

1 Verletzbarkeit und Anerkennung

Seit Aristoteles' Definition des Menschen als *zoon politikon* steht die Frage danach, als welche Art von Wesen wir uns verstehen wollen, im Mittelpunkt der politischen Philosophie. Ihre Beantwortung ist richtungsweisend für die Antwort auf die weiterführende Frage, wie die gesellschaftliche Ordnung als Ganze eingerichtet werden soll. Galt es der antiken Philosophie noch als selbstverständliche methodische Voraussetzung, dass sich das Wesen des Einzelnen nur im Hinblick auf seine Verankerung in der Gemeinschaft entschlüsseln lässt, hat sich mit der Philosophie der Neuzeit eine ganz andere Zugangsweise zur Entzifferung der menschlichen Natur etabliert. Die Frage danach, als was für Wesen wir uns verstehen wollen, wird nun durch die Setzung eines der Gemeinschaft scheinbar vorgängigen Naturzustandes zu beantworten versucht. Erst dann, wenn der Mensch aus allen gemeinschaftlichen Banden herausgelöst und isoliert ist, so lautet die dahinterstehende Grundüberzeugung, lässt sich seine Natur hinreichend verstehen. Die Vorstellung eines Naturzustandes hat die politische Philosophie bis heute in zwei Lager gespalten: Auf der einen Seite stehen die Vertreter jener Position, welche von einer urwüchsigen *Nonsozialität* des Menschen ausgehen, und auf der anderen Seite die Befürworter jener Position, welche in der Natur des Menschen eine ursprüngliche *Sozialität* angelegt sehen.¹

Sowohl für das eine wie auch für das andere philosophische Lager spielt das Motiv der menschlichen Verletzbarkeit eine zentrale Rolle. Deutlich lässt sich das an den zwei wohl prominentesten Vertretern der jeweiligen Richtungen machen: Thomas Hobbes auf der einen und Georg Wilhelm Friedrich Hegel auf der anderen Seite. Ersterem gilt das Motiv der Verletzbarkeit als Grund dafür, dass

1 Einen instruktiven Überblick über die europäische Philosophiegeschichte im Hinblick auf diese Entgegensetzung gibt Tzvetan Todorov, *Abenteuer des Zusammenlebens. Versuch einer allgemeinen Anthropologie*, aus dem Französischen von Wolfgang Kaiser, Frankfurt am Main 1998, S. 13-41.

die Menschen einander ursprünglich meiden, während es für letzteren gerade als Ursache für ihr Zusammenkommen gilt. Dass Hobbes und Hegel zu derart unterschiedlichen Ergebnissen kommen, hat damit zu tun, dass sie das Motiv der Verletzbarkeit auf unterschiedliche Weise ausdeuten. Während Hobbes es wesentlich von der physischen Verwundbarkeit des Körpers her begreift, versucht Hegel es im Rückgriff auf die symbolische Vulnerabilität des Subjekts zu verstehen. Es ist diese Fokusverschiebung von der physischen auf die symbolische Ebene, die es Hegel ermöglicht, zu einer ganz anderen Vorstellung von menschlicher Sozialität zu gelangen als Hobbes. Wo dieser die Menschen wesentlich als Gegner und Rivalen sieht, vermag Hegel zu zeigen, dass sie zunächst einmal Gefährten und Partner sind.

Im Folgenden will ich die Positionen von Hobbes und Hegel Schritt für Schritt in ihren wichtigsten Grundprämissen entfalten. Im Mittelpunkt steht dabei die Szene eines sozialen Kampfes, den sowohl Hobbes als auch Hegel in den Mittelpunkt ihrer Überlegungen zum Naturzustand stellen. Beide deuten diesen aber auf unterschiedliche Weise: Während Hobbes ihn als einen Kampf um Selbsterhaltung versteht (Teil 1.1), deutet Hegel ihn als einen Kampf um Anerkennung (Teil 1.2). Das Besondere an Hegels Ausführungen besteht darin, dass er seine Deutung nicht einfach in einer abstrakten Entgegensetzung zu Hobbes' Überlegungen entwickelt, sondern mithilfe der Methode der immanenten Kritik die Bedeutung dieses Motivs im hobbesschen Denken selbst herauspräpariert. Damit transformiert er nicht nur auf überzeugende Art und Weise Hobbes' Vorstellung des Naturzustandes, sondern zugleich auch macht er damit das Motiv der symbolischen Verletzbarkeit zur Grundlage seines Denkens (Teil 1.3).

1.1 Der Kampf um Selbsterhaltung

Die »Wurzel aller Nachteile und allen Unglücks«, welche es für die Gesellschaftslehre zu erkennen gelte, so teilt uns Hobbes im Vorwort des ersten Bandes seiner *Elemente der Philosophie* mit, sei der »Bürgerkrieg«.² Sehr schön kondensiert sich in dieser Aussage, was in der Forschung seitdem immer wieder hervorgehoben worden ist. Hobbes' politische Philosophie ist als Antwort auf

2 In voller Länge lautet das Zitat: »Der Nutzen der Moralphilosophie und Gesellschaftslehre lässt sich nicht sowohl aus den Vorteilen, die wir durch sie, als vielmehr aus den Nachteilen, die wir durch ihre Unkenntnis haben, abschätzen. Denn die Wurzel aller Nachteile und allen Unglücks, die durch die menschliche Erfindungen vermieden werden können, ist der Krieg, vornehmlich der Bürgerkrieg.« (Thomas Hobbes, *Der Körper. Elemente der Philosophie I* (1655), aus dem Englischen von Karl Schuhmann, Hamburg 1996, S. 9)

das Elend und die Gefahren des Bürgerkrieges entstanden.³ Führt man sich diese Tatsache vor Augen, ist es nicht verwunderlich, dass dieser als thematischer Leitfaden die gesamte Spannweite von Hobbes' Publikationen durchzieht. Bereits seine erste politische Veröffentlichung, die 1629 erschienene Übersetzung von Thukydides »Der Peloponnesische Krieg«, der berühmten Dokumentation der Auseinandersetzung zwischen Athen und Sparta, verstand Hobbes als eine Warnung vor den Gefahren des Bürgerkrieges. Und noch seine letzte große Arbeit, der *Behemoth* von 1668, stellt eine theoretische Verarbeitung der Erlebnisse des englischen Bürgerkriegs zwischen Krone und Parlament dar. Hobbes versucht hier zu zeigen, dass der Krieg im Inneren nichts anderes als ein Rückfall in den Naturzustand sei. Hier wie dort stünden sich die Menschen als vereinzelte Egoismen in einem erbitterten Existenzkampf gegenüber. Mit diesem Gedanken gelangt in der politischen Philosophie zum ersten Mal auf nachhaltige Weise die Überzeugung zum Durchbruch, dass das menschliche Zusammenleben von Natur aus von einem fortwährenden Kampf um Selbsterhaltung getragen ist. Infrage gestellt wird so die Übereinstimmung zwischen dem Wohl des Individuums und der Gemeinschaft, deren gemeinsames Glück seit der antiken Philosophie in der Instanz der Polis zu einer Figur zusammengeschlossen war.

Aufgrund der Erfahrungen des Bürgerkrieges ist ein von Natur aus friedliches und geglücktes Zusammenleben für Hobbes jedoch keine Selbstverständlichkeit mehr. Ihm stellt sich vielmehr die Frage: Wie stehen die Menschen ursprünglich zueinander und wie muss die Gemeinschaft beschaffen sein, welche die Menschen vereinigt? Aufgrund dieser Fragen nach den Grundlagen menschlichen Zusammenlebens wird Hobbes wahlweise als Begründer der politischen Philosophie der Neuzeit oder als Stifter der neuzeitlichen Sozialphilosophie bezeichnet.⁴ Das einschlägige Schlüsselwerk, das Hobbes beiden Disziplinen hinterlassen hat, bildet der im Jahre 1651 veröffentlichte *Leviathan*. Epochemachend war die hier geschaffene Metapher des Staates als eines lebendigen Körpers, in dem der Souverän den Kopf und die einzelnen Untertanen die Glieder bilden. Eindrucksvoll ist dieses Gebilde auf dem berühmten Frontispiz der Erst-

3 Die Wirkmächtigkeit dieses historischen Hintergrundes hebt etwa Reinhard Koselleck hervor: »Hobbes hat in eindeutiger Weise aus der geschichtlichen Situation des Bürgerkrieges heraus seine Staatslehre entwickelt [...] für Hobbes gab es kein anderes Ziel, als den Bürgerkrieg, den er in England herannahen sah, zu verhüten oder ihn, nachdem er ausgebrochen war, zu beenden.« (Reinhard Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der modernen Welt*, Freiburg 1959, S. 18)

4 Vgl. Leo Strauss, *Hobbes' politische Wissenschaft*, Neuwied und Berlin 1965, S. 11 ff.; sowie Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main 1992, S. 13.

ausgabe des *Leviathan* verewigt. Eine gigantische Fürstengestalt, deren Körper aus einzelnen Menschen zusammengesetzt ist, ziert den größten Teil des Bildes, um das organische Verhältnis von Staat und Bürgern zu illustrieren.⁵ Was jedoch nicht gezeigt wird und auf was es mir nachfolgend ankommen wird, ist das Szenario, welches der Leviathan zu überwinden angetreten ist: das Leben im Naturzustand.

Der Naturzustand

Der Ausdruck ›Naturzustand‹ legt zunächst nahe, dass hier der von jeglicher Kultur ungezähmte Mensch, wie er sich am Beginn der Geschichte jenseits aller menschengemachten Vergesellschaftung zeigt, zum Vorschein kommt. Nichts weniger als die allerursprünglichste Natur des Menschen, so scheint es, soll hier vorgestellt werden. Doch Hobbes' Vorgehen ist nicht so eindeutig, wie es zunächst scheint. Denn ungeklärt bleibt, ob sein Entwurf wirklich Teil der menschlichen Geschichte sein soll oder ob es sich hier lediglich um ein Gedankenexperiment handelt, das diesen Zustand aus systematischen Zwecken lediglich hypostasiert. Hobbes' Entwurf wäre dann weniger als geschichtliche Rekonstruktion, denn als methodische Abstraktion zu verstehen. Und weitestgehend hat es tatsächlich den Anschein, als würde es sich bei diesem Szenario um eine heuristische Annahme handeln; dann wieder lesen sich jedoch große Passagen so, als hätte sich der Naturzustand tatsächlich so zugetragen. Diese Ambivalenzen lassen sich lösen, wenn man statt eines rein methodischen oder historisierenden Verständnisses einer kulturtheoretischen Lesart folgt. In dieser ist die Theorie des Naturzustandes keine durch den Autor Hobbes entworfene Szene, sondern lediglich die nachträgliche Artikulation eines im Zusammenleben der Menschen bereits wirkmächtigen Szenarios. Hobbes kann sich daher mit dem Verweis begnügen, dass seine Aussagen lediglich der Erfahrung entnommen sind und nur diejenigen Vorstellungen widerspiegeln, welche dem alltäglichen Handeln der Menschen zugrunde liegen.⁶ Wenn die Szene des Naturzustandes aber lediglich eine pointierte Rekonstruktion jener Vorstellungen ist, die bereits im Alltags-handeln einer Gesellschaft wirkmächtig sind, dann lässt sich auch nachvollziehen, warum Hobbes' Gedanken eine so große Anziehungskraft ausüben konnten. Sie widmen sich nämlich weder einem ursprünglichen Kapitel der Urgeschichte

5 Eine beeindruckende Analyse dieses Titelblatts bietet Horst Bredekamp, *Thomas Hobbes. Der Leviathan. Das Urbild des modernen Staates und seine Gegenbilder*, Berlin 2006.

6 Thomas Hobbes, *Leviathan oder Die Materie, Form und Macht eines kirchlichen und staatlichen Gemeinwesens* (1651), aus dem Englischen von Jutta Schlösser, Hamburg 1996, S. 105.

noch einem rein philosophischen Gedankenexperiment, sondern einer gesellschaftlich tief verankerten Vorstellung von der Natur des Menschen.

Das äußerlich recht unscheinbare Kapitel »Vom Naturzustand der Menschen in Bezug auf ihr Glück und Elend« bildet den theoretischen Unterbau, auf dem Hobbes' gesamter Entwurf vom Zusammenleben der Menschen aufbaut. Nur wenige Seiten umfasst das berühmte dreizehnte Kapitel in Hobbes' ansonsten sehr ausführlich gehaltenem Werk. Dass diese kurze Passage jedoch einen zentralen Stellenwert besitzt, macht Hobbes deutlich, wenn er an anderer Stelle schreibt: »Bei der Ermittlung des Rechtes des Staates und der Pflichten der Bürger [...] muss richtig erkannt werden, wie die menschliche Natur geartet ist [...].«⁷ Hobbes legt hier nahe, dass die Staatstheorie nur auf einer Wissenschaft von der Natur des Menschen errichtet werden kann. Die politische Philosophie muss sich auf eine politische Anthropologie gründen, die anzugeben vermag, welche Form des Zusammenlebens für die Menschen am besten geeignet ist.⁸ Das Bild des Menschen, das Hobbes dabei entwirft, ist mit einer Infragestellung der von Aristoteles bis ins christliche Mittelalter hinein gültigen Bestimmung des Menschen als eines *zoon politikon* verbunden. Im antiken Menschenbild war der Mensch zur Verwirklichung seiner Natur unabdingbar auf die politische Gemeinschaft angewiesen. Zu seiner individuellen und sittlichen Erfüllung fand er allein in der Polis. Nur im Bürger vermochte die menschliche Natur zu sich selbst zu kommen. Das hat seinen Grund darin, dass für Aristoteles das von Natur aus Seiende zunächst lediglich seiner Möglichkeit nach ist und zuallererst zu seiner Verwirklichung gelangen muss. Wir finden hier noch nicht das Naturverständnis der neuzeitlichen Naturwissenschaft, sondern ein teleologisches Verständnis von Natur, in dem diese durch die Entfaltung ihrer Potenziale erst zu sich selbst kommen muss. Natur ist für Aristoteles nicht durch ihren Anfang und Ursprung, sondern durch ihr Ende und ihren Zweck bestimmt, denn »diejenige

7 Thomas Hobbes, *Vom Bürger. Elemente der Philosophie III* (1642), aus dem Englischen von Max Frischeisen-Köhler, Hamburg 1977, S. 67. Ich beziehe in meine systematische Rekonstruktion von Hobbes' Gedanken über den Naturzustand auch dessen weitestgehend analog verlaufende Argumentation aus *Vom Bürger* mit ein, da sich hier manche Gedanken noch einmal klarer formuliert finden.

8 Dieser Zusammenhang wird ebenfalls in der Genese des hobbeschen Werkes selbst deutlich. So gehen etwa dem dritten und abschließenden Band der »Elemente der Philosophie« *Vom Bürger* (1642) die zwei Bände *Vom Körper* (1655) und *Vom Menschen* (1658) voraus. Diese Reihung legt nahe, dass die Bestimmung des Menschen in seiner politischen Funktion als Bürger nur auf seinen Bestimmungen als Mensch gründen kann. Dieser Eindruck verstärkt sich, wenn man sich anhand der Veröffentlichungsdaten vor Augen führt, dass Hobbes zuerst den dritten Band publiziert hatte und sich scheinbar von dort aus gezwungen sah, diesem die zwei ersten Bände als Grundlagen voranzustellen.

Beschaffenheit, welche ein jeder Gegenstand erreicht hat, wenn seine Entwicklung vollendet ist, eben diese nennen wir die Natur desselben«.⁹ Jedes Lebewesen besitzt eine normative Verfasstheit, welche die Bahnen einer gelungenen Lebensentwicklung festlegt. Der Mensch muss sich daher allererst entwickeln, um die Potenziale seiner Natur zur Entfaltung zu bringen. Und dafür ist die Teilhabe an der Polisgemeinschaft unerlässlich, denn nur in ihr vermögen sich Tugend, Sittlichkeit und Vernunft zu entwickeln.¹⁰ Die Lehre vom politischen Gemeinwesen hat daher die Aufgabe, diejenige sittliche Ordnung tugendhaften Verhaltens zu erkunden und zu bestimmen, innerhalb derer die Heranbildung des Einzelnen seinen natürlichen Verlauf nehmen und er ein seinen Naturbestimmungen angemessenes Leben führen kann.

In seinen Jugendjahren ist Hobbes unter dem Einfluss des Humanismus stark von Aristoteles geprägt. Und obwohl dessen Denken für ihn eine fortwährende Quelle der Inspiration bleiben wird, so ist seine politische Philosophie doch eine grundlegende Negation des politischen Aristotelismus. Unter dem Einfluss der sich entwickelnden Naturwissenschaften tritt dabei an die Stelle des teleologischen Naturbegriffs zunächst ein mechanistischer Naturbegriff, der Natur nicht mehr als ein sich im Werden befindendes Ganzes versteht, sondern als ein regeleitete System von Einzelementen, das in seine einzelnen Grundbestandteile zerlegt werden kann – Natur wird hier nicht mehr von ihrem Endziel, vom Ganzen, sondern im Ausgang von ihrem Anfang, dem Einzelnen, her verstanden. Auf dem Feld der politischen Philosophie bedeutet das, dass die Natur des Menschen nicht mehr von seiner Bestimmung zur Gemeinschaft, sondern im Ausgang von seinen individuellen, kreatürlichen Anlagen aus verstanden wird. Während es für Aristoteles noch gar keinen Sinn gemacht hat, zwischen einem Naturzustand und einem Gesellschaftszustand zu unterscheiden, treten diese beiden Zustände bei Hobbes nun plötzlich in einen Gegensatz: Das hat zur Folge, dass die seit der Antike gültige Übereinstimmung zwischen dem Wohl des Einzelnen und dem Wohl des Ganzen zunehmend aufgelöst wird und an die Stelle der Einheit von Natur und Politik deren Entgegensetzung tritt. Die politische Gemeinschaft kann für Hobbes nicht mehr als Verwirklichung der inneren Natur des

9 Aristoteles, *Politik*, I,2, 1252b33-35.

10 Einen sehr guten Überblick über Aristoteles' Naturbegriff und dessen Verwirklichung in der Polis bietet Joachim Ritter, »Naturrecht bei Aristoteles«, in: *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt am Main 1969, S. 133-179. »Die Praxis der Polis«, so hält er hier fest, »ist die Aktualität der menschlichen Natur; der Mensch kommt mit ihr zu seiner Vernunft, während er ohne die Polis nur der Möglichkeit nach Mensch ist – vernünftiges Wesen an sich, doch ohne die Wirklichkeit zu finden, die seine Verwirklichung zu sein vermag.« (Ebd. S. 170)

Menschen, sondern nur noch als deren äußere Beschränkung verstanden werden.¹¹

Eines der zentralen Motive, durch welches sich Hobbes' Naturvorstellung im Konkreten von Aristoteles absetzt, liegt darin, dass er von einer ursprünglichen *Gleichheit* der Menschen ausgeht. Weder sticht einer gegenüber einem anderen von Natur aus hervor, noch ist eine Klasse einer anderen durch ihren Stand überlegen oder der eine zum Anführer, die anderen zu Untertanen geboren. Vielmehr gilt: »Die Natur hat die Menschen in den körperlichen und geistigen Fähigkeiten gleich geschaffen.«¹² Damit setzt sich Hobbes entscheidend von der antiken Staatstheorie ab, die auf einer vorgängigen Ungleichheit der Menschen gründet. Während Platons Idealstaat in drei ungleiche Stände gegliedert ist, radikalisiert Aristoteles diese Ungleichheit dahingehend, dass er mit dem Sklaven eine Menschengruppe ausdifferenziert, die für ihn zur Beherrschung geboren ist. Hobbes kritisiert diesen Gedanken einer natürlichen Ungleichheit harsch – freilich jedoch ohne an wirklicher Gleichberechtigung interessiert zu sein.¹³ Denn während Aristoteles mit der Ungleichheit der Menschen beginnt, um zur Gleichheit der Bürger als Element der politischen Ordnung zu gelangen – was natürlich wiederum nur durch die Ausgrenzung bestimmter Herrschaftsbereiche in den *oikos* möglich wird –, beginnt Hobbes zwar mit dem Ideal der Gleichheit aller Menschen, dies jedoch nur, um dort die Grundlage für eine ordnungskonstituierende Ungleichheit zu finden. Denn wenn alle gleich und frei sind, so Hobbes' bekanntes Credo, dann sind Streit und Krieg die Folge. Damit die Menschen sicher miteinander leben können, muss die Gleichheit in eine hierarchische Ordnung überführt werden. Die ursprüngliche Egalität der Menschen ist für Hobbes also nur

11 Den Einfluss von Aristoteles auf Hobbes hat sehr plastisch herausgearbeitet: Leo Strauss, *Hobbes' politische Wissenschaft*, a.a.O., S. 38-50. Einen Überblick über das Verhältnis zwischen Hobbes und Aristoteles bietet Manfred Riedel, »Paradigmenwechsel in der politischen Philosophie? Hobbes und Aristoteles«, in: Ottfried Höffe (Hg.) *Thomas Hobbes. Anthropologie und Staatstheorie*, Freiburg 1981, S. 93-111.

12 Hobbes, *Leviathan*, a.a.O., S. 102.

13 Hobbes' Kritik an entsprechender Stelle lautet: »Die gegenwärtig bestehende Ungleichheit wurde durch die bürgerlichen Gesetze eingeführt. Ich weiß, dass Aristoteles im ersten Buch seiner Politik als Grundlage seiner Lehre manche Menschen als von Natur aus geeigneter zum Befehlen darstellt, womit er die Weiseren meint, (zu denen er sich wegen seiner Philosophie selbst zählte), andere zum Dienen (womit er jene Leute meinte, die kräftigere Körper hatten, aber nicht Philosophen waren wie er); als ob die Einteilung in Herren und Knechte nicht durch Übereinstimmung der Menschen eingeführt worden wäre, sondern durch unterschiedlichen Intellekt; und das widerspricht nicht nur der Vernunft, sondern auch der Erfahrung. Denn sehr wenige sind so töricht, dass sie nicht lieber selbst regieren als von anderen regiert werden wollten.« (Hobbes, *Leviathan*, a.a.O., S. 128)

deswegen von Bedeutung, weil sie Teil des Arguments für die Herrschaft des Souveräns ist. Denn die Gleichheit der körperlichen Fähigkeiten, mit der Hobbes seine Überlegungen beginnt, ist letztlich nur die Gleichheit in der Fähigkeit zur Ausübung von Gewalt. »Die einander Gleiches tun können, sind gleich« schreibt Hobbes und lässt dieses Tun in dem Umstand gipfeln, dass jeder Mensch einen anderen zu töten vermag.¹⁴ Und um die Allgemeingültigkeit dieser Verfasstheit zu stärken, fügt er eilend hinzu, dass selbst da, wo die Körperkraft nicht ausreicht, dieser Mangel durch List und Werkzeuge kompensiert werden kann. Die ursprüngliche Gleichheit der Menschen hat ihre eigentliche Bedeutung für Hobbes also darin, dass sich die Menschen gegenseitig Gewalt antun können. Was uns hier jedoch als eine Gleichheit im Antun präsentiert wird, setzt eine Gleichheit im *Erleiden* voraus. Die unhintergehbare Voraussetzung unserer Gefährdung durch Gewalt ist es, Ziel von Gewalt werden zu können. Wir sind für Gewalt empfängliche Wesen. Das hat seinen einfachen Grund darin, dass wir Körper sind, die durch andere Körper verwundet werden können. Das Fundament der Gleichheit, die Hobbes an den Anfang seiner politischen Anthropologie setzt, ist daher nicht eigentlich unsere Fähigkeit zur Ausübung von Gewalt, sondern unsere Fähigkeit, durch Andere verwundbar zu sein. Gleich sind die Menschen, weil sie als körperliche Wesen offen für Gewalt sind.¹⁵ Diese Verwundbarkeit unseres Körpers, so werden wir im nächsten Schritt sehen, wird für Hobbes der entscheidende Ausgangspunkt menschlicher Gemeinschaftsbildung.

14 Hobbes, *Vom Bürger*, a.a.O., S. 80. Kurz zuvor heißt es zur Begründung: »Denn betrachtet man die erwachsenen Menschen und sieht man, wie gebrechlich der Bau des menschlichen Körpers ist, wie leicht es selbst dem Schwächsten ist, den Stärksten zu töten: so versteht man nicht, dass irgend jemand im Vertrauen auf seine Kraft sich anderen von Natur überlegen dünken kann. [...] Deshalb sind alle Menschen von Natur einander gleich.«

15 Auch Wolfgang Sofsky, der bei der Formulierung seiner Kulturtheorie zunächst weitgehend den Prämissen von Hobbes folgt, sieht den Kern von dessen Denken in der Wendung zum Erleiden von Gewalt: »Nicht im Handeln, im Leiden liegt der Ursprung der Gesellschaft. [...] Alle Menschen sind einander gleich, weil sie alle Körper sind. Weil sie verletzbar sind, weil sie nichts mehr fürchten müssen als den Schmerz am eigenen Leibe, bedürfen sie der Verträge. [...] Es ist die Erfahrung der Gewalt, welche die Menschen vereinigt.« (Wolfgang Sofsky, *Traktat über die Gewalt*, Frankfurt am Main 1996, S. 10 f.) Im weiteren Verlauf verleiht Sofsky der Reformulierung der hobbeschen Theorie jedoch insofern eine kritische Wendung, als die Gewalt im Staat für ihn nicht verschwindet, sondern sich lediglich in eine Gewalt der Ordnung, der Strafe und der Disziplin transformiert, welche die Menschen nicht mehr so direkt wie die rohe Gewalt des Naturzustandes trifft, deren Verletzungsmacht aber keineswegs geringer ist.

Der Kampf aller gegen alle

Ausgehend von seiner Bestimmung der menschlichen Natur, versetzt uns Hobbes im nächsten Schritt in den Naturzustand. Bevölkert wird dieser von Menschen jenseits aller zivilisationsgeschichtlichen Entwicklung. Wir befinden uns also in einem Szenario, in welchem das menschliche Zusammenleben weder durch rechtliche noch politische oder kulturelle Institutionen reguliert wird. In diesem Zustand sind für Hobbes Konflikte vorprogrammiert, denn über ihre grundlegenden Bedürfnisse, hinter welchen die Einzelnen nicht zurückzustehen vermögen, werden sie früher oder später in Auseinandersetzung geraten. Als solche grundlegenden Bedürfnisse eines jeden sieht Hobbes dreierlei: das Streben nach *Gütern*, das Streben nach *Sicherheit* und das Streben nach *Ehre*. Früher oder später werden diese Bedürfnisse mit den Bedürfnissen von Anderen kollidieren. So entstehen die charakteristischen Konflikte des Naturzustandes: Konkurrenz, Misstrauen, Ruhmsucht.¹⁶ Das Streben nach Gütern führt für Hobbes zunächst zur Konkurrenz, weil er den Naturzustand als einen Mangelzustand denkt, indem eine Knappheit an existenziellen Gütern herrscht. Die Konkurrenz, die dadurch im Naturzustand angelegt ist, erhält eine dramatische Dynamik dadurch, dass Hobbes den Menschen am Vorbild des Nutzenmaximierers denkt. Dieser ist nicht darauf bedacht, durch Kooperation und gemeinschaftliches Wirtschaften den Mangel des Naturzustandes zu überwinden, sondern allein auf die Durchsetzung seiner eigenen Interessen und Bedürfnisse.¹⁷ Er versucht daher möglichst viele der knappen Güter für sich zu beanspruchen. Die Konkurrenz um Güter weitet sich dadurch zu einem existenziellen Kampf ums Überleben aus. Denn um ihr Bedürfnis an lebensnotwendigen Gütern zu sichern, beginnen

16 Hobbes, *Leviathan*, a.a.O., S. 104.

17 Vielfach ist darauf hingewiesen worden, dass diese Vorstellung des Menschen als Nutzenmaximierer vom Geist des aufkommenden Kapitalismus getragen ist. Als erstes und am prominentesten hat diese These vertreten Crawford B. Macpherson, *Die politische Theorie des Besitzindividualismus. Von Hobbes bis Locke*, Frankfurt am Main 1967. In ähnliche Richtung gehen auch Albert O. Hirschmann, *Leidenschaften und Interessen. Politische Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg*, Frankfurt am Main 1980; sowie Iring Fetscher, »Thomas Hobbes und der soziale Standort seiner politischen Philosophie«, in: *Herrschaft und Emanzipation. Zur Philosophie des Bürgertums*, München 1976, S. 30-82. Hobbes, so argumentieren alle drei Autoren, lagere Merkmale der aufkommenden kapitalistischen Gesellschaft in den Naturzustand ein. Während beispielsweise für Aristoteles das Erreichen der Glückseligkeit ein abschließbarer Prozess war, wird deren Erreichen bei Hobbes nichts anderes als das Durchschreiten einer prinzipiell endlosen Bahn. In diesem Bild, so argumentieren die Autoren, reproduziert sich das Menschenbild der frühkapitalistischen Gesellschaft, in der es keine abschließende Erfüllung mehr gibt, sondern nur die sich perpetuierende Logik der Kapitalverwertung.

sich die Menschen gegenseitig zu berauben und zu töten. Allein oder in größeren Gruppen sichern sie sich durch Raubzüge die fürs Überleben erforderlichen Güter.

Dadurch kommt der zweite Konflikt ins Spiel, den Hobbes als Charakteristikum für den Naturzustand nennt: wechselseitiges Misstrauen. Der Mensch muss sich nun vor Angriffen durch Andere fürchten. Er befindet sich in einer beständigen Gefahr, nie kann er sich seines Lebens sicher sein. Dadurch wird eine Spirale von vorbeugender Absicherung und Abschreckung in Gang gesetzt. Denn der einzige Weg aus dieser Unsicherheit, so Hobbes, besteht darin, dem anderen Menschen, der uns Gewalt antun könnte, zuvorzukommen und ihn zu unterwerfen. Der »Wille zu Schaden«¹⁸ entsteht also nicht, weil der Mensch böse ist, sondern weil der Mensch seinen Besitz und seine Freiheit zu verteidigen sucht und weil Hobbes – im Gefolge eines alten Sprichwortes – Angriff als die beste Form der Verteidigung betrachtet. Aus der Sorge um das nackte Leben entsteht so der Wille zum Angriff mit dem Ziel, die Anderen zu unterwerfen. Paradoxerweise ist es so gerade das Streben nach Sicherheit, durch das immer mehr Menschen in eine gewaltsame Auseinandersetzung hineingezogen werden. Unaufhörlich breitet sich so der Strudel der Gewalt bis zu jenem Punkt aus, an dem Hobbes mit seiner berühmten Formel einen *bellum omnium contra omnes* diagnostizieren muss. Dass der Krieg eines Jeden gegen Jeden in der Folge zu einem unerbittlichen Kampf um Selbsterhaltung wird, hat seinen Grund darin, dass die bloße Unterwerfung von Anderen nie in letzter Konsequenz Sicherheit garantieren kann. Auch der unterworfenen Knecht kann noch Möglichkeiten finden, seinen Herrn zu töten. Das hat zur Folge, dass, solange es andere Menschen gibt, sich der Mensch in Unsicherheit befindet. In Hobbes' Worten: »Es herrscht ständig die Gefahr eines gewaltsamen Todes.«¹⁹ Diese Gefahr kann nur dann an ein Ende kommen, wenn ein Mensch alle anderen Menschen töten würde. Der Krieg eines Jeden gegen Jeden macht den Menschen daher zum potenziellen Mörder. Jedoch nicht aus kaltblütiger Mordlust oder triebhaften Leidenschaften, sondern aus einem trockenen Kalkül des Überlebens heraus. Die Rechnung im Dienst der eigenen Sicherheit führt zu dem Ergebnis: die Anderen müssen sterben. Diese tödliche Gleichung schwächt Hobbes durch keinen ethischen Impuls ab, vielmehr ist sie für ihn die logische und legitime Konsequenz des Krieges: Denn da es im Naturzustand noch keine Gesetze gibt, gibt es auch kein Unrecht. Hobbes konstatiert daher, dass im »Zustand des Krieges [...] jeder ein Recht auf

18 Hobbes, *Vom Bürger*, a.a.O., S. 80.

19 Hobbes, *Leviathan*, a.a.O., S. 105.

alles hat, sogar auf den Körper eines anderen«.²⁰ Aufgrund der tödlichen Dynamik, die im Naturzustand am Werk ist, kommt Hobbes mit seiner politischen Anthropologie zu dem bitteren Fazit, dass der Mensch von Natur aus nicht zur Gesellschaft geeignet ist.²¹

Es ist hinlänglich bekannt, was die Konsequenzen dieses gewaltsamen Naturzustandes sind: Aus gegenseitiger Furcht finden sich die Menschen zusammen, geben ihr Naturrecht, sich gegenseitig umzubringen, auf, schließen einen Vertrag, wählen einen Souverän und leben fortan im Gemeinwesen des Leviathan zusammen, in dem ein jeder seinen Platz einnimmt. Aus der konflikträchtigen Gleichheit wird so eine scheinbar friedfertige Ungleichheit, da die so entstandene Hierarchie Gewaltfreiheit und Sicherheit garantiert, solange sich der Bürger den Gesetzen und der Person des Souveräns unterwirft. Bei seinem Plädoyer zum unbedingten Gehorsam gegenüber dem Souverän, appelliert Hobbes also weder an die Opferbereitschaft seiner Leserschaft noch an die Anerkennung einer höheren Ordnung. Vielmehr versucht er zu zeigen, dass die souveräne Macht im Interesse der Selbsterhaltung des Menschen ist. Hobbes versucht seinen Staat nicht auf einem Akt der christlichen Nächstenliebe zu gründen, sondern auf dem Eigeninteresse des aufkommenden Bürgers. Das Zusammenfinden unter der Herrschaft des Souveräns ist das Resultat eines von Gefahr geprägten Naturzustandes – einer Gefahr, die auf unserer körperlichen Verwundbarkeit beruht und die in letzter Konsequenz eine »Furcht vor dem Tode« ist.²² Erst auf dieser körperlichen Grunderfahrung erhebt sich die Vorschrift der Vernunft »Frieden zu suchen«, die den Menschen aus dem Naturzustand in die Geborgenheit der Kultur und des souveränen Staates überführt.²³

Das Motiv der Ehre bei Hobbes

Hobbes' einschlägige Überlegungen zum Naturzustand sind nun umrissen. Deutlich wird dabei, dass seine politische Anthropologie entlang von drei Fluchtlinien verläuft. (i) Ausgehend von der Feststellung, dass alle Menschen gleichermaßen körperlich verwundbare Wesen sind, zeichnen sie sich zuallererst durch

20 Ebd. S. 108.

21 Vgl. etwa: »Die meisten, welche über den Staat geschrieben haben, setzen voraus oder erbitten oder fordern von uns den Glauben, dass der Mensch von Natur ein zur Gesellschaft geeignetes Wesen sei [...] Dieses Axiom ist jedoch trotz seiner weitverbreiteten Geltung falsch; es ist ein Irrtum, der aus einer allzu oberflächlichen Betrachtung der menschlichen Natur herrührt.« (Hobbes, *Vom Bürger*, a.a.O., S. 75 f.) Und weiter: »[D]eshalb wird der Mensch nicht von Natur, sondern durch Zucht zur Gesellschaft geeignet.« (Ebd., S. 76)

22 Hobbes, *Leviathan*, a.a.O., S. 107.

23 Ebd., S. 108.

das Potenzial aus, sich gegenseitig Gewalt anzutun. In der Konkurrenz um Güter realisiert sich dieses Potenzial. Die Menschen werden sich gegenseitig zur Bedrohung: Der Nächste wird dadurch zum *Feind*. Hobbes spitzt das mit seiner bekannten Formel »Der Mensch ist ein Wolf für den Menschen« – *homo homini lupus* – zu.²⁴ (ii) Weil sich der Andere ursprünglich nicht als helfender oder unterstützender, sondern als bedrohlicher und gefährlicher Anderer zeigt, ist das Verhältnis zu ihm keines der Wechselseitigkeit, sondern der *Gegnerschaft*. Hobbes treibt diesen scheinbar unüberbrückbaren Antagonismus auf die Spitze, wenn er zur ursprünglichsten Beziehung der Menschen den Krieg eines Jeden gegen Jeden erklärt – *bellum omnium contra omnes*.²⁵ (iii) Das Denken der körperlichen Verwundbarkeit legt ein Bild menschlicher Existenz nahe, in welcher die Grenzen des Körpers als Grenzen der Persönlichkeit verstanden werden. Der Mensch ist von Hobbes von vornherein als egologisch und autonom gedacht: er ist eine nach außen abgeschlossene Monade. Gegen seine Verwundbarkeit weiß er sich daher nur zu schützen, indem er die Grenzen seines Körpers besser absichert. Dem Risiko der Verwundbarkeit wird nicht mit Öffnung und Ausgleich, sondern mit Abschottung und Aufrüstung begegnet. Fassen wir diese drei Momente abschließend zusammen, dann zeigt sich deutlich, dass uns Hobbes eine durch und durch martialisch geprägte Sozialanthropologie hinterlassen hat: Ausgehend von unserer körperlichen Verwundbarkeit versteht er das Ich als abgeschlossene *Monade*, den Anderen als *Gegner* und unsere bevorzugte Beziehung als *Kampf*.²⁶ Auf dieser antagonistischen Bestimmung eines ursprünglichen menschlichen Nebeneinanders muss aus Hobbes' Perspektive jegliche Form der Vergesellschaftung aufbauen.

24 Hobbes, *Vom Bürger*, a.a.O., S. 59.

25 Hobbes, *Leviathan*, a.a.O., S. 104.

26 »Die hobbessche Anthropologie und die in ihr gründende Sozialtheorie kennen keine Intersubjektivität, keine reziproken Anerkennungsverhältnisse. Der Radikalindividualismus verschließt die Individuen, kerkert sie in ihre privaten Vorstellungs- und Befürchtungswelten ein. Die Individuenatome bleiben einander äußerlich und füreinander undurchsichtig; sie begegnen sich als Verschlussene, kalkulieren alles ein und befürchten das Schlimmste.« (Wolfgang Kersting, *Thomas Hobbes*, Hamburg 1992, S. 73) Freilich kann man Hobbes auch in eine ganz andere Richtung lesen. So sieht der philosophische Liberalismus in Hobbes nicht den Denker einer düsteren Fiktion menschlicher Gemeinschaft, sondern den ersten Verteidiger der bürgerlichen Freiheit und des Eigeninteresses. Das kann er, indem er vor allem auf das kontraktualistische Argument und den konsensuellen Legitimationsbegriff zurückgreift und zugleich Hobbes' Vorstellung der menschlichen Natur abschwächt oder verwirft. Vgl. in diese Richtung Paul Johnson, »Hobbes and the Wolf-Man«, in: J. G. van der Bend (Hg.), *Thomas Hobbes. His view of Man*, Amsterdam 1982, S. 31-44.

Es wäre sicherlich etwas zu einfach, sich mit dem gezeichneten Bild zufrieden zu geben, denn wir können Hobbes' Analyse noch ein Stück weiter treiben. Sogar so weit, dass sie über sich hinauswächst und im Zurückfallen auf sich selbst das gezeichnete Bild nochmals in ein neues Licht zu tauchen vermag. Das ist dann möglich, wenn wir uns weniger darauf konzentrieren, den Grundgedanken von Hobbes' politischer Philosophie herauszupräparieren, sondern in seinem Diskurs jenen Verwerfungen nachzugehen, die das bisher Gesagte in ein anderes Licht zu stellen vermögen. Hobbes spricht im *Leviathan* immer wieder ein drittes Moment an, welches die Menschen antreibt: die Suche nach *Ehre*.²⁷ Im Gegensatz zum Streben nach Gütern und zum Streben nach Sicherheit ist die Suche nach Ehre jedoch ein Streben, das nur in der Gemeinschaft mit Anderen seine Erfüllung finden kann. Das Wesen der Ehre besteht ja gerade darin, dass sie uns von Anderen verliehen und in Akten der Ehrerbietung erwiesen werden muss. Beim Zusammenkommen auf der Suche nach Ehre können die Anderen daher folglich nicht nur die Rolle von Konkurrenten oder Gegnern einnehmen, sondern sie müssen in gewisser Weise als Kooperationspartner verstanden werden, so dass wir es bei der Suche nach Ehre zum ersten Mal mit einem Motiv zu tun haben, in welchem sich eine positive Beziehung zu Anderen andeutet.

Freilich jedoch hat Hobbes die im Motiv der Ehre angedeutete bejahende Beziehung zu Anderen sofort wieder infrage gestellt, wenn er argumentiert, dass die Suche nach Ehre allein dazu dient, sich vor Anderen auszuzeichnen und seine Überlegenheit zur Schau zu stellen.²⁸ Das hat zur Folge, dass das Streben nach Ehre ebenso wie das Streben nach Gütern und Sicherheit zu einem weiteren Auslöser für den Kampf mit Anderen wird, da »jedermann darauf achtet, dass ihn sein Mitmensch ebenso schätzt wie er sich selbst und sich bei Zeichen der Verachtung bemüht, seinen Verächtern durch Schädigung größere Wertschätzung abzurufen.«²⁹ Statt jedoch nach den Gründen zu fragen, warum die Ehre für den Menschen so entscheidend sein kann, dass er dafür sogar den Kampf auf Leben und Tod auf sich nimmt, führt Hobbes als Ursache dieser Kämpfe abschätzig eine dem Menschen innewohnende »Ehrsucht« ins Feld.³⁰ Ebenso wie

27 Nachhaltig mit dem Motiv der Ehre in Hobbes' Schriften haben sich auseinandergesetzt: Leo Strauss, *Hobbes' politische Wissenschaft*, a.a.O., S. 28; sowie: Iring Fetscher, »Der gesellschaftliche ›Naturzustand‹ und das Menschenbild bei Hobbes, Pufendorf, Cumberland und Rousseau«, in: *Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft*, Bd. 80, 1960, S. 641-685, hier: S. 645.

28 Hobbes, *Vom Bürger*, a.a.O., S. 77 f.

29 Hobbes, *Leviathan*, a.a.O., S. 104.

30 Hobbes, *Vom Bürger*, a.a.O., S. 78. Auf die Widersprüche, die sich aus dem Kampf um Ehre ergeben, weist Iring Fetscher eindrücklich hin: »Nun scheint er [Hobbes] sich allerdings darin zu widersprechen, dass er beim Ruhmsüchtigen das Streben nach

das Streben nach Gütern und Sicherheit, welches existenzielle Bedürfnisse des Menschen befriedigt, scheint das Streben nach Ehre für ihn damit ebenso ein rein egoistisches Unternehmen zu sein. Doch auch wenn Hobbes sich bemüht, das Motiv der Ehre kompetitiv als ein allein am eigenen Vorteil ausgerichtetes Unternehmen zu deuten, so taucht mit ihm doch zum ersten Mal ein Motiv auf, welches sich nicht solitär, sondern nur sozial befriedigen lässt. Deutlich wird so, dass sich der Zyklus der menschlichen Reproduktion nicht in der reinen Selbsterhaltung erschöpft, sondern dass es ein Bedürfnis gibt, das über diese hinausgeht und das so stark ist, dass der Mensch dafür sogar die Gesellschaft eben jener Anderen in Kauf nimmt, deren Tod er doch eigentlich wünschen müsste. Weil für Hobbes dieses Bedürfnis jedoch nur eine moralisch lasterhafte Eigenschaft des Menschen darstellt, gilt seine Aufmerksamkeit nicht einer genaueren Untersuchung der Ursachen dieses Bedürfnisses und der Frage, in welcher Form von Gesellschaft es sich konfliktfrei verwirklichen ließe, sondern allein der Schwierigkeit, welche Gesellschaft den menschlichen Wolf zu bändigen vermag. Auch wenn das Motiv der Ehre in Hobbes' politischer Philosophie daher letztlich randständig bleibt, so weist es doch schon den Weg zu einer gänzlich neuen Art und Weise, über den Naturzustand zu reflektieren: eine Reflexion, die knapp eineinhalb Jahrhunderte später eine ihrer prägnantesten Ausformulierung finden sollte.

1.2 Der Kampf um Anerkennung

Als Hegel im Jahre 1818 dem Ruf als Professor an die Berliner Universität gefolgt ist, wo er die Entwicklung seines philosophischen Systems zum Abschluss bringen sollte, lagen mit Heidelberg, Nürnberg, Bamberg und Jena bereits entscheidende Stationen seiner akademischen Laufbahn hinter ihm. Nun sind es gerade die akademischen Anfangsjahre der Jenaer Zeit zwischen 1801 und 1806, die vielfach große Faszination hervorgerufen haben. Das liegt nicht zuletzt daran, dass in diesen »frühen Schriften« der Kampf um Ehre eine entscheidende Rolle spielt. Deutlich spiegelt sich in diesem Motiv eine intensive Auseinandersetzung mit Hobbes' Idee eines ursprünglichen Existenzkampfes wider. Ich möchte Hegel dabei in der Folge so verstehen, dass er die bei Hobbes noch un-

Anerkennung für stärker hält als die Furcht vorm natürlichen Tode, denn der Ruhmsüchtige setzt ja sein Leben ein, um das Ziel der Anerkennung seiner Ehre zu erreichen. Andererseits aber sollte doch auf der Furcht vorm gewaltsamen Tode die Überwindung der asozialen Einstellung und Leidenschaften aufgebaut werden.« (Fetscher, »Der gesellschaftliche ›Naturzustand‹ und das Menschenbild bei Hobbes, Pufendorf, Cumberland und Rousseau«, a.a.O., S. 9)

entfalteten vergesellschaftenden Momente des Kampfes konsequent zur Erscheinung bringt. Hegel verleiht diesem eine theoretische Wendung, durch die das Geschehen des Konfliktes statt auf das Motiv der Selbsterhaltung auf ein soziales Motiv zurückgeführt wird. Das kann er jedoch nur, weil er den Kampf unter gänzlich anderen Vorzeichen thematisieren wird als Hobbes. Während dieser unsere körperliche Verwundbarkeit zum Ausgangspunkt seines Denkens macht, setzt Hegel an den Beginn des Kampfes eine symbolische Verletzbarkeit. Der Kampf ist für ihn kein vorauseilender Akt eines um Selbsterhaltung besorgten Wesens, sondern der Effekt einer vorausgehenden Kränkung. Während für Hobbes der Kampf ein Zeichen einer ursprünglichen Nonsozialität war, in der die Beteiligten als gegeneinander abgeschlossene Monaden existieren, wird er für Hegel zum Zeichen einer ursprünglichen Sozialität, in der die Beteiligten voneinander abhängen. Der Kampf drückt damit das Gegenteil dessen aus, was er scheinbar zeigt: Wo sich die Beteiligten als einander feindlich Gesonnene präsentieren, die wechselseitig den Tod des Anderen wünschen, zeugen sie eigentlich nur von einem existenziellen Füreinander. Folgen wir Hegel nun ein Stück weit, um zu sehen, wie er das Motiv des Kampfes auf eine gänzlich andere politische Anthropologie gründet als Hobbes.

Hegel macht in der Jenaer Zeit seine ersten publizistischen Gehversuche auf der philosophischen Bühne. Vor allem die Auseinandersetzung mit Schelling und Fichte, deren Philosophie zu jener Zeit die philosophische Landschaft dominierte, steht dabei zunächst im Vordergrund. Sein Denken vollzieht in dieser Phase immer wieder deutliche Veränderungen; erst nach und nach beginnen sich die Konturen jenes Systems herauszubilden, das zum Abschluss der Jenaer Periode in der *Phänomenologie des Geistes* seine erste geschlossene Äußerungsform erhalten sollte. Noch sind die Entwürfe, in denen Hegel vor der Niederschrift dieses epochemachenden Werkes sein eigenes Denken darzulegen versucht, größtenteils suchend und tastend. Das hat zur Folge, dass eine Vielzahl von Entwürfen und Mitschriften erhalten ist, die in Form und Inhalt teilweise deutlich voneinander abweichen. In der Hegelforschung galt die Rekonstruktion der Entwicklung von Hegels Denken in Jena daher lange Zeit als eine der größten Herausforderungen.³¹ Der Grund dafür, warum die Jenaer Zeit den Fokus so sehr

31 Die Einordnung von Hegels Schriften wurde zunächst maßgeblich von seinem Schüler und Biograph Karl Rosenkranz in dessen auf lange Zeit einschlägigem Standardwerk *Hegels Leben* (1844), Darmstadt 1977 vorgegeben. Weitere wichtige Datierungsarbeiten wurden auch von Franz Rosenzweig, *Hegel und der Staat* (1920), Berlin 2010; sowie Rudolf Haym, *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegelschen Philosophie* (1857), Darmstadt 1974, geleistet. Die bis in die Gegenwart anhaltenden Probleme der Entwicklung des

auf sich gezogen hat, ist jedoch nicht nur den Herausforderungen der entwicklungsgeschichtlichen Rekonstruktion dieser Zeit geschuldet, vielmehr ist Hegels Denken in dieser Zeit auch von einer Reihe von Auseinandersetzungen getragen, die in seinen späteren Schriften nie wieder so deutlich zum Ausdruck kommen sollten.³² Dazu gehört unter anderem die kritische Beschäftigung mit Hobbes. Hegel spricht dessen *Leviathan* eine umwälzende Bedeutung für die politische Philosophie der Neuzeit zu, insofern der Ausgangspunkt der hier begründeten Staatsordnung nicht mehr eine vorgegebene natürliche Ordnung, sondern allein der Wille des Menschen sei.³³ Dieser Gedanke markiert für Hegel einen derart entscheidenden Wendepunkt in der Begründung von politischer Ordnung, dass er ihm in der Jenaer Zeit eine Reihe einschlägiger Auseinandersetzungen widmet. Zum einen den Aufsatz »Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts«, den er in dem von ihm zusammen mit Schelling herausgegeben *Kritischen Journal für Philosophie* gleich zu Anfang seiner Jenenser Jahre 1802 publiziert und zum anderen seine Vorlesungsmanuskripte zur »Philosophie des Geistes« aus dem Lehrjahr 1805/06, die als dritter Teil der *Jenaer Systementwürfe* veröffentlicht sind.

Hegel bringt seine Kritik an Hobbes in beiden Arbeiten auf zwei ganz unterschiedliche Arten und Weisen zur Geltung. Im Naturrechtsaufsatz folgt er noch der Strategie einer aufeinander aufbauenden *internen* und *externen Kritik*. Während erstere so verfährt, dass sie Schwachstellen und Widersprüche innerhalb von Hobbes' theoretischen Prämissen freilegt, stellt letztere dem von Hobbes projizierten Naturzustandsszenario einen alternativen Entwurf gegenüber. Diese

hegelschen Denkens in Jena halten sehr detailliert fest: Heinz Kimmerle, »Zur Entwicklung des hegelschen Denkens in Jena«, in: Hans-Georg Gadamer (Hg.), *Hegel-Tage Urbino 1965*, Bonn 1969, S. 33-47; sowie: Rolf Peter Horstmann, der noch in den 1970er Jahren konstatiert: »Die Geschichte der Entwicklung des Hegelschen Denkens in Jena ist, wie sich immer deutlicher zeigt, bis auf den heutigen Tag ein Desideratum der Hegelforschung geblieben.« (»Probleme der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeption«, in: *Philosophische Rundschau*, Bd. 19, 1972, S. 87-118, hier: S. 87)

- 32 Georg Lukács' einflussreiche Studie zum jungen Hegel setzt beispielsweise bei den frühen Schriften an, weil er hier jene republikanischen Wurzeln deutlich ausgeprägt sieht, durch die er Hegels Denken vor einer faschistischen Vereinnahmung zu schützen hofft. Vgl. Georg Lukács, *Der junge Hegel. Über die Beziehung von Dialektik und Ökonomie* (1948), Frankfurt am Main 1973.
- 33 »Vorher wurden Ideale aufgestellt, oder Schrift oder positives Recht; Hobbes hat den Staatsverband, die Natur der Staatsgewalt auf Prinzipien zurückzuführen versucht, die in uns selbst liegen, die wir als unsere eigenen anerkennen.« (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III* (1822/23), in: *Werke*, Bd. 20, Frankfurt am Main 1986, S. 226)

Doppelstrategie von interner und externer Kritik weicht dann in den Vorlesungen zur Geistesphilosophie einer neuen Kritikstrategie. Hegel operiert hier mit einer Form der *immanenten Kritik*, welche Hobbes' Überlegungen mit ihren eigenen Mitteln über sich selbst hinauszutreiben versucht. Voraussetzung für diese Kritik ist eine theoretische Vertiefung von Hobbes' Begriff der Ehre, zu der Hegel durch die Auseinandersetzung mit Fichtes subjektivitätstheoretischer Grundlegung der praktischen Philosophie gelangt. Ausgehend von ihr gelingt es Hegel zu zeigen, dass das von Hobbes postulierte Bild des Naturzustandes aus sich heraus auf ganz andere Prämissen verweist, als von diesem angenommen. Nicht individuelle Unabhängigkeit, sondern intersubjektive Abhängigkeit zeichnet das eigentliche Verhältnis der Subjekte im Naturzustand aus. Ich will diese Pointe von Hegels Denken im Folgenden nachvollziehen, indem ich zunächst die normativen Grundlagen rekonstruiere, die Hegels Kritik im Naturrechtsaufsatz zugrunde liegen, um dann deutlich zu machen, wie er durch eine Aufnahme von Hobbes' Begriff der Ehre die entscheidenden begrifflichen Mittel gewinnt, durch die er dann in einem letzten Schritt in einen inneren Dialog mit dessen Überlegungen zum Naturzustand zu treten vermag.³⁴

Die Kritik des Naturzustandes

Im Naturrechtsaufsatz unterscheidet Hegel zwischen zwei Ansätzen im neuzeitlichen Naturrecht. Er nennt hier zum einen die ›formelle Behandlungsart‹, wie er sie in den transzendentalphilosophischen Schriften von Fichte und Kant wiederfindet, und zum anderen die ›empirische Behandlungsart‹, die zwar namentlich

34 Bei meiner Auseinandersetzung mit Hegels Jenaer Schriften kann ich auf zwei einflussreiche Diskussionsstränge zurückgreifen. Der erste Strang setzt sich vor allem mit den internen Entwicklungsverläufen von Hegels Denken in dieser Zeit auseinander. Dazu gehören die wichtigen Arbeiten von Andreas Wildt, *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralkritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart 1982, S. 312-394; Honneth, *Kampf um Anerkennung*, a.a.O., S. 11-108; sowie: Paul Ricœur, *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein* (2004), Frankfurt am Main 2006, S. 206-234. Der zweite Strang, der sich mit dem Verhältnis von Hobbes und Hegel auseinandersetzt, beginnt mit der einschlägigen Monografie von Leo Strauss, *Hobbes' politische Wissenschaft*, a.a.O., der im Motiv des Kampfes eine direkte Kontinuität zwischen Hobbes und Hegel sieht. In kritischer Auseinandersetzung mit dieser These sind in der Folge eine Reihe von Beiträgen renommierter Hegelforscher erschienen. Zunächst Ludwig Siep, »Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften«, in: *Hegel-Studien*, Bd. 9, 1974, S. 155-207; gefolgt von Jacques Taminiaux, »Hegel and Hobbes«, in: *Dialectic and Difference: Finitude in Modern Thought*, New Jersey 1985, S. 1-37; und schließlich Adriaan Peperzak, »Hegel and Hobbes Revised«, in: Ardis B. Collins (Hg.), *Hegel on the Modern World*, New York 1995, S. 199-217.

nicht auf einen bestimmten Autor bezogen wird, in welcher das Echo von Hobbes' Naturzustandslehre aber sehr deutlich nachklingt.³⁵ Beide Ansätze unterzieht Hegel nun nacheinander einer grundsätzlichen Kritik. Deren Tenor fällt in beiden Fällen gleich aus: Sowohl in der formellen als auch in der empirischen Behandlungsart erscheint die Natur des Mensch als eine Ansammlung von unsittlichen Anlagen. Sittlichkeit wird in beiden Fällen nicht als in der Natur des Menschen verankert vorgestellt, sondern findet sich erst in jenem Moment, in dem der Mensch seine Natur zu überwinden vermag. Während dies im einen Fall durch die Gesetze der Vernunft (Kant) erreicht wird, geschieht dies im anderen Fall mithilfe der Gesetze des gemeinschaftlich eingesetzten Souveräns (Hobbes). Folgen wir der Argumentation gegenüber dem empirischen Ansatz genauer, um nachzuvollziehen, wie Hegel den Hebel seiner Kritik an Hobbes' Denken ansetzt.

Ein entscheidender Zug von Hobbes' Ansatz besteht darin, die politische Philosophie auf die Anthropologie zu gründen. Hegel merkt nun an, dass dieses Vorgehen insofern problematisch ist, als dabei einzelne Momente der menschlichen Natur abgesondert und als grundlegende anthropologische Bestimmungen ausgezeichnet werden. Damit jedoch, so Hegel, wird die »Totalität des Organischen« nicht erreicht.³⁶ Denn anstatt die menschliche Natur als von einer Vielzahl von Anlagen ausgezeichnet zu sehen, wird diese unter eine einzige Anlage (Selbsterhaltung) subsumiert und ausgehend von dieser die Grundlagen des menschlichen Zusammenlebens (Vertrag) entworfen. Dieses methodische Vorgehen stellt Hegel nun in zweierlei Hinsicht infrage: Bei der Reduktion des Menschen auf seinen Naturzustand muss deutlich gemacht werden, nach welchem Maßstab einige Momente der menschlichen Natur als künstlich und nachträglich abgesondert, andere dagegen als natürlich und ursprünglich beibehalten werden. Hobbes' Vorgehen in diesem Fall war von der Idee getragen, alles Gemeinschaftsbildende als akzidentielle Eigenschaften von der menschlichen Existenz abzuziehen. Damit aber, so Hegels entscheidendes Argument, ist der Naturzustand per definitionem als ein »Chaos« gesetzt, in dem sich die Menschen nur als vereinzelte und isolierte Individuen begegnen.³⁷ Ein negativ gefasster Begriff der menschlichen Natur ist hier methodisch schon vorausgesetzt, weil die empirische Behandlungsart auf einer »Vermischung« von Anschauung und Begriff

35 Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, »Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften« (1802-1803), in: *Werke*, Bd. 2, Frankfurt am Main 1986, S. 434-532, hier: S. 439.

36 Ebd., S. 440.

37 Ebd., S. 444.

gründet.³⁸ Denn was als reiner Naturzustand angeschaut werden sollte, ist letztlich begrifflich schon vorgegeben: die Existenz atomistischer, voneinander losgelöster, nicht aufeinander bezogener Individuen. Der erste Kritikpunkt von Hegel zielt also darauf ab, dass die politische Anthropologie, die Hobbes entwirft, methodisch bereits jene Egoismen konstruiert, die sie letztlich nur vorzufinden vorgibt.

Der zweite Kritikpunkt Hegels an der empirischen Behandlungsart des Naturrechts bezieht sich darauf, dass eine sittliche Gemeinschaft aus einem negativ gefassten Begriff der menschlichen Natur nicht mehr abgeleitet werden kann. Unklar bleibe in der empirischen Behandlungsart des Naturrechts nicht nur, warum sich der Übergang zum Vertragszustand auf faire und symmetrische Weise vollziehen soll, sondern vor allem, worin das Antriebsmoment bestehe, durch welches die Menschen zu einem egalitären Zusammenleben angespornt werden. Aus dem naturwüchsigen Antagonismus der Egoismen kann ein Zustand der sittlichen Vereinigung nicht mehr organisch hervorgehen, sondern dieser muss als »Anderes« und »Fremdes« in Form des Vertrags an diese herangetragen werden.³⁹ Die Gemeinschaftsbildung ist in dieser Perspektive nicht mehr Teil der Verwirklichung der menschlichen Natur, sondern deren Überwältigung. Damit jedoch kann die Gemeinschaft der Menschen, so Hegel, nur nach einem Modell der »vereinigten Vielen« gedacht werden, das ohne jede »Einheit« bleibt.⁴⁰ Die Sphäre des Politischen und die Natur des Menschen bleiben so unversöhnt. Das Band, das die Einzelnen verbindet, bleibt ihnen äußerlich und zerfällt in genau jenem Moment, in dem der den Vertrag garantierende Souverän seine Macht verliert.

Deutlich scheint in Hegels Kritik an Hobbes' Naturzustandslehre ein Standpunkt durch, der in Auseinandersetzung mit den Schriften von Aristoteles entstanden ist. Die organische Einheit der Polis, die dieser in seinen Schriften entwirft, bildet den Maßstab der Kritik, von dem her Hegel das moderne Naturrecht kritisiert. Schon seit seinen Jugendschriften ist Hegel von der politischen Gemeinschaft der antiken Polis fasziniert.⁴¹ Ihre lebendige Einheit, in der die Ver-

38 Ebd., S. 439.

39 Ebd., S. 446.

40 Vgl. ebd., S. 447 f.

41 Die Begeisterung für die antike Republik hebt beispielsweise Georg Lukács in *Der junge Hegel*, a.a.O. S. 76-92 hervor. Ebenso Karl-Heinz Ilting, »Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik«, in: *Philosophisches Jahrbuch*, Bd. 71, 1963, S. 38-58; und: Manfred Riedel, »Hegels Kritik des Naturrechts«, in: *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt am Main 1969, S. 42-74. In der ausführlichen Studie von Alfredo Ferrarin (*Hegel and Aristotle*, Cambridge 2001) dagegen bleibt He-

wirklichkeit des Einzelnen unmittelbar an das Ideal der Gemeinschaft gekoppelt ist, spiegelt sich für Hegel im attischen Bürger wider. In seiner Jenaer Zeit arbeitet Hegel nun daran, dieser Begeisterung einen begrifflichen Rahmen zu verleihen, indem er sich einer ausführlichen Lektüre der Schriften von Aristoteles widmet. Welchen Einfluss Aristoteles zu dieser Zeit auf Hegel hat, lässt sich jedoch nicht nur an den expliziten Reminiszenzen festmachen, welche sich in Hegels Schriften finden lassen, sondern auch, wenn wir uns den Standpunkt vergegenwärtigen, von dem aus Hegel im Naturrechtsaufsatz argumentiert. Der Wiederhall von Aristoteles' Lehre lässt sich hier in dreierlei Tonlagen vernehmen. Zunächst gehört für Hegel wie für Aristoteles die politische Gemeinschaft zur Natur des Menschen. Im Anklang an dessen Bestimmung des Menschen als *zoon politikon* sieht Hegel den Naturzustand nicht in einer urwüchsigen Gleichgültigkeit gegenüber Anderen, sondern in einem Bedürfnis nach Gemeinschaft. Der Mensch ist von Natur aus gesellig. Noch bevor er in den Kulturzustand eintreten wird, befindet er sich im Zustand einer naturwüchsigen Sittlichkeit. Insofern bilden die Individuen für Hegel bereits im Naturzustand eine Gemeinschaft, in der das Zusammenleben zwar noch nicht durch Regeln und Gesetze kodifiziert, durch Bräuche und Sitten aber bereits reguliert ist. Das zweite Echo von Aristoteles finden wir in Hegels Glauben an die teleologische Entfaltung der in der sittlichen Natur angelegten Potenziale. Der *status civilis* gilt ihm nicht als Überwindung, sondern als Realisierung der Natur. Der Übergang vom Naturzustand zum Rechtszustand muss daher nicht mehr als Bruch und Auszug aus dem Naturzustand verstanden werden, sondern als schrittweise Entfaltung einer ursprünglichen Substanz. Der dritte Wiederhall von Aristoteles betrifft die Entfaltung der menschlichen Natur in der Gemeinschaft. Das öffentliche Leben stellt in der Antike noch keine Einschränkung von natürlichen Ansprüchen dar, vielmehr bietet es die Möglichkeiten für die Entfaltung der Einzelnen. Die Gemeinschaft steht den Einzelnen nicht entgegen, sondern bietet diesen die Aussicht auf ein erfülltes und gutes Leben. Diese drei Punkte machen deutlich, dass dort, wo Hobbes seine politische Philosophie gerade in Abkehr von Aristoteles entwickelt, bei Hegel wieder eine Annäherung an dessen Denken stattfindet. Seine Kritik des modernen Naturrechts versucht er durch eine Aktualisierung des Grundgedankens der traditionellen Naturrechtslehre zu entwickeln: Die politische Gemeinschaft muss als wesentlicher Teil der Natur des Menschen verstanden werden.

Wir sind nun an jener Stelle angelangt, an der deutlich wird, dass Hegels Kritik an Hobbes im Naturrechtsaufsatz auf zwei unterschiedlichen Strategien

gels Bezug auf die politische Philosophie von Aristoteles zugunsten der Verbindungen in Logik, Anthropologie und Psychologie weitgehend im Hintergrund.

der Kritik basiert: Zunächst greift er auf eine Form der internen Kritik zurück, die verdeutlichen will, dass Hobbes' Denken auf einer *petitio principii* basiert, weil es eben jene Form der Nonsozialität, die es mithilfe der politischen Anthropologie zu zeigen versucht, per Definitionem bereits voraussetzt. Diese Infragestellung der inneren Konsistenz der theoretischen Voraussetzungen von Hobbes' Denken wird von Hegel dann in einem zweiten Schritt durch eine Form der externen Kritik angereichert. Die ins Wanken gebrachte Position von Hobbes soll dadurch vollständig zum Einsturz gebracht werden, dass ihr ein alternatives Ursprungsszenario entgegengestellt wird, das eine mindestens ebenso große Überzeugungskraft besitzt. Freilich nun kann Hegel diesem Vorhaben im Naturrechtsaufsatz noch nicht zur Gänze gerecht werden. Beide der hier artikulierten Formen der Kritik sind größtenteils noch rudimentär: Zum einen ist Hegel noch nicht dazu in der Lage, eine Alternative zur politischen Anthropologie von Hobbes zu formulieren, und zum anderen fehlen ihm noch die konzeptionellen Mittel, um seinen Rückgriff auf die politische Philosophie von Aristoteles an die Bedingungen der Moderne anzupassen. In den philosophischen Entwürfen, die Hegel in der Folgezeit skizzieren wird, steht daher vor allem zweierlei im Vordergrund: zum einen die Ausarbeitung einer *Theorie der Subjektivität*, welche der politischen Anthropologie von Hobbes eine überzeugende Alternative gegenüberzustellen vermag und zum anderen die Ausarbeitung einer *Theorie der Sittlichkeit*, die deutlich machen kann, wie sich Aristoteles' Grundidee des Menschen als eines politischen Gemeinschaftswesens unter den gänzlich veränderten sozialen und politischen Bedingungen der Moderne systematisch reformulieren lässt.

Das Motiv der Ehre bei Hegel

In den theoretischen Entwürfen, die nach der Veröffentlichung des Naturrechtsaufsatzes entstehen, verändert sich Hegels Kritik an Hobbes zunehmend. Mehr und mehr versucht er nun in einen Dialog mit dessen Denken zu treten, um dieses von innen heraus umzustülpen. Dabei kommt dem Motiv der Ehre eine entscheidende Rolle zu – jenem Motiv also, welchem Hobbes in seinen Überlegungen nur eine randständige Rolle zugesprochen hat. Hegel versucht dabei genau jene Seite dieses Motivs aufzunehmen, welche bereits bei Hobbes über dessen eigene Idee hinausgewiesen hatte. Gerade im Kampf um Ehre zeigt sich für ihn nämlich deutlich, dass die Subjekte zunächst nicht als autonome und voneinander unabhängige Monaden existieren, sondern für die Verwirklichung ihrer Subjektivität grundsätzlich aufeinander angewiesen sind. Der Kampf um Ehre bringt damit eine Seite unserer intersubjektiven Verhältnisse zum Vorschein, die bei Hobbes nicht nur keine zureichende Beachtung erfahren hat, sondern die zu-

gleich dessen gesamte politische Anthropologie vom Kopf auf die Füße stellen wird.

Hegel verdankt seine Neufassung des Begriffs der Ehre in weiten Teilen seiner Rezeption der praktischen Philosophie Fichtes. In seiner *Grundlage des Naturrechts* hat dieser nämlich gezeigt, dass ein Subjekt ein gelungenes Verhältnis zu sich selbst nur dadurch herzustellen vermag, dass es mit anderen in ein wechselseitiges Verhältnis der Anerkennung eintritt. Eben diese Vorstellung von der Rolle der wechselseitigen Anerkennung im Konstitutionsprozess von Subjektivität wird es Hegel erlauben, das Motiv des Strebens nach Ehre von einem neuen, ganz anderen Ausgangspunkt her zu denken. Wenden wir uns zum besseren Verständnis von Hegels Ehrbegriff kurz den entscheidenden ersten drei Lehrsätzen aus Fichtes *Grundlage des Naturrechts* zu. Diese stellen insofern einen bedeutenden Meilenstein dar, als Fichte hier zum ersten Mal aus dem monologischen Rahmen seines idealistischen Gedankengebäudes austritt. Er begründet das damit, dass der Gegenstand der Rechtslehre im Unterschied zu seiner frühen Wissenschaftslehre nicht mehr ein transzendentes Subjekt sein kann, das die Welt gleichsam aus sich heraus entwirft, sondern ein – wie es wiederholt heißt – »endliches vernünftiges Wesen«, das ein Bewusstsein seiner eigenen Begrenztheit besitzt. In drei Schritten versucht Fichte nun gleich zu Beginn seiner Untersuchung zu zeigen, dass sich ein solches Wesen nur unter der Bedingung transparent zu werden vermag, dass es von anderen anerkannt wird.

Der erste Lehrsatz, mit dem Fichte seine Überlegungen beginnt, lautet: »Ein endliches vernünftiges Wesen kann sich selbst nicht setzen, ohne sich eine freie Wirksamkeit zuzuschreiben.«⁴² Was Fichte hier zum Ausdruck bringen möchte ist, dass ein Subjekt sich nur dann als vernünftiges Wesen zu begreifen vermag, wenn es nach selbstgesetzten Zwecken handelt. Nur dort, wo es sich als Ursache einer Tätigkeit weiß, vermag es seiner selbst habhaft zu werden. Ein Handeln aus Freiheit heraus gilt Fichte daher als Grundlage jeglicher Form von Selbstbewusstsein.⁴³ In seinem zweiten Lehrsatz versucht Fichte im Anschluss zu zeigen, dass ein Subjekt den Begriff einer freien Handlung nur unter ganz bestimmten Bedingungen auszubilden vermag. Er lautet: »Das endliche Vernunftwesen kann eine freie Wirksamkeit in der Sinnenwelt sich selbst nicht zuschreiben, ohne sie auch anderen zuzuschreiben, mithin auch andere endliche Vernunftwesen ausser sich anzunehmen.«⁴⁴ Was es bedeutet, aus Freiheit zu handeln, so versucht uns

42 Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* (1796), in: *Sämtliche Werke*, Bd. 3, Berlin 1965, S. 17.

43 Ebd., S. 18.

44 Ebd., S. 30.

Fichte hier zu sagen, können wir letztlich nur dann sinnvoll verstehen, wenn wir den Begriff eines anderen freien Wesens haben. Fichte kommt zu diesem Schluss über sein berühmtes Zirkelargument. Ein Subjekt ist überhaupt nur dann in der Lage zu handeln, wenn es ein Objekt hat, auf welches sich dieses Handeln richten kann. Wenn die Handlung aber von der Existenz eines Objektes abhängig ist, dann scheint das Subjekt nicht die ungeteilte Ursache der Handlung und mithin sein Handeln nicht frei zu sein, sondern vielmehr in Abhängigkeit von einem äußeren Objekt zu stehen. Das Subjekt wäre damit an dem Vorhaben gescheitert, sich selbst als vernunftgeleitetes Wesen zu erweisen. Das genannte Zirkelproblem lässt sich für Fichte nun auflösen, wenn ein Objekt ganz besonderer Art ins Spiel kommt: ein zweites vernünftiges Wesen. Dessen Besonderheit besteht darin, dass es sich dem Subjekt nicht einfach nur passiv darbieten, sondern dieses aktiv zu einer selbstbestimmten Handlung auffordern kann. Im Falle einer solchen Aufforderung erfährt sich das Subjekt nicht mehr als abhängig vom Anderen, da es durch diesen ja gerade vor seine Freiheit gebracht wird. Nur unter der Bedingung also, dass es ein anderes vernünftiges Wesen gibt, so sagt uns Fichte also mit seinem zweiten Lehrsatz, vermag ein Subjekt zu Selbstbewusstsein zu gelangen.

Mit dem dritten Lehrsatz zieht Fichte schließlich die Konsequenz aus der eben geschilderten intersubjektiven Wende des Selbstbewusstseinsbegriffs: »Das endliche Vernunftwesen kann nicht noch andere endliche Vernunftwesen ausser sich annehmen, ohne sich zu setzen, als stehend mit denselben in einem bestimmten Verhältnisse, welches man das Rechtsverhältniss nennt.«⁴⁵ Fichte kommt zu dem hier vorgetragenen Schluss, indem er sich nochmal den Bedingungen zuwendet, unter welchen ein Subjekt durch ein anderes vor seine Freiheit gebracht wird. Das kann nur der Fall sein, wenn das Kosubjekt dem Subjekt eine Sphäre des freien Handelns lässt und diese nicht durch eine übermäßige Ausdehnung seiner Einflussphäre einengt. Die Selbstbeschränkung des Kosubjekts kann daher als Voraussetzung gelten, unter der sich das zum Handeln aufgerufene Subjekt als frei zu erfahren vermag. Da anders herum auch das Kosubjekt nur dann frei sein kann und mithin das Subjekt nur dann vor seine Freiheit bringen kann, wenn ihm selbst eine Sphäre der Freiheit zugestanden wird, muss das Subjekt auch seinen eigenen Freiheitsspielraum beschränken. So kann Fichte zu dem Ergebnis kommen, dass die beteiligten Subjekte nur unter der Bedingung der wechselseitigen Selbstbeschränkung dazu in der Lage sind, sich selbst als vernunftgeleitete Wesen zu verstehen, die mithilfe der Abwägung von Gründen nach selbstgesetzten Zwecken handeln können. Er hält daher fest: »Das Verhält-

45 Ebd., S. 41.

niss freier Wesen zu einander ist daher das Verhältniss einer Wechselwirkung durch Intelligenz und Freiheit. Keines kann das andere anerkennen, wenn nicht beide sich gegenseitig anerkennen.«⁴⁶ Es ist das hier beschriebene Geschehen der wechselseitigen Anerkennung, welches letztlich den Kern von Fichtes Überlegungen zur praktischen Konstitution des Selbstbewusstseins ausmacht. Eben an diesen Gedankengang wird Hegel anknüpfen, wenn auch in ganz anderer Hinsicht: Die für das Selbstbewusstsein konstitutiven Gegenstände, so versucht er zu zeigen, müssen nicht zwangsläufig seine Freiheitsspielräume, sondern können auch seine Vorstellungen von Prestige und Ehre sein.

Dem Motiv der Ehre kommt bei Hegel erstmals in dem unmittelbar nach dem Naturrechtsaufsatz entstandenen *System der Sittlichkeit* von 1802 ein zentraler Stellenwert zu. Ehre versteht er hier als die Fähigkeit, sich mit einer Sache positiv zu identifizieren und sie damit zu seiner Sache zu machen. Dadurch entsteht ein generalisierender Effekt, durch welchen diese Sache nicht als isolierter Tatbestand, sondern als Ausdruck der Gesamtheit der Person betrachtet wird. Hegels Ausführungen zur Ehre zielen hier im Wesentlichen darauf, zu zeigen, dass die Ehre in enger Verbindung mit der gesamten Persönlichkeit des Subjekts steht. Ein Vorhaben, dessen theoretische Grundlage von ihm jedoch erst nachträglich in den zwischen 1817 bis 1829 gehaltenen *Vorlesungen über die Ästhetik* weiter ausformuliert wird. Auch wenn diese Überlegungen erst lange Zeit später niedergeschrieben worden sind, so lässt sich in dem Ehrbegriff, den Hegel hier als Kennzeichen der romantischen Phase der Kunst vorstellt, doch unschwer der Widerhall seiner früheren Konzeption entdecken. Auch hier beginnt Hegel seine Ausführungen damit, dass die Ehre die Persönlichkeit als solche betrifft. Er präzisiert jedoch, dass dasjenige, was den Inhalt der Ehre bildet, eine bestimmte »Vorstellung von sich selbst« ist.⁴⁷ In etwas seine Ehre zu setzen oder etwas zu seiner Ehrensache zu machen, heißt daher, diese Sache mit einem bestimmten Bild von sich selbst zu verbinden – die Sache wird so zu einem Teil des jeweils individuellen Selbstverhältnisses. Hegel bezeichnet die Ehre daher auch als »reflektierte Selbständigkeit«.⁴⁸ Damit kommt zum Ausdruck, dass die mit Ehre besetzte Sache als ein Medium der Reflexion dient, als ein Spiegel, in welchem das Subjekt die Vorstellungen, die es von sich hegt, wiederzuerkennen vermag. Dies ist jedoch nur möglich, wenn dieses Verhältnis auch von Anderen respektiert wird. Wer seine Ehre beispielsweise in ein respektvolles ständisches Verhalten

46 Ebd., S. 44.

47 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik II*, in: *Werke*, Bd. 14, Frankfurt am Main 1986, S. 177.

48 Ebd., S. 181.

legt, der ist darauf angewiesen, dass Andere sich nach dem entsprechenden Verhaltenskodex richten. Die Ehre, so hält Hegel daher fest, ist auf die »Anerkennung« durch Andere angewiesen.⁴⁹ Eine positive Identifikation mit sich selbst ist nur durch Zuspruch und Unterstützung von Anderen möglich. Voraussetzung dafür, darin ist sich Hegel mit Fichte einig, ist, dass auch der Andere vom Subjekt anerkannt wird. Es ist genau diese Idee der Wechselseitigkeit der Anerkennung, die Hegel in seinem Begriff der Ehre zum Ausdruck bringt, wenn er festhält: »Denn ich will die Anerkennung meiner Ehre von Seiten des Anderen; um nun aber Ehre für ihn und durch ihn zu haben, muß er mir selbst als ein Mann von Ehre [...] gelten.«⁵⁰

Im Zentrum von Hegels Neufassung des Ehrbegriffs steht also die von Fichte übernommene Idee der wechselseitigen Anerkennung. Besinnen wir uns auf Hobbes' Motiv eines ursprünglichen Ehrstrebens zurück, dann zeigt sich, dass Hegel zu einer ganz anderen Einschätzung hinsichtlich der Ursprünge dieses Motivs kommt. Hobbes hatte das Streben nach Ehre als ein natürliches Laster verstanden, als Ausdruck eines Verlangens, sich gegenüber Anderen auszuzeichnen und hervorzutun. Es hatte daher vor allem die Überlegenheit über Andere zum Ziel, wodurch es sich bruchlos in das kompetitive Bild, welches Hobbes vom Naturzustand zeichnet, eingefügt hat. Dagegen zeigt Hegel im Rückgriff auf Fichte, dass das Streben nach Ehre mit der Selbstverwirklichung der Subjekte verbunden ist. Ehre stellt für ihn kein äußerliches Gut mehr dar, vielmehr versteht er sie als Teil einer praktischen Selbstbeziehung, durch welche sich das Selbstbewusstsein konstituiert. Freilich schließt diese Fundierung nicht aus, dass es tatsächlich so etwas wie eine lasterhafte Ehrsucht zu geben vermag – im Gegensatz zu Hobbes jedoch versteht Hegel diese nicht als Ausdruck einer ursprünglichen Konkurrenz, sondern vielmehr ist er dazu in der Lage, sie als Symptom einer ursprünglichen Angewiesenheit auf Andere zu begreifen – eine Angewiesenheit, die so fundamental ist, dass uns Hegel im nächsten Schritt zu zeigen versucht, dass das Streben nach Ehre auch in dem von Hobbes skizzierten Kampf um Selbsterhaltung noch das treibende Motiv der Auseinandersetzung bildet.

Der Kampf um Anerkennung

In den Vorlesungen zur Philosophie des Geistes aus dem Wintersemester 1805/06, die als dritter Teil der so genannten *Jenaer Systementwürfe* erschienen sind, erreicht Hegels Kritik an Hobbes ihren Höhepunkt. Im Ausgang vom Mo-

49 Ebd.

50 Ebd.

tiv der Ehre, das Hegel durch seine Auseinandersetzung mit Fichtes Überlegungen zur wechselseitigen Anerkennung gewonnen hat, unterzieht er hier nämlich das hobbesche Ursprungsszenario des Naturzustandes einer kritischen Relektüre. Dafür macht er sich die wichtigsten Ausgangsprämissen von Hobbes zu eigen. Das ist zunächst die Vorstellung, dass die Individuen im Naturzustand als voneinander unabhängige und isolierte Monaden existieren: »Dies Verhältnis ist es gewöhnlich, was der Naturzustand genannt wird: das freie gleichgültige Sein von Individuen gegeneinander.«⁵¹ Die Übernahme von Hobbes' Ursprungsszenario setzt sich fort, wenn Hegel dann in einem zweiten Schritt sogar so weit geht, auch dessen Bestimmung, dass im Naturzustand alle ein Recht auf alles haben, zu übernehmen. Wiederum in deutlichem Anklang an letzteren heißt es: »Es hat der Mensch das Recht, in Besitz zu nehmen, was er als Einzelner kann. Er hat das Recht, dies liegt in seinem Begriffe, Selbst zu sein.«⁵² Mit der Übernahme dieser Grundprämisse übernimmt Hegel im dritten Schritt auch konsequent die Annahme, dass dem Naturzustand eine Konfliktsituation unterliegt, die in genau jenem Moment manifest wird, in dem zwei Individuen das gleiche Gut in Besitz nehmen wollen. Die Besitzansprüche beider stehen sich in dieser Situation scheinbar unversöhnlich gegenüber. Das »Recht auf alles« des Einen kollidiert mit dem gleichen »Recht auf alles« des Anderen. In diesem Konflikt ist für Hegel ganz ähnlich wie für Hobbes ein Eskalationspotenzial angelegt, das bis zum Kampf auf Leben und Tod führen kann. Dass Hegel dieser Zuspitzung jedoch einen gänzlich anderen Sinn als Hobbes unterlegt, wird deutlich, wenn wir Hegels dreistufiger Darstellung der Entwicklung des Konflikts Schritt für Schritt folgen.⁵³

Der Antagonismus des Naturzustandes beginnt für Hegel genau wie für Hobbes mit dem Akt der *Besitznahme*. Diese noch ganz im Dienste der Selbsterhaltung des Subjekts stehende Handlung ist für Hegel jedoch von Anfang an mit einer sozialen Störung verbunden. Denn im Akt der materialen Aneignung drückt sich zugleich ein sozialer Akt aus: Indem sich der Eine eines Stückchen

51 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes* (1805-1806), hrsg. von Rolf-Peter Horstmann, Hamburg 1987, S. 196 f.

52 Ebd., S. 198.

53 Eine umfassende Darstellung der Entwicklung des Kampfes findet sich bei Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung*, a.a.O., S. 68 ff. Während Honneth den Kampf jedoch durch das positive Moment einer vorgängigen »intersubjektiven Bejahung« getragen sieht, die das »moralische Potenzial« für die Entwicklung einer sittlichen Gemeinschaft birgt, wird meine Interpretation ein weniger normativ gesättigtes Begründungsvokabular zugrunde legen und den Kampf von einer fundamentalen Abhängigkeit her verstehen.

Erde bemächtigt, beansprucht er für sich, was theoretisch auch der Andere in Besitz hätte nehmen können. Der Besitzergreifung kommt daher neben ihrer materiellen Aneignung zugleich auch die Bedeutung zu, den Anderen von der Nutzung des Landes auszuschließen. Für Hegel ist sie daher unwiderruflich mit einem Moment der *Ausschließung* verbunden, in welcher sich der Andere als Wesen »negiert« findet.⁵⁴ Das liegt daran, dass die Besitznahme mit einer Verletzung des »Rechts auf alles« des Anderen und dadurch mit einer Verletzung seiner natürlichen Ansprüche verbunden ist. Aus der Widerfahrnisperspektive des betroffenen Subjekts ist der Akt der Inbesitznahme daher nicht nur ein Akt, durch den es an der Nutzung eines Stück Landes gehindert und sein möglicher materieller Genuss beschränkt wird, sondern zugleich auch ein Akt, in dem sein sozialer Status symbolisch verletzt wird. Die soziale Kehrseite der materiellen Besitzergreifung bildet daher eine symbolische Zurückweisung des Anderen. Die ganze Dramatik dieser Situation lässt sich dahin zuspitzen, dass, insofern die sinnliche Bemächtigung des Landes im Sinne der Selbsterhaltung geschieht, schon die bloße Reproduktion des Einen eine symbolische Verletzung des Anderen bedeutet. Drastischer lässt sich der im Naturzustand herrschende Konflikt kaum mehr zuspitzen. Während Hobbes diesen Konflikt jedoch noch in erster Linie als einen Konflikt um Güter verstanden hat, unterlegt ihm Hegel eine soziale Bedeutung, indem er den Akt der Besitzergreifung in einen einschneidenden Akt symbolischer Zurückweisung münden lässt.

Die zweite Stufe der Eskalation des Konflikts im Naturzustand ist erreicht, wenn der Ausgeschlossene auf die Besitznahme mit einer *Besitzverletzung* antwortet: »Der Ausgeschlossene verletzt den Besitz des Anderen [...]; er verdirbt etwas daran.«⁵⁵ Dass Hegel die Besitzverletzung hier als ein »Verderben« beschreibt, macht deutlich, dass es dem Ausgeschlossenen nicht darum geht, sich den Besitz des Anderen für seine Zwecke anzueignen, denn dieser wird durch das Verderben ja gerade unbrauchbar. Vielmehr sieht Hegel in der Besitzverletzung erneut ein soziales Motiv. Die fremde Besitzverletzung steht also nicht mehr wie bei Hobbes im Zeichen einer sinnlichen Begierde, sondern vielmehr zielt sie darauf, sich dem Anderen zur Kenntnis zu bringen: »Die Tätigkeit geht nicht auf das Negative, das Ding, sondern das sich Wissen des Anderen.«⁵⁶ Die

54 Hegel, *Jenaer Systementwürfe III*, a.a.O., S. 200. Schon kurz zuvor schreibt Hegel in etwas irritierender Terminologie: »Seine Besitznahme erhält auch die Bedeutung, einen Dritten auszuschließen.« (Ebd., S. 198) Weil Hegel hier den Besitznehmer als den Ersten und das in Besitz genommene Ding als das Zweite versteht, spricht er vom Anderen hier als dem Dritten.

55 Ebd. S. 201.

56 Ebd.

destruktive Reaktion des Ausgeschlossenen ist ein Akt, der sich an den Anderen richtet. Das ist der Grund, warum Hegel die Besitzverletzung nicht als materielle Zerstörung, sondern als eine *Beleidigung* versteht. Derjenige, der bei der Besitznahme ignoriert wurde, will mit ihr dem Anderen deutlich machen, dass er verletzt wurde. Mit der Beleidigung versucht der Ausgeschlossene die Anerkennung seiner natürlichen Rechte einzufordern. Durch sie soll der Andere einsehen, dass er es mit einem Wesen zu tun hat, dem es von Bedeutung ist, in seinen Rechten anerkannt zu werden.

Wechseln wir nun die Perspektive zum beleidigten Subjekt: Ebenso wie vormals der Ausgeschlossene sieht sich der Beleidigte zurückgewiesen. Durch die Besitzverletzung findet er die symbolische Verletzung auf seiner Seite. Hegel betont jedoch, dass sich die beiden Verletzungen nicht gegenseitig aufheben, sondern dass mit der Beleidigung eine »neue Ungleichheit« entstanden ist.⁵⁷ Denn während die Besitznahme in erster Linie auf das materielle Ding ging, zielte die Besitzverletzung zuallererst auf die Person. Die Verletzung ist daher nicht von der gleichen Art. Während durch die Ausschließung im ersten Fall ein Recht verletzt wurde, wird durch die Beleidigung der Andere generell als Träger von Rechten infrage gestellt. Wo sich der Ausgeschlossene – in Hegels Worten – noch »fürsichseiend« fand, da schaut der Beleidigte hingegen »sein Fürsichsein [...] als aufgehoben an«.⁵⁸ Die symbolische Verletzungskraft der Beleidigung ist ungleich höher als die der Ausschließung, denn während diese nur gegen das Recht des Anderen ging, geht jene gegen das Ganze des Subjekts. Durch diese tiefgreifende Verletzung realisiert der Beleidigte, dass er für die Verwirklichung seines Selbst auf die Anerkennung durch Andere angewiesen ist. Im Gegensatz zum Beleidiger, der sich bereits als Wesen gezeigt hat, das anerkannt werden will, muss der Beleidigte dieses Bedürfnis aber noch sichtbar machen. Im nächsten Schritt versucht er daher zu beweisen, was ihm an seiner Anerkennung als Rechtssubjekt liegt.

Die dritte Stufe des Konflikts im Naturzustand besteht im *Kampf auf Leben und Tod*. Die Vorgeschichte dieses Kampfes macht deutlich, dass dieser nicht als Rache für die Besitzverletzung verstanden werden kann, der es darum geht, den Anderen aufgrund seines Verbrechens zur Verantwortung zu ziehen. Vielmehr finden sich zu Beginn der dritten Stufe beide Beteiligte durch den symbolischen Gehalt der Besitznahme und der Besitzverletzung wechselseitig als Subjekte verletzt. Als Resultat ihrer gegenseitigen Zurückweisung wissen beide für sich, dass sie für die Realisierung ihrer Rechte auf den jeweils Anderen angewiesen sind.

57 Ebd.

58 Ebd. und S. 202.

Die negative Erfahrung wechselseitiger symbolischer Verletzbarkeit hat den Subjekten ihre *Abhängigkeit* vom Anderen vor Augen geführt. Das ist der Grund, weshalb auf dieser Stufe beide von dem Begehren getrieben sind, vom Anderen positiv als Subjekt mit bestimmten Rechten anerkannt zu werden. »Jeder will dem Anderen gelten, es ist jedem Zweck, im Anderen sich anzuschauen.«⁵⁹ Der Handlungsdruck auf dieser Stufe geht zunächst vom Beleidigten aus, dessen Status als Träger von Rechten vom Anderen infrage gestellt worden ist. Er will von diesem seine Anerkennung als Rechtsperson erzwingen. Und zwar dadurch, dass er ihn zum Kampf auf Leben und Tod herausfordert. Dieser Herausforderung unterliegt die Drohung: »Wenn du mir weiterhin die Anerkennung verweigerst, dann töte ich dich!« Das entscheidende an dieser Szene liegt für Hegel weniger in der Bereitschaft zu töten, als in der Gefahr, der sich der Beleidigte dabei aussetzt. Da der Ausgang des Kampfes nicht gewiss ist, vermag er auch sein eigenes Leben zu verlieren. Der Kampf drückt für Hegel daher die Bereitschaft zum »Selbstmord« aus.⁶⁰ In dieser Bereitschaft, den eigenen Tod auf sich zu nehmen, zeigt sich für Hegel der unbedingte Wille, vom Anderen anerkannt zu werden. Dadurch, dass der Beleidigte bereit ist, für seine Anerkennung als Rechtsperson sein Leben zu riskieren, zeigt er, dass ihm seine soziale Existenz mehr gilt als seine physische Existenz. Er zeigt, dass die bejahende Anerkennung seines sozialen Status als Rechtsperson existenziell für ihn ist.

Das Gleiche gilt für den Herausgeforderten: Auch er drückt in der Bereitschaft zum Kampf seine Bereitwilligkeit aus, für die Anerkennung seiner sozialen Existenz sein Leben zu opfern. Er zeigt damit, dass es auch sein absoluter Wille ist, vom Anderen anerkannt zu werden. Durch diese wechselseitige Demonstration ihres absoluten Willens, als Rechtssubjekte anerkannt werden zu wollen, sehen die Beteiligten im Anderen jeweils ein »reines Selbst« wie Hegel es ausdrückt.⁶¹ Das heißt, sie erfahren, dass der Andere für die Verwirklichung seiner Ansprüche als Rechtsperson auf ihre Anerkennung angewiesen ist. Weil er die Gefährdung seines Lebens für deren Verwirklichung in Kauf nimmt, begreifen sie, dass die Gabe ihrer Anerkennung existenziell für den jeweils Anderen ist. Aus dieser Erfahrung lernen die Kontrahenten, dass sie Wesen sind, auf deren Anerkennung es ankommt. In Folge dieser Erkenntnis gelangen sie für Hegel zu einer Bejahung ihrer wechselseitigen Ansprüche. Der Kampf stößt damit einen Bildungsprozess an, durch den der eigene Wille nach Anerkennung in einen Willen transformiert wird, in welchen der Wille des Anderen reflexiv mit-

59 Ebd.

60 Ebd., S. 203.

61 Ebd.

einbezogen ist. Faktisch bedeutet das, dass die Anerkennung des Gegenübers als ein mit Rechten ausgestattetes Subjekt mit der Einsicht verbunden wird, dass für diese Anerkennung das eigene ›Recht auf alles‹ eingeschränkt werden muss. Diese Einschränkung wird jedoch nicht als Verlust, sondern als Zugewinn erfahren, insofern sich die Subjekte ihrer Rechte nun auch sicher sein können. Im Gegensatz zum natürlichen ›Recht auf alles‹ ist das auf wechselseitiger Anerkennung basierende gemeinschaftliche Recht nämlich ein verbürgtes Recht, dem sich die Einzelnen gewiss sein können. Der Wille, so drückt Hegel diese Wendung am Ende seiner Auseinandersetzung aus, ist nun zum »wissende[n] Willen« geworden.⁶²

1.3 Kampf und Verletzbarkeit

Wir sind nun an jenem Punkt angelangt, an dem deutlich wird, dass Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes im dritten seiner Jenaer Systementwürfe ihren Höhepunkt erreicht. Sein Vorhaben entspringt dabei der Absicht, dem sozialen Kampf, den Hobbes als Kampf um Selbsterhaltung interpretiert, eine andere Wendung zu geben und ihn als Kampf um wechselseitige Anerkennung zu verstehen. Hegels Vorgehen liegt dabei ein komplexes theoretisches Verfahren zugrunde, welches bereits auf jene dialektische Argumentationsfigur vorausweist, die Hegel nur kurze Zeit später in seiner berühmten Einleitung zur *Phänomenologie des Geistes* skizzieren wird und das ich hier als immanente Kritik bezeichne habe.⁶³ Es besteht im Wesentlichen darin, dem Kampf um Selbsterhaltung nicht einfach den Kampf um Anerkennung als alternative theoretische Deutung

⁶² Ebd.

⁶³ Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes ist bisher auf ganz unterschiedliche Weise gedeutet worden: Leo Strauss und Paul Ricœur etwa haben dafür argumentiert, dass das Motiv der Anerkennung bereits bei Hobbes selbst im Zentrum von dessen Überlegungen steht und von Hegel nur noch aufgegriffen werden musste (Vgl. Strauss, *Hobbes' politische Wissenschaft*, a.a.O.; Ricœur, *Wege der Anerkennung*, a.a.O.). Ludwig Siep dagegen sieht in Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes eine schrittweise Aneignung und Umarbeitung des Motivs des Kampfes um Ehre am Werk (Vgl. Siep, »Der Kampf um Anerkennung«, a.a.O.). Andreas Wildt und Axel Honneth wiederum versuchen zu zeigen, dass Hegels Position eine Synthese der Positionen von Fichte und Hobbes zugrunde liegt (Vgl. Wildt, *Autonomie und Anerkennung*, a.a.O.; Honneth, *Kampf um Anerkennung*, a.a.O.). Gegenüber diesen Interpretationen versuche ich dafür zu argumentieren, dass Hegel seine Auseinandersetzung mit Hobbes in Form einer immanenten Kritik zu führen versucht. Eine systematische Auseinandersetzung mit dieser Methode findet sich bei Rahel Jaeggi, »Was ist Ideologiekritik?«, in: dies. und Tilo Wesche (Hg.), *Was ist Kritik?*, Frankfurt am Main 2009, S. 266–298, vor allem: S. 286 ff.

gegenüberzustellen, sondern diesen aus den Prämissen des hobbeschen Denkens selbst herzuleiten. Dafür setzt Hegel an einem inneren Widerspruch in Hobbes' eigenem Denken an: Während die Subjekte im Naturzustand nämlich einerseits solitäre und voneinander unabhängige Wesen sein sollen, die in beständiger Furcht voreinander leben, sind sie andererseits mit einem Streben nach Ehre ausgestattet, welches diesem atomistischen Bild entgegensteht, insofern hier ein affirmativer Bezug auf Andere zum Ausdruck kommt. Hegel setzt den Hebel seiner Auseinandersetzung nun an eben jenem zweiten Motiv an. Mithilfe von Fichtes Theorie der Anerkennung versucht er zu zeigen, dass die Ehre als Teil des praktischen Selbstverhältnisses des Subjekts verstanden werden muss. Durch diese Auslegung gelingt es ihm, den inneren Widerspruch im hobbeschen Denken so weit zu treiben, dass er sogar den Kampf auf Leben und Tod im Ausgang von diesem Motiv zu verstehen vermag. Dadurch werden in der Folge eine ganze Reihe von theoretischen Implikationen freigelegt, die nicht nur weit über die von Hobbes gesetzten Prämissen hinausgehen, sondern diese vielmehr von innen heraus transformieren. Wir können dieses Vorgehen als eine Form der Kritik verstehen, welche die Mittel und Motive der Kritik nicht von außen beibringt, sondern den inneren Voraussetzungen von Hobbes' eigenem Denken entnimmt. Genau darin nun liegt auch ihre Stärke: Sie muss sich der von ihr kritisierten Position nicht gegenüberstellen, sondern sie fühlt sich in die andere Position ein, übernimmt deren Grundprämissen und treibt sie von innen heraus über sich hinaus. Die Stärke dieser Kritik liegt nun gerade darin, dass sie eine viel größere Überzeugungskraft besitzt, als die von Hegel im Naturrechtsaufsatz verfolgte Doppelstrategie von interner und externer Kritik. Der zu kritisierenden Position des Naturzustandes stellt sie nämlich nicht einfach eine alternatives Szenario entgegen, sondern vielmehr entwickelt sie dieses durch eine mimetische Annäherung an ihren Gegenstand, um diesen dann im Ausgang von seinen eigenen Grundlagen weiter voranzutreiben und so zu einer ganz neuen theoretischen Position zu gelangen. Sehen wir uns nun an, wie Hegel mit dem Mittel der immanenten Kritik zu einer ganz anderen Einschätzung über die Voraussetzungen, den Verlauf und das Ergebnis des sozialen Kampfes kommt als Hobbes.

Wenden wir uns zunächst den Voraussetzungen des sozialen Kampfes zu. Überraschenderweise scheinen sich Hobbes und Hegel zunächst darin einig zu sein, dass der Naturzustand im Ausgang von der Verletzbarkeit des Individuums verstanden werden muss. Von Anbeginn an interessiert sich Hegel dabei jedoch für eine ganz andere Form von Verletzbarkeit als Hobbes: Während dieser mit der Furcht um Leib und Leben wesentlich eine *physische Verletzbarkeit* im Auge hatte, rückt Hegel mit der Ehrverletzung eine *symbolische Verletzbarkeit* in den

Fokus. Anders als bei Hobbes basiert der Naturzustand damit nicht mehr auf einem Verhältnis wechselseitiger körperlicher *Ausgesetztheit*, sondern auf einem Verhältnis wechselseitiger symbolischer *Abhängigkeit*. Die Einzelnen sind ihrer Natur nach nicht vereinzelte Monaden, die gleichgültig gegeneinander sind, sondern gemeinschaftliche Wesen, die für ihre Selbstverwirklichung aufeinander angewiesen sind. Im Gegensatz zu Hobbes gelangt Hegel daher nicht zu einem Bild vom Menschen als *Einzelwesen* als einer egologisch vereinzelter Monade, sondern als einem *Gemeinschaftswesen*, das sich nur im Einklang mit Anderen zu verwirklichen vermag. Wo für Hobbes der Naturzustand daher von einer urwüchsigen *Nonsozialität* zeugt, in der die Einzelnen unabhängig voneinander zu existieren vermögen, kommt für Hegel in der wechselseitigen Abhängigkeit von Anerkennung eine ursprüngliche *Sozialität* zum Ausdruck. Freilich existiert diese Sozialität für Hegel zunächst nur hinter dem Rücken der beteiligten Individuen – bewusst zu werden vermag sie ihnen erst im Rahmen einer konfliktuösen Auseinandersetzung.

Kommen wir nun im zweiten Schritt auf den Verlauf des sozialen Kampfes zu sprechen, dann müssen wir feststellen, dass auch hier zunächst eine Einigkeit zwischen Hobbes und Hegel besteht. Beide gehen nämlich davon aus, dass die im Naturzustand lebenden Individuen im Prozess ihrer Reproduktion notwendig miteinander in Konflikt geraten müssen. Durch Güterknappheit, Zufälle oder äußere Umstände werden sie nämlich früher oder später in die Situation geraten, dass sich ihr Verlangen auf dieselbe Sache richtet und jeder diese für sich beansprucht. Der daraus entstehende Güterkonflikt wird von beiden jedoch ganz unterschiedlich ausgedeutet: Hobbes versteht den Einzelnen als ein *animal rationale*, das sich so viele Güter wie möglich anzueignen und Andere von ihrer Nutzung auszuschließen versucht. Hegel dagegen versteht das Individuum als ein *animal symbolicum*, welches sein Verlangen nach Anerkennung von eben jenem Ausschluss symbolisch verletzt sieht und dies durch eine Besitzverletzung zum Ausdruck zu bringen versucht. Während Hobbes die Dynamik zwischen den im Kampf Beteiligten nun in Richtung eines Kampfes um *Selbsterhaltung* weiter ausdeutet und damit seinen Blick auf den materialen Gehalt des Kampfes richtet, sieht Hegel hier einen Kampf um *Anerkennung* am Werk, in welchem die intersubjektive Dimension im Vordergrund steht. Auch wenn dem Kampf aus der Perspektive von Hobbes und Hegel damit ganz unterschiedliche Motive zugrunde liegen, so sind sich doch beide wiederum darin einig, dass sich der Kampf zu einem *Kampf auf Leben und Tod* ausweitete, in welchem die Existenz der beteiligten Subjekte auf dem Spiel steht. Im Angesicht dieses Kampfes kommt es sowohl auf Seiten des hobbeschen wie des hegelschen Subjekts zu einer folgenreichen Einsicht. Während ersteres realisiert, dass das Leben im Naturzustand

»armselig, widerwärtig, vertiert und kurz« ist, realisiert letzteres, dass es nur als »Allgemeines« zu existieren vermag.⁶⁴ Sowohl für Hobbes wie auch für Hegel ist der Kampf daher mit einer *Bildungserfahrung* verknüpft, die ein Wissen um die Möglichkeiten der Überwindung eben jenes Kampfes generiert.

Nehmen wir im dritten Schritt die Ergebnisse in den Blick, welche mit der Überwindung des Kampfes auf Leben und Tod verbunden sind. Hegel ist sich mit Hobbes zunächst darin einig, den Kampf als Motor eines gesellschaftlichen Fortschritts zu verstehen, durch welchen sich die Subjekte zu einer sozialen Rechtsgemeinschaft zusammenschließen. Dieser Zusammenschluss wird von beiden jedoch wiederum auf ganz unterschiedliche Weise interpretiert. Hobbes kann die Einführung des gesellschaftlichen Rechtszustandes nämlich nur als Beschneidung des naturwüchsigen »Rechts auf alles« verstehen. Aus Hegels Perspektive dagegen handelt es sich hier nur vordergründig um eine Einschränkung. Hintergründig bedeutet die Beschränkung der eigenen Rechte zugunsten Anderer nämlich einen Zugewinn, insofern diese nun allererst als Anerkannte existieren. Erst im intersubjektiv verbürgten Rechtszustand kann das Individuum ein positives Bewusstsein seiner Rechte gewinnen. Wo der Rechtszustand bei Hobbes also die Form einer *Beschränkung* der natürlichen Rechte des Individuums annimmt, kann er bei Hegel als deren eigentliche *Entfaltung* verstanden werden. Weiterhin vermag Hegel eine ganz andere Umfänglichkeit des Rechtszustandes zu denken als Hobbes. Aus dessen Perspektive bestand die Aufgabe des Rechts wesentlich darin, Schutz vor physischen Übergriffen zu gewähren. Im Ausgang vom Kampf um Anerkennung versucht Hegel zu zeigen, dass die Beleidigung, die Herabsetzung und die Demütigung für ihn ebenso zu den Gegenständen des Rechts zählen wie der Mord, der Raub oder die physische Gewalt. Die Einrichtung einer guten Gemeinschaft muss dem Phänomenbereich der symbolischen Verletzbarkeit daher ebenso wie demjenigen der physischen Verletzbarkeit gerecht werden: Ihre Gesetze dürfen nicht nur die *körperliche Unversehrtheit*, sondern sie müssen ebenso die *soziale Integrität* der Person schützen.

Bezüglich den Voraussetzungen, dem Verlauf und den Ergebnissen des sozialen Kampfes kommen Hobbes und Hegel also zu ganz unterschiedlichen Einschätzungen. Von entscheidender Bedeutung ist dabei, dass Hegel dem Phänomen der symbolischen Verletzbarkeit in Form der Ehrverletzung einen zentralen Stellenwert einräumt. Die Voraussetzung für diese Wendung besteht freilich darin, die Missachtung auf eine ganz neue Art und Weise zu verstehen. Im Gegensatz zu Hobbes interpretiert Hegel sie nicht mehr als narzisstische Kränkung ei-

64 Hobbes, *Leviathan*, a.a.O., S. 105 und Hegel, *Jenaer Systementwürfe III*, a.a.O., S. 203.

nes selbstsüchtigen Strebens, sondern als gravierende Verletzung im Selbstverhältnis des Subjekts – die Missachtung trifft das Subjekt mitten in seinem Selbstbewusstsein. Mit diesem Grundgedanken, den ich im nächsten Schritt theoretisch weiter vertiefen möchte, hat Hegel dem Phänomen der symbolischen Verletzbarkeit nicht nur ein ganz spezifisches Gewicht verliehen, sondern dieses zugleich auch zur Sache der politischen Philosophie gemacht. Denn wenn sich die Frage nach dem guten Leben einer Gemeinschaft nur im Rückgriff auf die Frage danach beantworten lässt, welche Art von Wesen wir sind, dann muss die Einrichtung der gesellschaftlichen Ordnung immer auch jene spezifische Form der Verletzbarkeit im Blick haben, die nur dem Menschen eigentümlich ist: seine symbolische Verletzbarkeit.