Reibungsflächen in diesen faktischen, provisorischen Besitzverhältnissen der Menschen zu überwinden oder zumindest zu paralysieren, wird der Gebrauch der Vernunft erlernt und der intelligible Begriff eines Mein und Dein auf die empirische Gegebenheit angewendet. Erst so erfolgt eine juristische Regelung der gesellschaftlichen Beziehungen. Das provisorisch Erworbene wird erst durch den Vertrag ein peremptorisch Erworbenes: „Etwas Äußeres als das Seine zu haben, ist nur in einem rechtlichen Zustande, unter einer öffentlich-gesetzgebundenen Gewalt, d. i. im bürgerlichen Zustande möglich.“<sup>28</sup> Denn es sei eine Verbindlichkeit notwendig, welche aus einer allgemeinen Regel des äußeren rechtlichen Verhältnisses hervorgehen müsse. Zugleich aber müsse eine *Nötigung* zur bürgerlichen Verfassung aus der Möglichkeit der Aneignung der Sache abgeleitet werden. Der historische Fakt, die Tat, der Willkürakt *treibt* also zur rechtlichen Fixierung.<sup>29</sup> Damit ist freilich noch nichts darüber ausgesagt, ob dieses statuarische Recht schon wirklich der Vernunft und Menschenwürde entspricht oder nur eine historische Durchgangsstufe ist.

---

<sup>25</sup> Kant unterscheidet innerhalb des Privatrechts noch das „persönliche Recht“ (individuelle Übertragung eines Eigentums in die Verfügungsgewalt eines anderen Individuums) und das „auf dingliche Art persönliche Recht“ (Erwerb eines Weibes, Kinder, Gesindes als unveräußerliche quasi „Sache“, wobei der Gebrauch die Würde der Menschheit in der Person nicht verletzen dürfe). Letzteres Recht ist nicht frei von patriarchalischen Zügen, obgleich Kant das patriarchalische Prinzip im Verhaltens Souverän und Volk, also auf Staatsebene, strikt ablehnt.

<sup>26</sup> Vgl. *Kant*, Die Metaphysik der Sitten, S. 251, 259.– Siehe auch *Lehmann, Gerhard*, Kants Besitzlehre, in: Abhandlungen der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Klasse für Philosophie, Geschichte, Staats-, Rechts- und Wirtschaftswissenschaft, 1952, Nr. 1.

<sup>27</sup> Vgl. *Thom*, Ideologie und Erkenntnistheorie, S. 162–168.

<sup>28</sup> *Kant*, Die Metaphysik der Sitten, S. 255.

<sup>29</sup> Vgl. ebenda, S. 255 f.

Zweitens: Es ist bemerkenswert, daß Kant damit Verhältnisse des Menschen zum Menschen („von Person zu Personen“<sup>30</sup>) ausdrücken will. Das Eigentum ist für ihn nicht ein bloßes „Haben von Sachen“, sondern soll als *gesellschaftliches* Verhältnis begriffen werden. Ein einzelnes Individuum würde kein Eigentum haben, sagt auch später Karl Marx<sup>31</sup>, – und Kant betont: „Es ist aber klar, daß ein Mensch, der auf Erden ganz allein wäre, eigentlich kein äußeres Ding als das Seine haben oder erwerben könnte: weil zwischen ihm als Person und allen anderen äußeren Dingen als Sachen es gar kein Verhältniß der Verbindlichkeit giebt.“<sup>32</sup> Es gebe also genaunommen kein Recht *in einer Sache*, sondern nur *gegen eine Person*.

Diese theoretischen Einsichten werden aber mit dem (historisch freilich notwendigen) Vorurteil verbunden, das Privateigentum als ein ewiges, der Natur der Vernunft entsprechendes zu rechtfertigen. Kant durchbricht also weder ideologisch (in der Wertung) noch theoretisch (in kognitiver Hinsicht) grundsätzlich den bürgerlichen Rechtshorizont.

[16] Er hält zwar den Grund und Boden für einen ursprünglichen Gesamtbesitz der Menschheit (als ihre natürliche Existenzgrundlage), aber der Gebrauch, der davon gemacht werden kann, muß stets ein „Privatgebrauch“ sein, denn wegen der „unvermeidlichen Entgegensetzung der Willen eines gegen den anderen“ würde jeder Gebrauch aufgehoben, wenn er nicht auf besonderem Besitz beruht. Es bedarf also eines „austeilenden Gesetzes des Mein und Dein“ nach einem „*ursprünglich* und a priori vereinigten Willen“<sup>33</sup> Dies bedeutet: ein jeder habe Recht auf Besitz, ganz gleich, ob er schon physisch im Besitz von Sachen ist. Der Begriff des „intelligiblen Besitzes“ dient also nicht nur zur theoretischen Begründung eines Vernunftaktes – des Übergangs zur vertraglichen Regelung. Er impliziert auch *eine ideologische Wertung* des „Mein und Dein“ als *natürliche*, ja *einzig mögliche* Art des Gebrauchs von Grund und Boden und den Sachen, als bloß *vermittelndes* Glied im eigentlichen Verhältnis: *der Person zur Person*. Die Notwendigkeit des Privateigentums wird somit nicht rein pragmatisch aus dem Gebrauch der Dinge abgeleitet, sondern der private Gebrauch wird vermittelt des Begriffs des „intelligiblen Besitzes“ verklärt und mit der Vernünftigkeit und dem Prinzip der Menschenwürde verquickt – ähnlich, wie Hegel später im privaten Eigentum das Zeichen äußerer Freiheit der Person sieht!<sup>34</sup>

Kant bindet die Idee der Natürlichkeit und Notwendigkeit des Privateigentums so stark an den Wert der Selbständigkeit und Würde des Menschen, daß er darin sogar das Kriterium für die Befähigung zum „citoyen“, zur aktiven Ausübung politischer Rechte sieht. In seiner empirisch konstatierbaren Form als Privateigentum dominiert das „Mein und Dein“ als Wertaspekt der Persönlichkeitsbestimmung so sehr, daß von daher im Abschnitt „Öffentliches Recht“ in der „Metaphysik der Sitten“ eine Einteilung in aktive und passive Staatsbürger erfolgt.<sup>35</sup>

Aber bereits Jahre vorher, auf dem Höhepunkt der Französischen Revolution, hat Kant im Artikel „Über den Gemeinspruch ...“ ausführlich das Problem der Citoyen-Rechte erörtert und dabei ziemlich genau die Bürgerrechtsdebatten in Frankreich verarbeitet.<sup>36</sup> Zwar seien alle Menschen (als Untertanen<sup>37</sup>) durchgängig gleich in einem Staate, aber diese Gleichheit bestehe „ganz wohl mit der größten Ungleichheit der Menge und den Graden ihres Besitzthums nach“.<sup>38</sup> Daher kann die vom Besitztum abhängende Wohlfahrt des einzelnen nicht Sache des Rechts und des Staates sein, sondern allein das Recht auf Gleichheit, ein [17] auch nicht durch eigenen Vertrag aufhebbares Recht, denn kein Mensch

<sup>30</sup> Vgl. ebenda, S. 268.

<sup>31</sup> Vgl. Marx, Karl, Grundrisse der Politischen Ökonomie, in: MEW, Bd. 42, 1983, S. 393.

<sup>32</sup> Kant, Die Metaphysik der Sitten, S. 261.

<sup>33</sup> Vgl. ebenda, S. 267.

<sup>34</sup> Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, Berlin 1981, S. 76 f. (§ 41).

<sup>35</sup> Vgl. Kant, Die Metaphysik der Sitten, S. 314 f.

<sup>36</sup> Im revolutionären Frankreich wurde in der Verfassung das Wahlrecht nur den sogenannten Aktivbürgern (den Steuerzahlern) verliehen; auch den Frauen wurde es verweigert. Erst die Jakobinerverfassung 1793 erklärte die Sansculotten zu Aktivbürgern, schloß aber immer noch die Frauen aus. Vgl. dazu Markov, Walter, Revolution im Zeugenstand. Frankreich 1789 bis 1799, Bd. 1, Leipzig 1982. S. 325 f. – Siehe auch Burg, Kant und die Französische Revolution, S. 183 f.

<sup>37</sup> Ungleich sind die Untertanen gegenüber dem Souverän, dem sie zu Gehorsam verpflichtet sind. Dies bezieht sich vornehmlich darauf, daß es zu keiner gewaltsamen Verfassungsänderung oder Absetzung des Souveräns kommen dürfe.

<sup>38</sup> Vgl. Kant, Über den Gemeinspruch, S. 291 f.

dürfe sich selbst versklaven. Es müsse auch jedes Glied der Gesellschaft zu jeder Stufe eines Standes gelangen dürfen; erbliche Prerogative dürfe es nicht geben. Aber für die Wahrnehmung der Staatsbürgeraktivitäten gilt: „Derjenige nun, welcher das Stimmrecht in dieser Gesetzgebung hat, heißt ein *Bürger* (citoyen, d. i. *Staatsbürger*, nicht *Stadtbürger*, *bourgeois*). Die dazu erforderliche Qualität ist außer der *natürlichen* (daß er kein Kind, kein Weib sei) die einzige: daß er *sein eigener Herr* (sui iuris) sei, mithin irgendein *Eigentum* habe (wozu auch jede Kunst, Handwerk, oder schöne Kunst oder Wissenschaft gezählt werden kann), welches ihn ernährt ...“<sup>39</sup> Weib, Kind und alle Dienstboten seien bloße Schutzgenossen. Dienstboten unterscheiden sich von anderen Bürgern dadurch, daß sie nicht bestimmte Produkte als ihre eignen Sachen veräußern, sondern unmittelbar den Gebrauch ihrer Kräfte: Der Diensthote bzw. Tagelöhner erwirbt den Lebensunterhalt „durch Bewilligung, ... von seinen Kräften Gebrauch zu machen“.<sup>40</sup> In einer entsprechenden Fußnote zu dieser Passage erläutert Kant nochmals, warum diese Menschen nur „operari“ seien (Diener, Tagelöhner, ja kurioserweise auch der Friseur und Perückenmacher), da sie eben nur den Gebrauch ihrer Kräfte bewilligen, aber kein Eigentum mit dem des anderen „verkehren“ (austauschen) können. Dabei zeigt es sich, wie kompliziert und ausgeklügelt ihm diese Unterscheidung hinsichtlich der Staatsbürgerbefähigung selbst anmutet: „Es ist, ich gestehe es, etwas schwer, die Erforderniß zu bestimmen, um auf den Stand eines Menschen, der sein eigener Herr ist, Anspruch machen zu können.“<sup>41</sup>

Dieses Problem der Differenzierung des Gegenstandes, der zu veräußern ist, steht im Zusammenhang mit Kants Untersuchung „der Art etwas Äußeres zu erwerben“.<sup>42</sup> Ursprünglich, so betont er, ist nichts Äußeres, keine Sache, mein – wohl aber kann sie ursprünglich erworben werden. Die Erwerbungsart kann durch einfache Besitznahme (Okkupation), aber auch durch Bearbeitung erfolgen – aber keine Erwerbungsart ist schon an sich ein Rechtsgrund dafür, die Sache als mein zu betrachten. Die ursprüngliche Erwerbung einer Sache geschieht nämlich zunächst in zwei Phasen, die noch keine Rechtsgrundlage enthalten: erstens durch Besitznahme (Apprehension) eines Gegenstandes durch Willkür in Raum und Zeit und zweitens durch Bezeichnung (declaratio) des Gegenstandes, um jeden anderen davon abzuhalten. Erst in einem dritten Schritt geschieht die rechtliche Zueignung (appropriatio), und zwar durch den Akt eines „äußerlich allgemein gesetzgebenden Willens“<sup>43</sup>, der rechtlich gültig ist. Dieser Vertrag wird von Kant auch als ein „Schluß vom sensiblen auf den intelligiblen Besitz“<sup>44</sup> bezeichnet, als Vernunftakt zur vertraglichen Fundierung des ursprünglichen individuellen einseitigen Willküraktes nunmehr durch die Gemeinschaft. Es ist daher eindeutig: Der Erwerb als faktische Inbesitznahme ist niemals nach dem juristischen Maß von Recht und Unrecht zu bewerten – er ist ein empirischer Fakt (der höchstens moralisch bewertet werden kann). Erst [18] bedarf es einer gesetzlich vertraglichen Regelung in einem Rechts- und Staatssystem.

Interessant und in der Literatur mitunter diskutiert<sup>45</sup> ist dabei Kants Standpunkt zum bürgerlichen Begriff des sogenannten Arbeitseigentums. Im Unterschied zur üblichen bürgerlichen Rechtfertigungstheorie, wonach das bürgerliche Eigentum auf Arbeit (nämlich *eigener* Arbeit und Tüchtigkeit) beruhe<sup>46</sup>, ist nach Kants Auffassung Bearbeitung eines Stückes Boden weder ein Rechtsgrund der Besitznahme, noch zu seiner Besitznahme notwendig. Der Umstand, daß die bürgerliche Klasse die Besitznahme eines scheinbar freien, unbearbeiteten Bodens durch Kolonisation sich anmaßt und gegenüber den sogenannten Wilden, den Ureinwohnern, rechtfertigt, vermerkt Kant ebenso kritisch und ablehnend wie die Tatsache, daß arbeiten allein noch keinen Besitz an Sachen vermittelt (in einem Dienstverhältnis).

<sup>39</sup> Ebenda, S. 295.

<sup>40</sup> Vgl. ebenda.

<sup>41</sup> Ebenda.

<sup>42</sup> Vgl. *ders.*, Die Metaphysik der Sitten, S. 258.

<sup>43</sup> Vgl. ebenda, S. 259.

<sup>44</sup> Vgl. ebenda.

<sup>45</sup> Vgl. u. a. *Luf*, S. 102–109. Im Anschluß an Wilhelm Metzger (Untersuchungen zur Sitten- und Rechtslehre Kants und Fichtes, Heidelberg 1912) betont Luf, Kant beschränke sich wesentlich auf das Okkupationsmodell.

<sup>46</sup> Über die Entstehung und hartnäckige Reproduktion dieses Scheins, wodurch die kapitalistische Aneignungsweise mit der Aneignung in der vorkapitalistischen Warenproduktion gleichgesetzt wird, siehe *Marx*, Das Kapital, Bd. 1, S. 609–614.



Im Artikel „Über den Gemeinspruch ...“ äußert sich Kant im Zusammenhang mit der Frage, daß jeder Bürger unabhängig vom Stand und von der Größe des Eigentums nur *eine* Stimme haben dürfe, da dies sonst dem Grundsatz der Gleichheit widerspräche, beiläufig zu dem Problem, daß damit noch gar nicht gefragt sei, „wie es doch mit Recht zugegangen sein mag, daß jemand mehr Land zu eigen bekommen hat, als er mit seinen Händen selbst benutzen konnte (denn die Erwerbung durch Kriegsbemächtigung ist keine erste Erwerbung); und wie es zuing, daß viele Menschen, die sonst insgesamt einen beständigen Besitzstand hätten erwerben können, dadurch dahingebracht worden sind, jenem bloß zu dienen, um leben zu können?“<sup>47</sup>

Vom *moralischen* Standpunkt aus hielt es Kant offensichtlich für gerechtfertigt, daß Selbsterarbeitete auch besessen werden sollte. Jedoch das Recht ist keine unmittelbare Beziehung zur Sache. Bemerkenswert ist seine Charakterisierung der Fetischisierung, der mit dem Begriff des sogenannten Arbeitseigentums aufgesessen wird: Das Recht sei stets ein Verhältnis der Person zu Personen und niemals ein Verhältnis zur Sache selbst. Er vermerkt, „daß man jene so alte und noch weit und breit herrschende Meinung schwerlich einer anderen Ursache zuschreiben kann, als der ingeheim obwaltenden Täuschung, Sachen zu personificiren und, gleich als ob jemand sie sich durch an sie verwandte Arbeit verbindlich machen könne, keinem Anderen als ihm zu Dienste zu stehen, *unmittelbar* gegen sie sich ein Recht zu denken“.<sup>48</sup>

Es ist diese Auffassung mitunter als Ausdruck dafür gewertet worden, daß Kant noch eher auf physiokratischem als auf nationalökonomischem Standpunkt der Akzeptierung der Arbeitswerttheorie stehe.<sup>49</sup> Die hier aufgeworfene Frage aber berührt m. E. das Problem der substantiellen Wertbestimmung nicht unmittelbar. Hier geht es um die durchaus folgerichtige Überlegung Kants, daß die Art [19] der Inbesitznahme keine „natürliche“ Rechtsgrundlage garantiert, sondern die juristische Fixierung vom Verfassungszustand insgesamt abhängt. Damit schließt Kant die bürgerliche Vorstellung nicht aus, daß Arbeit und persönliche Tüchtigkeit, „Talente, Fleiß und Glück“<sup>50</sup>, die Menschen voranbringen können und daß kein Standesprivileg dem im Wege stehen dürfe. Wenn Kant auch der Frage, wie es komme, daß Massen von Menschen trotz angestrenzter Arbeit keinen Besitz haben, nicht weiter nachgeht, so ist doch schon in der Fragestellung ein Hinausweisen über den bürgerlichen Rechtshorizont angelegt.

Ein anderes progressives Element seiner Rechtsauffassung zeigt sich noch weit ausgeführter in seiner Kritik am Kolonialismus und an der Eroberungspolitik gegenüber anderen Völkern. Ursprünglich gehöre der Grund und Boden allen, und die erste Besitznahme, ein Nutzungsrecht, welches für den Gebrauch notwendig ist, habe damit einen Rechtsgrund für sich, ein „natürliches Recht“, welches auf der ursprünglichen Gemeinschaft fuße: „Alle Menschen sind ursprünglich (d. i. vor allem rechtlichen Act der Willkür) im rechtmäßigen Besitz des Bodens, d. i. sie haben ein Recht, da zu sein, wohin sie die Natur, oder der Zufall (ohne ihren Willen) gesetzt hat.“<sup>51</sup> Dieser ursprüngliche Gesamtbesitz enthalte a priori das Prinzip, „nach welchem allein die Menschen den Platz auf Erden nach Rechtsgesetzen gebrauchen können“; dies Recht sei „von der Natur selbst konstituiert“, von Zeitbedingungen unabhängig, daher nicht bloß „uranfänglich“ etc.<sup>52</sup> Die Befugnis der Inbesitznahme durch ein Volk erstreckte sich so weit, als das Vermögen zur Verteidigung reicht; so dehne sich die Seezone so weit aus, als die Kanonen an der Küste reichen: „... gleich als ob der Boden spräche: wenn ihr mich nicht beschützen könnt, so könnt ihr mir auch nicht gebieten.“<sup>53</sup> Verfügungsgewalt über diesen Boden hat der Staat, so daß er das Lehen, ja sogar Kirchenbesitzungen konfiszieren darf.<sup>54</sup>

Der Gemeinbesitz ist also nicht an eine „uranfängliche“, eine Zeitphase gebunden, sondern gilt als Grundlage der Existenz der Völker, als „angeboren“ und unveräußerlich. Er fußt auf dem Umstand, daß

<sup>47</sup> Kant, Über den Gemeinspruch, S. 296.

<sup>48</sup> Ders., Die Metaphysik der Sitten, S. 269.

<sup>49</sup> Vgl. Luf, S. 102–106.

<sup>50</sup> Vgl. Kant, Über den Gemeinspruch, S. 292.

<sup>51</sup> Ders., Die Metaphysik der Sitten, S. 262.

<sup>52</sup> Vgl. ebenda; vgl. auch S. 251, 352 f. (Das Weltbürgerrecht).

<sup>53</sup> Ebenda, S. 265.

<sup>54</sup> Ebenda, S. 324 f., 329.

sich auf diesem Grund und Boden ein bestimmtes Volk entwickelt, und ganz gleich, in welchem Zustand der Wildheit oder der Zivilisation und Kultur sich dieses Volk befindet, ob es noch in einer ursprünglichen Gesellschaft oder schon im bürgerlich-vertraglichen Zustand lebt – es ist immer als eine *Gesellschaft* und somit als rechtmäßiger Inhaber seines Landstriches zu respektieren: es ist ein Existenzrecht und eine Frage des gleichen Menschenrechts. Daher ist es auch keinem höherentwickelten Volke erlaubt, zu kolonialisieren oder durch Okkupationskriege andere Länder zu erobern. In dieser auch antibourgeois (nicht nur antifeudalen) Kritik, welche freilich romantisierende Züge trägt und den wirklichen Trend der bürgerlichen Entwicklung nicht erfaßt, äußert sich das pathetisch-revolutionäre Pathos der bürgerlichen Emanzipationsbewegung, in der bei der revolutionären Umwälzung der alten Verhältnisse die Citoien-Tugenden überschätzt und als allgemeine Menschheitstugenden verklärt werden.

Bereits in der kühnen Schrift „Zum ewigen Frieden“ begründete Kant, daß das [20] Weltbürgerrecht auf die Bedingung einer allgemeinen *Hospitalität* eingeschränkt werden müsse, nämlich auf das bloße Besuchsrecht gegenüber einem anderen Land und Volk. Vergleiche man mit solch friedlichen Beziehungen das *inhospitale* Betragen der „gesitteten“, vornehmlich handelstreibenden Staaten der Welt, „so geht die Ungerechtigkeit, die sie in dem *Besuche* fremder Länder und Völker (welches ihnen mit dem *Erobern* derselben für einerlei gilt) beweisen, bis zum Erschrecken weit. Amerika, die Negeländer, die Gewürzinseln, das Cap etc. waren bei ihrer Entdeckung für sie Länder, die keinem angehörten; denn die Einwohner rechneten sie für nichts.“<sup>55</sup> Das Ärgste sei, daß sie dieser Gewalttätigkeit nicht einmal froh werden, daß der Umsturz vorbereitet und Anlaß zu europäischen Kriegen gegeben werde. Und dies geschehe Mächten, „die von der Frömmigkeit viel Werks machen und, indem sie Unrecht wie Wasser trinken, sich in der Rechtsgläubigkeit für Auserwählte gehalten wissen wollen“.<sup>56</sup> In der „Metaphysik der Sitten“ brandmarkt er wiederholt die Heuchelei der Kolonialpolitik, die Gewalt und betrügerischen Kauf als eine Zivilisierungssendung darstellt. Man sehe „bei aller Beschönigung dieser Tat durch den Schleier der Ungerechtigkeit (Jesuitism), alle Mittel zu guten Zwecken zu billigen“, leicht durch. „... diese Art der Erwerbung des Bodens ist also verwerflich.“<sup>57</sup>

Wir erleben hier einen empörten und kühnen Kant, der in seiner Kritik sogar weiter geht als auf dem Höhepunkt der Französischen Revolution Robespierre in seinen Reden zur Frage der Kolonien. Robespierre verfocht vor dem Konvent das Prinzip der politischen Freiheit und Gleichheit aller *freien* Bürger (auch der freien Farbigen) in den französischen Kolonien, und er prangerte die Sklavenhalterpolitik der weißen Herren an.<sup>58</sup> Die Rechtmäßigkeit der Kolonisation und der Sklaverei selbst stand nicht ernsthaft zur Debatte, ein freilich erklärlicher Umstand, mußte doch den praktischen Interessen eines Teils der Bourgeoisie, insbesondere der Handelsbourgeoisie Rechnung getragen werden. Die räumliche Distanz von den praktisch-revolutionären Ereignissen ermöglichte es Kant zweifellos, mit konsequenter, zwingender Logik dieses Problem *theoretisch* abzuhandeln, eben weil es unter den preußischen Umständen ein theoretisches blieb. Dort allerdings, wo auch in Preußen die Fragen praktisch zu werden drohten, hinsichtlich des Sturzes der Monarchie nämlich und ihre Ersetzung durch die „Stiftung einer bürgerlichen Gesellschaft“, sah sich Kant zu Kompromissen gezwungen. Wenden wir uns seiner Staatskonzeption zu, dem „öffentlichen Recht“.

Schon in seinen frühen Schriften und Äußerungen bekannte sich Immanuel Kant, namentlich unter dem Einfluß Rousseaus zur republikanischen Idee. Der Staat wird als Gesellschaftsvertrag als vertragliche Vereinigung von Menschen unter Rechtsgesetzen verstanden – wobei seine konkreten Formen als Ausdruck des Fortschritts von Zivilisierung und Kultur nach dem Maßstab der Menschenwürde, der Freiheit und Gleichheit aufgefaßt werden. Unter dem unmittelbaren [21] Eindruck der Französischen Revolution und der Kenntnis ihrer Verfassungen und Dekrete<sup>59</sup> hat Kant den Republikanismus in seinem Verständnis weiter ausgebaut, und zwar derart, daß er auf die Rolle historischer

<sup>55</sup> Ders., Zum ewigen Frieden, in: AA, Bd. 8, S. 358.

<sup>56</sup> Ebenda, S. 359.

<sup>57</sup> Ders., Die Metaphysik der Sitten, S. 266.

<sup>58</sup> Vgl. Robespierre, Maximilian, Reden vor dem Konvent vom 12. und 15.5. und 25.9.1791, in: Ders., Habt Ihr eine Revolution ohne Revolution gewollt? Reden, Leipzig o. J., S. 157–181.

<sup>59</sup> Siehe dazu Burg, Kant und die Französische Revolution, S. 19–31.

Übergangsstufen großen Wert legte und die Republik in ihrer „reinen Form“ – als Ausdruck einer *volonté générale* – als ein im unendlichen Progreß anzustrebendes Ideal, nicht als realisierbaren Endpunkt der Entwicklung betrachtete. Eine staatliche Regelung des Zusammenlebens der Menschen, die stets in *Gesellschaft*, wenn auch „gesellig-ungesellig“ leben, hielt er stets für notwendig.

Hatte er oft betont, daß der Mensch ein Tier sei, welches einen Herrn notwendig habe – wobei der Herr freilich selbst wieder ein Mensch sein müßte<sup>60</sup> –, so wird in der „Metaphysik der Sitten“ in offensichtlicher Abgrenzung von den Positionen von Hobbes<sup>61</sup> hervorgehoben, daß eine staatliche Vereinigung der Menschen nicht wegen der Erfahrung der Bösartigkeit und Gewalttätigkeit schlechthin notwendig sei, sondern weil es sich um Vernunftwesen handelt. Aber auch umgekehrt gilt: Wenn man sich die Menschen von Natur aus gutartig und rechtsliebend denkt, so würde doch jeder ohne Gesetz tun, was ihm recht und gut dünkt. Der natürliche Zustand (als Urzustand) müsse auch nicht etwa ein Zustand der Ungerechtigkeit sein, wie es Hobbes unterstellt; er könne auch eine Ordnung gesellschaftlich-solidarischen Zusammenlebens sein – ein Zustand der Rechtslosigkeit sei es allemal.<sup>62</sup> Allerdings erwächst nach Kants Überzeugung auch in dieser frühen Phase aus der Arbeit und dem Gebrauch des Bodens und der Sachen, wie wir sahen, schon ein provisorisches Recht, welches zur vertraglich-gesetzlichen Regelung notwendig drängt: Das provisorische Mein und Dein der schon stets in Gesellschaft (Stamm, Familie) lebenden Menschen erheischt letztlich die Staatenbildung: „Es würde also, wenn es im Naturzustand auch nicht provisorisch ein äußeres Mein und Dein gäbe, auch keine Rechtspflicht in Ansehung desselben mithin kein Gebot geben, aus jenem Zustande herauszugehen.“<sup>63</sup> Die Gesetze über das Mein und Dein sind also im Naturzustand der Form nach dieselben wie im bürgerlichen Zustand – nur gibt dieser die Bedingungen der Rechtsausübung genau an. Wie Rousseau erklärt Kant die Staaten- und Rechtsverfassung damit aus dem privaten Eigentum, aber ohne pejorative Wertung dieses Vorganges, ohne im ursprünglichen Kontrakt einen Akt der Willkür und der Demagogie der Besitzenden zu sehen.<sup>64</sup>

Kant deutet dies als einen Fortschritt, dem der Mensch nicht etwa schlechthin einen Teil seiner Freiheit opfere, sondern „er hat die wilde, gesetzlose Freiheit gänzlich verlassen, um seine Freiheit überhaupt in einer gesetzlichen Abhängigkeit, d. i. in einem rechtlichen Zustande, unvermindert wieder zu finden.“<sup>65</sup> Freilich werden von Kant die unterschiedlichen Staatstypen als Stufen des menschlichen Fortschritts gewertet. Autokratische und aristokratische Staats-[22]formen, an deren Spitze ein Monarch (Despot) steht, werden als die nur scheinbar einfachere Art des Regierens durch politischen Zwang kritisiert; da sind die Menschen bloß Untertanen, keine Staatsbürger. Kritisiert wird jede Art patriarchalische Regierung, welche die gleiche Unmündigkeit der Bürger unterstelle.

Im Unterschied zu Rousseau und zu den Bürger- und Menschenrechtserklärungen des 18. Jh. sieht Kant den Zweck des bürgerlich-progressiven Staates nicht in der Förderung der „allgemeinen Wohlfahrt“ und individuellen Glückseligkeit. Zwar hat der Staat auch die Aufgabe der Armenfürsorge, der Fürsorge für Findelkinder usw. – sein eigentlicher Zweck jedoch ist die rechtlich-gesetzliche Regelung des Zusammenlebens. Die Sorge um private und allgemeine Glückseligkeit ist Angelegenheit des privaten Lebens, welches nach dem Prinzip des „laissez faire – laissez passer“ vom Staate respektiert und abgesichert, aber nicht reglementiert werden muß. „... nicht Wohl der Staatsbürger und ihre Glückseligkeit ...“, diese könne, wie Rousseau behauptet, vielleicht sogar im Naturzustande behaglicher ausfallen, sondern „der Zustand der größten Übereinstimmung der Verfassung mit Rechtsprinzipien ..., als nach welchem zu streben uns die Vernunft durch einen kategorischen Imperativ verbindlich macht“<sup>66</sup>, sei auf staatlicher Ebene anzustreben.

---

<sup>60</sup> Vgl. Thom, *Ideologie und Erkenntnistheorie* S. 81 f.

<sup>61</sup> Vgl. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, S. 312.

<sup>62</sup> Ebenda.

<sup>63</sup> Ebenda, S. 313.

<sup>64</sup> Vgl. Rousseau *Jean-Jacques* Über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen, Berlin 1955, S. 103–123 (über den ersten, die Ungleichheit gesetzlich festigenden ungerechten Gesellschaftsvertrag)

<sup>65</sup> Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, S. 316.

<sup>66</sup> Vgl. ebenda, S. 318.

Unter dem Eindruck der Verfassungsdiskussionen in Frankreich hielt Kant eine *unmittelbare* Demokratie für eine Illusion und für gefährlich, da sie in Chaos und Anarchie, letztlich in Diktatur ausarten könne.<sup>67</sup> Nach seiner Meinung kann sich die republikanische Idee am wirksamsten in einem Repräsentativsystem mit strenger Gewaltenteilung darstellen: Herrschergewalt (Souveränität, Gesetzgebung), Regierungsgewalt, rechtsprechende Gewalt (letztere gänzlich unabhängig vom übrigen Staat, bei Wählbarkeit der Richter). Kant ist immer wieder bemüht, den Vorrang der gesetzgebenden Gewalt, als (im Falle progressiver Staaten) vom vereinigten Volkswillen ausgehend, gegenüber der Exekutive zu begründen. Regent und Regierung als bloße Exekutive dürfen in einem solchen Staate selbst keine Gesetze erlassen, nur Verordnungen oder Dekrete, und sie unterliegen selbst streng den bestehenden Gesetzen. Der Gesetzgeber hat sogar die Macht, den Regenten abzusetzen oder seine Verwaltung zu reformieren – nicht aber das Recht auf seine Bestrafung (worauf zurückzukommen ist!)

Offensichtlich war Kant der Auffassung, daß der Souverän die gesetzgebende Versammlung der Volksvertreter sein müsse – analog der in der Französischen Revolution sich herausbildenden Unterscheidung zwischen verfassunggebender Versammlung (*assemblée constituante*) und der nachfolgenden konstituierten Versammlung, welche die Verfassung nicht aufheben durfte (dies durfte erst der am 20. September 1792 zusammengetretene Konvent). Der Monarch, falls er traditionell noch dem Staate vorsteht, sollte ein „eingeschränkter Monarch“<sup>68</sup> [23] sein und höchstens Repräsentant und Regierer im Staate, niemals Gesetzgeber. Allerdings hielt Kant Übergangsformen, wie er sie in seiner Zeit vorzufinden glaubte, für akzeptabel, so die Form eines *aufgeklärten* Absolutismus, wo der aufgeklärte Monarch selbst noch als Gesetzgeber fungiert. Der aufgeklärte Absolutismus blieb aber dennoch (als „patriarchalische“ Form) immer noch ein Despotismus, und zwar als „unvermeidliches Übel“, als Durchgangsstufe zu betrachten. Niemals wurde von Kant für ein entwickeltes Repräsentativsystem der Monarch selber als *Souverän* anerkannt! Dies geht schon daraus hervor, daß er im Zusammenhang mit der Frage der Rechtmäßigkeit oder Unrechtmäßigkeit von Revolution und möglichen Veränderungen des Staates den Monarchen zwar als Symbolfigur der gegebenen Verfassung und somit für unverletzlich in seiner Person betrachtet, ihn jedoch stets daran mißt, ob und inwieweit er sich an die Gesetzgebung hält. Der Monarch ist mithin nicht Gleicher unter Gleichen, was seine Stellung in der Hierarchie des Staates betrifft; er ist aber hinsichtlich seiner Pflicht, die gegebene Verfassung einzuhalten, jedem anderen Bürger gleichgestellt: „Der Beherrscher des Volkes (der Gesetzgeber) kann ... nicht zugleich *Regent* sein, denn dieser steht unter dem Gesetz und wird durch dasselbe folglich von einem Anderen, dem Souverän, verpflichtet.“<sup>69</sup>

Die historische Stellung des Monarchen wird von Kant auch insofern als notwendig begrenzt gedacht, als er in der „Metaphysik der Sitten“ das Majorat und das königliche Erbrecht ablehnt. Sosehr er gegen die gewaltsame Entfernung eines Königs oder gar seine Hinrichtung polemisiert – die stets symbolisch und daher das Rechtswesen als solches in Frage stellend sei –, so fordert er doch, daß der Thron nicht als Erbgut zu betrachten sei und der Monarch keinen Adelsstand begründen dürfe – sonst gehe Geburt vor Verdienst.<sup>70</sup> Das Lehenswesen sei allemal eine Anomalie aus alten Zeiten. Diese althergekommene Einteilung in Souverän (König), Adel und Volk müsse „selbst in der öffentlichen Meinung ... der einzig natürlichen in Souverän und Volk ...“ Platz machen.<sup>71</sup> Allerdings ist die Bestimmung des Begriffs Souverän bei Kant nicht eindeutig, – darauf hat Peter Burg in seiner gründlichen Monographie „Kant und die Französische Revolution“ aufgrund umfassender Textanalysen aufmerksam gemacht. Er unterscheidet insgesamt zehn Bedeutungsvarianten des Begriffs; die wichtigsten sind: 1.) Souverän bzw. Oberhaupt bezeichnet im naturrechtlich-demokratischen Sinne das

<sup>67</sup> Vgl. *ders.*, Zum ewigen Frieden, S. 352. – Siehe dazu die Gegenargumente von *Schlegel, Friedrich*, Versuch über den Begriff des Republikanismus, in: Deutschland (Berlin), Bd. 3, 1796, 7. Stück. (Siehe auch *Kant, Immanuel*, Zum ewigen Frieden. Mit Texten zur Rezeption 1796– 1800. Leipzig 1984, S. 104–120: Der Republikanismus sei notwendig demokratisch.)

<sup>68</sup> In der Schrift „Der Streit der Fakultäten“ wird am Beispiel Englands über diese notwendige Einschränkung der Monarchie reflektiert, welche allerdings in diesem Land nicht realisiert sei. Siehe AA, Bd. 7, Berlin 1917, S. 90.

<sup>69</sup> *Kant*, Die Metaphysik der Sitten, S. 317.

<sup>70</sup> Vgl. ebenda, S. 328 f.

<sup>71</sup> Ebenda.

repräsentierte Volk als erste der drei Gewalten; 2.) Souverän (Oberhaupt, Staatsoberhaupt) bezeichnet nicht das Volk, sondern als erste Gewalt einen Herrscher über das Volk; 3.) Souverän und Staatsoberhaupt sind nicht speziell auf Legislative oder Exekutive bezogen, bedeuten aber Herrschaft über das Volk; 4.) Souverän ist das Volk, das alle Gewalten wahrnimmt. Im übrigen sei der Begriffsgebrauch sehr unbestimmt.<sup>72</sup>

Unseres Erachtens ist jedoch, bezogen auf ein entwickeltes Repräsentativsystem, der Souverän als legislative Versammlung vom Regenten bzw. von der Regierung als Exekutive, welche nicht unbedingt durch den Monarchen repräsentiert ist, klar geschieden. Wo die Rede von der Phase der Ablösung des Absolutismus [24] durch die revolutionäre Bewegung ist, etwa in der Erörterung über das Unrecht der Enthauptung eines Königs, wird der König selbst als Souverän bezeichnet – und als Regent zugleich. Das ist historisch exakt, entspricht es doch dem historischen Status des absoluten Monarchen. So zum Beispiel spricht Kant vom „Schauderhaften“ der Hinrichtung des Monarchen, weil dies nicht als einfacher Mord, sondern als „eine völlige *Umkehrung* der Prinzipien des Verhältnisses zwischen Souverän und Volk ... gedacht werden muß“.<sup>73</sup> Die begriffliche Diskrepanzen entstehen weitgehend dadurch, daß Kant in dem einen Zusammenhang von seinem Ideal des Repräsentativsystems (einer idealen Fiktion, die anzustreben ist) spricht, in einem anderen aber über „statuarische“ Verfassungen und Staatstypen. Die in der Literatur mitunter anzutreffende Meinung, Kant habe das Prinzip des aufgeklärten Absolutismus, repräsentiert in Friedrich II., verherrlicht, ist nicht haltbar.<sup>74</sup>

Zweifellos ist eine der politisch Schwächsten, aber aufgrund seiner insgesamt progressiven Intention auch logisch widerspruchsvollsten Positionen seine Haltung zur Revolution als Mittel der Gesellschaftsveränderung. Kant distanziert sich in dieser Frage ausdrücklich von Achenwall, der immerhin dem Volke unter gewissen Umständen das Recht auf Widerstand und Entthronung zusprach.<sup>75</sup> „... von Staaten nicht vom Volke (von Oben nicht von Unten) muß dieses Fortschreiten zum Besseren eingeleitet werden. Die innere Form des Staates muß durch Reformen gehen ...“<sup>76</sup> Interessant jedoch die Argumentationsweise. Macht keine Revolution – das ist Unrecht! Vertraut auf die allgemeine Volksaufklärung und Reformen von oben, durch öffentliche Meinung erzwungen. Aber hat ein von seinem Despoten bis aufs Blut gepeinigtes Volk sich in das Chaos der Revolution dennoch gestürzt, ja selbst seinen Monarchen enthauptet und „Greuel auf Greuel“ gehäuft, um schließlich dann doch schrittweise zur Vernunft, zur Stiftung eines bürgerlichen Zustandes zu gelangen, so habt ihr nicht das Recht, von außen einzugreifen und das Rad der Geschichte zurückzudrehen! Jedes Volk ist souverän, wie „eine Person“, deren Würde nicht verletzt werden darf; Interventionskriege sind Unrecht. Unter diesen Umständen hat jedes Volk das Recht auf Selbstbewaffnung und -verteidigung.<sup>77</sup>

Mit welcher Hochachtung spricht Kant noch 1798 in der Schrift „Der Streit der Fakultäten“ von der Französischen Revolution als von einem „Geschichtszeichen“ für die zunehmende Moralisierung der Menschheit, das sich auch, wenn es fehlschlage wegen seiner Größe nicht vergesse.<sup>78</sup> Wie feiert er die französische Revolutionsarmee in ihrem gerechten Kampf gegen die Intervention der absolutistischen Mächte Europas! „... selbst der Ehrbegriff des alten Adels ... verschwand vor den Waffen derer, welche das *Recht* des Volkes, Wozu sie gehörten, [25] ins Auge gefaßt hatten ...“<sup>79</sup> Die enthusiastische Teilnahme der Zuschauer am revolutionären Geschehen sei moralisch begründet: „Diese moralisch einfließende Ursache ist zwiefach: erstens die des *Rechts*, daß ein Volk von anderen Mächten nicht

<sup>72</sup> Vgl. *Burg*, Kant und die Französische Revolution, S. 215 ff.

<sup>73</sup> *Kant*, Die Metaphysik der Sitten, S. 322.

<sup>74</sup> Bereits in seinen Vorlesungsnotizen der 70er Jahre. aber auch in dem Artikel „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ äußert sich Kant distanziert zu allen Despoten Europas, *und* er schließt auch, trotz mancher Verbeugung, Friedrich II. nicht aus. Vgl. *AA*, Bd. 15/2, Nr. 1400, S. 610; Nr. 1416, S. 617; Bd. 8, S. 36 f.

<sup>75</sup> Vgl. *Kant*, Über den Gemeinspruch, S. 310.

<sup>76</sup> *Ders.*, Der Streit der Fakultäten. Textanhang. Das sogenannte „Krakauer Fragment“ in: *Kant*, Der Streit der Fakultäten Leipzig 1984, S. 124.

<sup>77</sup> Vgl. *ders.*, Zum ewigen Frieden, S. 344 ff.

<sup>78</sup> Vgl. *ders.*, Der Streit der Fakultäten in: *AA*, Bd. 7, S. 85–88.

<sup>79</sup> Ebenda, S. 86.

gehindert werden müsse, sich eine bürgerliche Verfassung zu geben, wie sie ihm selbst gut zu sein dünkt; zweitens die des *Zwecks* (der zugleich Pflicht ist), daß diejenige Verfassung eines Volkes allein an sich *rechtlich* und moralisch-gut sei, welche ihrer Natur nach so beschaffen ist, den Angriffskrieg nach Grundsätzen zu meiden, welche keine andere als die republicanische Verfassung, wenigstens der Idee nach, sein kann ...“<sup>80</sup> Innerer Progreß allein sichert also die Friedensfähigkeit – womit Kant seine staatsrechtlichen Vorstellungen mit seiner Völkerbund- und kosmopolitischen Idee verbindet.

Damit münden Kants Überlegungen wieder ein in die universalgeschichtlich~ Betrachtung der Gattungsentwicklung. Das Zusammenwirken von Vernunft und empirischer Ebene, von Moralisierung, Disziplinierung und Kultivierung, von Moral, Staat, Recht und menschlichen Tätigkeiten wird in Kants Konzept durchgängig mit dem Bemühen um Vermittlungen der verschiedenen Sphären dargestellt, wenn auch die ausgeprägt analytische Methode dies mitunter verdeckt. Es soll Geschichte als historischer Prozeß einer Progression der menschlichen Gesellschaft erfaßt werden. Und dennoch bleibt aufgrund des Transzendentalprinzips das Maß dieses Progresses stets ein statisches, ein aus Vernunftgründen a priori etabliertes Sollen. Das Maß erwächst in Kants Verständnis nicht dem empirisch konstatierbaren historischen Prozeß selbst; – es ist diesem Prozeß gegenüber *transzendental* (vorausgesetzt) und *transzendent* (jenseitig) zugleich, was seinen Ursprung betrifft. Analog dazu soll sich der Citoyen, als verklärtes Ideal eines neuen Menschen, vom profanen Bourgeois abheben – ein Unterfangen, welches weder praktisch, in der Realität der bürgerlichen Bewegung, noch in der theoretischen Reflexion, der Kantschen Rechtsphilosophie, gelingen konnte, wie die Verquickung von Menschenrecht und -würde mit dem Prinzip des „Mein und Dein“ sichtbar machte.

Hegels Gesellschafts- und Staatskonzept ist Produkt neuartiger geschichtlicher Erfahrungen in einer neuen Phase der Übergangsperiode vom Feudalismus zum Kapitalismus. Freilich, die Keime der späteren, zutiefst antagonistische Züge tragenden Entwicklung waren im Bewegungsablauf der Französischen Revolution bereits enthalten. Sichtbar und in ihrem objektiven Problemgehalt reflektierbar wurde die reale Widersprüchlichkeit der bürgerlichen Emanzipationsbewegung erst von einem späteren Zeitpunkt und unter dem Zwang und dem Bewußtsein eines historischen Nachholebedarfs. Die Fragen nach der Realisierungsmöglichkeit der bürgerlichen Ideale stellten sich neu.

Unter der folgenreichen Losung „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit!“ hatte sich in Frankreich der sozial keineswegs homogene dritte Stand zum Kampf gegen die ökonomischen politischen und ideologischen Verhältnisse des Feudalismus formiert. Sobald aber die „buntscheckige Feudalbande“ unbarmherzig zerrissen, »alle feudalen, patriarchalischen idyllischen Verhältnisse zerstört“<sup>81</sup> waren und [26] an ihre Stelle die offene, direkte Ausbeutung des Lohnarbeiters durch den Bourgeois trat, mußten die unter feudaler Produktionsweise latenten sozialen Widersprüche aufbrechen. Zwar konnte die entstehende Bourgeoisie ihre Emanzipation von den feudalen Zwängen als Befreiung der gesamten Menschheit, als Realisierung der allgemeinen Interessen des ganzen Volkes *denken*, aber als ausbeutende Klasse konnte sie nicht *handeln*, ohne sofort in offenen Gegensatz zu den anderen Klassen und Schichten des Volkes und damit auch zu ihrem authentischen Selbstverständnis – den „heroischen Illusionen“ – zu geraten. So ist es auch nicht verwunderlich, daß die in den Theorien der Aufklärer antizipierte „vernünftige“, auf der „Natur des Menschen“ gründende Gesellschaft erschreckend mit ihrer profanen Wirklichkeit kontrastierte.<sup>82</sup> Die „Entzweiung des Lebens“ – die fest gewordenen Gegensätze von Subjektivität und Objektivität, von Individuum und Gesellschaft, von Selbstbestimmungsfähigkeit des Menschen und seiner Eingebundenheit in soziale Zwänge, die wesentlich antagonistische Interessenstruktur der Gesellschaft – war durch die Revolution keineswegs aufgehoben, wie die nachthermidorianische Entwicklung Frankreichs anschaulich zeigte. Das durch die relativ unvermittelte Gegenüberstellung von Sein und Sollen, Ideal und Wirklichkeit gekennzeichnete

<sup>80</sup> Ebenda, S. 85 f.

<sup>81</sup> Marx, Karl/Engels, Friedrich, Manifest der Kommunistischen Partei, in: MEW. Bd. 4, S. 464.

<sup>82</sup> Vgl. Engels, Friedrich, Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, ebenda, Bd. 19, S. 192 f. Zur Rolle der „heroischen Illusionen“ in der bürgerlichen Revolution vgl. Kossok, Manfred, Realität und Utopie des Jakobinismus. Zur „heroischen Illusion“ in der bürgerlichen Revolution, in: ZfG, 1986, 5, S. 415–26; sowie Holzapfel, Kurt/Zeuske, Michael. Karl Marx und die „heroische Illusion“ in den französischen Revolutionen von 1789 und 1830, ebenda, 7, S. 599–610.

theoretische Konzept der Aufklärung mußte folglich als gescheitert gelten.<sup>83</sup> „Gott selbst ist tot“<sup>84</sup> – so faßt Hegel eine Seite des Lebensgefühls jener Zeit und artikuliert damit gleichzeitig das Bedürfnis nach einer neuen Weltanschauung.<sup>85</sup> Den Grundgedanken hierzu hatte Hegel bereits in seiner „Differenzschrift“ (1801) formuliert: Es komme nunmehr darauf an, heißt es, „die Entgegensetzung der fest gewordenen Subjektivität und Objektivität aufzuheben und das Gewordensein der intellektuellen und reellen Welt als ein Werden, ihr Sein (als Produkte) als ein Produzieren zu begreifen“.<sup>86</sup> Wir können hier die Herausbildung dieses programmatischen Gedankens und seine Verwirklichung etwa in der „Phänomenologie des Geistes“ (1807) nicht weiter verfolgen.<sup>87</sup> Klar wird jedoch, daß das auf Gesellschaftserkenntnis zielende Denken jener Zeit auf eine solche Problemkonstellation stieß, deren theoretische Bearbeitung sowohl zu einer vertieften [27] Erkenntnis der gesellschaftlichen Zusammenhänge als auch zu einer Neuorientierung der Sicht auf das Verhältnis von Theorie und Praxis führen mußte. Dabei wirkte die im Vergleich zu Frankreich und England zurückgebliebene soziale Entwicklung Deutschlands im gewissen Maße konstitutiv für die Erarbeitung einer am gesellschaftlichen Fortschritt orientierten Gesellschaftskonzeption. Während Saint-Simon und Fourier bereits die in Frankreich etablierten kapitalistischen Verhältnisse einer scharfen Kritik unterziehen konnten, galt es diese in Deutschland angesichts halbfeudaler Zustände gegenüber der ideologischen Richtung des Konservatismus und ab 1815 gegenüber der Politik der Restauration als Fortschritt und historische Perspektive auszuweisen. Damit verbunden war die Verteidigung der Großen Französischen Revolution, die Erkenntnis ihrer welthistorischen Bedeutung.

Beides finden wir bei Hegel. Er begreift die Französische Revolution als Ausdruck des bestimmten Charakters seiner Zeit, der Zeit des Übergangs vom Feudalismus zu einer neuen, humanistischeren und vor allem vernünftigeren Gesellschaftsordnung. Auch nachdem es im Gefolge der nach 1815 einsetzenden Restauration opportun geworden war, teils moralisierend, teils in wütendem Haß die Revolution zu verunglimpfen und ihre Bedeutung für die Weltgeschichte zu leugnen, hält Hegel an seiner Einschätzung fest: „Solange die Sonne am Firmamente steht und die Planeten um sie herumkreisen, war das nicht gesehen worden, daß der Mensch sich auf den Kopf, das ist, auf den Gedanken stellt und die Wirklichkeit nach diesem erbaut.... Es war dieses somit ein herrlicher Sonnenaufgang. Alle denkenden Wesen haben diese Epoche mitgefeiert.“<sup>88</sup> Mit Verweis auf die Verworfenheit der feudalen Verhältnisse wird ihr gewaltsamer Umsturz von Hegel historisch legitimiert<sup>89</sup> und er schätzt ein: „Die Französische Revolution ist durch die steife Hartnäckigkeit der Vorurteile, hauptsächlich den Hochmut, die völlige Gedankenlosigkeit, die Habsucht *erzwungen* worden.“<sup>90</sup>

Hegel bewertet also die 1789 in Frankreich begonnene gesellschaftliche Umwälzung als allgemeine *historische Notwendigkeit*, die sich unter den besonderen nationalen Bedingungen Frankreichs in Form einer Revolution verwirklichte, die sich aber in ihrer Grundtendenz auch in Deutschland durchsetzen wird. Mit dieser Einsicht sind allerdings zwei weitere Probleme verbunden, deren Bearbeitung und Lösung für den eigentümlichen Hegelschen Staatsfetischismus, d. h. die absolute Dominanzsetzung des Staates in seinem Verhältnis zur bürgerlichen Gesellschaft, wesentlich ist. Erstens: Wie und

<sup>83</sup> Vgl. *Fourier, Charles*, Théorie des quatre mouvements et des destinées universelles. Auszug in: Ders., Ökonomisch-philosophische Schriften. Eine Textauswahl (Übers. und mit einer Einl. hrsg. von Lola Zahn), Berlin 1980. S. 7.

<sup>84</sup> *Hegel, Georg Wilhelm Friedrich*, Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie in: Kritisches Journal der Philosophie. Hrsg. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling und Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1802/1803), Leipzig 1981, S. 329.

<sup>85</sup> „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.“ *Hegel, Georg Wilhelm Friedrich*, Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, Leipzig 1981, S. 26.

<sup>86</sup> Ebenda.

<sup>87</sup> Vgl. dazu *Lukács, Georg*, Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft, Berlin/Weimar 1954; oder auch *Halme, Reto*, Die Geburt der historischen Dialektik, Köln 1985 (Studien zur Dialektik).

<sup>88</sup> *Hegel, Georg Wilhelm Friedrich*, Philosophie der Weltgeschichte, Bd. 4, Leipzig 1944, S. 926.

<sup>89</sup> „Man muß ein Bild von dem horriblen Zustand der Gesellschaft, dem Elend, der Niederträchtigkeit in Frankreich haben, um das Verdienst zu erkennen, das sie (die Revolutionäre – W. D./M. T.) hatten. Jetzt kann die Heuchelei, die Frömmelei, die Tyrannei, die sich ihres Raubs beraubt sieht, der Schwachsinn können sagen, sie haben die Religion, Staat und Sitten angegriffen.“ *Ders.*, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. 3, Leipzig 1982, S. 330.

<sup>90</sup> Ebenda, S. 331.

von wem sollte in den historisch [28] zurückgebliebenen Verhältnissen Deutschlands der Anstoß zu gesellschaftlicher Veränderung gegeben werden? Welche soziale Kraft könnte hier die Handlungsinitiative ergreifen? Und zweitens: Welche Bedeutung besitzen künftig die von der Aufklärung propagierten Ideale und Wertvorstellungen? Wie lassen sich die ganz im Gegensatz zu den ursprünglichen idealen Absichten und Zwecken der Revolutionäre stehenden Verhältnisse in Frankreich in einer künftigen Entwicklung Deutschlands zumindest kompensieren?

Analysiert man die Klassenkräftekonstellation jener Zeit, so wird deutlich, daß der für eine bevorstehende bürgerliche Revolution prädestinierte Hegemon – die Klasse der Bourgeoisie – infolge der rückständigen ökonomischen und politischen Verhältnisse in Deutschland weit hinter dem Entwicklungsniveau der Bourgeoisien Englands und Frankreichs zurückgeblieben war.<sup>91</sup> Das betraf vor allem den „vortriebenden Kern“ der Klasse – die Industriebourgeoisie. Der für die entwickeltere Handelsbourgeoisie charakteristische Unternehmertyp dagegen entstammte in der Regel bereits namhaften Unternehmerfamilien mit einer über mehrere Generationen reichenden Tradition. Das Selbst- und Klassenbewußtsein dieser Bourgeoisiefraktion war dementsprechend stark aristokratisch gefärbt, an fürstentstaatlichen Leitbildern sowie am entstehenden Liberalismus orientiert und durch einen hohen Grad der Abschließung und Abgrenzung gegenüber dem werktätigen Volk gekennzeichnet.<sup>92</sup> Eine historische Initiative in Richtung auf die bürgerlich-demokratische Umgestaltung des Landes war von dieser Bourgeoisiefraktion nicht zu erwarten. Auf der anderen Seite untergruben die seit dem Tilsiter Frieden durch Napoleon vollzogenen Annexionen und geforderten Kontributionen den Absolutismus des Königtums und die herrschende Klassenstellung des Adels in Deutschland. Die infolge der Kontinentalsperre bedingte Krise der Gewerbetreibenden (Seidenmanufaktur, Leinenindustrie, Getreide- und Holzhandel), die massenhafte Verelendung frühproletarischer Elemente wachsende Steuerlasten auf allen Teilen des Volkes, die permanente Finanznot des Staates und schließlich aufkeimende Unruhe unter den Volksmassen führten dazu, daß sich zwischen den divergierenden Klassenkräften ein relatives Gleichgewicht einstellte.<sup>93</sup> Während Königtum und Adel ihre Herrschaft nicht mehr in der alten Weise aufrechterhalten konnten, war die Bourgeoisie durch ihr Entwicklungsniveau noch nicht in der Lage, die antifeudale Opposition zu formieren und in den Kampf gegen die veralteten Herrschaftsstrukturen zu führen. In dieser Situation gelang es fortschrittlich denkenden Beamten, Offizieren und Gutsbesitzern, vermittels einer reformerischen Staatspolitik die historisch-notwendigen bürgerlichen Umwälzungen in Preußen einzuleiten.<sup>94</sup> Die Sphäre des Staates konstituierte sich auf diese Weise [29] zu einer gegenüber den anderen Bereichen der Gesellschaft scheinbar selbständigen Macht.<sup>95</sup>

Beachtet man die Tatsache, daß zur Zeit des napoleonischen Hegemonialsystems und in den folgenden Jahren eine mit Frankreich vergleichbare Revolution in Deutschland und die Verwirklichung einer bürgerlich-demokratischen Republik keine reale historische Alternative zur Politik der Reformen und der damit verbundenen Umwandlung der absoluten in die konstitutionelle Monarchie darstellte, so wird die Hegelsche Einschätzung in seiner „Philosophie der Weltgeschichte“ verständlich: „In den Ländern der evangelischen Kirche ist die Revolution vorbei, weil das Prinzip vorhanden ist, daß durch *Einsicht und Bildung* zu geschehen hat, was geschehen soll.“<sup>96</sup> Unseres Erachtens ist es daher wohl eher ein Ausdruck begründeten Realismus, nicht aber konservativer oder gar reaktionärer Gesinnung, daß Hegel den historischen Fortschritt in Deutschland vermittels staatlich sanktionierter Reformen durchgesetzt wissen wollte.

Das Fehlen einer Gesellschaftsveränderung bezweckenden bzw. tatsächlich realisierenden Klassen-subjekts sowie die konkret-historische Erscheinungsweise des Staates in Preußen als einer

<sup>91</sup> Vgl. Engels, Friedrich Revolution und Konterrevolution in Deutschland in: MEW, Bd. 8, S. 7 ff.

<sup>92</sup> Vgl. Zwahr, Hartmut, Zur Klassenkonstituierung der deutschen Bourgeoisie, in: Proletariat und Bourgeoisie, Köln 1980.

<sup>93</sup> Vgl. Bock, Helmut, Reform und Revolution. Zur Einordnung des preußischen Reformministeriums Stein in den Kampf zwischen Fortschritt und Reaktion, in: Preußen in der deutschen Geschichte nach 1789, hrsg. von Gustav Seeber und Karl-Heinz Noack, Berlin 1983, S. 56 ff. (Studienbibliothek DDR-Geschichtswissenschaft, Bd. 3).

<sup>94</sup> Vgl. Deutsche Geschichte, Bd. 4 (Autorenkollektiv), Berlin 1984, S. 85 ff.

<sup>95</sup> Vgl. Marx, Karl/Engels, Friedrich, Die deutsche Ideologie, in: MEW, Bd. 3, S. 178.

<sup>96</sup> Hegel, Philosophie der Weltgeschichte, Bd. 4, S. 933.



selbständigen, von den realen Klassenbeziehungen relativ unabhängigen Macht sind keineswegs die einzigen Konstituierungsmomente Hegelscher Gesellschaftstheorie. Zeigte sich für Hegel in der politischen Praxis der Reformer Preußens zunächst die *reale Möglichkeit* einer bestimmenden Rolle des Staates innerhalb der Totalität der Gesellschaft, so schien diese aufgrund seiner Einsicht in die Bewegungsweise des Basisbereichs der entstehenden kapitalistischen Formation sogar *historisch notwendig*. Wir wollen in den folgenden Ausführungen Hegels Sicht auf die sogenannte Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft in einigen Grundzügen skizzieren.

Anknüpfend an das Gedankenmaterial der Nationalökonomie entwickelt Hegel seine Auffassung über die im Bereich der bürgerlichen Gesellschaft herrschenden Beziehungen und Verhältnisse in einer umfassenden Analyse des menschlichen Arbeitsprozesses. In seiner „Rechtsphilosophie“ werden in diesem Zusammenhang Adam Smith, Jean-Baptiste Say und David Ricardo als Vertreter der „Staatsökonomie“ hervorgehoben, welche als Wissenschaft in der erscheinenden Zufälligkeit der ökonomischen Sphäre die allgemeinen Zusammenhänge und Gesetzmäßigkeiten aufdeckt und damit dem Gedanken Ehre macht.<sup>97</sup>

Bereits im „System der Sittlichkeit“ (1803) wird von Hegel der Arbeitsbegriff [30] benutzt, um den menschlichen Gattungszusammenhang, soziale Entwicklung sowie die Struktur der bürgerlichen Gesellschaft darzustellen. Arbeit ist für Hegel zunächst ein Prozeß der Wechselwirkung des Menschen mit der Natur und konstituiert somit ein Subjekt-Objekt-Verhältnis. Arbeit ist zweckgerichtetes, negatives Verhalten des Subjekts zum Objekt, wobei das Objekt nicht wie im Genuß überhaupt vernichtet wird, sondern lediglich seine bestimmte Form durch Setzen einer neuen.<sup>98</sup> Insofern gilt: „Die Arbeit ... ist gehemmte Begierde, aufgehaltenes Verschwinden, oder sie bildet.“<sup>99</sup> Die Realisierung seiner Zwecke liegt nicht allein in der Willkür des Subjekts, sondern verlangt die Kenntnis und die Berücksichtigung der Eigengesetzlichkeit des Gegenstandes – „das Eingehen des subsumierenden Subjekts in die Realität des Objekts“.<sup>100</sup>

Die Spezifik menschlicher Arbeit liegt unter anderem darin begründet, daß sie nicht unmittelbares Einwirken des Subjekts auf ein Objekt ist, sondern ein *werkzeugvermittelter* Prozeß. „Im Werkzeug macht das Subjekt eine Mitte, zwischen sich und das Objekt“, es trennt „Sein Stumpfwerden, und die Objektivität von sich ab, es gibt ein anderes der Vernichtung hin, und wälzt auf es den subjektiven Teil derselben“.<sup>101</sup> Das Werkzeug – indem es die im Prozeß der Arbeit wirkliche ~ vermittelt – inkarniert das Wissen um die Naturgesetzlichkeit des Gegenstandes bereits erworbene Arbeitserfahrung und den Zweck des Subjekts. „Nach einer Seite ist es subjektiv, in der Gewalt des arbeitenden Subjekts, und ganz bestimmt auch dasselbe, zubereitet und bearbeitet, nach der andern objektiv gegen den Gegenstand der Arbeit gerichtet.“<sup>102</sup> Es ist die „reale Vernünftigkeit“ und „beständige Regel der Arbeit“ und steht somit höher als der Zweck und die dem Genuß dienenden Produkte.<sup>103</sup> Als das vermittelnde Allgemeine der dialektischen Subjekt-Objekt-Einheit steht das Werkzeug für Hegel unter der Herrschaft des Begriffs, vollzieht sich über seine Entwicklung der historische Fortschritt der Gattung Mensch.

<sup>97</sup> Vgl. *ders.*, Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse (im folg.: Rechtsphilosophie) Berlin 1981, § 189, S. 277 f. Georg Lukács macht in seiner materialreichen Studie zur Entwicklung der theoretischen Auffassungen des jungen Hegel ferner auf den Einfluß von James Steuart aufmerksam: *Lukács*, Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft, S. 208 ff. Zur Rolle des Arbeitsbegriffs für das Logikkonzept Hegels bzw. für sein Gesamtsystem vgl. auch *Vas, Ida*, Das Grundprinzip der Hegelschen dialektischen Logik, in: Studien zur Logik, hrsg. von György Tamás, Budapest 1983, S. 238 ff., sowie *Furth, Peter*, Arbeit und Reflexion, in: Arbeit und Reflexion. Zur materialistischen Theorie der Dialektik – Perspektiven der Hegelschen „Logik“, Köln 1980, S. 70–80.

<sup>98</sup> Vgl. *Hegel, Georg Wilhelm Friedrich*, System der Sittlichkeit in: Jenaer Schriften, Berlin 1972, S. 435, 437.

<sup>99</sup> *Ders.*, Phänomenologie des Geistes, Berlin 1964, S. 149.

<sup>100</sup> *Ders.*, System der Sittlichkeit S. 437.

<sup>101</sup> Ebenda, S. 445.

<sup>102</sup> Ebenda, S. 444.

<sup>103</sup> Vgl. ebenda, S. 445. In der „Wissenschaft der Logik“ heißt es: „Das Werkzeug erhält sich, während die unmittelbaren Genüsse vergehen und vergessen werden. An seinen Werkzeugen besitzt der Mensch die Macht über die äußerliche Natur, wenn er auch nach seinen Zwecken ihr vielmehr unterworfen ist.“ *Ders.*, Wissenschaft der Logik, 2. T., Berlin 1975, S. 398.

Der in der Arbeit sich vollziehende Stoffwechsel mit der Natur ist dem Menschen keineswegs äußerlich. Als ein bedürftiges Wesen sind es gerade seine Bedürfnisse, welche den Menschen mit Notwendigkeit in die Wechselwirkung mit der Natur treten lassen. Um seine Not zu wenden, muß der Mensch daher den Naturstoff gemäß seinen Zwecken formieren. „Diese Formierung gibt nun dem Mittel den Wert und seine Zweckmäßigkeit so daß der Mensch in seiner Konsumtion sich vornehmlich zu menschlichen Produktionen verhält und solche Bemühungen es sind, die er verbraucht.“<sup>104</sup> Hegel bemerkt nun sehr scharfsinnig, daß die menschlichen Bedürfnisse der Produktion von Mitteln zu ihrer [31] Befriedigung nicht nur schlechthin vorausgesetzt sind, sondern daß sie vielmehr selbst produziert, und zwar vermittelt über ein sich entwickelndes Niveau des Arbeitsprozesses *erweitert* reproduziert werden.<sup>105</sup> Andererseits sind zur Befriedigung der erweiterten und spezifizierten Bedürfnisse ebenso spezifizierte Mittel notwendig, welche nur in qualitativ unterschiedlicher konkreter Arbeit hergestellt werden können. Insofern bedingen sich das System der Bedürfnisse und das System unterschiedener Arbeitsarten wechselseitig. Es entwickelt sich die „Teilung der Arbeiten“<sup>106</sup>, sowohl als Differenzierung innerhalb der Totalität gesellschaftlicher Tätigkeiten als auch auf der Ebene einzelner Produktionseinheiten. Diese beiden von Hegel reflektierten Aspekte der Arbeitsteilung beziehen sich auf die stofflichen Charakteristika der Produktion. Es handelt sich also um solche Bestimmungen der Arbeit, in welchen sie als *gebrauchswertschaffende* Tätigkeit in Abstraktion von ihrer ökonomischen Formbestimmtheit betrachtet wird. Dabei erkennt Hegel durchaus, daß in der Produktion von Gebrauchswerten zugleich charakteristische gesellschaftliche Verhältnisse mitproduziert werden. Diese gesellschaftlichen Verhältnisse, welche aus der Arbeit resultieren, sofern sie Gebrauchswerte produziert, erscheinen notwendig als *natürliche*, dem Wesen der Arbeit selbst entspringende Verhältnisse und damit als ewige Realisierungsformen menschlicher Produktionstätigkeit. Daß durch die Arbeit nicht nur gesellschaftliche Verhältnisse schlechthin, sondern historisch vergängliche Produktionsverhältnisse realisiert werden, ihr mithin neben den stofflichen Charakteristika und der allgemeinen Gesellschaftlichkeit ebenso eine sozialökonomische Formbestimmtheit zukommt, konnte aus der historischen Perspektive Hegels nicht erfaßt werden.<sup>107</sup>

Unbefangen und weit entfernt von schönfärbender Apologetik beschreibt Hegel die sozialen Folgen der Arbeitsteilung: Durch die wachsende Differenzierung der Arbeit innerhalb der Fabrik wird der durch den einzelnen Arbeiter zu verrichtende Arbeitsakt immer abstrakter, inhaltsärmer und mechanischer. Diese einfache Gleichförmigkeit der Arbeit bedingt, daß sich die Geschicklichkeit des Arbeiters nunmehr ausschließlich auf einen eng begrenzten Kreis von Teilarbeiten konzentriert und dort ausprägt. „Der Handwerker macht ein konkretes viele Seiten einschließendes Werk, wird die Arbeit geteilt, so beschäftigt sich jeder Arbeiter nur mit einem Teil, beschränkt sich auf eine spezifische Arbeit. Dadurch wird unmittelbar die Menge, welche produziert werden kann, auf das Ungeheuerste vermehrt.“<sup>108</sup> Andererseits wird aber „die Arbeit ... immer stumpfer, es ist keine Mannigfaltigkeit darin für die Berücksichtigung des Verstandes. Die Abhängigkeit der Arbeiter ist eine Folge der Fabriken, sie verdumpfen den Geist in dieser Arbeit, werden vollkommen abhängig, sie werden ganz einseitig und haben deshalb kaum einen anderen Weg ihren Unterhalt zu gewinnen.“<sup>109</sup> Schließlich drängt die Entwicklung der Arbeit dahin, daß der Mensch „die Maschine, Waffen, Dampf, Feuer pp an seine Stelle treten [32] lassen kann und dies nur beaufsichtigt“.<sup>110</sup> Den aus dem Produktionsprozeß herausgelösten Menschen sollen zwar „neue Seiten ... eröffnet werden“<sup>111</sup>, allein die Substituierung des Arbeiters durch die Maschine ist ein allgemeiner gesellschaftlicher Prozeß, bei welchem letztlich mehr Arbeitskräfte freigesetzt werden, als in anderen Bereichen beschäftigt werden können. Aus

<sup>104</sup> *Ders.*, Rechtsphilosophie § 196, S. 232.

<sup>105</sup> Vgl. ebenda, Anm. zu § 195, S. 481.

<sup>106</sup> Vgl. *ders.*, Jenenser Realphilosophie, Bd. 2, in: Sämtliche Werke, Bd. 20, Leipzig 1931, S. 214 f.

<sup>107</sup> Vgl. *Thom, Martina*, Marx und Hegel, Karl-Marx-Vortrag 1981, in: Leipziger Universitätsreden N. F., 61, Leipzig, 1982, S. 16.

<sup>108</sup> *Hegel*, Rechtsphilosophie Anm. zu § 198, S. 484.

<sup>109</sup> Ebenda, S. 484 f.

<sup>110</sup> Ebenda, S. 485.

<sup>111</sup> Ebenda.

diesem Grunde wird bereits in der Sicht Hegels die *Arbeitslosigkeit* als Folge der Steigerung der Produktivität der Arbeit zu einem gesellschaftlich relevanten Problem.<sup>112</sup>

Die auf der Grundlage privater Arbeit gefertigten Gebrauchswerte befriedigen als solche nicht mehr den Umfang der vielfältigen Bedürfnisse ihres jeweiligen Produzenten. Sie werden deshalb von vornherein zum Zwecke des Tausches, d. h. als *Waren* produziert. Hegel bemerkt: „Der Mensch erarbeitet sich nicht mehr das, was er braucht, oder er braucht das nicht mehr, was er sich erarbeitet hat, sondern es wird statt der Wirklichkeit der Befriedigung seiner Bedürfnisse nur die Möglichkeit dieser Befriedigung, seine Arbeit wird eine formale, abstrakt allgemeine, eine einzelne; er schränkt sich auf die Arbeit für eins seiner Bedürfnisse ein und tauscht sich dafür das für seine andren Bedürfnisse Nötige ein. Seine Arbeit ist für das Bedürfnis – für die Abstraktion eines Bedürfnisses – als ein Allgemeines, nicht sein Bedürfnis; und die Befriedigung der Totalität seiner Bedürfnisse ist eine Arbeit aller.“<sup>113</sup> Die Notwendigkeit des Tausches der Arbeitsprodukte auf dem Markt bei unterstellter Privatarbeit und ihre damit verbundene Behandlung als Äquivalente verlangen, daß den untereinander verschiedenen, ungleichen Gebrauchswerten etwas Gemeinsames innewohnt, was ihren Vergleich ermöglicht – „und die Abstraktion dieser Gleichheit eines Dings mit andern, die konkrete Einheit und Recht ist der *Wert*; oder vielmehr ist der Wert selbst die Gleichheit als Abstraktion, das ideale Maß; das wirklich gefundene, empirische Maß aber der Preis“.<sup>114</sup> Analog der Nationalökonomie und durchaus auf ihrem theoretischen Niveau unterscheidet Hegel Wert und Gebrauchswert als die notwendigen Momente jeder Ware.<sup>115</sup>

Die in der bürgerlichen Gesellschaft herrschende Freiheit von Person, Eigentum und Gewerbe sowie der Umstand, daß die Resultate der Produktion der voneinander getrennten Privatarbeiter erst auf dem Markt als gesellschaftlich notwendige – also einem bestimmten Bedürfnis entsprechende – anerkannt werden, verursachen die *anarchische*, weitgehend *spontane Bewegungsweise* dieser gesellschaftlichen Sphäre. Hegel sieht deutlich: „... blüht ein Gewerbe besonders, so wenden sich darauf viele Individuen. Das Bedürfnis aber der Waren hat seine Grenzen, und ist solches Gewerbe überfüllt, so können dies die Einzelnen nicht übersehn, gehn hinein und gehn zugrunde.“<sup>116</sup> Gleichzeitig ist ein Wechsel des Gewerbes nicht ohne weiteres möglich, denn einerseits ist das [33] erworbene Arbeitsgeschick daran gebunden, andererseits wurde ein entsprechendes Kapital investiert. „So gehen Hunderte, Tausende bei dem Durchgang zugrunde. Auch die Pest hört wieder auf, richtet sich wieder auf, aber Hunderttausende sind daran gestorben, sind alle tot, so hat sich auch alles wieder eingerichtet.“<sup>117</sup> Hegels Vergleich der ersten Krisenerscheinungen jener Formation mit der *Pest* ist insofern sehr treffend und für seine historisch bedingte Sicht bezeichnend, da vom Standpunkt der bürgerlichen Gesellschaft als der vernünftigen, schlechthin natürlichen Ordnung ihre spontane Bewegungsweise und das entstehende soziale Elend nur als „Naturkatastrophe“ und damit *schicksalhaft* zu deuten ist. Dieses Schicksal läßt sich zwar mildern, nicht aber prinzipiell verhindern.

Eine weitere Konsequenz der Arbeitsteilung und der innerhalb der Gesellschaft wirkenden Konkurrenzmechanismen ist die Herausbildung zweier Extreme: die Polarisierung von *Armut* und *Reichtum*. „Wenn die bürgerliche Gesellschaft sich in ungehinderter Wirksamkeit befindet, so ist sie innerhalb ihrer selbst in fortschreitender Bevölkerung und Industrie begriffen.“ Es „vermehrt sich die Anhäufung der Reichtümer, ... auf der einen Seite, wie auf der andern Seite die Vereinzelung und Beschränktheit der besondern Arbeit und damit die Abhängigkeit und Not der an diese Arbeit gebundenen Klasse.“<sup>118</sup>

<sup>112</sup> Vgl. ebenda, Anm. zu § 196, S. 482 f.

<sup>113</sup> *Ders.*, Jenenser Realphilosophie, Bd. 2, S. 237 f.

<sup>114</sup> *Ders.*, System der Sittlichkeit, S. 454.

<sup>115</sup> Vgl. dazu *Ahrweiler, Georg*, Die Bedeutung Hegels für die Entwicklung der Gesellschaftstheorie. Thesen, in: Bürgerliche Gesellschaft und theoretische Revolution. Zur Entstehung des wissenschaftlichen Sozialismus> hrsg. von Manfred Hahn und Hans Jörg Sandkühler, Köln 1978, S. 224 ff.

<sup>116</sup> *Hegel*, Rechtsphilosophie, Anm. zu § 237, S. 502.

<sup>117</sup> Ebenda, Anm. zu § 254, S. 510. Vgl. auch *ders.*, System der Sittlichkeit, S. 508, wo es heißt: „Es ist eine fremde Macht, über welche er nichts vermag, von welcher es abhängt, ob der Überfluß den er besitzt, für ihn eine Totalität der Befriedigung ist.“

<sup>118</sup> *Ders.*, Rechtsphilosophie, § 243, S. 268.

Die Verarmung der Arbeiter und ihr Herabsinken unter ein bestimmtes Niveau der allgemeinen Subsistenzweise führen bei ihnen zum Verlust des Gefühls des Rechts, der Rechtlichkeit und der Ehre. Auf diese Weise entsteht der Pöbel – Potential der Rebellion gegen die bestehende Ordnung, ihr Recht und Gesetz.<sup>119</sup> In Einheit mit der Entwicklung der Armut entwickelt sich deren Gegensatz, der Reichtum. „Bei großer Verarmung“ – so Hegel – „findet der Kapitalist viele Leute die für geringen Lohn arbeiten, dadurch vergrößert sich sein Gewinn und dies hat wieder die Folge daß die geringeren Kapitalisten in Armut zurückfallen.“<sup>120</sup> Schließlich gilt: „Je größer ein Kapital ist, je größere Unternehmungen sind damit auszuführen und mit um so geringerem Profit kann sich der Besitzer begnügen, wodurch wiederum das Kapital vergrößert wird. ... Der Reichtum wie jede Masse macht sich zur Kraft. ... Er ist ein anziehender Punkt in einer Art, der seinen Blick über das allgemeine Weitere wirft, er sammelt um sich her – wie eine große Masse die kleinere an sich zieht. Wer da hat, dem wird gegeben.“<sup>121</sup> In diesen Ausführungen beschreibt Hegel sehr prägnant die sich in der kapitalistischen Gesellschaft vollziehenden Prozesse der Konzentration und Zentralisation von Produktion und Kapital. Und er macht auf eine weitere Tendenz aufmerksam: der Gegensatz von Armut und Reichtum spitzt sich bedrohlich zu und droht durch Aufbrechen von sozialen Konflikten eine weitgehend harmonische Entfaltung der bürgerlichen Gesellschaft zu verhindern. [34] Für Hegel steht fest, „daß bei dem Übermaße des Reichtums die bürgerliche Gesellschaft nicht reich genug ist, d. h. an dem ihr eigentümlichen Vermögen nicht genug besitzt, dem Übermaße der Armut und Erzeugung des Pöbels zu steuern“.<sup>122</sup> Im Gegenteil, bedingt durch die Wirkungsmechanismen innerhalb des Basisbereichs der Gesellschaft droht hier jedem die Gefahr, im Abgrund der Armut und des Elends unterzugehen.

Das in dieser Sphäre der Gesellschaft herrschende Gesetz ist deshalb das der hemmungslosen Konkurrenz, des „bellum omnium contra omnes“. Um den Preis sozialen Abstiegs ist sich hier jeder selbst der Nächste. Das humanistische Gebot der Nächstenliebe ist folglich zum krassen Egoismus pervertiert. Gegenüber dem Handeln für die allgemeine Wohlfahrt dominiert die „Logik des Eigennutzes“. Aus diesen Gründen ist für Hegel innerhalb der Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft die Vermittlung der divergierenden Interessen nahezu ausgeschlossen, bietet sie „in diesen Gegensätzen und ihrer Verwicklung das Schauspiel ebenso der Ausschweifung, des Elends und des beiden gemeinschaftlichen physischen und sittlichen Verderbens dar“.<sup>123</sup>

Soll die bürgerliche Gesellschaft nicht an der ihr eigenen Widersprüchlichkeit zugrunde gehen, so bedarf es einer Vermittlungsinstanz, welche den Entwicklungsgesetzen der Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft selbst nicht unterliegt und deshalb regulierend in dieselbe einzugreifen vermag, das *Maß* der Widersprüchlichkeit wahrt und ihr neue, historisch-notwendige *Bewegungsformen* eröffnet. Diese harmonisierende Klammer der Gesellschaft ist in Hegels Verständnis der *Staat*. Indem er durch sein Wirken nach Maßgabe der jeweils errungenen Einsicht in die gesellschaftlichen Entwicklungstendenzen die gegensätzlichen Interessen innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft vermittelt und damit eine extreme Zuspitzung der Widersprüche verhindert, ist der Staat in der Lage, die Not der Gesellschaft zu wenden – und deshalb historisch notwendig.

Wie muß aber ein Staat organisiert werden, damit er diese Aufgabe auf der Höhe der Zeit zu erfüllen vermag? Die in Frankreich vollzogenen Änderungen im Staatsaufbau reichten offensichtlich nicht, um eine nach moralischen Kriterien funktionierende Gesellschaft zu etablieren. Die aus dieser Einsicht bei vielen Intellektuellen resultierende Enttäuschung und Resignation teilte Hegel nicht. Trotz der zum Teil entmutigenden Zeichen seiner Zeit hielt Hegel an den als realisierenswert erkannten Idealen, Normen und Wertvorstellungen des revolutionären Bürgertums fest. Der Nachweis ihrer prinzipiellen Realisierbarkeit bildet deshalb eine durchgehende Grundintention seines Philosophierens. Als

<sup>119</sup> „Die Armut an sich macht keinen zum Pöbel: dieser wird erst bestimmt durch die mit der Armut sich verknüpfende Gesinnung, durch die innere Empörung gegen die Reichen, gegen die Gesellschaft, die Regierung usw.“ Ebenda, § 244, S. 269.

<sup>120</sup> Ebenda, Anm. zu § 244, S. 505.

<sup>121</sup> Ebenda, Anm. zu § 244 und § 245, S. 505.

<sup>122</sup> Ebenda, § 245, S. 270.

<sup>123</sup> Ebenda, § 185, S. 222.

Theoretiker analysiert Hegel zu diesem Zweck die Bedingungen der Möglichkeit für die Schaffung einer harmonisch funktionierenden, Freiheit und Selbstgesetzgebungsfähigkeit des Menschen weitgehend verwirklichenden Gesellschaft. Und welcher Gegenstand war dazu besser geeignet als die gesellschaftlichen Verhältnisse Frankreichs, in denen zwar die angestrebten Ideale keineswegs Realität waren, wo sich aber mit den Ursachen ihrer Nichtverwirklichung die Bedingungen ihres Wirklich-Werdens ermitteln ließen.

Nach der Auffassung Hegels – anknüpfend an die Lehre Jean Jacques Rous-[35]seaus – herrschte in Frankreich das Prinzip des einzelnen Willens.<sup>124</sup> „Recht in der Gesellschaft ist, was das Gesetz will, und der Wille ist als einzelner; also der Staat, als Aggregat der vielen einzelnen, ist *nicht* eine an und für sich substantielle Einheit und die Wahrheit des Rechts an und für sich, der sich der Wille der einzelnen angemessen machen muß, um wahrhafter, um freier Wille zu sein. Sondern es wird nur ausgegangen von den Willensatomen, und jeder Wille ist unmittelbar als absoluter vorgestellt.“<sup>125</sup> Eine Freiheit und Allgemeinheit, die auf diesem Prinzip beruhen, sind – so sehr sie in der Entwicklung des Selbstbewußtseins als realer Fortschritt erscheinen – selbst noch formell und abstrakt.<sup>126</sup> „Gegen das Prinzip des einzelnen Willens“ – so wendet Hegel ein – „ist an den Grundbegriff zu erinnern, daß der *objektive Wille* das an sich in seinem Begriffe Vernünftige ist, ob es von einzelnen erkannt und von ihrem Belieben gewollt werde oder nicht; ...“<sup>127</sup> Mit anderen Worten: Gegenüber dem auf subjektiver Einsicht und individuellem Wollen beruhenden Handeln macht Hegel auf das Primat der von ihrer Erkenntnis in ihrer Existenz unabhängigen geschichtlichen Notwendigkeit aufmerksam. Diese zu erkennen und vermittels Recht und Gesetz zum Durchbruch zu verhelfen ist die wichtigste Aufgabe des Staates. Durch Einsicht und Bildung hat in einer vernünftigen Gesellschaft zu geschehen, was geschehen soll.

Kann aber der auf dem Prinzip des einzelnen Willens beruhende Staat eine derartige Aufgabe erfüllen? In Übereinstimmung mit den Erfahrungen der französischen Entwicklung ergab Hegels Analyse der Funktionsmechanismen im Bereich der bürgerlichen Gesellschaft, daß die hier vorherrschenden egoistischen Privatinteressen nicht ohne weiteres in allgemeine Interessen aufhebbar sind. Zwar hat die Realisierung der besonderen Interessen der Individuen den allgemeinen gesellschaftlichen Zusammenhang zur Voraussetzung und zum Resultat, aber dieser ist und bleibt den Privateigentümern letztlich äußerlich, liegt nicht in den Zwecken und Motiven ihrer Handlungen. Eben weil die Individuen in der Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft ihr Handeln keineswegs an allgemeinen, notwendigen und für die Gesamtgesellschaft wesentlichen Zusammenhängen orientieren, kann auch das in Übereinstimmung mit dem Gang der Geschichte befindliche Allgemeininteresse nicht quasi arithmetisch, als Durchschnitt der Gesamtheit aller Privatinteressen bestimmt werden. „Wenn das Prinzip des einzelnen Willens als einzige Bestimmung der Staatsfreiheit zugrunde gelegt wird, daß zu allem, was vom Staat und für ihn geschehe, alle Einzelnen Ihre Zustimmung geben sollen, so ist eigentlich gar keine Verfassung vorhanden. Die einzige Einrichtung, der es bedürfe, wäre nur ein willenloser Mittelpunkt, der, was ihm Bedürfnisse des Staates zu sein schienen, beachtete und seine Meinung bekannt macht, und dann der Mechanismus der Zusammenberufung der einzelnen, ihres Stimmgebens und der arithmetischen Operation des Abzählens und Vergleichens der Menge von Stimmen für die verschiedenen Propositionen, womit die Entscheidung schon bestimmt wäre.“<sup>128</sup> Das durch eine Solche Operation ermittelte Allgemeine ist bestenfalls das *Gemeinschaftliche* der [36] egoistischen Sonderinteressen, nicht aber die bewußte Vermittlung des subjektiven Willens mit den objektiven historischen Tendenzen. Das wiederum hat zur Folge, daß die im Handeln des Staates und der Individuen unberücksichtigten Notwendigkeiten sich hinterrücks, spontan, unberechenbar durchsetzen und somit reale Freiheit verhindern. Herrscht also wie in Frankreich in den Staatsangelegenheiten das Prinzip des einzelnen Willens, so können die sozialen Auswirkungen der im Bereich der bürgerlichen

<sup>124</sup> Vgl. ebenda, § 258, S. 279.

<sup>125</sup> Ders., Philosophie der Weltgeschichte, Bd. 4, S. 924.

<sup>126</sup> Vgl. ders., Phänomenologie des Geistes, S. 342 ff.

<sup>127</sup> Ders., Rechtsphilosophie, § 258, S. 279.

<sup>128</sup> Ders., Die Vernunft in der Geschichte, Berlin 1966, S. 138.

Gesellschaft dominanten „Logik des Eigennutzes“ nicht kompensiert werden. Ein Staat, welcher sich in dieser Weise konstituiert, der seinen Grund nicht in sich selbst, sondern im Bereich der bürgerlichen Gesellschaft findet, kann den von Hegel anvisierten Zweck nicht erfüllen und entspricht folglich nicht seinem Begriff.

Sollen trotz des die bürgerliche Gesellschaft beherrschenden Utilitarismus die progressiven Ideale des Bürgertums zumindest partiell realisiert werden, so muß die Staatssphäre gegenüber der Privatsphäre immunisiert werden und dieser prinzipiell übergeordnet sein.

Aus der bisherigen Darstellung ist bereits ersichtlich, daß Hegel mit dem von ihm konzipierten Staatsbegriff nicht schlechthin einen gegebenen Status quo gesellschaftlicher Realität beschreibt, sondern – künftige Entwicklung antizipierend – ein Ideal entwickelt. Nun war es gerade Hegel, der immer wieder ein Rebellieren gegen das Bestehende vermittels eines ohnmächtigen Sollens, das Aufstellen jenseitiger Ideale lächerlich gemacht und um den Kredit gebracht hatte. Um zu zeigen, daß seine Ideale nicht „an der Klippe der harten Wirklichkeit auf der Lebensfahrt scheiternd zugrunde gehen“<sup>129</sup>, muß Hegel nachweisen, daß sein Staatsideal nicht außerhalb der Realität und damit prinzipiell außerhalb seiner Realisierbarkeit steht und daß die wesentlichen gesellschaftlichen Entwicklungstendenzen genau auf die Realisierung der antizipierten Gesellschaftsqualität hin angelegt sind. Aus dieser Notwendigkeit heraus resultiert einerseits der zutiefst realistische Gehalt der Hegelschen Gesellschaftstheorie, wie andererseits die teilweise anzutreffenden, aus heutiger Sicht als politisch konservativ zu bewertenden Lösungen. Insofern resultiert auch die Ablehnung der bürgerlichen Demokratie als eine anzustrebende künftige Staatsform sowohl aus der realistischen Bewertung der Klassenkräftekonstellation in Deutschland als auch aus einer gründlichen Analyse der Erfahrungen, welche in und infolge der Großen Französischen Revolution gesammelt wurden. Wie die jüngste Geschichte zeigte, war eine „volenté général“ im Sinne Rousseaus letztlich nicht realisierbar und schlug nach kurzer Zeit wieder in eine Diktatur weniger gegen die Mehrheit des Volkes um. Für Hegel demonstriert dies beispielhaft die Jakobiner-Phase der Revolution, welche er bereits in der „Phänomenologie des Geistes“ als Proklamation einer „absoluten Freiheit“ wertet, welche schließlich in Terror und Schrecken umgeschlagen sei.<sup>130</sup>

Freilich war deswegen eine Konservierung feudaler, absolutistischer Gesellschaftsverhältnisse kein Ausweg. Heftig polemisiert Hegel in § 3 seiner „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ gegen Gustav Hugo (1764–844), den Begründer der Historischen Rechtsschule, weil er das bestehende monarchische [37] Prinzip als ein auf der Tradition fußendes, „historisch-organisch Gewordenes“ schein-historisch zu legitimieren suchte und sich prinzipiell gegen eine Reform bestehenden Rechts stellte. Ebenso wandte sich Hegel in § 258 sarkastisch gegen den erbitterten Anti-Revolutionär Carl Ludwig von Haller, welcher mit seinem 1818 erschienenen Werk „Restauration der Staats-Wissenschaft“ der damaligen Geschichtsperiode den Namen gab.

Welche weiteren positiven Bestimmungen des Hegelschen Staatsbegriffs lassen sich ermitteln? In § 260 seiner „Rechtsphilosophie“ heißt es: „Das Wesen des neuen Staates ist, daß das Allgemeine verbunden sei mit der vollen Freiheit der Besonderheit und dem Wohlergehen der Individuen, daß also das Interesse der Familie und bürgerlichen Gesellschaft sich zum Staate zusammenehmen muß, daß aber die Allgemeinheit des Zwecks nicht ohne das eigene Wissen und Wollen der Besonderheit, die ihr Recht behalten muß, fortschreiten kann.“ Und an anderer Stelle: „Das Prinzip der modernen Staaten hat diese ungeheure Stärke und Tiefe, das Prinzip der Subjektivität sich zum *selbständigen Extreme* der persönlichen Besonderheit vollenden zu lassen, und zugleich es in die *substantielle Einheit zurückzuführen* und so in ihm selbst diese zu erhalten.“<sup>131</sup> Dies ist eindeutig antifeudale, pro-kapitalistische Position. Vertritt doch Hegel an dieser Stelle hinsichtlich des Verhältnisses von Staat und bürgerlicher Gesellschaft den Grundsatz des „Laissez faire, laissez passer“. Die Individuen sollen nicht wie in der Feudalität durch Gesetze oder durch ein strenges staatliches Reglement von

---

<sup>129</sup> Ebenda, S. 75 f.

<sup>130</sup> Vgl. ders., Phänomenologie des Geistes, S. 413 ff.

<sup>131</sup> Ders., Rechtsphilosophie § 260, S. 286.

vornherein in ihrer subjektiven Freiheit behindert und in der Art und Weise ihres Erwerbs bevormundet werden. Hegel weiß genau: „... ist ihnen (den Bürgern – W. D./M. T.) nicht wohl, ist ihr subjektiver Zweck nicht befriedigt, finden sie nicht, daß die Vermittelung dieser Befriedigung der Staat als solcher ist, so steht derselbe auf schwachen Füßen.“<sup>132</sup> Und er artikuliert gegenüber den preußisch-deutschen Verhältnissen immanente Kritik, wenn er in § 260 diejenigen als durchaus unvollkommene Staaten ausweist, „in denen die Idee des Staates noch eingehüllt ist, und wo die besonderen Bestimmungen derselben nicht zu freier Selbständigkeit gekommen sind“.<sup>133</sup>

Um nun aber die Konsequenzen zu umgehen, die eine *politische* Hegemonie des Bourgeois zur Folge hätten – also einen Gesellschaftszustand, in welchem das Interesse des Privateigentümers als letzter Endzweck behandelt wird –, befürwortet Hegel das Prinzip der Gewaltenteilung und konstruiert ein wohlausgeklügeltes System der Vermittlung zwischen den gesellschaftlichen Kräften. Gewaltenteilung wird von ihm keineswegs in dem Sinne verstanden, daß jene zu selbständigen Extremen werden, welche sich gegenseitig bekämpfen, sondern als eine organische Einheit unterschiedlicher Kräfte, eine konkrete Identität, in welcher das *Allgemeininteresse* der Gesellschaft schließlich das übergreifende Moment bilden soll.

Die Staatsmacht ist bei Hegel gegliedert in die fürstliche Gewalt (der Monarch als Repräsentant der Staatsidee) die Regierungsgewalt (Beamte, Behörden, Justiz, Polizeiapparat) sowie die gesetzgebende Gewalt. Letztere wird dabei als [38] Einheit von monarchischem Moment, Regierungsgewalt und ständischem Element bestimmt.<sup>134</sup>

Die Ständegliederung der Gesellschaft wird von Hegel aus den in seiner Sicht wesentlichen *Eigentumsformen* hergeleitet. Im Eigentum sieht Hegel nicht nur ein Mittel zur Befriedigung der Bedürfnisse des Menschen, sondern eine notwendige Bedingung seiner äußeren Freiheit. Im Eigentum sei die bloße Subjektivität der Persönlichkeit aufgehoben, da sich in der bearbeiteten und auf diese Weise angeeigneten Sache der menschliche Wille manifestiert und Objektivität gewinnt. Wie in der bürgerlichen Gesellschaft jeder die Pflicht zur Arbeit hat, hat daher jeder auch das Recht auf Eigentum.<sup>135</sup> Hegel erkennt ferner, daß die an eine bestimmte Form des Eigentums gebundene Arbeits- und Lebensweise der Individuen jeweils eine bestimmte politische Gesinnung erzeugt und ein mehr oder weniger borniertes Standesinteresse ausgeprägt wird. Dieses läßt die Vertreter der Stände in unterschiedlichem Maße geeignet erscheinen, an der Realisierung des Allgemeininteresses im Staate mitzuwirken.

Nach Hegel entsteht das Eigentum wesentlich durch körperliche Ergreifung (historisch zunächst des Grund und Bodens), durch Formierung (Bearbeitung des Gegenstandes) sowie durch Bezeichnung und Vertrag (juristische Fixierung). Dabei kommt der Aneignung durch Formierung eine ausgezeichnete Stellung zu: „Das Formieren ist insofern die der Idee angemessenste Besitznahme, weil sie das Subjektive und Objektive in sich vereinigt, übrigens nach der qualitativen Natur der Gegenstände und nach der Verschiedenheit der subjektiven Zwecke unendlich verschieden.“<sup>136</sup> Der in diesem Kontext von Hegel erarbeitete Eigentumsbegriff reflektiert vor allem Verhältnisse kleiner Warenproduktion; Privateigentum wird wesentlich als persönliches Arbeitseigentum bestimmt.

Entsprechend den von Hegel hervorgehobenen Eigentumsformen ist die bürgerliche Gesellschaft in Stände strukturiert. Hegel unterscheidet den *substantiellen Stand* (Adlige, Grundbesitzer, selbständige Bauern), dessen Eigentum in Grund und Boden besteht, den *Stand des Gewerbes* (Handwerker, Fabrikanten, Händler), der „die Formierung des Naturprodukts zu seinem Geschäft“ hat<sup>137</sup>, sowie den *allgemeinen Stand*. Dieser besteht aus der Intelligenz, den Beamten im Bereich des Bildungswesens, der Kultur oder in Staatsfunktionen und hat die Wahrnehmung der allgemeinen Interessen der

---

<sup>132</sup> Ebenda, § 265, S. 291.

<sup>133</sup> Ebenda, § 260, S. 286.

<sup>134</sup> Vgl. ebenda, § 300, S. 345.

<sup>135</sup> Vgl. ebenda, §§ 41–53, S. 76–87.

<sup>136</sup> Ebenda, § 56, S. 89.

<sup>137</sup> Ebenda, § 204, S. 237.

Gesellschaft zu seiner Aufgabe. Damit der allgemeine Stand sich ungehindert der Durchsetzung des Allgemeininteresses widmen könne, sollten seine Vertreter der Sorge um ihre materielle Existenz enthoben sein. Deshalb sei es notwendig, so Hegel, daß sie entweder über ein beachtliches Privatvermögen verfügten oder vom Staate für ihren Dienst entlohnt würden. Während im Stand des Gewerbes aufgrund der in der bürgerlichen Gesellschaft wirkenden Konkurrenzverhältnisse eine ständige Dynamik, Zerstrittenheit der Interessen und ein ausgesprochener Privategoismus vorherrschen, ist für Hegel der substantielle Stand der Sitz des „Familiensinns“ und der „Sittlichkeit“. Die damit verbundene stabilere Gesinnung für das Allgemeine macht seine Vertreter – vor allem die wohlhabenderen (Adel [39] und Großgrundbesitzer) – für den unmittelbaren Staatsdienst besonders geeignet. Ausgeschlossen aus dem Bereich der bürgerlichen Gesellschaft und damit auch ausgeschlossen von der Mitarbeit im Staate bleibt der Stand der Besitzlosigkeit und der eigentlichen Arbeit, also Leibeigene, Hausdiener und Lohnarbeiter. Entgegen der eklatanten Mißdeutung Hegelscher Philosophie als Apologetik des Bestehenden muß darauf verwiesen werden, daß die hier von Hegel für eine vernünftig organisierte Gesellschaft herausgearbeitete Ständegliederung keineswegs mit der deutschen Wirklichkeit übereinstimmte. Während Hegel in seinem Gesellschaftsmodell den bürgerlichen Eigentumsformen volle Geltung und Wirksamkeit zukommen läßt, war die Ständegliederung Preußens (Fürstenstand, Ritterstand, Stand der Städte, Stand der Landgemeinden), wie sie in dieser Form auch die Landtage bestimmte, durch die Gebundenheit an *Grundeigentum* (vor allem bezüglich des Wahlrechts und der Wählbarkeit) noch wesentlich feudal.

An der Spitze der Hegelschen Staatskonstruktion steht der Monarch. Die von Ihm als „vernünftig“ ausgewiesene Staatsform ist also die *konstitutionelle Monarchie*. Hegel schreibt: „Die Ausbildung des Staates zur konstitutionellen Monarchie ist das Werk der neuen Welt, in welcher die substantielle Idee die unendliche Form gewonnen hat.“<sup>138</sup> Und er betrachtet die gesellschaftliche Entwicklung zu jener Staatsform hin als eine „*Sache der allgemeinen Weltgeschichte*“.<sup>139</sup>

Betrachten wir die Bestimmungen der „fürstlichen Gewalt“ näher, um dem Geheimnis der Hegelschen Gesellschaftskonzeption weiter auf die Spur zu kommen! Die Fürstliche Gewalt enthält nach Hegel folgende Momente: die Allgemeinheit der Verfassung und der Gesetze, die Beratung als Beziehung des Besonderen auf das Allgemeine sowie das Moment der letzten Entscheidung. Obwohl dem Monarchen das Recht auf letzte Entscheidung zugesprochen wird, soll doch dieselbe wesentlich verschieden sein von subjektiver Willkür. Vielmehr sei der Monarch an den je konkreten Inhalt der Beratung gebunden. „Es ist“ – so heißt es im Zusatz zu § 280 der „Rechtsphilosophie“ – „bei einer vollendeten Organisation nur um die Spitze formellen Entscheidens zu tun, und man braucht zu einem Monarchen nur einen Menschen, der ‚Ja‘ sagt und den Punkt auf das i setzt; denn die Spitze soll so sein, daß die Besonderheit des Charakters nicht das Bedeutende ist. ... In einer wohlgeordneten Monarchie kommt dem Gesetz allein die objektive Seite zu, welchem der Monarch nur das subjektive ‚Ich will‘ hinzuzusetzen hat.“<sup>140</sup> Wenn Hegel dem Monarchen als einziges willkürlich zu handhabendes Recht das Recht auf Begnadigung von Verbrechern einräumt und ihn sonst zu einem „Ja-sage-Bruder“ degradiert, weshalb ist er in seiner Staatskonzeption dennoch unentbehrlich? § 281 gibt zur fürstlichen Gewalt folgende Bestimmung: Der Monarch sei „das letzte *grundlose* Selbst des Willens und die damit ebenso *grundlose* Existenz“. Die „Idee des von der Willkür Unbewegten“ mache die Majestät des Monarchen aus. Schließlich sei die Thronfolge eindeutig geregelt und bestimme sich nach Primogenitur – dem Erstgeburtsrecht.<sup>141</sup> In der Existenz eines in dieser Weise bestimmten Monarchen [40] sieht Hegel den Staat der Möglichkeit entnommen, „in die Sphäre der Besonderheit deren Willkür, Zwecke und Ansichten herabgezogen zu werden, dem Kampf der Faktionen gegen Faktionen um den Thron, und der Schwächung und Zertrümmerung der Staatsgewalt“ ausgeliefert zu sein.<sup>142</sup> Hier tritt der wesentliche Grund für Hegels eigentümlichen Staatsaufbau wieder an den Tag. Ihm geht es nicht um die Respektierung der traditionellen Würde eines Monarchen,

<sup>138</sup> Ebenda, § 273, S. 314.

<sup>139</sup> Ebenda.

<sup>140</sup> Ebenda, § 280, S. 328 f.

<sup>141</sup> Vgl. ebenda, § 281, S. 329 ff.

<sup>142</sup> Ebenda, § 281, S. 329.



nicht um die Rücksichtnahme auf bestehende gesellschaftliche Verhältnisse in Preußen. Vielmehr wird von Hegel der Klassenkompromiß zwischen Krone und Bourgeoisie aus der ernüchternden Erkenntnis angestrebt, daß ein aus der Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft bestimmter Staat nicht mehr das Allgemeininteresse der Gesellschaft, welches sich in Übereinstimmung mit der objektiven Bewegungsrichtung der Gesellschaft befindet, vertreten könne. Die in der Privatsphäre herrschenden Interessen sind nach Hegel so verschieden, daß sie eben nur durch ein breit ausgebautes konstitutionelles Element in einem durch einen zentralisierten bürokratischen Apparat und einen Monarchen repräsentierten Staat vermittelt werden können. Insofern bildet der Monarch – dessen Existenz ja eben nicht in der Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft wurzelt und der demzufolge es selbst nicht nötig hat, egoistischen Sonderinteressen nachzujagen – eine zusätzliche Garantie dafür, daß der Staat nach allgemeinen Gesichtspunkten handle und sich primär für die allgemeine Wohlfahrt engagiere. Aus dem gleichen Grund bewertet Hegel das *Majorat*, ein typisches Relikt feudaler Herrschaftsverhältnisse, durchaus positiv und bezieht es als notwendiges Moment in sein Gesellschaftsmodell ein. Marx bemerkt bereits 1843 diese Manier Hegels und wertet sie als „die unkritische, die mystische Weise, eine alte Weltanschauung im Sinne einer neuen zu interpretieren, wodurch sie nichts als ein unglückliches Zwitterding wird, worin die Gestalt die Bedeutung und die Bedeutung die Gestalt belügt“.<sup>143</sup>

Fassen wir abschließend die von Hegel dargestellten Bestimmungen des Staates in seinem Verhältnis zur bürgerlichen Gesellschaft zusammen:

In Klassengesellschaften mit einer antagonistischen Interessenstruktur ist die allgemeine Einsicht in die historischen Gesetzmäßigkeiten, sowie das Ausrichten der individuellen Handlungen nach ihnen äußerst beschränkt. Die Folge davon ist eine wesentlich spontane Bewegungsweise der Gesellschaft, die dem einzelnen als unberechenbares Schicksal und als beständige Bedrohung seiner sozialen Existenz erscheint. Freiheit und Selbstgesetzgebungsfähigkeit des Menschen können unter diesen Bedingungen nur gewahrt werden, wenn eine Vermittlungsinstanz regulierend in die Geschäfte der bürgerlichen Gesellschaft eingreift, eine extreme Zuspitzung der sozialen Gegensätze verhindert und ihnen die notwendigen Bewegungsformen eröffnet. Dieses harmonisierend wirkende, die realen Widersprüche allerdings keineswegs aufhebende, sondern gerade unter ihrer Voraussetzung existierende Mittel ist der Staat. Dadurch, daß dem Staat das Allgemeine und Notwendige Gegenstand seines Handelns ist, realisieren die Menschen in dieser Sphäre als *citoyen* ein (wenngleich historisch stets bedingtes) Höchstmaß an Freiheit. Als institutionelle Verkörperung des Allgemeininteresses ist der Staat gegenüber der bürgerlichen Gesellschaft eine höhere [41] Vernunftrealität und steht damit auch in seiner moralischen Wertigkeit über ihr. Soll der Staat nicht zum Werkzeug dieser oder jener Klassenfraktion werden und damit auf den Boden der besonderen Interessen zurückfallen, so muß seine Sphäre den Wirkungsmechanismen der bürgerlichen Gesellschaft entzogen sein und eine relative Unabhängigkeit und Selbständigkeit besitzen. Schließlich vermag der Staat nur dann als Organisator einer vernünftigen Gesellschaftsgestaltung zu wirken, wenn er auch tatsächlich bestimmend in den Bereich der bürgerlichen Gesellschaft einzugreifen vermag, ihr also als eine reale Macht gegenübersteht.

Der damit vorliegende *Staatsfetischismus* Hegels ist unseres Erachtens nicht aus einer politisch konservativen Gesinnung oder gar aus Akkommodation an die bestehenden Herrschaftsverhältnisse zu erklären. Er ergibt sich vielmehr aus der komplizierten Einheit einer tiefлотenden *Gesellschaftsanalyse* – welche die Untersuchung der Weltgeschichte, des ökonomischen Bereichs der sich entwickelnden kapitalistischen Formation und des politischen Status quo in Europa sowie die Auswertung der Erfahrungen in und nach der Französischen Revolution einschließt – und dem Versuch einer wissenschaftlich begründeten *Gesellschaftsprognose*, welche trotz gegenteiliger Entwicklungstendenzen auf die Realisierung der „heroischen Illusionen“ des Bürgertums orientiert.

In der Dialektik der Antizipation von Zukunft auf der Grundlage einer gründlichen Analyse der bestehenden Entwicklungstendenzen schreitet Hegel den bürgerlichen Denkhorizont voll aus. Seine „Rechtsphilosophie“ würdigt Marx deshalb zu Recht als den vornehmsten, universellsten, zur

<sup>143</sup> Marx, Karl, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, in: MEW, Bd. 1, S. 287.

Wissenschaft erhobenen Ausdruck des deutschen politischen und rechtlichen Bewußtseins.<sup>144</sup> Vergleicht man die Hegelsche mit der Kantschen Gesellschafts- und Geschichtskonzeption, so zeigt sich die Widersprüchlichkeit der bürgerlichen Emanzipationsbewegung in ihrem Entwicklungsgang vom praktischen Höhepunkt des unmittelbaren Revolutionsgeschehens in Frankreich und seiner direkten Auswirkung bis hin zu den Nachwirkungen in der ersten Hälfte des 19. Jh. In der Theorie Kants über die Beziehungen der gesellschaftlichen Grundlagen (des Eigentums speziell) zum Staat und umgekehrt wird vermittels der aprioristischen Bestimmung des Vernunftmaßes der Entwicklung ein „Solvensanspruch“ gegenüber der Wirklichkeit nach Prinzipien a priori angemeldet, der dem realen Geschehen gegenüber transzendental, vorausgesetzt, ist. Der Staat, als organisierte Citoyen-Sphäre, ist im Verhältnis zur Sphäre der Tätigkeiten, des Eigentums und der Familie Disziplinierungsinstrumente seine Machtfunktion wird jedoch durch das Laissezfaire-Prinzip eingeschränkt. Die Gesellschaft in ihrer Ganzheitlichkeit ist übergreifende Totalität der sich weitgehend spontan entfaltenden Beziehungen im „privaten“ Bereich. Damit strebt Kant letztlich in seinem universalgeschichtlichen Ansatz die Vermittlung von „bourgeois“- und „citoyen“-Sphäre an, ohne allerdings diesen Anspruch befriedigend einlösen zu können. Der letztlich nicht historisch abgeleitete, sondern intelligible Charakter der Prinzipien der Moral, des Rechts und somit auch des Staates bedingt notwendig eine stän-[42]dige Kontrastierung zu den „empirischen Gegebenheiten“, den Neigungen, Bedürfnissen und den statuarischen Zuständen der Gesellschaft. Diese Kontrastierung zeigt sich auch im Eigentumsrecht. Auch hier wird vermittels des intelligiblen Begriffs vom „Mein und Dein“ und mit der „null und nichtig“-Erklärung der Erwerbungsart als Rechtsgrundlage ein Gegensatz zu den realen, historisch gewachsenen Gesellschaftsgrundlagen geschaffen: Kant will eine Gesellschaft ohne persönliche Abhängigkeitsbeziehungen der Herrschaft und Knechtschaft, ohne Lehen, Majorat, Leibeigenschaft, ja ohne Kolonien! Damit wird die Ständegesellschaft seiner Zeit vom Prinzip her in Frage gestellt, und es wird – auch aus dem Prinzip heraus – selbst der Trend bürgerlicher Kolonisierung als Unrecht klassifiziert. Im Grunde wird hier mit revolutionärem Pathos über die zeitgemäßen Möglichkeiten der bürgerlichen Bewegung hinweggegangen. Auch Kants Konzept einer schrittweisen Annäherung an den idealen Repräsentativstaat, über die Formen der aufgeklärten Monarchie als Zwischenstadium, löst – bei aller „realistischen Sicht“ auf die deutschen Zustände – das theoretische Problem nicht, wie die Prinzipien mit der realen Interessenlage der in einer Ständegliederung lebenden und tätigen Menschen zu vermitteln sind. Letztlich verbietet Kants Apriorismus geradezu eine ausreichende Vermittlung, – das hat Hegel in seiner Kant-Kritik wiederholt vermerkt.

Hegel dagegen ist in der Lage, bereits reichere historische Erfahrungen über den Entwicklungsgang der bürgerlichen Emanzipationsbewegung und ihre Wirkungen auf Deutschland zur Grundlage seiner theoretischen Tätigkeit zu nehmen. Seine Gesellschaftsvorstellungen sind daher auch realistischer als die Kants. Der Staat hat bei Hegel vornehmlich die Aufgabe, die historisch gewordene Ständegesellschaft in ihrer Interessenheterogenität vermittelnd politisch zu organisieren. Dies kann er nach Hegels Überzeugung nur als „moderner Staat“, als konstitutionelle Monarchie. Der Staat ist in seinem Verständnis nicht so sehr Herrschafts- und Machtinstrument als vielmehr „vernünftiger“ lebendiger Organismus, der die gesamte Gesellschaft durchdringt. Damit nimmt Hegel in der Tat den Trend der bürgerlichen, namentlich der großbürgerlichen Bestrebungen zum Klassenkompromiß im Deutschland des 19. Jh. theoretisch vorweg, indem er zugleich aufmerksam die Entwicklungen in England und Frankreich registriert, in denen eine reine bürgerliche Republik tatsächlich nur als eine Episode angesichts der vielschichtigen sozialökonomischen Bedingungen erscheint. Hegel stellt die Ständegesellschaft nicht grundsätzlich in Frage; er ist kein Republikaner. Wir stoßen hier auf die Paradoxie, daß größerer Realismus der Gesellschaftssicht und theoretische Vertiefung der Vermittlungsproblematik durch Verlust an revolutionärem Atem erkaufte scheint. Und doch werden die bürgerlichen Ideale damit nicht aufgegeben, – sie sollen vielmehr unter neuen Bedingungen und Erfahrungen in ein neues Zeitalter hinübergerettet und überhaupt erst realisierbar gemacht werden.

<sup>144</sup> Vgl. *ders.*, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, ebenda, S. 384.– Zur Marxschen Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie vgl. *Thom, Martina*, Dr. Karl Marx. Das Werden der neuen Weltanschauung, Berlin 1986, S. 258–318; sowie *dies.*, Ein Vergleich der Hegel-Kritik von Feuerbach und von Marx (1843), in: *DZfPh*, 1983, 6, S. 688–704.

Werner Dießner/Martina Thom: Einige Aspekte der Gesellschaftstheorien von Kant und Hegel – 27

Quelle: Jahrbuch für Geschichte 37. Fortschritt und Reaktion im Geschichtsdenken der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Hrsg. v. Hans Schleier, Akademie-Verlag Berlin 1988.