
ARMIS ET LITTERIS

Band 6



Vorwort

Aus einer zunehmenden Diskussion um Legitimität und Legalität von militärisch-hoheitlicher Gewaltanwendung ergeben sich in der Offiziersausbildung Notwendigkeiten. Es gilt bereits für den jungen militärischen Führer, sowohl für sich, als auch für Fragen, die an ihn gerichtet werden, Antworten zu finden. Das Studium muß ihn hierzu befähigen. Daß dabei auf die Lehrenden in all jenen Disziplinen, die dazu anleiten, Antworten zu finden, ein besonders hohes Maß an Verantwortung zukommt, liegt auf der Hand. Im Gegensatz zu Lehrbereichen militärischer Kernfächer, wo aufgeworfene Fragen durch Vorschriften knapp und klar beantwortet werden, gilt es im Fachbereich „Wehrpolitik & Recht“, eine solche Lehre zu entwickeln, die ein fundiertes sicherheitspolitisches Grundwissen vermitteln kann. Dabei kommt es darauf an, den Studierenden gegen falsche ideologische Werterklärungen, die die Freiheit gefährden oder gar aufheben, zu sensibilisieren. Schließlich ist es Aufgabe der Bildung, das Wissen um die Bedingungen der Freiheitsverwirklichung wach zu halten und weiterzugeben.

Die vorliegende Publikation „Grundlagen zur Theorie der Sicherheitspolitik“ soll hierzu einen Beitrag leisten. Sie wurde für den Lehrbetrieb als Basisliteratur konzipiert und umfaßt zwei Werke, die in einem Band herausgegeben werden und eine politisch-theoretische Fundierung der Sicherheitspolitik liefern.

Ohne Theorie bleibt man notwendigerweise beim beliebigen Aufzählen von unterschiedlichen Meinungen (Denkansätzen, Schulen etc.), weil Beurteilungskriterien fehlen, um den Wahrheitsgehalt von einzelwissenschaftlichen Aussagen zu bewerten. Nur die adäquate Begriffsbestimmung kann als Beurteilungs- und Wahrheitskriterium gelten, weil nur sie der Wirklichkeit entspricht.

Der erste Buch behandelt den *“Begriff des Menschen als Voraussetzung aller Politik”* und das zweite darauf aufbauende den *“Begriff des Staates als Akteur der Sicherheitspolitik”*. Der moderne Offizier muß beide Begriffsbestimmungen, die eng zusammenhängen, kennen, denn **ohne einen adäquaten Menschen- und Staatsbegriff weiß der Soldat nicht, was er eigentlich zu schützen und im Ernstfall zu verteidigen hat.** Der

österreichische Offizier muß einen “Begriff vom Menschen” haben, da er nicht nur Handwerker ist, der die technischen Seiten seines Berufes zu beherrschen hat, sondern vor allem **Menschen führt**. Eine fundierte staats-theoretische Ausbildung ist die Voraussetzung dafür, daß er seine **politische und erzieherische Verantwortung** wahrnehmen kann. Die politische Verantwortung ist seine Verantwortung für den Staat Österreich. Über die partikularen Interessen hinaus hat sich der Soldat als Vertreter des “allgemeinen Standes” am Wohlergehen aller und am allgemeinen Staatszweck zu orientieren. Die erzieherische Aufgabe des modernen Offiziers liegt vor allem in der Entwicklung und Förderung einer dem Gemeinwohl verpflichteten staatsbürgerlichen Haltung. Letzten Endes resultiert aus dieser Aufgabenstellung auch die allgemeine politische Verantwortung jedes Offiziers für die Bereitstellung jener Mittel, die zur Erfüllung der ihm übertragenen Aufgaben erforderlich sind, einzutreten. Insbesondere in Einsatzsituationen, in denen die in Friedenszeiten alles dominierenden Einzelinteressen in den Hintergrund treten und das Leben bzw. die Gesundheit der Soldaten für die Allgemeinheit einzusetzen gefordert wird, ist die Fähigkeit des militärischen Verantwortungsträgers zur Beurteilung der Legitimität seines Handelns besonders gefordert.

In dieser allgemeinen politischen Verantwortung des Offiziers für das Gemeinwesen liegt die Rechtfertigung der Fächergruppe “Wehrpolitik” im Rahmen des Fachhochschulstudienganges.

Erst auf Basis der im Rahmen dieser Publikation erarbeiteten Begrifflichkeit, dass **der Mensch Denken und der Staat die sittlich verwirklichte wie immer zu verwirklichende Freiheit ist**, kann sinnhaft über die Gestaltung der internationalen Politik und damit über die Legitimität von Streitkräfteeinsätzen im nationalen und internationalen Rahmen gesprochen werden.

Mit diesem Aufbau soll auch der Einheit von Menschenbegriff, Staatsbegriff, Begriff der internationalen Politik und Kriegsbegriff entsprochen werden.

Ein falscher, z.B. ökonomischer Menschenbegriff führt denotwendig zu einer begrifflichen Unterbestimmung des Staates als einer “Wohlfahrts- und Bedürfnisbefriedigungsanstalt” und demzufolge zu einem Kriegsbegriff, der nur auf Basis von “Raubzügen” gedacht werden kann. Wenn wir den

Staat nur als Mittel zur individuellen Bedürfnisbefriedigung verstehen, ist nicht einzusehen, warum der Bürger sein Leben für die Allgemeinheit opfern soll. Der Einsatz des eigenen Lebens zur bloßen Ermöglichung der Bedürfnis- und Willkürbefriedigung anderer erscheint als ein zu geringes Motiv.

Für den **Begriff der internationalen Politik** ist festzuhalten, dass die Unterschiede und Gegensätze zwischen den verschiedenen inflationären Theorien der Internationalen Politik nicht auf widersprüchliche Hypothesen, sondern ebenfalls auf ganz unterschiedliche zugrundeliegende Begriffsbestimmungen (modern: Paradigmen) zurückzuführen sind. Im wesentlichen handelt es sich dabei, wie bei allen politisch-theoretischen Diskursen, um unterschiedliche Menschen- und Staatsbegriffe. Die divergierenden Thesen sind daher lediglich eine logische Folge der begrifflichen Differenzen.

Aus dem Begriff des Staates als “souveräner Person” folgt die Forderung nach seiner **Selbstbestimmung und Unabhängigkeit** auf Basis **gegenseitiger Anerkennung**.

Da es unterschiedliche Freiheitsinterpretationen der Völker gibt, muß es notwendigerweise auch unterschiedliche Formen von Staaten geben. In jedem **bestimmten Staat** steht die **bestimmte Freiheitsverwirklichung** eines Volkes den Freiheitsinterpretationen anderer Völker gegenüber. Aus dieser Gegenüberstellung von unterschiedlichen Freiheitsrealisationen ergeben sich drei wesentliche Folgerungen:

1. Zum einen wird jedem Staatsvolk bewußt, daß auch seine Freiheitsverwirklichung **nie die Verwirklichung der absoluten Gerechtigkeit** darstellt, sondern als empirische und endliche Gerechtigkeit immer in Spannung zwischen Begriff und jeweiliger Wirklichkeit der Gerechtigkeit steht, denn die Freiheit ist zwar im Staat immer auf bestimmte Weise verwirklicht aber (da bestimmte Verwirklichung) immer auch zugleich zu verwirklichende Aufgabe.
2. Zum anderen muß es, da es unterschiedliche Freiheitsinterpretationen gibt, **unterschiedliche Staaten geben**, die in einem Verhältnis von Kooperation und Konflikt zueinander stehen.
Der Staat als Individuum ist ausschließendes “Für-sich-sein” in seinem Verhältnis zu anderen Staaten.

3. Die dritte Folgerung ergibt sich aus dem Gegensatz der Staaten: Der **tätige Gegensatz der Staaten ist die Weltgeschichte.**

Das einzelstaatliche Interesse (bonum commune) ist aber nicht nur Grund für die Konfrontation der Staaten, sondern ebenso für ihre Kooperation. Das Interesse des Staates zwingt zur Zusammenarbeit, denn die Richtung der Staaten geht nicht nur auf ihre Unterschiedenheit sondern ebenso auf ihre Einheit (Identität). Sofern Staaten ident, nämlich bestimmte Verwirklichung der Gerechtigkeit sind, wird das einzelstaatliche Interesse auch Quelle der Verwirklichung von gemeinsamen Interessen. Die Feindschaft kommt aus dem Widerstreit der Interessen, die Freundschaft aus ihrer Gemeinsamkeit.

Ob Interessen, die zwar souverän, aber nicht autark, sondern im Bewußtsein der gegenseitigen Abhängigkeit formuliert werden nur einzelstaatlich, gemeinsam oder gemeinschaftlich verfolgt werden, ist eine Frage der Strategie im Sinne einer bestmöglichen Umsetzung der Ziele. Entscheidend bleibt, daß sich die Motive und Ziele aus den einzelstaatlichen Perspektiven herausbilden, denn die Artikulation des politischen Willens muß sich in überschaubaren, zusammengehörigen und historisch gewachsenen Gemeinschaften vollziehen.

Friede, Machtgleichgewicht und wirtschaftliche Zusammenarbeit sind typische gemeinsame einzelstaatliche Interessen. Das wichtigste davon ist sicherlich die Bewahrung des Friedens.

Die Staaten halten also Frieden, nicht weil sie unter einem gemeinsamen Recht stehen, sondern weil sie Frieden aus ihrem eigenen Interesse wollen. Einen solchen Friedenszustand zwischen den Staaten kann es nur **unter der Bedingung eines Machtgleichgewichts** geben. Ein stabiles Machtgleichgewicht setzt wiederum ein **bestimmtes Maß an internationaler Gerechtigkeit** voraus, da die Benachteiligten alles daran setzen werden, den Zustand der Ungerechtigkeit zu verändern. Expansive Aggressionskriege sind daher langfristig gesehen gegen das wahre Interesse jedes Staates gerichtet, weil sie zu Ungerechtigkeiten führen, die den Keim weiterer Konflikte beinhalten.

Dieser Grundsatz gilt auch für "Friedensschlüsse", die durch eine gewaltsame Intervention einer externen Macht erzwungen werden.

Zur Erhaltung des eigenen Gemeinwesens sind Friede und Gerechtigkeit im Interesse aller Staaten notwendig.

An dieser Stelle sei allen, die am Zustandekommen dieser Publikation mitgewirkt haben, insbesondere dem Autor, Univ. Ass. Dr. Michael Wladika, gedankt.

OberstdhmfD Mag. Gänsdorfer, e.h.

Univ. Prof. Wolfgang Pesendorfer, e.h.

HptmdhmfD Mag. Johann Frank, e.h.



Inhaltsverzeichnis

VORWORT	3
INHALTSVERZEICHNIS	9
ERSTES BUCH: DER BEGRIFF DES MENSCHEN ALS VORAUSSETZUNG ALLER POLITIK	11
I. EINLEITUNG	11
1. DER BEGRIFF DES MENSCHEN ALS KRITERIUM UND VORAUSSETZUNG ALLER POLITIK	11
2. PHILOSOPHIE IST BEGRIFFSBESTIMMUNG	12
2.1 <i>Philosophie als Begriffsbestimmung am Beispiel der Begriffe „Gerechtigkeit“, „Tapferkeit“ und „Tugend“</i>	13
II. DER BEGRIFF DES MENSCHEN	16
1. WAS IST DER MENSCH?	16
2. DIE STELLUNG DES MENSCHEN IM PHILOSOPHISCHEN SYSTEM	19
2.1 <i>Der freie Mensch in seiner Natürlichkeit (subjektiver Geist)</i>	19
2.2 <i>Die Verwirklichung der Freiheit im Gemeinschaftsleben (objektiver Geist)</i>	20
2.3 <i>Gott als Grund der menschlichen Freiheit (absoluter Geist)</i>	20
3. DIE HINFÜHRUNG ZUM BEGRIFF DES GEISTES: UNBESEELTES (ANORGANISCHES), BESEELTES (ORGANISCHES) GEIST (MENSCH)	21
3.1 <i>Die Seele oder die Widerlegung des Materialismus</i>	23
3.2 <i>Die Seele als Lebensprinzip des natürlich Lebendigen</i>	26
3.3 <i>Der Geist (Geistseele) oder die Widerlegung des biologischen Menschenbegriffes</i>	27
4. DIE ENTFALTUNG DES GEISTBEGRIFFES – DER MENSCH IST DENKEN	32
4.1 <i>Der Unterschied zwischen Denken und Sinneswahrnehmung</i>	35
4.2 <i>Die Selbsterkenntnis des Menschen im Denken</i>	38
4.3 <i>Das Verhältnis zwischen Leben (Seele) und Denken (Geist) oder die Widerlegung des psychologischen Menschenbegriffes</i>	39
4.4 <i>Geist ist in sich gegliederte Einheit (Platons Geistlehre)</i>	39
5. DAS VERHÄLTNISS ZWISCHEN DENKEN UND FREIHEIT	47
6. DAS VERHÄLTNISS GOTT (ABSOLUTE FREIHEIT) UND MENSCH (ENDLICHE FREIHEIT)	52
III. DER STAAT ALS VERWIRKLICHUNG DER FREIHEIT ...	58
1. DIE FREIHEIT UND DER WILLE	58
2. DER MENSCH UND DIE GEMEINSCHAFT	62
IV. DIE GRENZE DES STAATES – DAS VERHÄLTNISS VON POLITIK UND RELIGION	64

ZWEITES BUCH: DER STAAT ALS AKTEUR DER SICHERHEITSPOLITIK	73
I. EINLEITUNG: MENSCH, STAAT, RELIGION	73
II. DER BEGRIFF DES STAATES	79
1. DER OBJEKTIVE GEIST UND DAS RECHT	82
1.1 <i>Die Momente des Willens</i>	83
1.1.1 <i>Das erste Moment des Willens – die absolute Abstraktion</i>	83
1.1.2 <i>Das zweite Moment des Willens – die Bestimmtheit</i>	83
1.1.3 <i>Die Einheit der beiden Momente – die Selbstbestimmung</i>	86
2. DAS RECHT	91
2.1 <i>Das Recht überhaupt</i>	91
2.1.1 <i>Das abstrakte Recht und sein Staatsbegriff</i>	92
2.1.1.1 <i>Das Eigentum</i>	93
2.1.1.2 <i>Der Vertrag</i>	95
2.1.1.3 <i>Das Unrecht</i>	98
3. DIE MORALITÄT UND DER MORALISCHE STAATSBEGRIFF	102
3.1 <i>Maxime und Gesetz</i>	106
3.2 <i>Praxis und Technik</i>	108
3.3 <i>Das Verhältnis Einzelner und Staat</i>	111
3.4 <i>Die Anerkennung</i>	114
3.5 <i>Der Notstaat</i>	116
3.6 <i>Der sittliche Atomismus</i>	118
4. DIE SITTLICHKEIT UND DER SITTLICHE STAATSBEGRIFF	120
5. DIE MOMENTE DES SITTLICHEN STAATES - EINHEIT UND ORGANISMUS	124
5.1 <i>Konkrete Einheit</i>	125
5.2 <i>Gliederung, Unterschied, Organismus</i>	125
5.2.1 <i>Staat und Familie</i>	128
5.2.2 <i>Staat, Notstaat, Gesellschaft</i>	129
III. STAAT UND GESCHICHTE - STAAT UND RELIGION	130

Der Begriff des Menschen als Voraussetzung aller Politik

von Univ. Ass. Dr. Michael WLADIKA

I. Einleitung

1. Der Begriff des Menschen als Kriterium und Voraussetzung aller Politik

Es ist uns hier um den Begriff des Menschen zu tun. Wir haben also dasjenige zu bestimmen, welches wir immer voraussetzen und voraussetzen müssen, wo vom Menschen gesprochen wird. Und darum geht es uns in Zusammenhang mit der Politik, näher der Sicherheitspolitik.

Der Begriff des Menschen ist Grundlage, Voraussetzung aller Politik. Die Politik in ihren konkreten Ausformungen, wird immer von dem ihr zugrundeliegenden Menschenbegriff durchherrscht. Sie ist die Gestaltung des Begriffs des Menschen. So muß es etwa politisch und damit weltgeschichtlich fatale Folgen nach sich ziehen, wenn im Gegensatz zur Lehre der Tradition der Mensch nicht als das Denkende, sondern als das Arbeitende definiert wird. Je adäquater der Begriff vom Menschen ist, der eine bestimmte Form von Politik hervorbringt, um so mehr wird der Mensch, wo er sich politisch interpretiert, sich als Mensch – und nicht als Sophist, Ideologe usf. – gerecht werden.

Wenn es also, wie hier, um die Grundlagen der Sicherheitspolitik geht, so muß mit dem Begriff des Menschen der Anfang gemacht werden. Zugleich müssen wir uns, um *die Grundlagen* aller Politik in den Blick zu bekommen, von unmittelbar politischen Fragen weit entfernen. Wir werden uns im Verlauf der folgenden Argumentationen mit Dingen beschäftigen, die zunächst mit Politik bzw. näher Sicherheitspolitik gar nichts zu tun zu haben scheinen; aber ohne sie erreichen wir den Begriff des Menschen nicht. Wer *direkt*, wer *unmittelbar* bei Politischem sein will, für den *müssen* die Grundlagen aller Politik im Dunklen bleiben.

Der Begriff des Menschen ist unser Thema. Die Bestimmung seines – wie jedes – Begriffs ist Aufgabe ausschließlich der *Philosophie*. Diesbezüglich sind hier sogleich gewöhnliche Mißverständnisse zu beseitigen,

Mißverständnisse der Art nämlich, daß gemeint wird, die Philosophie wäre nur *eine* Betrachtungsweise des Menschen, andere sogenannte Wissenschaften aber lieferten uns andere, die daneben bestehen könnten. Es muß daher in dieser Einleitung auf das eingegangen werden, was 'Philosophie' heißt, wodurch zugleich klar werden muß, was es bedeutet, nicht *eine Geschichte über* den Menschen zu erzählen oder *eine Meinung*¹ über ihn zu äußern, sondern seinen *Begriff* anzugeben. Das ist *notwendig*. Ohne ein Wissen um das, was 'Philosophie' heißt, wie damit um das, was es bedeutet, den Begriff einer Sache – im Unterschied zu einer Meinung über sie – anzugeben, ist es nicht möglich, das, was im Hauptteil dieses Textes über den Begriff des *Menschen* gesagt wird, adäquat zu verstehen.

2. Philosophie ist Begriffsbestimmung

Was also ist die Philosophie, was ist das sie Charakterisierende, sie von den sogenannten Wissenschaften und den Weltanschauungen Unterscheidende?

Es ist ganz kurz dies, daß es in der Philosophie *keine Meinungen* gibt. Das ist zu präzisieren: Die Philosophie, insofern sie Philosophie ist, hat keine Meinungen. Der Philosoph freilich, dieser oder jener, hat – wie jeder Mensch – viele Meinungen. Wo er aber philosophiert, da hat er diese nicht. Wir können das mit HEGEL so fassen: Auf die Frage: „Wer philosophiert denn?“ ist zu antworten: Die Philosophie ist „die Tätigkeit der einen und allgemeinen Vernunft.“² Hier ist die *allgemeine* Vernunft tätig und nicht die subjektiven Vorurteile (Idiosynkrasien) eines bestimmten Menschen. Das ist auch der Sinn der berühmten Äußerung des SOKRATES, derjenigen nämlich, daß „diejenigen, die sich auf rechte Art mit der Philosophie befassen, nach gar nichts anderem streben, als nur zu sterben und tot zu sein.“³ Das ist nicht in der unmittelbaren Weise gemeint, daß der Philosoph jetzt sofort sein Leben beenden soll, sondern, wie die folgenden Argumentationen zeigen⁴, so, daß der Philosoph seinen Meinungen und Vorurteilen, dem, was er gerade mag oder nicht mag (seiner schlechten Subjektivität), abstirbt, davon abstrahiert.

Die Philosophie hat keine Meinungen. Wenn wir uns also etwa mit PLATON beschäftigen, so beschäftigen wir uns nicht mit dem, was da irgendeiner gesagt hat, sondern mit dem, was *die Vernunft* sagt. Nun kann man freilich einwenden: Das ist eine bloße Behauptung. Nur *zeigt* es sich bei

der Philosophie. Wie denn? Es ist hier die Bestimmung der *Voraussetzung* heranzuziehen. Wir können die Philosophie als das Einholen der Voraussetzungen des Denkens wie Seins bestimmen, und zwar der *logischen* Voraussetzungen, derjenigen, die wir als Vernunft, die wir als Menschen machen müssen. Das unterscheidet die Philosophie von jeder Weltanschauung. Letztere sagt uns *etwas über etwas*, die Philosophie nicht; sie sagt, *was das ist, worüber* dann Weltanschauungen erzählen, worüber dann die sogenannten Wissenschaften berichten.

Wir können das auch so formulieren, daß die Philosophie *keine Disziplin* ist. Alle Disziplinen betrachten ihren Gegenstand unter einem bestimmten Aspekt, in einer bestimmten Hinsicht. Es ist in ihnen immer schon etwas vorausgesetzt, das sie selbst nie bedenken, nie in die Reflexion aufnehmen, der Begriff nämlich der Sache, welche sie sich dann in bestimmter Hinsicht vornehmen. Wir können so sagen: *Alle Philosophie ist Begriffsbestimmung*. Begriffsbestimmung ist nicht sogenanntes Drauflosdefinieren, sondern *Ableiten und somit Beweisen derjenigen Bestimmungen des Begriffs, die in ihm gegeben sind*.

2.1 Philosophie als Begriffsbestimmung am Beispiel der Begriffe

„Gerechtigkeit“, „Tapferkeit“ und „Tugend“

Um das bisher allgemein Gesagte verständlicher zu machen, gebe ich einige Beispiele.

Die Gerechtigkeit.

Wir sagen: Dies ist gerecht, jenes ungerecht, diese Handlung, dieses Gesetz. Das sagen wir alltäglich, so spricht die Weltanschauung wie die sogenannte Wissenschaft und jede Disziplin. Nicht so die Philosophie. Diese fragt vielmehr: Was ist das selbst, die Gerechtigkeit? Was ist das, was wir *voraussetzen*, wenn wir ‘Gerechtigkeit’ sagen? Was sind die *Bedingungen der Möglichkeit* dafür, daß wir ausweisbar – und nicht nur irgendwie überhaupt – von einer Handlung, von einem Gesetz als einer / einem gerechten sprechen? PLATON bestimmt die Gerechtigkeit als dies, daß jeder das Seine tut. Dies, daß er dies tut, ist die Herrschaft der Vernunft; sie, wie sie sich praktisch auslegt, ist die Gerechtigkeit. Erst von dem so bestimmten Begriff der Gerechtigkeit her haben wir ein Kriterium dafür, diese, jene Handlung, dieses, jenes Gesetz als gerecht oder ungerecht zu bezeichnen.

Die Tapferkeit.

Auch dieses Beispiel möchte ich mit PLATON darstellen, weil wir in PLATONS Werken überhaupt am besten lernen können, was die Philosophie ist. PLATON hat bekanntlich *Dialoge* geschrieben. In diesen ist es nun immer so⁵, daß das unphilosophische, das Alltagsbewußtsein, das im Gesprächspartner des SOKRATES auftritt, von ihm – aber eben durchaus von alltäglichen Meinungen ausgehend – in das Reich des Denkens erhoben wird. Und genau das ist es, was mit *uns* geschieht, wenn wir einen dieser Dialoge lesen.

Noch eine kurze Bemerkung, die sich auf alle Zitate bzw. Verweise auf Werke der Tradition erstreckt. Man kann in der Philosophie kein Thema *ungeschichtlich* abhandeln. ‘Geschichtlich’ kann hier aber nicht heißen, daß Meinungen reflektiert würden, die auf- und wieder abtreten (was es in der Philosophie ohnehin nicht gibt und nicht geben kann). ‘Geschichtlich’ heißt hier vielmehr: Ein Thema ist philosophisch so abzuhandeln, daß das dargestellt wird, was in der großen Tradition bezüglich seines Begriffs logisch erarbeitet, logisch erreicht wurde. Die Alternative, die keine ist, wäre nur die, das Gedachte zu vergessen und selbst so unmittelbar, so direkt und d.h. so naiv wie möglich auf eine Sache loszugehen, und sie dann auch ganz abstrakt, flach zu fassen.

Das hier Dargestellte ist daher so zu verstehen, daß der Autor sich in allem der Tradition der Philosophie anschließt. Aus diesem Grund kommen nur Philosophen zu Wort, nicht selbsternannte, sondern solche, deren Werke den genannten Kriterien entsprechen. So werden wir uns, wenn wir Texte von PLATON, ARISTOTELES, DESCARTES und HEGEL heranziehen, nicht mit etwas Vergangenen beschäftigen. Die Meinungen entstehen und vergehen, ihre Voraussetzungen aber nicht.

Jetzt zu unserem zweiten Beispiel für das Vorgehen der Philosophie, zur Tapferkeit. In PLATONS Dialog *Laches* hat SOKRATES als Gesprächspartner zwei Feldherren, LACHES und NIKIAS. Ihr Thema ist die Tapferkeit, über die Feldherren doch Bescheid wissen müßten. Und so wissen sie denn natürlich auch *über* die Tapferkeit Bescheid; nicht aber, *was die Tapferkeit selbst ist*.

Die Antwort, die der Alltagsverstand auf die Frage des SOKRATES, was denn die Tapferkeit sei, gibt, kann etwa so aussehen: Tapfer ist, wer in der

Schlacht nicht in der letzten, sondern in der ersten Reihe steht.⁶ Man sieht: Es wird ein *Beispiel* gegeben. Die Frage aber ist, *wofür* es ein Beispiel ist. *Aus sich selbst heraus* kann kein Beispiel rechtfertigen, *daß* es Beispiel ist. SOKRATES fragt, um die Einsicht zu erwecken, daß in einer solchen Antwort aber bereits vorausgesetzt wird, was die Tapferkeit ist. Weiter: Und was ist beim Rückzug? Ist auch da der in der ersten Reihe der Tapfere? Hier ist es vielmehr umgekehrt. Und weiter: Was ist in der Volksversammlung? Gibt es nicht auch hier Tapferkeit? Sehr wohl. So lernen wir, daß von allen bloßen Beispielen abstrahiert werden muß, damit wir die Tapferkeit bestimmen können. So zeigt sich für PLATON am Begriff der Tapferkeit das Wesen der Tugend überhaupt (unabhängig vom bestimmten Inhalt der jeweiligen Tugend): Tapferkeit ist tätige Tugend. Tugend (im formalen Sinn) ist das Handeln im Zeichen des Guten. Die „formale Tugend“ (im Sinne von Tugend als Tätigsein abgesehen von ihrem bestimmten Inhalt – tapfer, gerecht, usw.) ist die Haltung, die dies Handeln selbst über alles stellt.⁷

Ein drittes und letztes Beispiel, das schon direkt unser Thema anspricht: Man sagt etwa weltanschaulich: Der Mensch ist durch Triebe, Neigungen, Gefühle usf. bestimmt. Oder auch: Er ist unfrei. Oder auch: Er ist frei. Da ist *über* etwas, den Menschen, gesprochen. Die Philosophie dagegen fragt: Was ist er, sein Begriff? Was ist dazu vorausgesetzt, daß ich sagen kann: Er ist bestimmt, er ist unfrei, er ist frei. Es könnte etwa sein, daß er als *das Freie*, so, daß das seine *Substanz (sein Wesen)* ist, vorausgesetzt ist auch für eine Aussage wie: Er ist unfrei.

Soviel zur Einleitung, dazu, was es heißt, zu philosophieren, was es, bestimmter in unserem Zusammenhang, heißt, den Begriff des Menschen anzugeben, darzustellen. Es heißt nicht: Etwas über den Menschen erzählen. Sondern es heißt: Das darzustellen, was vorausgesetzt ist, auf daß etwas über den Menschen erzählt werden kann.

Merksätze:

1. Jede Politik bringt den ihr zugrundeliegenden *Menschenbegriff* zum Ausdruck. Wie dieser bestimmt ist und ob er dem wahren Begriff des Menschen entspricht, das zeigt die Philosophie auf.
2. Die Philosophie fragt nach den *Voraussetzungen* unserer alltäglichen wie wissenschaftlichen Ansichten und nach den Voraussetzungen der Gegenstände unserer alltäglichen wie wissenschaftlichen Ansichten.

3. Alle Philosophie ist *Begriffsbestimmung*, Ableiten und somit Beweisen der gegebenen Bestimmung eines Begriffs.

II. Der Begriff des Menschen

1. Was ist der Mensch?

Wir haben die Philosophie als Begriffsbestimmung definiert. Wir haben gleich hinzugefügt, daß dies nicht heißen kann, in ihr würde willkürlich drauflosdefiniert, *unmittelbar* angegeben, was eine Sache – hier der Mensch – ist. Das muß vielmehr abgeleitet, bewiesen werden, was allein möglich ist, wo *systematisch* vorgegangen wird. Eine nicht systematische Philosophie gibt es nicht.

Fragen wir, da es um den Begriff des Menschen, da es darum geht, die Frage: Was ist der Mensch? zu beantworten, so: *Wie beantwortet man denn die Frage nach dem, was etwas ist? Dadurch, so ist vorläufig zu antworten, daß man angibt, wodurch es sich von allem anderen, was ist, unterscheidet.*

Damit beginnen wir in diesem Kapitel. Es geht uns hier um die Bestimmungen des Unbeseelten, des natürlich Lebendigen und des Menschen, darum, diese begrifflich voneinander zu unterscheiden. Es ist wichtig, einzusehen, daß das für unser Thema keine Fleißaufgabe ist. Wenn ich sagte, daß nur systematisch philosophiert werden kann, so ist das hier so zu verstehen, daß wir, wo es um den Begriff des Menschen zu tun ist, nicht einfach davon absehen können, was das natürlich Lebendige, also Tier und Pflanze, ist. Dieses wiederum kann nicht gefaßt werden, wo vom Anorganischen abgesehen wird.

Äußerlich kann, um die Bedeutung der jetzt vorzunehmenden Unterscheidungen einsichtig zu machen, daran erinnert werden, daß die klassische Definition des Menschen ihn als ‘denkendes Lebewesen’ bestimmt. Diese Definition ist allerdings alles andere als unproblematisch, bringt aber jedenfalls zum Ausdruck, daß wir wissen müssen, was das Lebendige ist, um wissen zu können, was der Mensch ist.

Bevor wir direkt zur Abhandlung des Anorganischen, des natürlich Lebendigen und des Menschen in ihrem Verhältnis zueinander übergehen, ist noch folgendes wichtig: Wir sagten zunächst, daß, um wissen zu können,

was der Mensch ist, er von allem anderen, was ist, *unterschieden* werden muß. Das darf nun *nicht* so mißverstanden werden, als ob wir meinten, er und etwa das natürlich Lebendige stünden *bloß nebeneinander*, wären einfach andere gegeneinander. Das wäre bereits die Verdinglichung des Menschen, die Ansicht, er und die Lebewesen und die Dinge wären gegeneinander Selbständige. Dagegen zitiere ich schon hier – wenngleich an dieser Stelle erst vorwegnehmend – dieses ARISTOTELES-Wort:

Die Seele [das Denken, gemeint ist der Geist, nicht das, was die Seele als unterschieden von ihm ist] ist gewissermaßen alles Seiende [ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστίν].⁸

Mit einem ‘gewissermaßen’ (πῶς) läßt sich freilich nicht philosophieren; so ist jetzt zu zeigen, wie man dies, daß die Seele alles Seiende ist – und natürlich ebensosehr von den Dingen wie den Lebewesen zu unterscheiden ist –, bestimmter zu denken hat. Aber das Zitat war schon hier notwendig, zur Abwehr des Mißverständnisses, der Mensch wäre etwas *nur neben* den Dingen oder auch dem natürlich Lebendigen. Es wird sich uns – und zwar gerade in der Arbeit der begrifflichen Unterscheidung – ergeben, daß der Mensch das Leben als natürliches Leben, über das er freilich hinausgeht, nicht außer sich gelassen, sondern in sich als Denken aufgenommen hat. *Der Mensch enthält das, wovon er zu unterscheiden ist, in sich.*

Das eben Gesagte mag auch schon als vorläufige Korrektur der oben als problematisch bezeichneten klassischen Definition des Menschen erkennbar sein. Sagen wir, der Mensch sei das denkende bzw. vernünftige Lebewesen, so ist die dabei herrschende Vorstellung meist die: ‘Lebewesen’ ist die allgemeinere Bestimmung, die sogenannte nächsthöhere Gattung (*genus proximum*); sie umgreift Pflanze, Tier und Mensch. ‘Denkend’ bzw. ‘vernünftig’ ist die weniger allgemeine Bestimmung, der sogenannte artbildende Unterschied (*differentia specifica* – der Unterschied der die Art konstituiert), dasjenige also, wodurch sich der Mensch vom natürlich Lebendigen *im Sinne eines Zusatzes, im Sinne einer besonderen Ausstattung* unterscheiden soll.

Diese gewöhnliche Vorstellung ist grundfalsch. Es ist in ihr gerade das nicht gedacht, was doch wohl vor allem *gedacht* werden sollte, das *Denken* nämlich. In diesem ist auf jeden Fall das enthalten, was wir oben von ARI-

STOTELES gehört haben und was unten genau zu entfalten sein wird, dies, daß es alles Seiende ist. Das Denken ist nicht etwas, welches zu etwas ihm anderen, etwa dem Leben als natürlichem, hinzukommen, eine Eigenschaft bzw. ein Vermögen eines Dinges bzw. eines Lebewesens ausmachen könnte. Wäre letzteres der Fall, so wäre es etwa schon unmöglich, daß das Lebendige oder auch dieses, daß das Denken ein Zusatz zu diesem, eine besondere Ausstattung desselben sein soll, *gedacht* wird.

Die Unterscheidung von Ding, Pflanze / Tier und Mensch darf also nicht so verstanden werden, daß ihr drei Dinge nebeneinander resultierten. Sondern es wird so sein, daß der Mensch Pflanze und Tier in sich enthält⁹, das Leben als natürliches nicht außer sich gelassen hat, welches aber freilich dort, wo vom Menschen die Rede ist, Moment geworden ist, und keine Selbständigkeit mehr hat.¹⁰ Und das Leben als natürliches wiederum ist nicht faßbar, wo es nicht als *Wahrheit* des Anorganischen gedacht wird. In ihm ist all das, was das Anorganische ausmacht, mechanische Bewegungen, chemische Prozesse, unselbständig, ein bloß abstraktes, untergeordnetes Moment.

Das eben Dargelegte ist die philosophische Rechtfertigung dafür, daß, wo es um den Begriff des Menschen geht, Lebloses und natürlich Lebendiges betrachtet werden müssen; es ist nur der etwas expliziertere, konkretisierte Ausdruck dessen, daß alle Philosophie System ist.

Ist die Seele des Menschen 'gewissermaßen' alles Seiende, so muß eine Arbeit über den Begriff des Menschen ein System alles Seienden in seinen Grundzügen vorlegen.

Es gibt neben dieser philosophischen Notwendigkeit der vorzunehmenden Unterscheidungen auch die exoterische, die darin liegt, daß der Mensch ständig mit Dingen – etwa dem Wasserstoff, in welchen womit angereicherten komplexen Formen auch immer – und mit natürlich Lebendigem – etwa den Graugänsen – verwechselt wird. Diese Verwechslungen verdanken sich dem Nichtgedachthaben des Unterschiedenseins von Ding, Leben und Denken bzw. Mensch, welches Unterschiedensein ein solches im Menschen ist.

Der Mensch, so sagte ich, enthält das, wovon er sich unterscheidet, in sich. *So haben wir das Leben als natürliches zweimal, einmal als selbstän-*

dig, für sich, einmal als unselbständig, als Moment. Betrachten wir das natürliche Leben als selbständig für sich genommen, so haben wir es mit Pflanze und Tier zu tun, so betreiben wir Naturphilosophie, betrachten wir das natürliche Leben als unselbständig und Moment des Menschen (des Geistes), so betreiben wir Anthropologie (menschliche Geist in Natürlichkeit versenkt, Bsp: Träumen, Wachen, Schlafen) bzw. Psychologie (Lehre vom menschlichen Geist als Ich). Ich drücke mich hier absichtlich zunächst unbestimmt aus: ‘Anthropologie bzw. Psychologie.’ Das liegt nicht daran, daß im Rahmen dessen, was sich heute ‘Anthropologie’, wie dessen, was sich heute ‘Psychologie’ nennt, alles so durcheinanderght, daß eine bestimmte Ausdrucksweise diesem Treiben ohne Begriff nicht adäquat wäre. Vielmehr können dort, wo diese nicht sogenannte Wissenschaften sein sollen, was sie nie sind noch sein können, sondern Momente der Philosophie, sie nicht als Disziplinen nebeneinander stehen. Wir werden vielmehr sehen, daß der Mensch, wenn er philosophisch-anthropologisch, und er, wenn er philosophisch-psychologisch betrachtet wird, in sukzessiven Stufen der Aufhebung¹¹ seiner unmittelbaren natürlichen Lebendigkeit erkannt wird.

Einmal also haben wir Tier und Pflanze als vom Menschen unterschieden, neben ihm stehend. Dann aber haben wir diesen Unterschied des Menschen vom natürlich Lebendigen als einen solchen in ihm selbst. Das ist der Mensch als sich seine Natürlichkeit, die ihm als solche nicht entspricht, abarbeitend, er, wie wir ihn als Gegenstand der philosophischen Systemteile Anthropologie und Psychologie vor uns haben. Das ist *die Wahrheit* der uralten Lehre von der Identität von Mensch und Welt, sie nicht mehr als Bildchen, sondern als System.

2. Die Stellung des Menschen im philosophischen System

Vom Gesagten aus läßt sich in bezug auf die gesamte Einteilung dieser Arbeit und damit in bezug auf das System der **Geistphilosophie** gleich noch dieses anfügen: Wir sprechen in philosophischer Terminologie vom Menschen als subjektivem, von ihm als objektivem und von ihm als absolutem Geist.

2.1 Der freie Mensch in seiner Natürlichkeit (subjektiver Geist)

Der Mensch als subjektiver Geist ist er als sich seine Natürlichkeit abarbeitend, sich als frei erfassend. Wir haben es hier also mit ihm als in sich natürlich lebendig seiend zu tun, in seinem sukzessiven Erkennen dessen,

daß er nicht natürlich, nichts von Natur ist, daß das, was als natürliche Welt vor ihm steht, in ihm ist und in ihm als unselbständig gesetzt ist. Ganz knapp: Der Mensch als **subjektiver Geist**¹² ist die natürliche Welt als unselbständig, sein Erkennen dessen, daß die natürliche Welt unselbständig ist.

Der Punkt nun, an dem der Mensch erkannt hat, *daß* die natürliche Welt unselbständig ist, ihn nicht bestimmt, er vielmehr ihre Wahrheit ist, ist der, an dem er sich als *frei* erfaßt. Es ist der Punkt, an dem wir philosophisch systematisch in das Gebiet dessen, was ‘**objektiver Geist**’ heißt, übergehen.

2.2 Die Verwirklichung der Freiheit im Gemeinschaftsleben (objektiver Geist)

Der Mensch ist objektiver Geist¹³ dort, wo er sich als frei weiß und dies sein Wissen um sich tätig verwirklicht, somit nicht mehr eine Welt (die natürliche) als selbständig, als gegeben *hinnimmt*, sondern eine *erschafft und bildet*. Dies Erschaffen und Bilden ist kein willkürliches, sondern ein freies; es ist die Entwicklung, die Verwirklichung dessen, was der Mensch in sich ist, wo er sich als frei erkennt. Er stellt notwendig all das, was in dem, was ‘Freiheit’ heißt, erst in ihm enthalten ist, entwickelt vor sich hin: Das Resultat dieses Hinstellens ist *die* – nicht mehr natürliche, sondern – *sittliche Welt, der Staat*. Diese ist sosehr und sowenig außer dem Menschen wie die natürliche Welt. Sie ist da, es *gibt* sie, *weil* der Mensch als freier sich zum Gegenstand hat; die natürliche Welt dagegen ist da, es *gibt* sie, *weil* der Mensch als unfreier, als noch nicht für sich freier sich zum Gegenstand hat.

2.3 Gott als Grund der menschlichen Freiheit (absoluter Geist)

Der Mensch schließlich, wo er keinen *unmittelbaren* Gegenstand mehr hat, weder die natürliche noch die sittliche Welt, ist Thema des Systemteils der Philosophie, der ‘Die Lehre vom **absoluten Geist**’ heißt. Hier geht es nicht mehr darum, daß der Mensch sich erst als frei erreicht (subjektiver Geist), noch darum, daß er seine Freiheit tätig verwirklicht (objektiver Geist), sondern um *seine Interpretationen* in diesem Erfassen und Tätigsein. Hier haben wir keinen einfachen Gegenstand des Menschen mehr, nicht mehr die natürliche, nicht mehr die sittliche Welt. Aber wenn wir die Parallele herstellen wollen, so können wir sagen, daß es in diesem Gebiet um Gott geht, um Seine Identität mit und Seine Unterschiedenheit von dem Men-

schen. Und wie der Schritt von der natürlichen zur sittlichen Welt kein solcher war, der uns zu etwas führte, das nun noch *dazukommt*, Zusatz – man sagt auch: ‘Überbau’ – ist, so ist es auch hier: Wo Gott Thema ist, da hat sich nicht der Mensch – oder auch eine ‘herrschende Priesterklasse’ oder wie immer man sich hier in erbaulich aufklärerischer Wendung ausdrücken möchte – ein zusätzliches sogenanntes ‘metaphysisches Objekt’ ausgeheckt, über das er nun bequem und unverbindlich vernünfteln kann. Sondern: So, wie der Mensch nicht zufällig sittlich sich bestimmt, auch nicht sich sittlich und daneben noch natürlich – als sogenanntes Bedürfniswesen u.dgl. – bestimmen kann, sondern notwendig den Schritt zur Verwirklichung der Freiheit, die er ist, macht, so geht er auch *über das Tun der Freiheit zu ihrer Selbsterkenntnis* und damit zu ihrem Grund fort.

3. Die Hinführung zum Begriff des Geistes: Unbeseeltes (Anorganisches), Beseeltes (Organisches) Geist (Mensch)

In den letzten Sätzen ist die Systematik der Philosophie beschlossen. Außerhalb ihrer gibt es keine sinnvolle Rede vom Menschen. Und diese kann es letztlich nur geben, wo sie *ganz* dargelegt wird. Uns geht es nun zunächst – wobei die eben hingeschriebenen zum Großteil noch vorwegnehmenden Bemerkungen immer gegenwärtig zu halten sind, um nämlich den Zusammenhang des Ganzen nicht aus dem Blick zu verlieren – darum, **die Unterscheidung von Unbeseeltem, natürlich Lebendigem und Mensch vorzunehmen.**

Ich zitiere eine PLATON-Stelle, an welcher – und das ist es, was uns daran unmittelbar interessiert – *die Definition der Seele* gegeben wird, *die* Definition der Seele nämlich, die sie als Lebensprinzip meint, womit also das das natürlich Lebendige Konstituierende ausgesprochen ist. Es wird aber an dieser Stelle auch bereits eine Zusammenschau alles dessen, was ist, alles Seienden somit, welches laut ARISTOTELES, wie wir gehört haben, die Seele gewissermaßen ist, gegeben. Wir werden daher von hier ausgehend – freilich auch mittels weiterer Stellen – nicht ‘nur’ die Bestimmung der Seele, sondern das Verhältnis von Unbeseeltem, natürlich Lebendigem, Mensch und Gott zueinander entwickeln können.

Alle Seele ist unsterblich [$\Psi\upsilon\chi\eta\ \pi\alpha\sigma\alpha\ \alpha\theta\alpha\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$]. Denn alles Sichselbstbewegende ist unsterblich. Was aber anderes bewegt und von anderem bewegt wird, hat, wie Ende der Bewegung, so Ende des Lebens. Allein

das Sichselbstbewegende [το αυτο κινουον], da es sich selbst nie verläßt, hört niemals auf sich zu bewegen, und dies ist auch für alles andre, was bewegt wird, Quell und Urgrund der Bewegung [αρχη κινησεως]. ... [Es ist das Sichselbstbewegende] für Wesen und Begriff [ουσια και λογος] der Seele zu erklären. Denn jeder Körper, dem die Bewegung von außen kommt, ist unbeseelt [αψυχον], dem aber die Bewegung von innen aus ihm selbst kommt, ist beseelt [εμψυχον], weil darin die Natur der Seele besteht. ...

Alle Seele trägt Sorge [επιμελειται] für alles Unbeseelte. ... So erwirbt sie einen irdischen Leib [σωμα γηινον], der durch ihre Kraft sich selbst zu bewegen scheint, und dieses Ganze, Seele und Leib zusammengefügt, wird nun ein Lebendiges genannt, das dazu den Beinamen ‘sterblich’ trägt. Auf ein unsterbliches Wesen aber schließen wir nicht aus irgendeinem beweisbaren Grunde, sondern, ohne Gott gesehen oder hinreichend erkannt zu haben, bilden wir ein unsterbliches Wesen, das zugleich Leib und Seele enthält, beides für ewige Zeit zusammengewachsen.¹⁴

Das ist in einiger Ausführlichkeit auszudeuten. Wir werden uns so den Begriff der Seele – und damit den des Lebens – erarbeiten können, weiter das Verhältnis zwischen Unbeseeltem und Seele, zugleich den Ausgangspunkt für die Bestimmung des Begriffs des Menschen als des Denkens, der dann im nächsten Kapitel Gegenstand ist. Schließlich greift der letzte Teil des Zitierten bereits zum Kapitel über Gott und den Menschen vor.

Zunächst geht es um die **Definition der Seele**, wie sie hier ausgesprochen ist. Es ist sogleich festzuhalten, daß damit noch nicht die Seele des Menschen, die Geistseele, gemeint ist, sondern *die Seele als Lebensprinzip*, Seele also verstanden als dasjenige, welches ein Lebendiges zu einem Lebendigen macht, es von allem nicht Lebendigen grundsätzlich unterscheidet. Ihre Definition ist: *Die Seele ist das Sichselbstbewegende*. Das ist ihr Begriff. Dazu ist nun, da Philosophie ja nicht Geschichtenerzählen ist, zweierlei aufzuzeigen:

- a. Was ist das Sichselbstbewegende? und
- b. Warum nehmen wir so etwas an?

3.1 Die Seele oder die Widerlegung des Materialismus

Ich beginne mit der zweiten Frage: Warum nehmen wir eine Seele, warum nehmen wir ein Sichselbstbewegendes an? Der Materialismus wird uns sofort das Recht dazu bestreiten. Und bis jetzt haben wir ihn noch nicht widerlegt. Sein ‘Begriff’ vom Menschen scheint doch gerade in der Gegenwart, in der der Mensch so fleißig mit Dingen verwechselt bzw. diesen eben gleichgesetzt wird, besonders ernst genommen zu werden. Sollte es nun so sein, daß wir nicht willkürlich, sondern *logisch notwendig* eine Seele als Sichselbstbewegendes – und zwar nicht nur im Dienste des Erreichens des Begriffs des Menschen, sondern schon in dem des Erreichens des Begriffs des natürlich Lebendigen – anzunehmen haben, so sind wir bereits damit über den materialistischen ‘Begriff’ des Menschen hinausgegangen.

Wir sehen hier wieder von einer anderen Seite die Notwendigkeit und Fruchtbarkeit unseres Vorgehens: Schon dort, wo wir es noch gar nicht *direkt* mit dem Menschen zu tun haben, gehen wir über so manche ‘Begriffe’, die man von ihm hat, hinaus, werden diese widerlegt. Seinen Begriff vom Menschen – sei er auch ein rein sogenannter – hat jeder; aber er kann reicher oder ärmer, konkreter oder abstrakter, adäquater oder inadäquater sein. Wo wir das Seiende – alles Seiende – in seiner Ordnung, im Verhältnis seiner Momente zueinander philosophisch fassen, da gehen uns sukzessive all die inadäquaten Interpretationen des Menschen unter. Momentan sehen wir: Schon dort, wo die Grundbestimmung des natürlich Lebendigen erreicht wird, zeigt sich jegliche materialistische Auffassung vom Menschen als unhaltbar.

Das gilt dann, wenn wir die Seele als das Sichselbstbewegende logisch notwendig erreichen. Diese Notwendigkeit aber bestreitet der Materialismus. Er meint, wir hätten hier eine sogenannte ‘überflüssige Wesenheit’, eine sogenannte ‘metaphysische Entität’, die wir als sogenannte Wissenschaftler nicht mehr brauchen, angenommen. Im Sinne des Materialismus geht man von unten aus und sucht das Materielle, Körperliche, also die mechanischen bzw. auch chemischen Objekte – und diese in ihren Prozessen –, *für sich* widerspruchsfrei zu fassen. Die Annahme einer Seele scheint hier überflüssig. Das Leben wird im Sinne dieser sogenannten Wissenschaftlichkeit auf Chemie reduziert bzw. eben mit bloß Chemischem – somit rein Körperlichem – gleichgesetzt, das Selbstbewußtsein bzw. Denken aber als

bloßes Nebenprodukt des dann nur noch sogenannten Lebens, der Mensch als ‘Zauberlehrling der Evolution’ – oder wie immer die unsittlichen Metaphern hier lauten mögen – ‘gefaßt.’ Die Behauptung ist dabei kurz und klar die: ‘Der Mensch ist ein Ding.’ Wie es einem Ding möglich sein können soll, zu sagen: Ich bin ein Ding, das ist zwar nicht abzusehen, aber eine solche Frage ist hier noch keine systematische Widerlegung. Gehen wir daher der Reihe nach vor.

Der Materialismus nimmt an, das Materielle wäre *für sich* widerspruchsfrei faßbar, ohne daß wir dazu die Annahme einer Seele brauchten. Nimmt sie nun einer doch an, so steht sie *neben* dem Körperlichen, ist ein Zusätzliches, ein anderes zu diesem, nicht seine Voraussetzung wie Wahrheit.

Nun gebe ich dem Materialismus durchaus zu: *Wenn* die Seele ein Zusätzliches zum Körper ist, so ist sie eine überflüssige Annahme, die man dann in der Tat als sich bloß schlecht subjektiven Bedürfnissen verdankend ruhig streichen kann. Nur ist die Voraussetzung falsch, die nämlich, das Körperliche, das Feld des Mechanismus wie Chemismus insgesamt, wäre für sich widerspruchsfrei zu fassen. Das sagt uns PLATON an unserer Stelle.

Was steht denn dem Sichselbstbewegenden gegenüber? Das von anderem Bewege und anderes Bewegende. Dieses ist als das rein Körperliche zu fassen, als das Feld des Mechanismus und Chemismus insgesamt. Nun heißt es:

Allein das Sichselbstbewegende, da es sich selbst nie verläßt, hört niemals auf sich zu bewegen, und dies ist auch *für alles andre*, was bewegt wird, Quell und Urgrund der Bewegung.

Zuerst meinten wir noch, auf der einen Seite stünde das anderes Bewegende und von anderem bewegt werdende, auf der anderen das Sichselbstbewegende, *hier* also das Körperliche, *dort* die vermeintlich *zusätzlich* angenommene Seele. So geht das jetzt nicht mehr. Es ist vielmehr ausgesprochen, daß ersteres letzteres *voraussetzt*. Also: Ohne die Voraussetzung von Seele, ohne die Voraussetzung von Lebendigem kein Materielles, kein mechanisches Objekt. *Damit* Unbeseeltes ist, muß Beseeltes sein. Damit ist unsere zweite oben ausgesprochene Frage, freilich immer noch vorwegnehmend, beantwortet.

Warum gilt nun: Ohne Beseeltes kein Unbeseeltes?, was die Griechen ja schon in den Worten haben, indem sie von Organischem und *Anorganischem* sprechen, damit sagen, daß das letztere nur als Abstraktion von ersterem, somit das Sekundäre ist. Das ist nicht irrationale sogenannte griechische Weltanschauung, sondern logisch notwendig. Warum?

Gehen wir aus vom bloß Materiellen, bloß mechanischen, chemischen Objekten, mechanischen, chemischen Prozessen, von demjenigen, wofür man meint, die Seele entbehren zu können. Hier gibt es nichts, das sich selbst bewegt, sich auf sich bezieht, sondern alle Bewegung ist nur die der Äußerlichkeit von Druck und Stoß. Der Mechanismus steht schlechthin unter der Bestimmung der formellen Kausalität. PLATON sagt das so: Anderes bewegen und von anderem bewegt werden. Das eine wird vom anderen bewegt. Auch dieses letztere ist nicht Sichselbstbewegendes, sondern muß dazu, daß es ersteres bewegt, wiederum von einem ihm anderen bewegt werden. Und so weiter.

Wir müssen also jede Bewegung, jedes Geschehen, überhaupt alles, das wir als bloß Materielles vor uns haben, *als Wirkung bestimmen*. Keine Wirkung ohne Ursache. Und jetzt ist nur zu bedenken, was es heißt, daß wir *jede* Bewegung als Bewegtwerden und somit als Wirkung fassen müssen, daß wir also in der sogenannten Kausalkette *immer weiter* zurückgehen müssen. Es heißt dies nämlich: Es kann keine erste Ursache geben. Nur: Damit gibt es gar keine Ursache, sondern nur Wirkungen. Aber: Ohne Ursache keine Wirkung. Wir müssen also, wenn wir keine Seele qua Sichselbstbewegendes ansetzen, schließen: ‘Es *muß* eine erste Ursache geben.’ Und ebenso sehr: ‘Es *kann keine* erste Ursache geben.’ Das ist, wenn wir hier – also im Bereich des bloß Körperlichen, bloß Materiellen – stehenbleiben, ein unausweichlicher und unauflöslicher Widerspruch. Daraus folgt unmittelbar, daß wir eben *nicht* hier stehenbleiben können. Wir müssen somit über das bloß von anderem bewegt Werdende und anderes Bewegende hinaus das Sichselbstbewegende ansetzen. Und dies ist uns jetzt nicht mehr Freizeitbeschäftigung des Philosophen, der sonst vielleicht nicht genügend Gegenstände hätte, über die er erbaulich plaudern kann. Wir bleiben sonst vielmehr schon mit dem bloß Körperlichen in schlechthin unauflöslichem Widerspruch. Damit ist unsere zweite Frage beantwortet.

Was ist das Sichselbstbewegende?

3.2 Die Seele als Lebensprinzip des natürlich Lebendigen

Das Materielle also, dasjenige, welches nicht Selbstbewegung ist, kann von ihm selbst her nicht gefaßt werden. Es hat seine Voraussetzung in der Seele. Somit ist weder das natürliche Lebewesen noch freilich der Mensch in irgendeiner Weise mechanisch oder chemisch faßbar. Es ist vielmehr umgekehrt: Nicht können wir von irgendwelchen mechanischen Bewegungen oder chemischen Prozessen ausgehen und dann aus denselben sich das Lebendige und weiter auch noch den Menschen 'entwickeln' lassen, sondern *auf daß* mechanische oder chemische Dinge überhaupt irgendwie Sinnvolles meinen können, ist vorausgesetzt, daß sie vom Lebendigen her gefaßt werden, als Abstraktionen desselben.

Das Materielle also hat seine Voraussetzung in der Seele. Damit komme ich zur ersten der oben genannten Fragen: Was ist das Sichselbstbewegende? Wie ist es, das wir nun als notwendig erkannt haben, näher zu bestimmen?

Man könnte doch so sagen: Die bloße Bewegung, das bloße Bewegtsein ohne die Selbstbewegung, das enthält einen Widerspruch. Aber das gibt uns doch nicht das Recht, unmittelbar das Sichselbstbewegende anzusetzen, das sicher einen Widerspruch enthält. Denn: *Eines* bewegt, ein *anderes* wird bewegt. Sprechen wir vom Sichselbstbewegenden, so ist das entweder unmittelbar falsch oder aber zumindest ungenaue Redeweise. 'Ungenaue Redeweise' hieße: *Ein Teil* des dann nur noch sogenannten Sichselbstbewegenden bewegt einen anderen. So könnte man sagen. Man hat dabei nur übersehen, daß damit das Sichselbstbewegende genau in den Bereich versetzt wird, den wir mit ihm gerade verlassen haben, in den des Körperlichen nämlich, den des Außereinanders. Die Seele aber ist *immateriell*; das ergibt sich unmittelbar aus ihr als dem Sichselbstbewegenden. Sie ist immateriell; sie ist, mit HEGEL gesprochen, näher „nicht nur für sich immateriell, sondern die allgemeine Immaterialität der Natur, deren einfaches ideelles Leben.“¹⁵

Das ist, wie wir gesehen haben, genau das, was PLATON in seiner Lehre hat: Die Seele ist nicht ein sogenanntes Immaterielles, das *neben* (ein Verhältnis, das für das Materielle gilt) Materiellem steht, *neben* dem es noch Materielles geben kann. In ihr ist vielmehr die Unwahrheit des bloß Materiellen erkannt, dies, daß die Seele dessen Voraussetzung wie Wahrheit ist.

Das Sichselbstbewegende geht, wie es schon im Wort liegt, in seiner Bewegung nicht als ein etwas auf ein anderes, sondern ist Selbstbeziehung, Sich-Hervorbringen, Sich-Erhalten und das heißt: Zweckverwirklichung. Im Materiellen mußten wir von der Wirkursache, von der formellen Kausalität ausgehen, jetzt gehen wir von der Zweckursache aus. Bei der Zweckverwirklichung im Lebendigen ist es nicht so, daß Ursache und Wirkung gegeneinander andere sind. Vielmehr *ist* der Zweck schon – er ist das Lebendige, die Seele, der beseelte Leib; und er *wird* ebenso sehr, geht auf seine Hervorbringung. Das ist das, was wir ‘Selbsterhaltung’ nennen, Selbsterhaltung, die sich weiter in Selbsterhaltung und Arterhaltung unterscheidet, in Lebensprozeß und Gattungsprozeß (im Sinne von Reproduktion der Gattung). Es ist das, was das Lebendige ist, die Seele als Lebensprinzip. Das zu unserer obigen ersten Frage.

Wir wissen jetzt, was das natürlich Lebendige ist, wir wissen, wie es mit seinem Verhältnis zum Anorganischen steht. Wir wissen damit auch, wie der Begriff des Menschen sicher nicht zu fassen sein wird, materialistisch nämlich. Daß der Mensch auch nicht biologistisch, also so, daß das ihn substantiell Ausmachende das Leben als natürliches wäre, zu fassen ist, das werden wir sogleich sehen. Es ist aber hier neben dem genannten negativen Nutzen, den wir aus unseren bisherigen Argumentationen bezüglich des Begriffs des Menschen zu ziehen haben, auch der positive festzuhalten: Der gewonnene Begriff der Seele qua Lebensprinzip. Denn diese ist bleibendes Moment, das nicht nur Pflanze und Tier ausmacht, sondern auch enthalten sein wird im Begriff der Seele, die die des Menschen ist, der Geistseele.

3.3 Der Geist (Geistseele) oder die Widerlegung des biologistischen Menschenbegriffes

Jetzt ist, was schon als Übergang zu späteren Argumentationen, in denen der Begriff des Menschen als Denken festgestellt werden wird, zu sehen ist, noch auf einige weitere Aussagen PLATONS im oben Zitierten einzugehen, auf solche, die bereits über das Thema der Seele als Lebensprinzip und des Verhältnisses zwischen Organischem und Anorganischem hinausgehen.

PLATON sagt:

Alle Seele trägt Sorge für alles Unbeseelte.

Das ist freilich mythisch gesprochen; aber es heißt begrifflich: Das Unbeseelte gibt es nur von der Seele her. Ebenso ist hier aber auch schon – und das ist jetzt unser nächster Punkt – daran zu denken, daß die Seele nur vom Geist, das natürlich Lebendige nur vom Menschen her ist. Ersteres ist nur von letzterem her. Denn: Wir sprachen vom *Sichselbstbewegenden*, vom *Sich-auf-sich-Beziehen*, welches das Lebendige ist. Und jetzt fragen wir: Worauf bezieht sich denn dieses ‘sich’, dieses ‘selbst’?

Das ‘sich’ bzw. das ‘selbst’ spricht letztlich, spricht strenggenommen vom Wissen, vom Sich-Wissen, Selbstbewußtsein. Nur auf dieses kann es sich *sensu stricto* beziehen. Das Tier, die Pflanze, das natürlich Lebendige insgesamt *ist* zwar Selbstbeziehung, *weiß* aber *nicht* um diese. Man kann das Natürliche als bewußtloses Denken fassen. *Für uns* also ist das Tier, ist die Pflanze notwendig Selbstbeziehung, für es / für sie nicht. Also ist das ‘sich’, ist das ‘selbst’, wo wir beim natürlich Lebendigen stehenbleiben, nicht zum Selbstbewußtsein als der Voraussetzung wie Wahrheit desselben fortschreiten, letztlich *zu streichen*.

Es ist so: Bleiben wir bei dem bloß anderes Bewegenden und von anderem bewegt werdenden stehen, so ist die Bewegung selbst außerlogisch, irrational, von dieser Stufe selbst her der Widerspruch. Das Materielle läßt sich nicht aus sich selbst heraus begründen. So ist es jetzt aber auch mit dem Lebendigen, der Seele als dem Lebensprinzip, dem Sichselbstbewegenden, das nicht um sich weiß. Dieses läßt sich auch nicht aus sich selbst heraus begründen. Denn so müßten wir letztlich das ‘sich’ streichen und sollten doch nicht zum bloßen Bewegt-Werden zurückgefallen sein. *Das sind wir dann in der Tat aber*. Das heißt: Wenn jemand, etwa der Biologe, sagt: Ich beschäftige mich *nur* mit dem nur Lebendigen, d.h. dem natürlich Lebendigen, stecke mir also so meinen Gegenstandsbereich ab, so ist er logisch schon in den Mechanismus und Chemismus zurückgefallen. Das ‘sich’ im Sichselbstbewegenden, der Seele, das ‘selbst’ in ihr, es ist nur von der *sich wissenden* Selbstbewegung her – als Abstraktion derselben – zu fassen. Gehen wir nicht vom Geist, Ich, Selbstbewußtsein als dessen *Voraussetzung* an das Lebendige heran, so *haben* wir dieses schon als Unbeseeltes genommen.

Das letzte ist so gesprochen, daß darin deutlich wird, was es *für das natürlich Lebendige* heißt, daß es nicht zum Sich-Wissen kommt, was wir voraussetzen müssen, auf daß wir das natürlich Lebendige auch wirklich

als Lebendiges fassen. Umgekehrt ist aber auch zu bedenken, was es *für* das Selbstbewußtsein, das Ich, den Geist, somit für das, was *den Begriff des Menschen* ausmacht, bedeutet: Der Mensch ist nicht als etwas sogenanntes ganz anderes als das natürlich Lebendige zu fassen, sondern als dessen Wahrheit. Wenn wir an die Bestimmung der Seele als der „allgemeine[n] Immaterialität der Natur“ zurückdenken, so können wir jetzt parallel so formulieren:

Auch der Geist ist nicht nur für sich wissend, sondern das allgemeine Wissen des Lebendigen.

Und dies ist ebenso zu verstehen wie oben: Wie die Seele als Leben das ist, von dem allein her ein Unbeseeltes sein kann, so ist das Wissen das, von dem allein her ein Lebendiges sein kann.

Das Unbeseelte ist nur von der Seele her, die Seele nur vom Geist. Wir müssen also – ganz entgegen dem, was uns heute ständig erzählt wird – *von oben her ableiten*. Das sagt uns auch der letzte Satz des oben angeführten PLATON-Zitats, auf den ich nun noch eingehen möchte:

Auf ein unsterbliches Wesen aber schließen wir nicht aus irgendeinem beweisbaren Grunde, sondern, ohne Gott gesehen oder hinreichend erkannt zu haben, bilden wir ein unsterbliches Wesen, das zugleich Leib und Seele enthält, beides für ewige Zeit zusammengewachsen.

Nun sagt PLATON doch gleich zu Beginn der zitierten Stelle: ‘Alle Seele ist unsterblich.’ Aber das heißt dort erst: Die Seele als Lebensprinzip ist nicht ein entstehendes und vergehendes Körperliches, sondern Voraussetzung aller Bewegung im Bereich des Materiellen. Das hindert nicht, daß das natürlich Lebendige selbst sterblich ist, was es ist, sofern es, wie wir sahen, der Widerspruch ist, Seele und doch nicht Geist zu sein.

Dieser Widerspruch ist im Geist gelöst und in Gott als Geist schlechthin gelöst. Damit treten in Ihm Seele und Leib nicht mehr auseinander. Das, was PLATON hier als Gott ausspricht, der Geist, die Einheit von Seele und Leib, kurz das, daß wir über allen sogenannten Dualismus hinaus sind, das ist die Voraussetzung auch von Seele und Leib als zwei scheinbar nur Nebeneinanderstehenden. Sonst hätten wir nur Körperliches, was, wie gezeigt, widersprüchlich ist.

Es geht uns hier noch nicht näher um das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen, aber wir haben doch schon hier etwas erreicht, das über den Menschen *hinausgeht* – und als ein solches über den Menschen Hinausgehendes Voraussetzung seiner ist. PLATON spricht hier nicht streng begrifflich, aber wir können doch sagen, daß das unsterbliche Wesen, in welchem Seele und Leib für ewige Zeit zusammengewachsen sind, die Einheit, und zwar *schlechthin* (so können wir vorläufig das ‘für ewige Zeit’ lesen) die Einheit der von uns in diesem Kapitel unterschiedenen Bestimmungen ist. Diese ist vorausgesetzt für jedes Zusammengewachsensein auf Zeit, also für jede Einheit, die nicht schlechthin Einheit ist. Denn in der letzteren ist – von ihr selbst her gesehen, dann also, wenn wir nicht über sie hinausgehen – der Widerspruch von Geist und Leben *nicht* gelöst.

Das Unsterbliche geht dem Sterblichen logisch (denknotwendig) vorher, ist ihm vorausgesetzt.

Nur nebenbei und zur Vermeidung eines Mißverständnisses sage ich: Das eben Dargelegte spricht nicht gegen die Unsterblichkeit des Menschen. Wohl aber ist, was diese betrifft, aus dem Gesagten zu erschließen, daß der Mensch *von sich selbst her* – dann also, wenn wir von der Bewegung von seiten Gottes her, wenn wir von Seinem Handeln absehen – nicht unsterblich ist. Das hindert nicht, was allerdings bei PLATON nicht steht und nicht stehen kann, daß es im Begriff Gottes als Geist liegt, daß der Mensch als Geist individuell unsterblich ist.

Das sind Dinge, die erst vom christlichen Gottes- und Menschenbegriff aus verstehbar sind. Es führte uns zu weit, ist auch nicht unmittelbar unsere Aufgabe, hier näher auf die Lehre von der individuellen Unsterblichkeit einzugehen. Dennoch wird – im übernächsten Kapitel – noch einiges zu Gott und dem Menschen zu sagen sein. Denn das ist schlechthin *notwendig*.

Denn auch hier gilt, was bezüglich des Unbeseelten, des natürlich Lebendigen und des Menschen, das Verhältnis welcher Bestimmungen zueinander ja das durchgängige Thema dieses Kapitels war, gesagt wurde: Es handelt sich hier nicht um mehrere Dinge, die einfach nebeneinander stehen, das Verhältnis zwischen Leben und Denken ist nicht ein solches, das nur zwischen Pflanze und Tier einer-, dem Menschen andererseits anzusetzen ist. Es *macht* vielmehr ebensosehr den Menschen *in ihm selbst aus*, es

ist ihm immanent, es stellt sich in dem dar, was wir sehen, wenn wir philosophisch Anthropologie (der in die Natur versenkte Geist) und – zum Teil – Psychologie (Lehre vom sich als frei wissendem Geist) betreiben. Das wird erst im nächsten Kapitel genauer zu zeigen möglich sein, erst nach der Darlegung dessen, was der Mensch als Denken ist.

Und erst dann wird näher, in unserem Zusammenhang freilich doch nur kurz, von Gott und dem Menschen zu sprechen sein. Es wird zu klären sein, wie der Unterschied von Gott und dem Menschen zu fassen ist – in der *Unterscheidung* des Menschen von allem anderen, was ist, versuchen wir hier ja seinen Begriff zu gewinnen – und wie auch hier dies, was wir vom Menschen zu unterscheiden haben, in ihm *enthalten* ist. Wir haben jedenfalls schon gesehen, daß dort, wo wir von Gott *absehen*, der Begriff des Menschen wohl nicht wird erreicht werden können.

Merksätze:

1. Eine nicht systematische Philosophie gibt es nicht.
2. Die Philosophie hat drei Systemteile, Logik, Naturphilosophie und Philosophie des Geistes. Die Philosophie des Geistes hat wiederum drei Systemteile, die Lehre vom subjektiven, die vom objektiven und die vom absoluten Geist.
3. Subjektiver Geist ist der Mensch dort, wo er sich noch nicht als frei erkannt hat, sondern in seine Natürlichkeit versenkt ist wie sich dieselbe abarbeitet.
4. Objektiver Geist ist der Mensch dort, wo er sich als frei weiß und dies sein Wissen tätig verwirklicht, seine Freiheit vor sich hinstellt. Das so Hingestellte ist der Staat.
5. Absoluter Geist ist der Mensch dort, wo er über sein Verwirklichen der Freiheit zu ihrer Selbsterkenntnis und damit zu ihrem Grund fortgeschritten ist.
6. Der Mensch steht nicht neben den Dingen und den Lebewesen. Er ist von ihnen freilich zu unterscheiden, enthält aber das, wovon er zu unterscheiden ist, in sich.

7. Das Denken ist keine Eigenschaft eines Dinges und kein Vermögen eines Lebewesens. Es ist selbständig.
8. Das Anorganische ist unselbständig. Es gibt das Unbeseelte nur von der Seele her.
9. Die Seele als Lebensprinzip ist das Sichselbstbewegende.
10. Die Seele ist nicht ein entstehendes und vergehendes Körperliches, sondern die Voraussetzung alles Entstehens und Vergehens im Bereich des Materiellen.
11. Das Materielle läßt sich nicht aus sich selbst heraus begründen.
12. Auch das natürlich Lebendige läßt sich nicht aus sich selbst heraus begründen.
13. Das Denken geht dem Leben voran, ist ihm vorausgesetzt.
14. Das Unsterbliche geht dem Sterblichen voran, ist ihm vorausgesetzt.

4. Die Entfaltung des Geistbegriffes – Der Mensch ist Denken

Wir sind im letzten Kapitel immer von der Stelle aus PLATONS *Phaidros* ausgegangen, an der es in erster Linie um die Definition der Seele qua Lebensprinzip und um ihr Verhältnis zum Unbeseelten geht. Im Laufe unserer Argumentationen haben wir so den Menschen als **das sich wissende Sichselbstbewegende (Denken)** erreicht. Und wir haben dieses als die *Voraussetzung wie Wahrheit* des *nicht* sich wissenden Sichselbstbewegenden gesehen, den Menschen also als Voraussetzung wie Wahrheit des natürlich Lebendigen. Nur von der sich wissenden Selbstbeziehung (dem Ich) ist die sich nicht wissende Selbstbeziehung (das Natürliche) zu verstehen. Jetzt muß es uns darum gehen, dies, *was* das sich wissende Sichselbstbewegende ist, bestimmter zu fassen. Dazu ziehe ich eine weitere PLATON-Stelle heran, eine Stelle, an welcher die Definition des Geistes gegeben wird:

Ich sage also, daß sie [die Besonnenheit, die σοφροσύνη, für welche wir hier sagen können: der Geist, das Ich] allein unter allen Erkenntnissen sowohl Erkenntnis ihrer selbst als der übrigen Erkenntnisse [αυτη τε αυτης εστιν και των αλλων επιστημων επιστημη] ist. – Müßte sie nicht

auch der Unkenntnis Erkenntnis [ανεπιστημοσύνης επιστημη] sein, wenn der Erkenntnis? – Allerdings. ...

Wenn du an andern Dingen dasselbe aufsuchst, wird es dich unmöglich zu sein dünken. Bedenke nur, ob du glauben kannst, es gebe ein Sehen, welches gar nicht ein Sehen von solchem ist, welches anderes Sehen sieht, sondern ein Sehen von sich selbst und anderem Sehen, und vom Nichtsehen ebenfalls. [Es folgen die entsprechenden Fragen bezüglich des Hörens, dann der Empfindung insgesamt, der Vorstellung usf. Von keiner dieser Bestimmungen, so wird festgehalten, kann die reine Selbstbeziehung prädiert werden.] ...

[Es scheint die Selbstbeziehung insgesamt eine schwierige Bestimmung zu sein. Unmittelbar treffen wir sie nirgendwo an.] Vom Gehör und Gesicht aber und von der Bewegung, daß sie sich selbst bewegen sollte, und von allem der Art möchte es [das Sich-auf-sich-selbst-Beziehen, dies, wie PLATON das sagt, „sein Vermögen in Beziehung auf sich selbst zu haben“] einigen wohl sehr unglaublich scheinen, anderen aber vielleicht nicht. Es ist schwierig, im allgemeinen zu entscheiden, ob gar nichts so geartet ist, sein Vermögen [Kraft; δυναμις] auf sich selbst zu beziehen, sondern nur auf ein anderes, oder ob einiges so beschaffen ist und anderes nicht. Wenn nun einiges so beschaffen ist, so ist weiter schwer zu sagen, ob hierunter auch die Erkenntnis gehört, welche die Besonnenheit ist.¹⁶

Hier erfahren wir, was das ist, das Selbstbewußtsein, der Geist, dasjenige, bei dem erst das ‘selbst’ (das ‘sich’) *sensu stricto* da ist. Es ist die Erkenntnis, die auf sich selbst wie auf alles andere geht. Sie ist, im Unterschied etwa zur Sinneswahrnehmung, das *Denken*. Das Denken ist kein Ding, keine Eigenschaft eines Dinges, kein natürlich Lebendiges, kein Organ eines natürlich Lebendigen. Das Denken ist vielmehr Voraussetzung wie Wahrheit alles Unbeseelten wie natürlich Lebendigen (weil sich wissende Selbstbeziehung), dasjenige, von welchem aus alles Unbeseelte wie natürlich Lebendige, welches, wie wir oben gesehen haben, keinen Selbststand hat, allererst *ist*, ein *Sein* hat.

Diese Argumentation, wie wir sie hier mit PLATON vollzogen haben, ist *eine metaphysische*. Das heißt: Es ist eine solche Argumentation, in der wir die Frage stellen und beantworten, was aus dem Bereich alles dessen, was ist, *ein Selbständiges, ein selbständig Seiendes ist*. Nun hat sich zunächst

erwiesen, daß das Unbeseelte keine Selbständigkeit hat, von sich aus nichts ist. Es hat seine Voraussetzung im natürlich Lebendigen, in der Seele qua Lebensprinzip. Aber auch diese ist nicht selbständig. Dort, wo kein Wissen ist, ist das 'sich' (das 'selbst') unhaltbar, die Selbstbewegung, die das natürlich Lebendige ist. Also ist dieses nicht selbständig, nicht von sich aus, sondern nur vom Sich-Wissen her. Dieses nun haben wir hier mit PLATON als das Denken erreicht.

Wenn PLATON an unserer *Phaidros*-Stelle sagt, daß die Seele qua Lebensprinzip „Quell und Urgrund der Bewegung“ ist, so können wir jetzt parallel formulieren, daß das Denken Quell und Urgrund der Selbstbewegung ist. Ohne Denken kein Leben. Das Denken ist nicht etwas *an* etwas anderem, einem Ding oder einem Lebewesen, sondern es ist das wahrhaft Selbständige.

Für unseren Zusammenhang können wir Denken, Ich, Selbstbewußtsein und Geist gleichsetzen. Das Ich ist nicht ein Ding, das denkt, sondern das 'Ich', wo wir es als tätig ausdrücken wollen – und es *ist* kein ruhendes Säckelchen, sondern Tätigkeit, Selbstbewegung, und zwar sich wissende Selbstbewegung –, ist das Denken. Auch Ich bzw. Denken und Selbstbewußtsein sind eins. Das sagt PLATON explizit an unserer Stelle: Die Erkenntnis, um die es ihm hier geht, das Denken also, ist nicht nur Erkenntnis ihrer selbst, sondern auch der übrigen Erkenntnisse. Es gibt nicht das *Selbstbewußtsein*, das Denken, das auf sich selbst geht, einerseits, das *Bewußtsein*, das Denken, das auf anderes geht, andererseits. Sondern im Selbstbewußtsein ist das Bewußtsein enthalten, so, wie in der Selbstbewegung die Bewegung enthalten ist.

Ich habe mich oben so ausgedrückt, daß die Argumentationsweise PLATONS, der wir gefolgt sind, *eine metaphysische* ist, eine solche, in der wir den Begriff des Menschen, das Denken – und was dieses ist –, dadurch erhalten, daß wir danach fragen, was einen Selbststand hat. Unten werden wir entsprechend mit DESCARTES *eine erkenntnistheoretische Argumentation* für das Ich als Denken, wie es PLATON an der zitierten *Charmides*-Stelle darlegt, liefern. Wird erkenntnistheoretisch argumentiert, so heißt das, daß wir die Frage stellen und beantworten, was der Mensch sein muß, auf daß – nicht: *sein* kann, was ist, sondern – *erkannt* werden kann, was ist.

4.1 Der Unterschied zwischen Denken und Sinneswahrnehmung

Aber zunächst näher zur zitierten Stelle: Das Erkennen, von dem hier die Rede ist, das Ich also, das Denken geht auf alles andere wie auf sich selbst zu gehen. Das gilt hingegen etwa nicht – und darauf geht PLATON ausführlich ein – von der Sinneswahrnehmung.

Gehen wir vom *Auge* und vom *Sehen* aus. Das Sehen sieht nicht *sich*, ist nicht sich wissende Selbstbewegung. Es ist freilich Moment des Lebendigen, des Lebewesens, also vom Zweck her zu sehen. So ist es nicht nur abstrakt, sondern falsch, das Auge von der Wirk- und nicht von der Zweckursache her fassen zu wollen. Es als Leibliches ist, was es ist, Auge nämlich, nur von seinem Zweck her, dem Sehen.

Das hält ARISTOTELES in entsprechendem Zusammenhang fest:

Wenn das Auge ein Lebewesen wäre, so wäre das Sehen seine Seele. Denn das Sehen ist dem Begriff nach die Substanz [das Wesen] des Auges.¹⁷

Nur von der *Seele* her ist das Auge Auge. Faßten wir es als Mechanisches bzw. Chemisches – und nicht als Lebendiges –, so wäre es nur dem Namen nach Auge, wie etwa ein gemaltes Auge, wie wiederum ARISTOTELES sagt.¹⁸

Auge, Sehen, das ist nur vom Zweck, vom Leben her zu fassen. Nicht aber ist das Sehen sich wissende Selbstbeziehung, Zweckverwirklichung, die um sich weiß. Es sieht nicht sich, ist nicht Selbstbewußtsein, sondern *geht in seinem Gegenstand auf*. Es als Sehen steht nicht über seinem Gegenstand. Deshalb haben wir auch mehrere Sinne, nicht aber mehreres Denken nebeneinander. Das Sehen sieht nicht sich, sieht nicht, *daß* wir sehen; und es geht so wie nicht auf sich, so auch nicht auf sein anderes, etwa auf das Hören. Dies, daß das Gesehene und das Gehörte voneinander unterschieden sind, das kann uns daher *kein Sinn* sagen, sondern nur ein solches, welches Erkenntnis seiner selbst wie aller übrigen Erkenntnisse ist.

Um dies leisten zu können, ist immer ein Punkt vorausgesetzt, der die Sinne überhaupt umgreift, nicht nur auf das Gesehene, Gehörte usf. geht, sondern auf das Sehen selbst, das Hören selbst usf. Und dieser Punkt muß sich wissend auf sich selbst beziehen. Denn: Sonst hätten wir den Punkt, von dem aus wir das Geforderte leisten können, nämlich sagen können,

daß wir sehen und daß das Gesehene von dem Gehörten wie das Sehen von dem Hören unterschieden ist, nur zurückverschoben, nicht erreicht. Man könnte dann also etwa sagen: Wir *denken*, daß wir sehen. Würde nun hier aber das Denken nicht als Selbstbewußtsein, als Selbstbeziehung, die sich weiß, gefaßt, so stellte sich gleich wieder die Frage ein: Wie können wir sagen, *daß* wir denken und daß wir denken, daß wir sehen? Der Punkt also, der das Ich ist, der sagt, *daß* wir sehen, der zwischen Sehen und Hören oder auch zwischen Sehen und Denken unterscheiden kann, der muß Erkenntnis wie alles anderen so auch seiner selbst sein.

Ich habe im Verlauf der eben vorgenommenen Darlegung dessen, was die Erkenntnis ihrer selbst wie aller anderen Erkenntnisse ist, festgehalten, daß wir mehrere Sinne haben, nicht aber mehreres Denken. Anders ausgedrückt:

Die Sinne sind von einer Art, das Denken nicht.

Was heißt: Die Sinne sind von einer Art? Es heißt: Die Sinne sind Vermögen eines Lebewesens, einer bestimmten *Art* von Lebewesen. Sie sind somit abhängig von dessen Organisation. Es wird nur das aufgefaßt, was dieser Organisation entspricht: mit dem einen Sinn nehmen wir das eine wahr, mit dem anderen Sinn ein Anderes (Sehen-Gesehenes, Hören-Gehörtes). Das Wahrnehmen ist also etwas Relatives gemäß der organischen Eingerichtetheit. Die Tiere wissen nicht, daß sie Relativisten sind. Im menschlichen Wahrnehmen ist immer schon ein Denken, ist Denken des Wahrnehmens und des Wahrgenommenen. Ich bin mir des Wahrnehmens bewußt. Es gibt kein menschliches Wahrnehmen ohne Denken.

Nochmals: Die Sinne sind von einer Art. *Das Denken hingegen nicht.* Das ist sehr wichtig für die Bestimmung des Begriffs des Menschen. Denn: Man kann gegenwärtig immer, wenn man die klassische Definition des Menschen, er sei das denkende Lebewesen, zitiert, hören: Das, daß er denkt, das unterscheidet ihn doch nicht von den anderen Lebewesen; auch die Tiere denken, nur *auf eine andere Art*. Darauf, daß die klassische Definition problematisch ist, deswegen nämlich, weil sie Denken und Leben als nebeneinanderstehende Dinge auszudrücken scheint, bin ich bereits eingegangen. Jetzt geht es uns um die – sie kritisierend – vorgebrachte Ansicht, daß natürlich Lebendiges denkt, auf eine von der des Menschen unterschiedene Art von Denken.

Diese Ansicht wird gegenwärtig von allen möglichen Leuten in immer wieder – wie sie meinen – *neue* sogenannte ‘Theorien’ gekleidet; diesen Erscheinungen gegenüber ist wieder einmal an die alte und – so scheint es – für viele gar nicht so leichte Einsicht zu erinnern, daß es dasselbe ist, etwas einmal und es immer wieder zu sagen. All diese ‘Theorien’ zeichnen sich dadurch aus, daß in ihnen das nicht verstanden ist, was oben am Verhältnis zwischen Denken und Sehen expliziert wurde: Zu deren Unterscheidung ist ein Punkt vorausgesetzt, der sich auf sich selbst bezieht. Und dieser Punkt ist das Denken selbst. *Gibt es dagegen mehrere Arten von Denken, so ist es nicht möglich, daß ich diesen Satz ausspreche.*

Die Rede von mehreren Arten von Denken, überhaupt davon, daß das Denken etwas ist, das von einer Art ist, gibt sich also als Verwechslung von Denken und Leben zu erkennen. Diese ist das Durchstreichen des Punktes, der sich in einem wissend auf sich selbst und auf das ihm andere bezieht, neben oder über welchem es nichts anderes geben kann, der somit auch nicht von einer Art sein kann.

Wir haben mit dem Geist (dem Denken) einen Punkt erreicht, dem nicht mehr einfach etwas (z.B. der Körper) gegenübersteht – oder auch: neben dem etwas als eine ihm andere Art (z.B. die Sinneswahrnehmung) stehen könnte. Das war zwar auch schon bei der Seele als Lebensprinzip so: Wir *meinten* zuerst, wir hätten *hier* Sichselbstbewegendes, *dort* Bewegtwerdendes und anderes Bewegendes. *Dann* aber zeigte sich, daß das Selbstbewegende die Voraussetzung für das Bewegtwerdende ist, daß die Selbstbewegung nicht etwas zur Bewegung hinzu ist. Es ist vielmehr in der Selbstbewegung die Bewegung enthalten. Das aber sagten *wir*, das war noch nicht *für* das Lebendige, das sagt noch nicht das Lebendige selbst als Lebendiges. Deswegen war auch das ‘sich’ (das ‘selbst’) des Lebendigen von ihm selbst aus – also dort, wo wir nicht zum Geist als seiner Voraussetzung fortschreiten – letztlich unhaltbar. Deswegen haben wir neben dem Organischen *auch* noch das Anorganische, deswegen haben wir *mehreres* Organisches – etwa mehrere Sinne – nebeneinander. Deswegen fallen Leib und Seele auch noch auseinander. Deswegen ist das natürlich Lebendige endlich, sterblich.

Neben dem Geist aber steht nichts. Und das sagt nun er selbst, das ist für ihn; sonst könnte er nicht etwas sein, neben dem nichts steht. Er umfaßt sich selbst und sein Entgegengesetztes. Nur für das Bewußtsein kann es

einen Gegenstand (des Bewußtseins) außerhalb des Bewußtseins geben. Das ist das Ich, der Geist, von dem PLATON im *Charmides* spricht.

Jetzt haben wir den Begriff des Menschen als solchen erreicht. Er ist: *Der Mensch ist Denken*. Das ist kein Drauflossprechen, kein willkürliches und somit sogenanntes Definieren mehr. Sondern: Es ist jetzt der Mensch als das, was er ist, als notwendig *abgeleitet*. Wo er sich als Denken erfäßt, da erfäßt er sich selbst.

4.2 Die Selbsterkenntnis des Menschen im Denken

Von nun an hat daher unsere Darstellung eine andere Bedeutung. Bisher ging es uns erst darum, den Begriff des Menschen zu gewinnen. Nun aber wissen wir, was er ist. Er ist Denken. Jetzt muß es uns freilich darum gehen, zu bestimmen, was dies näher heißen will, anders ausgedrückt: *Was denn im Menschen als Denken alles enthalten ist, als was er, der Denken ist, sich notwendig auslegt*.

Diese Auslegung ist

1. eine solche, in der *er selbst* das vollzieht, was *wir* bisher *für ihn* getan haben, in der er also sich selbst erst einmal seine Natürlichkeit abarbeitet, für sich als Denken wird. (Der Mensch als subjektiver Geist)
2. eine solche, in der er das, was er als Denken ist, als Gegenstand vor sich hinstellt, in die Welt einbildet. (Der Mensch als objektiver Geist)
3. eine solche, in der er sich in seinem Tun erkennt, darin zugleich über sich hinausgeht. (Der Mensch als absoluter Geist)

Unser weiteres Vorgehen, unser Verfolgen der Selbsterkenntnis des Menschen ist nun dieses: Zunächst geht es uns noch in diesem Kapitel darum, vom erreichten Begriff des Menschen als Denken aus zurückzublicken auf das Leben als natürliches. Jetzt aber betrachten wir nicht mehr das natürlich Lebendige (Pflanze / Tier) und den Menschen in ihrem Verhältnis zueinander, sondern wir sehen, *wie das Leben in der Seele als Geistseele enthalten ist*. Es ist also zu zeigen, wie der Mensch als Denken das Leben als natürliches in sich aufgehoben hat.

Weiters haben wir in diesem Kapitel herauszustellen, daß der Mensch, *indem er sich als Denken erkennt, sich zugleich als frei erkennt*, daß es also

falsch ist, Theorie und Praxis nur nebeneinander zu stellen. Der Mensch ist seinem Begriff nach so sehr das Freie als das Denken.

Im nächsten Kapitel geht es dann um Gott und den Menschen, also, im Sinne der obigen Einteilung, um die dritte Auslegung des Menschen. Diese muß neben dem weiter oben angeführten Grund hier auch deshalb vorgenommen werden, damit *die Grenze* dessen, als was sich der Mensch erfaßt, wo er staatlich sich verwirklicht, sichtbar bleibt.

Schließlich wird es in den letzten beiden Kapiteln dieses Textes darum gehen, die Grundbestimmungen des Menschen als objektiven Geistes, also als eines solchen, der die Momente der Freiheit, die er ist, in die Welt einbildet, anzugeben. So soll die nähere Verbindung des hier zum Begriff des Menschen zu Sagenden mit den weiteren Momenten der Grundlagen der Politik, näher der Sicherheitspolitik, hergestellt werden.

4.3 Das Verhältnis zwischen Leben (Seele) und Denken (Geist) oder die Widerlegung des psychologischen Menschenbegriffes

Zunächst kommen wir also zur Seele als Lebensprinzip, wie sie sich nun vom erreichten Begriff des Menschen aus – als in ihm enthalten – darstellt. Ich ziehe eine Stelle aus PLATONS *Politeia* heran. Wir könnten sie überschreiben mit: **‘Die Lehre von den Seelenteilen’**. Oder auch mit: ‘Die konkrete Einheit von Geist und Seele, die die Geistseele ist, die Seele des Menschen’. Denn wir werden sehen: PLATONS Lehre von den Seelenteilen ist nichts anderes als die Vermittlung von Leben und Denken. Sie gibt uns also genau das, was wir jetzt suchen. Leben und Denken standen sich zunächst, da wir noch auf dem Weg zum Begriff des Menschen waren, als Pflanze / Tier und Mensch gegenüber. Jetzt werden sie uns als *im* Menschen, als Seelenteile begegnen.

4.4 Geist ist in sich gegliederte Einheit (Platons Geistlehre)

Man könnte zunächst meinen: Wir haben von der Seele gesprochen und dann auch vom Geist. Diese Bestimmungen wären nebeneinander, zwei. Nun ist da aber nicht Seele *und* Geist, sondern die Seele qua Geistseele, d.h. die Seele, die der Mensch ist, ist die Einheit von Geist und Seele. Diese Einheit ist nicht abstrakte Einheit, abstrakte Einfachheit, sondern sie ist konkret, der Unterschied von Seele und Geist ist in ihr also nicht einfach verschwunden, sondern erhalten. Die Unterschiedenen sind nun freilich als in einer Einheit. Das ist die Lehre von den Seelenteilen, die uns PLATON

gibt. Wir haben nicht den Geist und die Seele daneben, sondern der Geist als Erkenntnis der Erkenntnis und Unkenntnis *enthält* sich und sein anderes, die Seele.

Jetzt die PLATON-Stelle:

Nicht mit Unrecht also wollen wir dafür halten, daß diese ein Zwiefaches und voneinander Unterschiedenes [διττα και ετερα αλληλων] sind: Dasjenige, welches seiend die Seele überlegt und ratschlagt, wollen wir das Denken [λογιστικον] nennen, dasjenige aber, welches seiend sie von den Begierden umhergetrieben wird, das Unvernünftige [αλογιστικον], das Begehren [επιθυμητικον]. ...

Diese zwei Arten, diese zwei Formen [ειδος] der Seele haben wir also bestimmt. Aber der Mut [das Mutartige, θυμος], das, womit wir uns ereifern, ist dieses eine dritte Art, eine dritte Form? [Es wird nun zunächst ausführlich gezeigt, daß der Mut nicht mit dem Begehren zusammenfallen kann. Dann wird festgehalten, daß er auch nicht mit dem Denken unmittelbar eins ist:]

Das kann man ja schon an den Kindern sehen, daß sie, nur eben geboren, schon voll Eifers [Mut] sind, von Nachdenken aber scheinen mir wenigstens einige gar niemals etwas zu bekommen, und die meisten nur sehr spät. Und auch an den Tieren kann man sehen, daß es sich so verhält [daß nämlich der Mut ein von denkendem und begehendem Seelenteil unterschiedenes Moment ist, als das 'gedankenlos sich Ereifernde']. ...

Nun gebührt doch dem Vernünftigen zu herrschen [αρχειν], weil es weise ist und für die gesamte Seele Vorsorge hat, dem Eifrigen aber, diesem folgsam zu sein und verbündet? – Freilich. [Diese Herrschaft des Vernünftigen nun zeigt sich als Gerechtigkeit.]

[Was ist die Gerechtigkeit? Die Gerechtigkeit besteht darin, daß die Seelenteile vom Vernünftigen her in der wahren Form eins sind (d.h. daß die Vernunft herrscht, das Begehren dient und der Mut dem Vernünftigen hilft.)] Dieses wird dadurch erreicht, daß jeder Seelenteil nur das Seine verrichtet und die verschiedenen Kräfte der Seele sich nicht in die Geschäfte der anderen einmischen. Vielmehr legt die Vernunft jedem Seelenteil nur das bei, was ihm wahrhaft angehört, daß die Seele sich selbst beherrscht, sich ord-

net und Freund ihrer selbst ist; sie bringt ihre Momente in Zusammenstimmung und wird auf alle Weise eins aus vielen.¹⁹

Der Geist ist er selbst und die Seele. Das heißt zunächst: Er ist der denkende und der begehrende Seelenteil. Beide sind *für ihn* als Denken, als Erkennen, wie wir an der *Charmides*-Stelle gesehen haben. Damit stehen schon einmal diese beiden Teile nicht nebeneinander, sondern der vernünftige *umgreift sich und sein anderes*, den begehrenden. (Die Vernunft denkt sich – Selbstbewußtsein - und das Begehren, den Trieb. Der Trieb ist nichts Leibliches sondern besteht im Wissen. Daher hat der Mensch Triebe, während das Tier Trieb ist.)

Das versteht sich schon von dem her, was wir zum notwendigen Fortschreiten vom Leben zum Geist gesagt haben. Von ihm selbst her ist das Lebendige widersprüchlich; das ist nun ebenso sehr auf den begehrenden Seelenteil, der das Lebendige ist, wie es in der Seele des Menschen auftritt, zu beziehen. Wenn der begehrende nicht vom vernünftigen Seelenteil als seiner Voraussetzung und Wahrheit her gefaßt wird, so ist er widersprüchlich. Als selbständig *ist* er nicht. Wir sehen also schon von hier aus: Es wird nicht so sein, daß PLATON, wie heute viele meinen könnten, das Vernünftige als den herrschenden Seelenteil gefaßt hat, weil er eben sinnenfeindlich oder etwas dgl. war, sondern weil der begehrende Seelenteil schlicht *sich* als begehrendem Seelenteil *widerspricht*, wenn er als selbständig, wenn er nicht als vom Vernünftigen her, wenn er nicht als unter der Herrschaft der Vernunft stehend gefaßt wird.

Das folgt schon daraus, daß das Vernünftige sich auf sich selbst wie auf den ihm anderen Seelenteil bezieht, auf beide geht, dies hingegen *nicht* für den anderen gilt. Steht der begehrende Seelenteil nicht unter der Herrschaft der Vernunft, so widerspricht er sich. Jeder Widerspruch, der ist, *zeigt* sich auch. Dieser, der im Versuch der Verselbständigung des Lebens, das doch hier schon *als* Moment des Denkens da ist, besteht, zeigt sich in der Dialektik der Triebe, Begierden, Neigungen, die als die unmittelbaren Bestimmtheiten des Willens einander stören, sich widersprechen, zerstören usf.

Sie zerstören sich, wo sie nicht unter der Herrschaft der Vernunft stehen. Denn: Die Triebe, Begierden, Neigungen widersprechen sich *gegenseitig*, um einen / eine verwirklichen zu können, müssen alle anderen zurückgedrängt, *untergeordnet* werden. Das Unterordnen aber ist *die Tätigkeit*

keit der Vernunft. Diese aber soll hier eben *nicht* herrschen. *Somit gibt es die Unterordnung nicht*, da jeder Trieb usf. – wo er bloß als solcher und somit nicht schon als von der Vernunft bestimmt betrachtet wird – gleiches ‘Recht’ hat wie jeder andere, wie somit auch der ihm entgegengesetzte. So zerstören sie einander, wo der begehrende Seelenteil verselbständigt, der Hedonismus realisiert – oder auch, wie man sich heute gerne ausdrückt: wo *die Sinnlichkeit befreit*, das *Selbst*, das keines ist, *verwirklicht* –, kurz: der Mensch als natürlich Lebendiges interpretiert wird.

Der begehrende Seelenteil also widerspricht sich, wenn er verselbständigt wird. Dieser Widerspruch zeigt sich in der Dialektik der Triebe, Begierden, Neigungen. Um einen Trieb zu verwirklichen müssen alle anderen zurückgestellt werden. (Entweder Tiefseetauchen oder Bergsteigen) Triebverwirklichung bedeutet Triebverzicht.

Nun habe ich schon von der *Anthropologie* gesprochen, von ihr als einem Teil der philosophischen Lehre vom subjektiven Geist, ebenso von der *Psychologie*. Jetzt haben wir mit Trieb, Begierde, Neigung Momente erreicht, die in deren Gebiet gehören. Und wir sehen zugleich schon, wie diese philosophisch abzuhandeln sind, so nämlich, daß all diese Bestimmungen, die hier auftauchen, vom Denken aus, *als Momente des Denkens* gefaßt werden.

Von der philosophischen Lehre vom subjektiven Geist ist die gewöhnliche zu unterscheiden. Gewöhnlich wird einfach für alles, was man sich irgendwie äußern sieht, tautologisch ein Vermögen oder auch eine Kraft, was dasselbe ist, angesetzt. Und alle diese schönen Säckelchen bringt man dann *in* der Seele unter, welche als *Kübel* vorgestellt wird. Wer so vorgeht, ist *Vermögenspsychologe*. Die philosophische Lehre vom subjektiven Geist hingegen, die philosophische Lehre von den Seelenteilen, sie ist gar nichts anderes als die Auflösung der Widersprüche, die die Vermögenspsychologie nur – ihr selbst verborgen, versteht sich – ausspricht. Doch bevor dies näher gezeigt wird, noch zu PLATONS drittem Seelenteil.

Der Geist ist er selbst als der denkende Seelenteil und das ihm andere, das für ihn ist, die Seele als Leben als begehrender Seelenteil. Nun führt PLATON aber an unserer Stelle aus der *Politeia* einen *dritten* Seelenteil ein, *das Mutartige*. Was ist dieses, das Mutartige, die Emotion, das Gemüt? Und woher kommt es, wie ist es abzuleiten? Es ist nicht mehr das unmittel-

bar Begehrende, das Leben, die Selbsterhaltung in ihrer Tätigkeit, und es ist auch nicht das Denken, Wissen, Erkennen, der Geist, wenn wir ihn so einmal neben die Seele stellen. Es ist, ganz kurz gesagt, das Vermittelnde zwischen ihnen.

Man muß hier immer bedenken, *daß die Philosophie nie bei sogenanntem Gegebenem stehenbleibt*. Gewöhnlich nimmt man das als gegeben an, *daß es eben* das Gefühl, die Emotion – oder wie immer wir hier dann weiter differenzieren wollen – *gibt*. Nicht so die Philosophie. Sie fragt: *Warum* gibt es denn überhaupt so etwas? Warum ist dies *notwendig*?

Die Antwort ist hier die: Weil der Mensch als Geistseele die Einheit von Ich und Leben ist, weil diese Einheit aber keine abstrakte ist, sondern ebenso sehr Ich und Leben als bestimmt unterschiedene Momente enthält. Soll sie nun trotz dieser unterschiedenen Momente eine Einheit sein, so müssen diese sich miteinander vermitteln bzw. besser: So müssen wir in der Seele selbst *Stufen* annehmen und Stufen haben, die *die Erhebung* des natürlich Lebendigen zu sich als Denken sind. Und als diese Stufen seiend stellt PLATON das Mutartige vor. Ohne das Mutartige als den dritten Seelenteil blieben der erste und der zweite zwei nebeneinander, wir hätten nicht die Geistseele als Einheit von Geist und Seele erreicht, sondern sie wäre ein Ding, in dem zwei andere nebeneinander stehen. Der dritte Seelenteil ist nicht ein dritter neben oder auch zwischen den ersten beiden, sondern er ist deren Vermittlung, eben dies, daß sie nicht mehr bloß zwei sind, sondern eins, konkrete Einheit.

Wenn wir PLATONS Mutartiges so – und damit adäquat – fassen, so ist es eine Bestimmung *von durchgreifender Bedeutung*, also nicht ein Säckelchen, das einer obsoleten Psychologie angehört, neben der es doch, so meint man, viele andere Ansätze in der Psychologie geben kann und gibt, über die man also längst hinausgegangen ist. Allein durch diese Bestimmung qua Vermittlung von Ich und Leben kommen wir über die Vermögenspsychologie hinaus.

Ich muß an dieser Stelle noch deutlicher machen, was unter *'Vermögenspsychologie'* zu verstehen ist. Das ist auch deshalb wichtig, weil, abgesehen von PLATON, HEGEL und überhaupt den großen Denkern der Tradition, *jede* Psychologie Vermögenspsychologie ist. Wir haben somit in ihr das vor uns, was die Psychologie insgesamt, wo sie nicht Moment großer

Philosophie ist, uns über den Begriff des Menschen sagt. Die Vermögenspsychologie ist dadurch gekennzeichnet, daß sie erstens *keine Antwort auf die Frage, was die Seele ist*, gibt, sondern gleich von Eigenschaften derselben, die man eben als Vermögen bezeichnet, redet. Zweitens stehen diese Vermögen dann natürlich nur nebeneinander, widersprechen somit der Einheit, die die Seele des Menschen ist.

Das zweite folgt aus dem ersten. Das erste verdankt sich dem, daß der Mensch nicht als Denken, nicht als Ich gefaßt ist, somit nicht als dasjenige, welches es ist, Erkenntnis seiner selbst und seines anderen zu sein. *Haben wir aber diesen Punkt nicht gefaßt, so fällt alles auseinander*. Das ist auf das Verhältnis zwischen Theoretischem (Denken des Gegenständlichen überhaupt) und Praktischem (das Denken, daß auf die Verwirklichung des Ich zielt)²⁰ wie auf die Momente des Theoretischen wie des Praktischen zu beziehen.

Haben wir den Punkt nicht, den *wir* mit PLATONS *Charmides* erreicht haben, so können wir den Begriff des Menschen nicht angeben. Weiters fehlt uns so das Wissen darum, daß das Denken, das der Mensch ist, Voraussetzung wie Wahrheit des Lebens ist, damit die Erkenntnis der Notwendigkeit dessen, die Seele des Menschen als die Einheit von Denken und Leben – vom Denken her – aufzufassen und darzustellen. Von einer *Ableitung* der Vermögen derselben kann dann daher auch nicht mehr die Rede sein. So *finden* sich dann eben einfach mannigfaltige Kräfte: Denken, Vorstellen, Fühlen, Empfindung, Erinnerung, Gedächtnis, Einbildungskraft, Trieb, Begierde usf. usf., ganz regellos nebeneinander, einander auch wiederum ausschließend und damit einander widersprechend, das eine aufs andere reduzierbar oder auch nicht.

Dies Finden und äußerliche Schematisieren, Kombinieren, das ist die Vermögenspsychologie. Es kann ihr nie an Stoff und es können somit auch nie neue Versuche in dieser ‘Psychologie’, die eben sie als sogenannte Wissenschaft ist, fehlen. Ist der Begriff des Menschen nicht erreicht, so fällt alles auseinander, die Zahl der Vermögen geht ins Unendliche, wird auch wieder äußerlich zusammengreifend reduziert, Neues erfunden und ebenso auch wieder entsorgt, beides mit gleichem Recht bzw. besser Unrecht. Das ist nicht mißzuverstehen als ein Herumpolemisieren, das vielleicht diese oder jene Richtung trifft und mit unserem Thema nichts zu tun hat.

Vielmehr ist es erstens so, daß, wie ich schon sagte, Psychologie dort, wo wir nicht an die große Philosophie der Tradition denken, immer Vermögenspsychologie ist. Das ist ganz notwendig, da wir nur durch die jetzt schon in einiger Ausführlichkeit entwickelten Bestimmungen des Lebens und des Denkens über sie hinauskommen.

Und zweitens steht die Bestimmung der Vermögenspsychologie *im Zentrum* unserer Frage nach dem Begriff des Menschen: Ich habe im ersten Kapitel gezeigt, daß wir schon dort, wo wir das Verhältnis zwischen Unbe-seeltem und natürlich Lebendigem adäquat fassen, über jegliche *materialistische* Interpretation des Menschen hinausgehen, sie als falsch erkannt haben. Dort, wo wir über das Sichselbstbewegende zum sich wissenden Sichselbstbewegenden hinausgegangen sind, haben wir weiter jegliche *biologische* Fassung desselben überwunden. Hier nun, an dem Punkt, an welchem wir das Verhältnis zwischen Denken und Leben verstehen, wie es im Menschen qua Denken selbst stattfindet, verlassen wir die *psychologische* Interpretation des Menschen. Und der Begriff des Menschen, wie wir ihn hier zu entwickeln versuchen, ist, negativ ausgedrückt, gar nichts anderes als dies: Das Verstehen und somit das Verlassen seiner Mißinterpretationen im Sinne des Materialismus, des Biologismus und des Psychologismus.

In der Vermögenspsychologie also ist es so, daß die Kräfte, von denen sie erzählt, erstens nicht sagen können, *wessen* Kräfte sie sind, und daß sie zweitens als nur nebeneinanderstehend dem Ich, in dem als in *einem* sie doch sein sollen, widersprechen. Die philosophische Geistlehre kennt diese Kräfte freilich auch. Nur: Diese stehen hier nicht nebeneinander, sondern sie heben sich stufenweise zum Ich als ihrer Einheit und Wahrheit auf, sind Momente desselben, die für sich genommen – als selbständige – keine Wahrheit, kein Bestehen haben. Wie der Körper nicht neben der Seele steht, sondern als selbständiger sich schlechthin widerspricht, somit sich zeigt, nur als aufgehobener, nur als Seele zu sein, so ist es auch in der Organisation des Geistes: Die sogenannten Vermögen sind als zunehmend reichere Stufen im Rahmen der Vermittlung zwischen Leben und Denken zu fassen, wobei die jeweils folgenden die Voraussetzungen der vorhergehenden sind.

Ich wiederhole also und betone: Das Mutartige PLATONS, indem es die Vermittlung von Ich und Leben ist, indem es ausspricht, daß die Seelentei-

le nicht nebeneinander, sondern Stufen sind, ist von durchgreifender Bedeutung. Es handelt sich bei ihm nicht um irgendeinen Seelenteil, den man in einer anderen sogenannten Psychologie vielleicht nicht mehr braucht. Sondern wenn man überhaupt dem unmittelbaren Widerspruch, als den ich die Vermögenspsychologie gezeigt habe, auskommen will, so ist das nur so möglich, daß die Seelenteile als Stufen der Erhebung der Geistseele aus ihrer eigenen Unmittelbarkeit als Leben, die ihr als solche widerspricht, sinnvoll geordnet gefaßt werden.

Diese Vermittlung kann freilich in sich sehr *auseinandergehen* – und so entsteht die philosophische Lehre vom subjektiven Geist. Es werden sich in ihr all die Vermögen finden, die die klassische Vermögenspsychologie nebeneinander – und damit dem Geist, der *eins* ist, widersprechend – abhandelt. So wird denn HEGEL in seiner philosophischen Anthropologie wie Psychologie sehr reiche Vermittlungen kennen. Die Voraussetzung aber ist die, die wir bei PLATON ausgesprochen gefunden haben: Die Geistseele als *konkrete Einheit* von Geist und Seele, wie sie sich zunächst als die drei Seelenteile darstellt.

Noch ein Punkt zur Vermögenspsychologie ist anzufügen: Wir haben im ersten Kapitel argumentiert, daß wir vom Sichselbstbewegenden zum sich wissenden Sichselbstbewegenden fortschreiten müssen, daß wir, wo wir dies nicht tun, in der Tat nicht nur das Ich nicht fassen können, sondern auch bezüglich des Lebendigen in den Materialismus zurückfallen. Nun haben wir gesehen, daß die Vermögenspsychologie dadurch charakterisiert ist, daß in ihr das Ich qua Selbstbewußtsein nicht erreicht ist. Man könnte meinen, daß sie also die Unterinterpretation des Menschen vom natürlich Lebendigen her darstellt, was auch richtig ist. Nur kommt es in ihr aus dem eben ausgesprochenen Grund notwendig auch zu seiner Unterinterpretation vom bloß Materiellen her. Die Vermögen bleiben nicht Kräfte eines zumindest organisch Sichselbstbewegenden, sondern sie werden zu *Eigenschaften eines Dinges*.

Man muß sich also auch bei der Lehre von den Seelenteilen immer daran erinnern – und das beweist aufs neue, daß es für unser Thema keine Fleißaufgabe war, das Verhältnis zwischen Unbeseeltem und natürlich Lebendigem darzustellen –, daß bereits in der Bestimmung der Seele als Lebensprinzip das bloß Körperliche aufgehoben ist. Denn: Wer meint, Leib und Seele stünden noch nebeneinander, der fällt auch bei der Behandlung

der Momente der Geistseele mit Notwendigkeit ins bloß Körperliche zurück, welches das Nebeneinander ist. Es folgen dann die bekannten und von dieser Stufe aus schlechthin unlösbaren Probleme, die sich ergeben, wenn wir die Seele in den *Raum* versetzen, sie weiter unter die *Zeit* stellen und sie drittens als ein *Ding* von vielen Eigenschaften behandeln. Im Sinne des ersten fragt man dann nach einem Sitz der Seele, im Sinne des zweiten nach dem Beginn und Ende ihrer sogenannten Gemeinschaft mit dem Körper, im Sinne des dritten betreibt man die beschriebene Vermögenspsychologie.

Abschließend zu unserer *Politeia*-Stelle: Der *Geist* ist die Einheit von Geist und Seele, nicht die Seele. So spricht es denn PLATON auch aus, daß die beiden anderen Seelenteile nur von dem denkenden her das sind, was sie sind. Sie sind nicht selbständig. Das Vernünftige *herrscht*. Das ist nicht erbaulich gesprochen im Sinne so populärer und enorm aufschlußreicher Ratschläge wie: ‘Seid doch vernünftig!’, sondern wenn PLATON sagt, daß die Vernunft herrscht, so spricht er damit aus, *was die Seele ist*, die Seele als Geistseele. Der begehrende Seelenteil als nicht beherrscht wäre die Seele qua Lebensprinzip, die aber nicht *ist* ohne den Geist als ihre Voraussetzung, ohne also vom Geist her zu sein. Also herrscht das Vernünftige in der Seele. Das sagt, *was ist*, nicht etwas, das vielleicht nur sein soll. Freilich ist es *auch* ein Sollen. Aber das, daß es so ist, geht allem Sollen vorher.

Was ist die Herrschaft der Vernunft? Sie ist die Gerechtigkeit, legt sich aus als diese. Die Definition der Gerechtigkeit aber ist es, daß jeder das Seine tut. Dies ist das Vernünftige. So kann also jeder Seelenteil nur *sein* vom Denken her. Dann aber ist die Seele konkret, d.h. in sich unterschieden, und doch *eins*.

5. Das Verhältnis zwischen Denken und Freiheit

Bis hierher gehen wir in der Bestimmung des Begriffs des Menschen mit PLATONS Seelenlehre. Jetzt bedenken wir in diesem Kapitel noch – anfänglich freilich, die weitere Ausführung ist erst in dem über den objektiven Geist zu geben – den zweiten Teil seiner Überschrift, die *Freiheit*.

Es könnte so scheinen, als hätten wir uns bisher, da es uns um das Denken gegangen, nur mit dem Ich als *theoretischem* beschäftigt, *neben* dem es nun noch als *praktisches* abzuhandeln wäre. Daß es *nicht* so ist, daß das Ich qua Selbstbewußtsein, daß das Ich als Erkenntnis seiner selbst wie aller

anderen Erkenntnisse so sehr praktisch wie theoretisch ist, daß in ihm der Dualismus von Theorie und Praxis aufgehoben ist, die Einsicht darein hervorbringen, darum geht es uns jetzt. Das wollen wir mit DESCARTES darzustellen versuchen.

Vorauszuschicken ist dieses: Wenn wir jetzt DESCARTES befragen, nicht mehr PLATON, so aus dem einfachen Grund, weil ich denke, daß die hier zu erreichende Einsicht am leichtesten und kürzesten mit seiner Hilfe hervorgebracht werden kann. Das liegt also nicht etwa daran, daß PLATON das Ich als praktisches, das Ich als Freiheit, nicht gefaßt oder dargestellt hätte. Das hat er freilich.

Es mag nicht überflüssig sein, das eigens festzuhalten. Denn: Es gibt manche, die meinen, in PLATONS Lehre von den Seelenteilen, so, wie wir sie vorgestellt haben, wäre die Seele nur *in ihr selbst* dargestellt, es fehlte ihr aber das Moment des Bezogenseins des Menschen auf andere Menschen, kurz das der *Gemeinschaft*. Dies, so kann man mitunter hören, müßte doch auch noch als eigener Seelenteil herausgestellt sein. Es wird unten deutlicher werden, ist aber doch schon hier festzuhalten, daß gerade diese Forderung falsch ist, daß gerade in ihr die Trennung von Theoretischem und Praktischem sich ausspricht. *Der Mensch ist, ganz abgekürzt gesprochen, als ganzer theoretisch und als ganzer praktisch*. Sein praktisches Sich-Bestimmen, sein Sich-Bestimmen in einer Gemeinschaft und aus einer Gemeinschaft – letztlich aus dem Staat – heraus, das ist nicht etwas, das an ihm im Sinne *eines* Vermögens isolierbar wäre. Sondern er als Ich in seinen Momenten, wie wir sie dargestellt haben, ist so theoretisch wie praktisch. Und dies ist etwas, das gerade PLATON ausgesprochen hat, in seiner Lehre von der Übereinstimmung, von der Entsprechung von Mensch und Staat nämlich.

Also gerade dann, wenn PLATON einen Seelenteil eingeführt hätte, der eigens des Menschen praktisches Sich-Bestimmen, der eigens des Menschen Sich-Bestimmen aus einer Gemeinschaft heraus ausdrückte, wäre er Vermögenspsychologe geworden, hätte er das Praktische unterinterpretiert.

Damit zu DESCARTES.

Ich habe auf den Unterschied zwischen einer *metaphysischen* und einer *erkenntnistheoretischen* Argumentation hingewiesen. Die erstere stellt und beantwortet die Frage nach dem, was wahrhaft selbständig ist, die letztere

stellt und beantwortet die Frage nach der Möglichkeit, nach den Voraussetzungen der Erkenntnis dieses Selbständigen wie überhaupt alles dessen, was ist. DESCARTES nun führt uns auf das Ich als, wie wir sehen werden, sosehr theoretisches wie praktisches nicht etwa so, daß der Widerspruch eines Sichselbstbewegenden, wo wir von diesem nicht zum sich wissenden Sichselbstbewegenden fortschreiten, aufgezeigt wird. Sondern er stellt in seinem berühmten *Gang des Zweifels* die Frage nach der Möglichkeit von Erkenntnis.

Er sagt so: Es gibt viele Skeptiker. Manche behaupten dies, andere das. Und manche sagen, die Wahrheitsfrage, die Frage danach, was wahr ist, sei unbeantwortbar, es könne an allem gezweifelt werden. Das ist ernst zu nehmen. Also müssen auch wir einmal radikal zweifeln, um überhaupt – sollte dies möglich sein – zu irgendeinem sicheren Wissen zu gelangen. Wir zweifeln also an allem, woran Zweifel möglich ist.

Wie sieht das aus? So:

Da ich mich auf die Suche nach der Wahrheit begeben wollte, glaubte ich, ich müsse ... all das als völlig falsch verwerfen, wofür ich mir nur den geringsten Zweifel ausdenken könnte. ...

Daher wollte ich, da unsere Sinne uns manchmal täuschen, voraussetzen, daß es nichts Derartiges gäbe, wie sie es uns glauben machen. Und da es Menschen gibt, die sich beim Reflektieren selbst bei einfachsten geometrischen Fragen täuschen und sich Fehlschlüsse zuschulden kommen lassen, so verwarf ich in dem Gedanken, daß ich ebenso wie jeder andere der Täuschung unterworfen wäre, alle Begründungen als völlig falsch, die ich zuvor für Beweise gehalten hatte. Endlich erwog ich, daß uns genau die gleichen Vorstellungen, die wir im Wachen haben, auch im Schlafe kommen können, ohne daß in diesem Falle eine davon wahr wäre, und entschloß mich daher zu der Fiktion, daß nichts, was mir jemals in den Kopf gekommen, wahrer wäre als die Trugbilder meiner Träume.

Als bald aber fiel mir auf, daß, während ich zu denken versuchte, alles sei falsch, doch notwendig ich, der ich dachte, etwas sei. Und indem ich erkannte, daß diese Wahrheit: *‘ich denke, also bin ich’* so fest und sicher ist, daß die ausgefallensten Unterstellungen der Skeptiker sie nicht zu erschüttern vermöchten, so entschied ich, daß ich sie ohne Bedenken als ersten Grundsatz der Philosophie, die ich suchte, ansetzen könnte.²¹

Man sieht, wodurch sich DESCARTES von den Skeptikern unterscheidet, durch seine größere *Konsequenz* nämlich. Er nimmt den Satz, den jeder Skeptiker unterschreibt, den nämlich: ‘Ich zweifle an allem’, *selbst in die Reflexion auf. Er sieht in dieser Reflexion, daß das Ich nicht etwas ist, das man wegdenken kann, daß es vielmehr – gerade indem ich zweifle – gesetzt wird.* Er sieht, daß das Ich als Tätigkeit des Zweifelns, wofür wir auch ‘Tätigkeit des Denkens’ sagen können, ist. So gewinnt er sich als Denken, das ist, und zwar *als Denken* ist, also nicht als irgendein Säckelchen, das dann herumdenkt, an dem das Ich (das Denken) bloß Eigenschaft wäre. Vor diesem Punkt fällt alles andere, sei es als Unkenntnis, sei es als Erkenntnis von etwas anderem. Erst von ihm her ist alles andere zu gewinnen.

Wir stehen hier wieder dort, wo wir auch mit PLATON gestanden. In die Erkenntnis ihrer selbst wie alles anderen als das wahrhaft Selbständige ist alle Erkenntnis wie Unkenntnis zurückgefallen, als vor ihr nicht bestehend. In das Ich als Zweifel, in das Ich, das als Denken ist, als den Ausgangspunkt ist alle Möglichkeit des Wissens zu setzen.

Das hier aus DESCARTES Zitierte *ist das Ende jeder Verdinglichung des Ichs.* Das Ich ist kein Ding – an allen Dingen kann ich zweifeln –, sondern es ist Denken, die Tätigkeit des Denkens. Das ist es nicht deshalb, weil eben so drauflos ‘definiert’ worden ist, sondern weil ich sonst – und zwar in jedem Satz, den ich sage – den unmittelbaren Widerspruch mitsage: ‘Ich kann mich wegdenken.’ Die Einsicht darein ist das Cartesische Ich, das reine Ich, die reine Selbstgewißheit.

Und dies Ich, dieses reine Denken, Denken seiner selbst, das eben sich im Denken erfaßt, es ist nun ebensosehr *das Freie*. Ich ziehe dazu eine weitere Stelle heran, muß allerdings noch etwas vorausschicken.

Denn: DESCARTES spricht an dieser Stelle von einem fiktiven Urheber des Menschen, der ihn so geschaffen haben könnte, daß er (der Mensch) sich immer täuscht. Die Vorstellung dieses Urhebers, des Cartesischen sogenannten *genius malignus*, ist ein weiteres Argument, das DESCARTES in manchen Fassungen seines Gangs des Zweifels – im Unterschied zu der, die wir oben wiedergegeben haben – einsetzt, ein Argument für die Möglichkeit des Zweifels an allem – vor dem Erreichtsein des ‘Ich denke’ frei-

lich: *Es könnte doch sein*, daß Gott uns so geschaffen hat – oder, anders ausgedrückt, daß wir so *ingerichtet* sind –, daß wir uns immer täuschen.

Das ist ganz richtig. Dort, wo der Mensch sich noch nicht als Ich erfaßt hat, wo er noch nicht – jetzt wieder mit PLATON gesprochen – eingesehen hat, daß er als Mensch Erkenntnis seiner selbst wie alles anderen ist, daß es somit nichts geben kann, das ihm einfach anderes wäre, da ist es durchaus denkbar, daß er als Denken Eigenschaft eines anderen wäre. Da könnte er also *als Denken ingerichtet* sein, abhängig von, um gleich das moderne Wort einzusetzen, einer bestimmten Stufe, die die sogenannte Evolution bisher erreicht hat, abhängig von einer bestimmten Beschaffenheit seines (dieses ‘seines’, wiewohl man schwer ohne es auskommt, deutet hier auf gar nichts mehr hin) Gehirns. Ein Eingerichtetsein des Menschen als Denken also wäre dort noch möglich, wo er als Denken, wo er als Ich noch nicht erkannt ist. Im Cartesischen Gang des Zweifels dagegen fallen all die Ideologien, die eben angesprochen wurden und deren Zahl sich laufend erhöht, ohne erachtet gar nichts Neues und vor allem auch kein Sinn darin ist. Das Aufhören aller Eingerichtetheit, wo vom Menschen die Rede ist, hebt DESCARTES in seinem *genius malignus*-Argument noch eigens hervor.

Nach dieser Vorbemerkung die Stelle zur Freiheit im Rahmen des Gangs des Zweifels:

Mag nun unser Urheber sein, wer da will, und mag seine Macht einerseits, seine betrügerische Absicht andererseits noch so groß sein, so haben wir doch in uns die freie Entscheidung, dem nicht ganz Gewissen und Erforschten unsere Zustimmung zu versagen und uns so vor jedem Irrtum zu schützen.²²

Das ist nicht eine erbauliche Auskunft, die irgendeiner irgendwo hinschreibt, sondern eine Einsicht, die DESCARTES im Gang des Zweifels *gewinnt*, in dem Moment, in dem er an allem zweifelt und darin sich seiner als Ich (Denken) bewußt wird. Es ist deswegen notwendig, den Schritt, den DESCARTES macht, indem er seinen Grundsatz ‘ich denke, also bin ich’ erreicht, *als sosehr theoretische wie praktische Befreiung zu charakterisieren*. Im Resultat seines Zweifels erreichen wir uns als etwas, das gar nicht mehr Ding unter Dingen, überhaupt kein Ding, nichts von einer Art ist, sondern Wissen wie Freiheit. Und damit erst ist die Vermögenspsychologie in ihrem Zentrum weg, der Meinung nämlich vom immer schon Einge-

teiltsein des Dings, das ihr die Seele ist, in Denken und Handeln. Das *cogito* ist Cartesisch ebenso sehr als ‘die freie Entscheidung’ eingesehen und ausgesprochen. *Freiheit heißt hier ganz einfach: Der Mensch ist kein Ding.*

Was dies näher heißt, welche Momente dies in sich enthält, das werden wir weiter unten noch sehen. Aber schon hier hat sich uns das Nebeneinander von theoretischem und praktischem Ich – wir können auch sagen: von Denken und Wollen – aufgehört.

Merksätze:

1. Das Denken (das Ich) ist die Erkenntnis, die auf sich selbst wie auf alles andere geht. Es ist das wahrhaft Selbständige.
2. Ohne Seele kein Unbeseeltes, ohne Denken kein Leben.
3. Das Denken ist nicht in Analogie zur Sinneswahrnehmung vorzustellen.
4. Die Sinne sind von einer Art, das Denken nicht.
5. Der Mensch ist Denken. Das ist sein Begriff.
6. Die Seele des Menschen (die Geistseele) ist die konkrete Einheit von Geist und Seele. Die ausgeführte Darstellung dieser Einheit ist die philosophische Lehre von den Seelenteilen.
7. Die Vermögen der Seele sind nicht als Dinge in einem Kübel zu betrachten, sondern als Stufen der Erhebung des natürlich Lebendigen zu sich als Denken.
8. Denken und Freiheit sind identisch. Der Mensch ist als ganzer theoretisch und als ganzer praktisch.
9. Freiheit heißt: Der Mensch ist kein Ding.

6. Das Verhältnis Gott (absolute Freiheit) und Mensch (endliche Freiheit)

Der Mensch enthält, so sagten wir, das in sich, was als Tier, was als natürlich Lebendiges außer ihm steht, wie auch das, was ihn vom Tier, was ihn vom natürlich Lebendigen unterscheidet. Und er *muß*, da er als Denken

doch, wie wir gesehen haben, die Erkenntnis seiner selbst wie seines *anderen* ist, überhaupt *alles*, was von ihm unterschieden ist, in sich enthalten, wie auch seinen Unterschied von demselben.

Nun ist es freilich so, daß dasjenige, von dem wir den Menschen bisher zu unterscheiden hatten, solches ist, das – würde man ontologisch eine Rangordnung des Seienden aufstellen – *unter* ihm steht, über das er hinausgeht, dem gegenüber *er* das wahrhaft Selbständige ist. Jetzt kommen wir aber zu *Gott und zum Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen*. Wir *müssen* nun nach dem oben Dargelegten weiter sagen: Es muß im Menschen qua Geist, im Begriff des Menschen also, der Begriff Gottes impliziert sein, wie auch das, was ihn von Gott unterscheidet.

Umgekehrt wissen wir aber doch, daß Gott über den Menschen *hinausgeht* und so gerade zu sagen wäre: *Gott* enthält den Menschen wie das, was Ihn von ihm unterscheidet, in Sich.

Einerseits ist zu sagen: Im Begriff des Menschen liegt die Bestimmung Gottes wie das den Menschen von Gott Unterscheidende. Im Begriff Gottes liegt der des Menschen wie das Ihn vom Menschen Unterscheidende. Daraus kann aber nicht die Gleichsetzung Gottes und des Menschen folgen, da andererseits der Mensch erst seine Wahrheit in Gott findet, somit Gott – wieder im Sinne einer hier ontologisch aufstellbaren Rangordnung des Seienden – über den Menschen hinausgeht.

Aber dennoch scheint es hier schon ganz unmittelbar so zu sein, daß wir von einer *Wechselseitigkeit* sprechen müssen, die bisher nicht anzutreffen war; das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen ist *schon rein formal*, aufgrund dieser Wechselseitigkeit, *nicht* das Verhältnis zwischen Unbeseeltem und Lebendigem und auch nicht das zwischen Lebendigem und Geist. Es kann nichts geben, das einfach über dem Menschen steht, über ihm, der als Denken bereits die Einheit seines anderen und seiner selbst ist. Und doch scheinen wir hier, schon wenn wir an das im ersten Kapitel kurz zum Sterblichen und zum Unsterblichen Gesagte zurückdenken, etwas zu erreichen, das gleichwohl einfach über dem Menschen steht.

Das ist eine Aporie, eine Ausweglosigkeit. Diese muß erst einmal *eingesehen* werden, um nicht sofort einen der beiden folgenden Kurzschlüsse zu vollziehen: Der eine ist der der dogmatischen Ontologie. Er besteht darin,

daß man auch bezüglich des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen den unmittelbaren Gedanken einer Rangordnung bzw. Stufenfolge beibehält, Gott oben, den Menschen unten hat und so in der Tat beide im Verhältnis zueinander zu Dingen gemacht, auf jeden Fall aber den Begriff des Menschen verfehlt hat. Der andere ist der der Gleichsetzung von Gott und Mensch, der in der Tat die Verabsolutierung des Menschen ist. Dieser letztere mag heutzutage vielleicht vielen plausibler erscheinen. Ich halte deswegen gleich fest, daß wir ihn hier nicht aus unmittelbar religiösen Gründen ablehnen werden, sondern aus logischen. Wo nämlich der Mensch verabsolutiert²³ ist, da ist es nicht vielleicht schwierig zu erklären, sondern schlicht *unmöglich*, daß er nicht schlechthin vollkommen ist. Sollten wir also den Menschen in irgendeinem Punkt als *endlich* erkennen – in der Tat ist die Endlichkeit in *jeder* Form seiner selbst als subjektiver wie als objektiver Geist auffindbar –, so ist dieser zweite Kurzschluß als solcher offenbar.

Von einer Aporie also gehen wir in diesem Kapitel aus. Ich möchte nun, um das Gesagte deutlicher zu machen, dies nämlich im bestimmten, daß das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen schon rein formal nicht so zu fassen sein kann wie etwa das zwischen dem Menschen und dem natürlich Lebendigen, wieder Aussagen der Tradition heranziehen. Und zwar werden wir wieder DESCARTES fragen.

DESCARTES weist an einer wichtigen Stelle im Rahmen seines ersten und grundlegenden Gottesbeweises in seinem größten Werk, den *Meditationen über die Erste Philosophie*, auf den Verstandesgrundsatz hin, der besagt, daß „mindestens ebensoviel Sachgehalt in der gesamten wirkenden Ursache vorhanden sein muß wie in der Wirkung ebendieser Ursache.“²⁴ Daraus, zusammengenommen damit, daß wir einen Begriff von Gott haben, folgert er die Existenz Gottes.

Das geht so²⁵: Wir betrachten zunächst einmal das ganze System unserer Begriffe. Wir haben einen Begriff (zumindest eine Vorstellung) von Körperlichem, weiter von Lebendigem, weiter von uns selbst, schließlich von Gott. Jetzt stellen wir die Frage nach den Voraussetzungen dafür, daß wir diese Begriffe haben, daß wir um dieses und jenes wissen können. Und vor allem fragen wir, ob wir diese *rein aus uns, aus dem Begriff des Menschen* – ohne also weiter etwas vorauszusetzen – gewinnen können.

Mit den ersten Bestimmungen gibt es keine Probleme, wie wir analog bei PLATON gesehen haben. Bei Gott aber wohl. Denn: Gott ist, auch wenn wir noch ganz formell von Ihm sprechen, als absolut zu bestimmen, als Entsprechung Seines Begriffs und Seiner Wirklichkeit²⁶, als vollkommen. Das aber, daß er vollkommen wäre, das liegt gerade *nicht* im Begriff des Menschen. Es liegt vielmehr, wie gezeigt, darin, daß er *der Widerspruch seines Begriffs und seiner Wirklichkeit* ist.²⁷ Und freilich ist er die *absolute* Tendenz, diesen Widerspruch aufzuheben, welche Tendenz zu verwirklichen sein Denken wie sein Handeln sein muß. Also, so ist zu schließen, folgt aus der Tatsache, daß wir einen Begriff von Gott haben, Seine Existenz.

Dieses Cartesische Argument²⁸ ist für viele nicht sehr überzeugend, sowohl heute wie zu DESCARTES' Zeit. So wird schon in den *Einwänden* gegen die *Meditationen*, die eine Reihe von Zeitgenossen des Denkers vorgebracht hat, dieser Schluß von unserem Begriff von Gott auf Sein Dasein besonders fleißig 'kritisiert.' Da heißt es denn etwa:

Nun ist aber diese Idee [die Gottes] nichts anderes, als ein Gedankending. ... Außerdem, wenn Du nicht in gelehrter Umgebung aufgewachsen wärest, sondern allein Dein ganzes Leben in einer Wüste zugebracht hättest, woher weißt Du, daß Dir auch dann diese Idee gekommen wäre?²⁹

Und so geht es weiter, wird noch breit darüber berichtet, daß uns der Begriff Gottes vielleicht nur aus Büchern oder aus Unterhaltungen mit Freunden gekommen wäre usf. usf.

Der Begriff Gottes soll also – nach den eben zitierten und natürlich auch vielen anderen fleißigen 'Kritikern' – ein *Gedankending* sein. Abgesehen nun davon, daß das Kompositum 'Gedankending' selbst einen Widerspruch enthält, ist festzuhalten, daß es philosophisch immer um *notwendige* Gedankenbestimmungen geht, darum also, was wir begrifflich-systematisch voraussetzen *müssen*. Als eine solche notwendige Bestimmung nun ist der Begriff Gottes aufzufassen, was weiter oben bereits ansatzweise dargestellt wurde und gleich näher zu zeigen sein wird. Daraus, daß wir den Begriff Gottes als notwendiges Moment des Systems unserer Gedankenbestimmungen haben, folgt – und das ist hier das Argument – Seine Existenz.

Dieses Argument verstehen viele nicht. Sie reagieren daher so: Ein *bloßes* Gedankending, ein bloßer *Einfall* unsererseits soll uns auf die Objektiv-

vität Gottes führen, ein Einfall noch dazu, der *so* vielen Menschen gar nicht kommt! Da versucht dann jeder, ein solches, so meint man, handgreifliches Sophisma *noch* besser zu widerlegen. So wird in den *Zweiten Einwänden* im Anschluß an das schon Zitierte auch dieses Schöne angeführt, daß etwa die „Kanadier, Huronen und andere wilde Völker“ *doch* den Begriff Gottes als des vollkommenen Wesens gar nicht hätten.³⁰

Man sieht: Der Mensch ist hier *von vornherein* psychologisch gefaßt, somit nicht als Ich und d.h. als *allgemeines* Selbstbewußtsein (als Geist), dessen Bestimmungen nicht davon abhängig sind, ob dieser oder jener sie anzugeben, auszuformulieren vermag. Wenn es heißt, daß der Begriff Gottes notwendig ist, wenn es weiter heißt, daß in Seinem Begriff Seine Existenz liegt – eben deshalb, wie ich zu zeigen versuchte, weil Er die Entsprechung von Begriff und Wirklichkeit ist –, so ist damit *nicht gemeint, daß das jeder weiß*. Diese einfache Reflexion anzustellen, darauf verstehen sich die ‘Kritiker’ etwa des oben angeführten Cartesischen Arguments nicht. Und darauf verstehen sich all diejenigen nicht, die ständig von der oder jener ‘Gottesvorstellung’ erzählen, über Anthropomorphismus klagen, ‘kritisch’ eine sogenannte Ableitung der Religion vornehmen und bei all dieser Geschäftigkeit ganz darauf vergessen, nach den Bedingungen der Möglichkeit *des Gottesbegriffs selbst* zu fragen.

Die Mißinterpretationen des Gottesbegriffs, wie er *im Begriff des Menschen* – und nicht in ihm als einer psychologischen Größe – enthalten ist, sind genau so beschaffen wie die der praktischen (auf die tätige Verwirklichung der Freiheit bezogenen) Bestimmung des Menschen, des Rechts, der Moralität, der Sittlichkeit.³¹ In beiden Fällen wird *der Boden*, von dem aus der Mensch sich auslegt, sich interpretiert, nicht als *das Geistige* (das Ich, das Denken) erkannt. Sondern es sollen sich die Bestimmungen des objektiven wie des absoluten Geistes einer bloßen Eingerichtetheit³² des Menschen, der so ein natürlich Lebendiges ist, verdanken. Damit aber ist der Mensch durchgestrichen.

Umgekehrt ist, wenn wir einmal den Begriff des Menschen erreicht haben, was in diesem Text mit Hilfe von PLATONS *Charmides* geleistet wurde, das Cartesische Argument wieder in sein Recht einzusetzen. Wo wir wissen, daß das Denken nicht bloßes Nebenprodukt eines natürlich Lebendigen ist, sondern der Begriff des Menschen, da wissen wir jetzt auch, *daß*

Gott nicht etwas ist, das man wegdenken kann. Das teilt Er mit dem Ich, dem Denken.

Andererseits aber ist auch *der Unterschied* zwischen Gott und dem Menschen damit nicht weg, es ist Gott als die Voraussetzung des Systems der notwendigen Gedankenbestimmungen des Menschen erreicht, somit als Voraussetzung des Menschen, der ja das Denken ist.

Nochmals kurz zusammengestellt: Gibt es Gott nicht, so können wir keinen Begriff von Ihm haben. Nun haben wir diesen aber, und zwar mit Notwendigkeit. Denn: Sowohl Gott wie auch der Mensch sind *Sich-Wis-sen*. Es stellt sich nur die Frage, *als was* der Mensch, *als was* Gott Sich weiß. Der Mensch nun weiß sich als *endlich* – gerade indem er es ist, sich als subjektiver wie als objektiver Geist seine Endlichkeit abzarbeiten, sich zu seiner Wahrheit zu erheben. Er weiß sich als *Widerspruch* zwischen seinem Begriff und seiner Wirklichkeit, *zwischen Sollen und Sein*. Und dazu nun, *daß* er seine Endlichkeit sich abarbeiten kann, daß er nicht einfach ein Endliches *ist*, sondern über sich als endlich hinausgehen kann, ist Gott vorausgesetzt, Gott als nicht der Widerspruch, sondern die Entsprechung von Begriff und Wirklichkeit. Denn: Hätte nicht Gott als die Entsprechung von Begriff und Wirklichkeit, als das Vollkommene, als die Wahrheit *Sein*, wären somit nicht Begriff und Wirklichkeit *ursprünglich eins*, so müßten sie immer getrennt bleiben, wäre nur eine äußerliche, somit keine Annäherung des Menschen an seine Bestimmung möglich.

Wir haben eingangs dieses Kapitels von einer Aporie gesprochen. Jetzt ist sie gelöst. Wir haben zunächst den Begriff des Menschen erreicht über die Aufhebung des bloß Materiellen wie des natürlich Lebendigen. Als deren Wahrheit hat sich der Mensch ergeben, der Mensch als Denken, als etwas, dem nichts mehr einfach gegenübersteht, über dem nicht mehr einfach etwas stehen kann. Dem *widersprach* zunächst die Bestimmung Gottes als eines solchen, das über den Menschen hinausgeht. Jetzt aber sehen wir, daß Er nicht den Begriff des Menschen als Denken aufhebt, sondern ermöglicht. Wir sehen, daß in Ihm als der Entsprechung von Begriff und Wirklichkeit die Voraussetzung für das Streben nach deren Entsprechung liegt, die das Denken wie Handeln des Menschen ist.

Unmittelbar gesprochen: Wäre der Mensch nicht als Denken Ebenbild Gottes, so wäre er nicht Mensch, Denken.

Merksätze:

1. Im Begriff des Menschen ist der Begriff Gottes enthalten, ebenso das, was ihn von Ihm unterscheidet.
2. Im Begriff Gottes ist der Begriff des Menschen enthalten, ebenso das, was Ihn von ihm unterscheidet.
3. Gott geht über den Menschen hinaus, ist seine Voraussetzung.
4. Das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen ist nicht in Analogie zu dem Verhältnis zwischen Geist und Lebendigem zu denken.
5. Der Mensch ist der Widerspruch seines Begriffs und seiner Wirklichkeit. Sein Denken wie Handeln ist die absolute Tendenz, diesen Widerspruch aufzuheben.
6. Gott ist die Entsprechung von Begriff und Wirklichkeit.
7. Gott ist – wie das Ich (das Denken) – nicht etwas, das man wegdenken kann.
8. Gäbe es Gott nicht, so wäre für uns kein Begriff von Ihm und damit auch kein Begriff des Menschen möglich.
9. Gäbe es Gott nicht, so auch nicht den Menschen. Denn dieser, als Widerspruch zwischen seinem Begriff und seiner Wirklichkeit, ist nur von deren Entsprechung her.

III. Der Staat als Verwirklichung der Freiheit

1. Die Freiheit und der Wille

Wir haben vom natürlich Lebendigen gesprochen, von dem, was den Menschen im Unterschied zu diesem ausmacht. Zu diesem Unterschied gehört das, was 'objektiver Geist' heißt.³³ Die Lehre von diesem zeigt uns den Menschen, wie er sich als das Freie erreicht hat und nun die in seiner Freiheit enthaltenen Bestimmungen in seine Welt einbildet, welche sich so als eine sittliche bildet.

Es ist hier nicht diese Lehre weiter zu entfalten, vielmehr nur dieses zu leisten:

Erstens sind, ausgehend von der im vorletzten Kapitel dargelegten Identität von Denken und Freiheit, die Grundmomente des Willens als des Freien anzugeben, welche die Grundlage für *alle* Bestimmungen des objektiven Geistes ausmachen. Zweitens ist aufzuzeigen, daß es im Begriff des Menschen liegt, daß er sich zur Gemeinschaft und aus dieser heraus bestimmt: Wo er sich als frei erkennt, da wird er objektiver Geist, schafft eine Welt, eine gemeinschaftliche Welt, eine Welt des Rechts, eine Welt der Sittlichkeit; und diese ist ihm, eben *als* von ihm als Freiheit geschaffen, nicht fremd. Sondern er kommt sich in ihr entgegen. Die Freiheit, wie sie für den Menschen als eine Welt Gegenstand ist, letztlich der Staat, gehört notwendig zum Begriff des Menschen.

Zum ersten: Denken und Freiheit sind *identisch*. Wo es also darum geht, das Handeln des Menschen, seine Freiheit, wie sie sich praktisch – rechtlich, moralisch, sittlich – verwirklicht, darzustellen, wo somit eine *Ethik* zu schreiben ist, da kann dies nicht heißen, daß wir nun zum Willen als einem dem Denken gegenüber *anderen Vermögen* des Menschen übergehen, woraufhin dann gefragt zu werden pflegt, ob der Mensch wohl frei sei oder nicht. Sondern es ist, wie wir schon mit DESCARTES gesehen haben und jetzt mit HEGEL bestimmter fassen wollen, so:

Der Boden des Rechts [‘Recht’ umfaßt hier als die erste Stufe des objektiven Geistes auch Moralität und Sittlichkeit] ist überhaupt das *Geistige* und seine nähere Stelle und Ausgangspunkt der *Wille*, welcher *frei* ist, so daß die Freiheit seine Substanz und Bestimmung ausmacht und das Rechtssystem das Reich der verwirklichten Freiheit, die Welt des Geistes aus ihm selbst hervorgebracht, als eine zweite Natur, ist.³⁴

‘Der Boden des Rechts ist das *Geistige*.’ Das Geistige ist das, was den Begriff des Menschen ausmacht. So bringt der Wille die Welt der Freiheit als eine zweite Natur hervor, die *die Wahrheit* der ersten ist. Die erste Natur ist die des Menschen, der sich noch als natürlich lebendig interpretiert, sich seine unmittelbare Natürlichkeit noch nicht abgearbeitet hat. Das Recht als Wirklichkeit der Freiheit kann nur aus dem Geistigen erwachsen; ein *natürlich* Freies gibt es nicht.

Damit sind all die vollkommen irrigen Versuche erledigt, die das Recht – und weiter Moralität und Sittlichkeit – zugunsten der ersten Natur des Menschen, die dann seine wahre Natur sein soll, ohnerachtet sie in Wahr-

heit doch nur ihr vollständiges Verfehlen ist, wegstreichen. Solche Versuche im Wollen und Nicht-Können des Denkens des Rechts treten immer wieder auf. Sie sind alle bereits bei PLATON da und erledigt. Ich führe nur eine Stelle des Sophisten KALLIKLES an:

Allein ich denke, daß die, welche die Gesetze geben, die Schwachen und der große Haufe sind. In Rücksicht auf sich selbst also und das, was ihnen nützt, geben sie die Gesetze, sprechen sie Lob und Tadel aus.³⁵

Man sieht: Das Recht, also das, in dem der Mensch als das Freie sich verwirklicht, ist vom natürlich Lebendigen her interpretiert: Vom Nutzen, somit der Selbsterhaltung und -steigerung des Lebendigen. Die erste Natur soll somit die wahre sein. Sie hat sich uns längst als widersprüchlich ergeben. In diesem Widerspruch stehen alle, die den Satz: 'Der Boden des Rechts ist das Geistige.' nicht begreifen, somit das Recht relativieren, die Freiheit streichen. Zu ihnen gehören nicht nur die, die unmittelbar – wie es in den oben zitierten und den sich bei PLATON daran anschließenden Zeilen geschieht – ein sogenanntes Recht des Stärkeren (Gewalt)³⁶, in welcher Wortzusammenstellung 'Recht' ein Name geworden ist, behaupten. Zu ihnen gehören vielmehr alle, die das Recht bzw. die Bestimmungen der Ethik insgesamt in irgendeiner Weise zu relativieren versuchen.

So sagt man heute z.B., um etwas Kluges zu sagen, in soziologischer oder kulturgeschichtlicher Weise, *unsere* Gesetze, *unser* Rechtssystem, *unsere* moralischen und sittlichen Vorstellungen wären *doch* nicht die einzigen; es gibt *doch so viele ganz andere Vorstellungen* davon, was gut ist, die sich alle eben aus unterschiedlichen Bedürfnissen ganz bestimmter historisch exakt zu fixierender *Sozietäten* oder *Gruppen* – oder gar *Kleingruppen!* – entwickelt haben. Man sieht: Hier wird uns mitgeteilt, der Boden des Rechts sei nicht das Geistige, sondern das Natürliche. Daraus folgt, daß der Mensch etwas ist, das es nicht gibt.

Der Boden des Rechts ist das Geistige. Dieses ist hier, wo es um die Begründung des Praktischen (des Systems der Handlungen des Menschen, in dem er als das Freie sich tätig verwirklicht) geht, näher als *der Wille* zu fassen. Dieser ist, wie schon dargelegt, nicht als ein Vermögen neben dem Denken zu verstehen. Sondern der Wille ist „das Denken als sich übersetzend ins Dasein, als Trieb, sich Dasein zu geben.“³⁷

Die Rechtsphilosophie bzw. die Ethik, die Lehre vom objektiven Geist also, ist gar nichts anderes als die Lehre davon, *daß* das Denken sich ins Dasein übersetzt, daß das Rechtssystem somit ein entscheidendes Moment des Begriffs des Menschen ist. Es liegt in der Bestimmung der *Freiheit*, *daß das Denken nicht rein theoretisch bleibt*. Weil es zum Wesen der Freiheit gehört, sich zu verwirklichen und sich Dasein zu geben, ist die Freiheit ist nichts nur Subjektives, Innerliches. Die Freiheit und ihre Beziehung zum Willen, das ist – nach der Bestimmung des Geistigen als des Bodens des Rechts einerseits und der Beziehung zwischen Denken und Wille andererseits – das Dritte, das wir hier noch kurz aus dem oben gegebenen Zitat herauszuheben haben.

Die Freiheit ist die ‘Substanz’ des Willens. Und als Erläuterung dazu heißt es:

Die Freiheit des Willens ist am besten durch eine Hinweisung auf die physische Natur zu erklären. Die Freiheit ist nämlich ebenso eine [besser: die] Grundbestimmung des Willens, wie die Schwere eine Grundbestimmung des Körpers ist. Wenn man sagt, die Materie ist schwer, so könnte man meinen, dieses Prädikat sei nur zufällig; es ist es aber nicht, denn nichts ist unschwer an der Materie: diese ist vielmehr die Schwere selbst. Das Schwere macht den Körper aus und ist der Körper. Ebenso ist es mit der Freiheit und dem Willen, denn das Freie ist der Wille.³⁸

Die Grundbestimmung des Praktischen ist das Ich, welches das Freie ist. Als solche (als Grundbestimmung des Praktischen) heißt es der Wille. Die Substanz des Willens ist die Freiheit, die Freiheit ist sein Begriff. Es kann hier an das in der Einleitung Gesagte erinnert werden: Es ist zu unterscheiden, ob man etwa etwas über die Gerechtigkeit erzählt oder aber ihren Begriff angibt. Erst wo letzteres geleistet ist, können wir wissen, was das ist, worüber dann erzählt wird. So ist es nun auch hier: Der Wille ist das Freie, die existierende Freiheit. Wo Wille nicht ‘das Freie’ bedeutet, da ist er für uns ein bloßer Name und der Sache nach ein Ding.

Man kann nun freilich auch sagen: Der Wille als dieser oder jener Mensch ist doch unfrei. Er ist autonom oder heteronom und er ist nie nur eines von beiden. Ganz richtig – aber eben *der Wille*. Ein Nicht-Freies kann niemals heteronom sein. Das bedeutet, daß wir nicht die Freiheit hier, die Unfrei-

heit dort haben, sondern daß Freiheit und Unfreiheit Momente der Freiheit sind, als Freiheit aus Freiheit und Unfreiheit aus Freiheit.

Ich formuliere es noch einmal anders: Man muß, wo vom Menschen als dem Freien gehandelt werden soll, wissen, wo man anzufangen hat, nämlich beim Begriff des Menschen. Sonst kann man etwa, um nochmals auf die Psychologie zu verweisen, den Menschen als etwas bestimmen, das diese oder jene Vermögen hat, das dann auch gemäß denselben, gemäß seinen Bedürfnissen und Trieben, so und so ‘handelt’. Oder man mag vielleicht auch, in der neueren Psychologie, vom psychisch Kranken ausgehen und dessen ‘Unbewußtheit’ beschreiben, man mag sich Geschichten über Ich, Es, Über-Ich erzählen. Da ist der Mensch schon als Ding vorausgesetzt. Gegenüber all diesem Treiben fragt die Philosophie immer *nach dem, welcher* so und so bestimmt sein soll, *nach dem, welcher* unfrei sein soll. Und die Antwort kann, wo es ein Mensch sein soll – und man nicht etwa einen Tisch therapieren möchte –, nur so lauten, daß derjenige, der etwa unfrei sein soll, das sich wissende Sichselbstbewegende, somit das Sichselbstbestimmende, somit das Freie³⁹ ist. *Dann* freilich kann man sagen, daß der Mensch als das Freie innerhalb seines Sichselbstbestimmens in die *Bestimmtheit*, in das *Bestimmtsein* hinabgefallen ist. Wird hingegen nicht auch darin er als das Freie vorausgesetzt, sondern von vornherein von einem nur Bestimmten gesprochen, so ist nicht vom Menschen die Rede.

Dabei bleibe ich hier, was die Grundbestimmung des Praktischen betrifft, stehen. Sie ist das Freie, das sich selbst bestimmt, auslegt. Das System seiner praktischen Selbstausslegung ist das System der Ethik. Dieses vollendet seinen Weg durch alle Momente des Rechts, der Moralität und der Sittlichkeit in der Bestimmung des Staates.

2. Der Mensch und die Gemeinschaft

Ich komme noch kurz zum zweiten Punkt, dessen Abhandlung in diesem Kapitel angekündigt wurde und der unmittelbar mit dem eben Gesagten zusammenhängt. Ich sagte, *daß es im Begriff des Menschen liegt, daß er sich zur Gemeinschaft und aus dieser heraus bestimmt*.

ARISTOTELES sagt uns das so:

Der Staat gehört zu den naturgemäßen Gebilden und der Mensch ist von Natur⁴⁰ ein staatenbildendes Lebewesen. ... Dies ist nämlich im Gegensatz

zu den andern Lebewesen dem Menschen eigentümlich, daß er allein die Wahrnehmung des Guten und Schlechten, des Gerechten und Ungerechten und so weiter besitzt. Die Gemeinschaft in diesen Dingen schafft das Haus und den Staat. Der Staat ist denn auch von Natur ursprünglicher als das Haus oder jeder Einzelne von uns.⁴¹

Der Mensch ist also, so ARISTOTELES, von allem bloß natürlich Lebendigem dadurch unterschieden, daß er Staaten bildet. Der Staat wiederum hat seinen Grund darin, daß der Mensch auf das Gute, Schlechte, Gerechte, Ungerechte geht, daß er also Bestimmungen der Freiheit verwirklicht. ‘Die Gemeinschaft in diesen Dingen’, also das gemeinschaftliche Verwirklichen der Bestimmungen der Freiheit, das ist der Staat.

Wir halten zum einen fest, daß man auch hier wieder sehen kann, daß das Geistige – das Geistige als Wille qua Freiheit – der Boden des Staates ist. Zum anderen aber muß noch gefragt werden, *warum* es denn oder inwiefern es denn *in der Selbstbestimmung (Freiheit) des Menschen liegt, sich zur Gemeinschaft zu bestimmen*, ja so unmittelbar darin liegt, daß ARISTOTELES sagen kann, der Staat sei von Natur (es handelt sich um die Natur der Freiheit) *ursprünglicher* als der Einzelne.

Die Antwort ist die: Der Mensch ist Denken. Das Denken aber ist *allgemein*; wo der Mensch denkt, da hat er von seinen Idiosynkrasien, von seinen Meinungen, von dem, was ihn von allen anderen, was ihn von *dem* Menschen (dem Begriff des Menschen) unterscheidet, abstrahiert, da hat er all das in sich als allgemeines Selbstbewußtsein versenkt. Was er nun denkt, was er als Gedachtes ausspricht, das ist nicht mehr etwas, das nur ihm als einem von allen anderen Unterschiedenen angehört, sondern es ist *Allgemeines, Allgemeingültiges*, etwas, das jeder Mensch, wo er denkt, denkt und sagt.

Entsprechend ist es mit der Freiheit: Wo der Mensch sich den objektiven Bestimmungen derselben gemäß bestimmt, wo er sich also als rechtlich, moralisch, sittlich bestimmt, da bringt er nicht seine Eigenheit zur Geltung, sondern in seinem Handeln im Zeichen des Guten sagt er zugleich, daß dies Handeln ein solches *des Menschen* ist. Er sagt, daß dies Handeln, dies praktische Sichbestimmen ein solches ist, das für jeden Menschen zu gelten hat. Der Mensch *sagt* in seinem Handeln, das die Bestimmungen *der* Freiheit auslegt, also immer *mit*: Das gilt nicht nur für mich, sondern für

jeden Menschen. Und, da wir uns hier im Gebiet des Praktischen (der tätigen Verwirklichung der Freiheit) befinden, so wird dies selbst praktisch. Das Praktischwerden dieser Allgemeingültigkeit des Handelns ist der Staat.

Fiktiv gesprochen: Gäbe es den Staat nicht, wäre der Staat im Praktischen dem Einzelnen nicht übergeordnet, so müßten wir sagen: Die Bestimmungen der Freiheit sind je rein individuelle, jeder hat seine eigenen Bestimmungen der Freiheit. Dann aber wäre die Freiheit als Begriff des Menschen weg, sie wäre eine natürliche Beschaffenheit eines Individuums. Damit wäre die Freiheit nicht Freiheit.

Merksätze:

1. Der Boden des Rechts ist das Geistige, nicht das Natürliche (das Bedürfniswesen; die List derjenigen, die meinen, zu kurz gekommen zu sein usf.)
2. Die Substanz des Willens ist die Freiheit.
3. Die Grundbestimmung des Praktischen (der auf das Handeln bezogenen Bestimmungen) und somit die der Philosophie des objektiven Geistes (der Ethik, der Rechtsphilosophie) ist die Freiheit.
4. Der Wille bringt die Welt der Freiheit als eine zweite Natur hervor, die die Wahrheit der ersten ist.
5. Es liegt im Begriff des Menschen, daß er sich zur Gemeinschaft und aus dieser heraus bestimmt.
6. Das Handeln im Zeichen des Guten, das Handeln also, das die Bestimmungen der Freiheit adäquat auslegt, ist allgemeingültig.
7. Der Staat ist das gemeinschaftliche Verwirklichen der Bestimmungen der Freiheit. Dieses ist dem Handeln des Einzelnen vorausgesetzt.

IV. Die Grenze des Staates – das Verhältnis von Politik und Religion

Der objektive Geist, wo er nicht über sich hinausgeht, erkennt sich nicht, weiß nicht um sich. Die Größe und die Grenze des Menschen, wo er sich sittlich verwirklicht, wo er sich zur Familie wie zum Staat bestimmt, ist nur dort erkennbar, wo er sich in das Reich des absoluten Geistes erhebt. Als

sich in dieses Reich erhebend tritt der Mensch von seinem staatlichen Sich-Bestimmen zurück, er tritt auch von seinem größten unmittelbaren Gegenstand zurück, der Weltgeschichte, die die Geschichte seines staatlichen Sich-Bestimmens ist. Dies Zurücktreten ist das *Denken* des objektiven Geistes.

Wir haben zunächst vom Begriff gesprochen, dann vom Menschen. Jetzt sehen wir, daß der Genitiv im Titel dieses Textes so *genitivus subiectivus* wie *obiectivus* ist: Im Begreifen dessen, was der Mensch ist, haben wir den Unterschied unseres Gegenstandes von uns aufgehoben. Das Denken kehrt überall, wo es wirklich ist, wissend in sich zurück. Das unterscheidet die Philosophie, das Tun, das sie ist, von allem, das dem objektiven Geist angehört. Erst von ihr her *wissen* wir, daß es dem Menschen angemessen und würdig ist, sich *staatlich* zu bestimmen.

So ist das, was hier als der Begriff des Menschen entwickelt wurde, als die Rechtfertigung des Staates zu sehen. Es ist als *die* Rechtfertigung desselben anzusehen, somit nicht als eine solche, die von irgendwelcher sogenannter äußerer Notwendigkeit (eine *contradictio in adiecto*) her argumentiert, Empirisches herbeibringt, vielleicht von einem Kampf aller gegen alle oder auch von einem psychologischen Bedürfnis des Menschen nach Gemeinschaft usf. erzählt.

Wir haben die materialistischen, biologistischen und psychologistischen Mißinterpretationen des Begriffs des Menschen gesehen. Diese Mißinterpretationen werden in entsprechender Weise hinsichtlich der Notwendigkeit des Menschen, sich staatlich zu bestimmen, vorgenommen, diese Notwendigkeit zu einer Zufälligkeit machend: Weil der Mensch dies oder jenes Bedürfnis hat, weil er sonst nicht in Ruhe und Sicherheit leben könnte usf., deswegen hat er sich als Notbehelf den Staat ausgeheckt. Solche Dinge sind vorbei, wo einmal der Mensch als Ich erkannt ist, als Denken, als Freiheit. Jetzt wird das, was bloß schlecht subjektives – d.h.: sich einer Eingerichtetheit des Menschen verdankendes – Bedürfnis zu sein schien, als in Wahrheit in seinem Begriff liegend erkannt. Das ist die *absolute* Rechtfertigung des Staates – und eine andere gibt es nicht.

So wird auch erkannt, daß die Beseitigung des Staates zugleich die Abschaffung des Menschen ist. Dies gilt nicht deshalb, weil der Mensch in ihm sein letztes Ziel hätte, sondern weil er ohne ihn sich nicht als Freiheit gegenständlich entgegenkäme, somit sich nicht als das, was er ist, erken-

nen könnte. Und er *ist*, wie wir gesehen haben, genau dies und nichts anderes als dies, sich zu erkennen, sich zu wissen.

Das ist die Größe des Staates; aber in den letzten Sätzen ist *ebenso sehr seine Grenze* ausgesprochen. Sie ist diese: Als subjektiver wie als objektiver Geist ist der Mensch endlich. Als Sich-Wissen – als die Erkenntnis seiner selbst wie seines anderen – ist er unendlich. Aber das muß er sich erst erarbeiten, erst verwirklichen. Diese Verwirklichung geschieht in seinem Leben als subjektiver wie als objektiver Geist. Als subjektiver Geist arbeitet er sich in sich seine Natürlichkeit, die ihm als Geist widerspricht, ab. Als objektiver Geist bildet er seine Freiheit in eine Welt ein, *reinigt* sich von den *unmittelbaren* Bestimmungen seiner Freiheit, die solche der Willkür sind; aber diese Einbildungen sind *noch endliche* – bis hin zu seiner Verwirklichung im Staat, der selbst als ein bestimmter und immer bestimmter endlich ist, welche Endlichkeit sich in seiner Beziehung zu anderen bestimmten Staaten, im Krieg, in der Weltgeschichte, die über die bestimmten Staaten hinweggeht, manifestiert.

Das Endliche, von dem hier [im Rahmen des objektiven Geistes] ausgegangen wird, ist das reelle sittliche Selbstbewußtsein; die *Negation* [das Hinausgehen über die Natürlichkeit], durch welche es seinen Geist zu seiner Wahrheit erhebt, ist die in der sittlichen Welt *wirklich* vollbrachte Reinigung seines Wissens von der subjektiven Meinung und die Befreiung seines Willens von der Selbstsucht der Begierde.⁴²

Hier spricht, wenn wir in diese Zeilen das hineindenken, was wir in diesem Text an Argumentationen gebracht haben, schon alles zu uns. Ich sage daher nur noch wenig dazu.

Der Mensch ist immer der Widerspruch seines Begriffs und seiner Wirklichkeit. Seinem Begriff nach ist er von Gott nicht unterschieden, lebt er in Ihm. Aber er ist nicht in der Entsprechung zu diesem Begriff.

Sondern er ist vielmehr immer – wo er subjektiver wie wo er objektiver Geist ist – gar nichts anderes als dies: *Das Sich-Erheben aus seiner Endlichkeit* – und d.h. aus seinem Widerspruch zwischen seinem Begriff und seiner Wirklichkeit – zu seiner Wahrheit, die Gott ist, zu seiner Entsprechung mit Ihm. Dieses Sich-Erheben ist Überwinden seiner Natürlichkeit, Negation seiner Endlichkeit, seines nicht begrifflichen, sondern wirklichen

Ausgangspunktes. Diese Negation ist theoretische wie praktische *Reinigung*, die ‘Reinigung seines Wissens von der subjektiven Meinung und die Befreiung seines Willens von der Selbstsucht der Begierde.’

Wissen und Wille stehen, wie wir aus unseren Argumentationen zur Vermögenspsychologie wissen, nicht nebeneinander. Der Mensch verhält sich nicht theoretisch und dann – vielleicht, vielleicht auch nicht – auch noch praktisch. Daraus resultiert aber nicht ein sogenanntes Gleichgewicht zwischen Theorie und Praxis. Das Handeln (die Verwirklichung des Willens in all ihren Formen) ist Moment des Denkens (subjektiver Geist), das Denken ist Moment des Handelns. (objektiver Geist) Oder besser: Im Denken ist das Handeln als solches unterbelichtet, im Handeln ist das Denken als solches unterbelichtet. *Das* Denken aber ist das Denken des Handelns und des Denkens. (absoluter Geist)

Die vermögenspsychologische Trennung, die in Denken und Wille bzw. Handeln, hat also ihren logischen Grund. Er ist der, daß die Grenze des subjektiven wie des objektiven Geistes nicht gesehen wird. Wohl wird der Mensch in seinen Meinungen wie Begierden als endlich gesehen, was ganz richtig ist, nicht aber wird bemerkt, daß sein Wissen wie sein Wille gar nichts anderes sind – ob er dies nun weiß oder nicht – als die Reinigung von diesen Dingen.

Diese Reinigung, diese Befreiung des Menschen stammt nicht wiederum aus einem subjektiven Bedürfnis, *sondern aus seinem Begriff, nach dem er nicht endlich ist.* Er befindet sich somit dort, wo er sich nicht über alles erhebt, was nicht seine absolute Wahrheit ist, *immer* im Widerspruch mit sich. Dieser Widerspruch steht hinter all seinen Versuchen im Theoretischen wie im Praktischen. Er als erkannt und damit überwunden ist die Grenze auch des objektiven Geistes, letztlich des Staats. Nur von ihm her *ist* der Staat, über dem wir somit stehen, über den wir hinausgegangen sind; das sind wir dann näher, wie ich hier nur noch hinzufüge, in Kunst, Religion und Philosophie. Es gibt daher keine politische Kunst, keine politische Religion, keine politische Philosophie. Vielmehr *ist* der Staat nur von diesen drei her, die seine Selbsterkenntnis sind und aussprechen. Wo die *Größe* des Staates – seine *absolute* Notwendigkeit – erwiesen wird, muß das ebenso bedacht werden.

Merksätze:

1. Der objektive Geist (letztlich der Mensch, wo er sich staatlich bestimmt) erkennt sich als solcher nicht. Das ist seine Grenze.
2. Die Philosophie, indem sie den Begriff des Menschen entwickelt, erkennt den Staat in seiner Notwendigkeit. Erst durch sie wissen wir, daß es dem Menschen angemessen ist, sich staatlich zu bestimmen. So ist die Philosophie die absolute Rechtfertigung des Staates.
3. Die Abschaffung des Staates ist die Abschaffung des Menschen.
4. Der Mensch, auch wo er sich wahrhaft staatlich verwirklicht, ist noch endlich.
5. Wissen wie Wille des Menschen sind nichts anderes als seine Reinigung, seine Befreiung von seiner Endlichkeit.
6. Seinem Begriff nach ist der Mensch nicht endlich. Der Staat ist eine Stufe auf seinem Weg zur Verwirklichung dieses seines Begriffs. Wo er nicht über ihn hinausgeht, was in Kunst, Religion und Philosophie geschieht, da wird der Mensch seinem Begriff nicht gerecht.
7. Die Erkenntnis des Staates in Philosophie wie Religion steht über ihm. (Der Staat ist nicht aus sich selbst heraus begründbar.) Aber sie spricht seine absolute Notwendigkeit aus.

- ¹ „Meinung“ ist eine beliebige Vorstellung, ein subjektives Dafürhalten
- ² GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, in: ders., *Werke*, in zwanzig Bänden, auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion EVA MOLDENHAUER und KARL MARKUS MICHEL, Frankfurt am Main 1986, Bd.2, 19
- ³ PLATON, *Phaidon* 64a
- ⁴ Siehe PLATON, *Phaidon* 64-69
- ⁵ Ich abstrahiere in unserem Zusammenhang von den Spätwerken.
- ⁶ Ich folge hier *sinngemäß* PLATONS Gespräch; siehe PLATON, *Laches* 190ff.
- ⁷ Siehe PLATON, *Laches* 199
- ⁸ ARISTOTELES, *De anima* 431b21
- ⁹ Vergleiche ARISTOTELES, *De anima*, Buch II, Kapitel 2-4
- ¹⁰ Zur Ausdrucksweise: ‘Das Moment’ heißt philosophisch ‘das Unselbständige.’
- ¹¹ „Aufhebung“ heißt, daß das Natürliche nicht als selbständig sondern als Moment der Freiheit gedacht wird (Bsp: Sexualität ist nur ein Moment der ehelichen Liebe)
- ¹² Der Mensch als dieses Subjekt (deswegen subjektiver Geist) macht sich zum Herren über seine Natürlichkeit, indem er z.B. Gehen, Stehen, Tischmanieren etc. erlernt.
- ¹³ Objektiv heißt, daß der Mensch seine Freiheit in Handlungen vor sich hinstellt. Objektiv heißt allgemein gültig(e) und verwirklicht(e) Freiheit.
- ¹⁴ PLATON, *Phaidros* 245c-246d
- ¹⁵ GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830) III*, § 389, in: ders., *Werke*, Bd.10, 43
- ¹⁶ PLATON, *Charmides* 166e-169a
- ¹⁷ ARISTOTELES, *De anima* 412b
- ¹⁸ Siehe ebd.
- ¹⁹ PLATON, *Politeia*, Buch IV, 439d-443e
- ²⁰ ‘Praktisch’ heißt: ‘auf Handlung bezogen, auf die tätige Verwirklichung der Freiheit’, nicht: ‘nützlich’.
- ²¹ RENÉ DESCARTES, *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences*, französisch-deutsch, übersetzt und herausgegeben von LÜDER GÄBE, Hamburg 1960, unveränderter Nachdruck 1990, 53
- ²² RENÉ DESCARTES, *Die Prinzipien der Philosophie*, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von ARTUR BUCHENAU, Hamburg ⁸1992, 2
- ²³ Das Wort ‘Verabsolutieren’ enthält selbst einen Widerspruch.

- ²⁴ RENÉ DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, lateinisch-deutsch, auf Grund der Ausgaben von ARTUR BUCHENAU neu herausgegeben von LÜDER GÄBE, durchgesehen von HANS GÜNTER ZEKL, mit neuem Register und Auswahlbibliographie versehen von GEORGE HEFFERNAN, Hamburg ³1992, 73
- ²⁵ Ich muß zu den folgenden Argumentationen in diesem Kapitel dieses bemerken: Ich gehe an der Hand DESCARTES', dies allerdings so, wie ARISTOTELES in den großen Abschnitten seiner Interpretationen der Vorsokratiker, etwa des ANAXAGORAS, an der Hand des zu interpretierenden Denkers geht: „Zwar hat er selbst diese [Ansicht] nicht entwickelt, aber er würde doch notwendig folgen, wenn man ihn leitete.“ (ARISTOTELES, *Metaphysik* 989b)
- Eine Geschichtsschreibung der Philosophie, die ihrem Gegenstand entspricht, d.h. selbst Philosophie und nicht Relativismus ist, kann auch nur so vorgehen. Alle anderen Versuche auf diesem Gebiet gehen von der Voraussetzung aus, die Philosophie wäre ein historisch Exaktes und der Gedanke somit ein Ding. Das ist grundfalsch. So wird es denn auch so sein, daß eine wirkliche Geschichte der *Philosophie* bisher nur von ARISTOTELES und HEGEL verfaßt wurde.
- ²⁶ Entsprechung von Begriff und Wirklichkeit, das ist die Definition der Wahrheit. Von hier aus klärt sich also, wie ich allerdings nur in der Fußnote sage, da ich hier nicht bestimmter auf den christlichen Gottesbegriff eingehen kann, dasjenige Ich bin-Wort, in dem JESUS Sich als die Wahrheit ausspricht, indem wir von allem Abgehandelten her zugleich deren notwendigen Zusammenhang mit den Bestimmungen des Weges und des Lebens erkennen.
- ²⁷ Er ist, seinem Begriff nach, denkende Einheit seiner selbst und seines anderen. Seiner Wirklichkeit nach ist er zunächst sein anderes, Natürliches. Diese seine Wirklichkeit verändert er stufenweise. Hat er sich als das Freie erreicht, so ist diese seine Freiheit zunächst noch ganz abstrakt, wenig objektiv, wenig wirklich. Die Einfälle, die sich zwischen die Freiheit und ihre Wirklichkeit schieben, vertreibt er sich *allmählich*.
- ²⁸ Es ist in unserem Zusammenhang bemerkenswert, daß DESCARTES vermittels dieses, seines ersten Gottesbeweises über den Begriff des Menschen als des reinen Selbstbewußtseins hinauskommt.
- ²⁹ *Zweite Einwände gegen die Meditationen* (von MERSENNE und seinen Bekannten), in: RENÉ DESCARTES, *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen*, zum erstenmal vollständig übersetzt und herausgegeben von ARTUR BUCHENAU, unveränderter Nachdruck der ersten deutschen Gesamtausgabe von 1915, Hamburg 1972, 112
- ³⁰ Es wäre adäquater gewesen, hier nicht die Kanadier – von denen gar nicht abzusehen ist, wie sie dazu kommen – vorzunehmen, sondern vielmehr das Naheliegende zu sagen, daß diejenigen, die hier von Kanadiern erzählen, nicht zur hinreichenden Klarheit hinsichtlich des von ihnen natürlich vorausgesetzten Gottesbegriffs gekommen sind. Entsprechend ist es auch in der Gegenwart allmählich ärgerlich zu sehen, wie jeder Soziologe seine Ideologie an diesem oder jenem Indianerstamm festmachen will, nicht aber einfach auf sich selbst hinweist.

- ³¹ Siehe das nächste Kapitel.
- ³² Es ist hierbei gleichgültig, ob diese Eingerichtetheit als pauschal angeboren oder als sich partiell oder pauschal der sogenannten 'Sozialisation' verdankend vorgestellt wird.
- ³³ Zu erinnern ist hier an den berühmten Satz des ARISTOTELES: „Wer aber nicht in Gemeinschaft leben kann oder in seiner Autarkie ihrer nicht bedarf, der ist kein Teil des Staates, sondern ein wildes Tier oder Gott.“ (ARISTOTELES, *Politik* 1253a) Mit der Autarkie Gottes gibt es Probleme, die ARISTOTELES nicht sieht und nicht sehen kann; was hingegen Mensch und Tier betrifft, so unterscheidet sie die Bestimmung des Staates bzw. allgemein der Gemeinschaft. Wenn der Staat der Bienen, Ameisen usf. nicht nur dem Namen nach Staat sein soll, so ist der Mensch, wo er sich staatlich bestimmt, ein natürlich Lebendiges. Damit aber hat man die Freiheit durchgestrichen.
- ³⁴ GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, § 4, in: ders., *Werke*, Bd.7, 46
- ³⁵ PLATON, *Gorgias* 483b
- ³⁶ Vergleiche dazu auch die Auskünfte des Sophisten THRASYMACHOS im ersten Buch von PLATONS *Politeia*.
- ³⁷ GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, § 4, Zusatz, in: ders., *Werke*, Bd.7, 47
- ³⁸ GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, § 4, Zusatz, in: ders., *Werke*, Bd.7, 46
- ³⁹ Selbstbestimmung und Freiheit sind eins.
- ⁴⁰ 'Naturgemäß' bzw. 'Natur' bezieht sich hier immer auf die *zweite* Natur des Menschen, auf das, was er als das Freie ist, was aus ihm als dem Freien entsteht.
- ⁴¹ ARISTOTELES, *Politik* 1253a
- ⁴² GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830) III*, § 552, in: ders., *Werke*, Bd.10, 354



Der Staat als Akteur der Sicherheitspolitik

Von Univ. Ass. Dr. Michael WLADIKA

I. Einleitung: Mensch, Staat, Religion

Der Begriff des Staates ist heute vielen Mißinterpretationen ausgesetzt. Er tritt vielfach als notwendiges Übel auf, es wird auch empfohlen, ihn gleich abzuschaffen oder zumindest seinen Zugriff auf die 'Privatsphäre' der Menschen, die etwas unglaublich *Wichtiges* und *Schönes* sein muß, zu minimieren. Die *freie* Meinungsäußerung wird vornehmlich dort, wo sie sich gegen den sie bekanntlich *ungeheuerlich unterdrückenden Staat* wendet, als enorm mutig beklatscht, das staatliche Sichbestimmen bzw. der – um das fast vergessene Wort zu nennen – Patriotismus also als Knechtschaft gefaßt.

Es scheint das alles nicht mehr zu stimmen, was uns die größten Denker der Geschichte, was uns vornehmlich die Griechen in so klarer Einfachheit gelehrt haben:

Der Pythagoreer XENOPHILOS antwortet auf die Frage eines Vaters, wie er seinen Sohn am besten erziehen könne:

Wenn du ihn zum Bürger eines wohleingerichteten Staates machst.¹

DEMOKRIT sagt:

Das Gesetz will dem Leben der Menschen zum Heil sein. Es kann das auch, wenn sie nur selber den Wunsch haben, daß ihnen Heil widerfährt.²

ARISTOTELES sagt:

Der Staat ist denn auch von Natur [gemeint ist die zweite Natur, die Freiheit] ursprünglicher als das Haus oder jeder Einzelne von uns. ... Wie nämlich der Mensch, wenn er vollendet ist, das beste der Lebewesen ist, so ist er abgetrennt von Gesetz und Recht das schlechteste von allen. ... Die Gerechtigkeit ist der staatlichen Gemeinschaft eigen. Denn das Recht ist die Ordnung der staatlichen Gemeinschaft.³

Über all das scheinen wir weit hinausgegangen zu sein in unserem Bewußtsein dessen, daß es die Aufgabe des Menschen ist, sich *selbst* zu verwirklichen, die nach vieler Seelenkrämerei endlich entdeckte ganz eigene, individuelle, unverwechselbare *Identität*. (Was diese wohl ist?) Sich selbst zu verwirklichen, also den Hedonismus zu realisieren, das ist die Devise – und nicht etwa, wie dies die alten Vorurteile wollten, seine *Pflicht* zu erfüllen, die nicht der Einzelne sich ausgeheckt hat, sondern die sich ihm einfach daraus ergibt, daß er in Familie wie Staat steht, die ihre *objektiven* Bestimmungen schon vor seinem Reflektieren gefunden haben.

Wir denken, daß es schwerlich Vorurteile geben kann, die so naiv und schwachsinnig sind wie die der Gegenwart, die sich allenthalben ausprägen, also auch in den ständig veröffentlichten Auskünften über Staat und Gesellschaft. Wir denken, daß es nötig sein könnte, Grundlegendes zum Thema ‘Staat’ in Erinnerung zu rufen.

Beginnen wir mit dem Begriff des Staates, definieren wir also:

Der Staat ist die sittlich verwirklichte wie sich immer verwirklichende Freiheit.

Das ist der Begriff des Staates. Es wird in diesem Text darum zu tun sein, diese Definition zu explizieren und damit zu beweisen. Dazu sind die in ihr genannten Bestimmungen darzustellen, die Sittlichkeit, die Verwirklichung, die Freiheit. Dazu sind weiters, um überhaupt verstehen zu können, was ‘Sittlich-keit’ heißt, die Begriffe ‘objektiver Geist’, ‘Recht’ und ‘Moralität’ abzuhandeln. Hinzu kommen die Bestimmungen der Familie und der Gesellschaft, die vom Begriff des Staates untrennbar sind. Schließlich steckt in der Rede von der ‘verwirklichten wie sich immer verwirklichenden Freiheit’ die Geschichtlichkeit des Staates und damit seine Beziehung zu *den* Staaten; und es steckt in ihr, wie wir sehen werden, gerade wegen des ‘immer’, die Frage nach seinem Ende.

Hier in der Einleitung haben wir, wie auch ihre Überschrift zu erkennen gibt, erst einen Rahmen für unsere Untersuchungen zu erstellen. Wir haben also anzugeben, wo wir uns – innerhalb des ganzen Systems der Philosophie – aufhalten, wenn wir über den Begriff des Staates handeln, wenn wir uns mit solchen Dingen beschäftigen wie dem objektiven Geist, der Sittlichkeit, dem Recht.

In den einleitend gegebenen Zitaten ist schon einiges zum Verhältnis zwischen Mensch und Staat ausgesprochen. Sagt man: 'Der Staat und der Mensch', so ist das nicht eine Wortzusammenstellung wie: 'Das Ganze und die Teile.' Mensch und Staat verhalten sich nicht in der äußerlichen Weise zueinander, daß man sagen könnte: 'Der Staat *besteht* aus Menschen, er ist das, was sie alle *zusammen* sind und tun.' Und: 'Der Mensch ist *in* der Maschinerie des Staates ein Rädchen, *neben* so vielen anderen.'

Das Verhältnis zwischen dem Staat und dem Einzelnen wird als immanenter zu fassen sein, so, daß weder der Mensch qua Staatsbürger *zum Ding* noch auch der Staat im Verhältnis zu diesem *zum Kübel* wird, zum äußerlich zusammenhaltenden Band. Das Problem des Verhältnisses zwischen Staat und Einzelnem ist es, welches in dem, was 'Sittlichkeit' heißt, *gelöst* ist. *Nicht* hingegen ist dies Problem in dem philosophischen Systemteil gelöst, der sich mit dem Recht als solchem befaßt, noch auch in dem, dessen Gegenstand die Moralität ist. Wir kommen allerdings zur Sittlichkeit *nur auf dem Weg über Recht und Moralität*, niemals an diesen vorbei.

Es wird hier also unsere Aufgabe sein, von dem – im Text „Der Begriff des Menschen“ – erreichten Begriff des objektiven Geistes aus dessen Momente, Recht, Moralität und Sittlichkeit, begrifflich genau zu bestimmen und gegeneinander abzugrenzen. Dort, wo wir uns erst auf dem Weg zur Sittlichkeit befinden, treten mit Notwendigkeit – da der Staat nichts ist, das zu irgendeiner anderen Form der Freiheit nur *hinzukommt* – auch alle unzureichenden und verfehlten Vorstellungen vom Staat und seinen Momenten auf. Es wird diesbezüglich vor allem der Staatsbegriff, der sich auf der Stufe der Moralität ausbildet, darzustellen sein. Auch hier, wie immer, erreichen wir den adäquaten Begriff – hier des Staates – dadurch, daß wir dem Zugrundegehen der inadäquaten Fassungen zusehen.

Auf diese Weise gewinnen wir das wahre Verständnis der Sittlichkeit, das Verständnis der *Einheit* des Menschen mit der *objektiven Form*, in der er seine Freiheit sucht und gegenständlich hat. Diese Form ist zum einen die Familie, zum anderen der Staat. Diese Formen sind erstens nicht zwei nebeneinander und zweitens nicht Dinge neben dem Menschen.

Das Begreifen des Verhältnisses zwischen Mensch und Staat also ist es, das hier hervorgebracht werden soll. Dafür legen wir die im Text „Der Begriff des Menschen“ erreichte Bestimmung des objektiven Geistes als

eines notwendigen Momentes des Menschen zugrunde, dasjenige also, daß der Mensch Denken, als Denken aber das Freie ist. Über das Auseinanderlegen der Momente der Freiheit gelangen wir dann zu den Formen ihrer Verwirklichung. Deren erste heißt: Recht. (Erstes Kapitel) Die zweite: Moralität. (Zweites Kapitel) Die dritte: Sittlichkeit. (Drittes Kapitel)

Jede dieser Formen der Freiheit bildet sich einen Begriff vom Staat.

Es wird also nicht so sein, daß wir zuerst – nur im Sinne eines Vorspiels – von Recht und Moralität sprechen, um *dann*, nach oder auch mit Erreichen der Sittlichkeit, zum Begriff des Staates zu kommen. Wenn wir oben sagten, daß wir zur Sittlichkeit nur über Recht und Moralität kommen, so meint dies vielmehr nicht, daß die erste noch etwas zu den letzteren *dazu* wäre. Sie ist vielmehr nur das Aussprechen ihrer Unselbständigkeit, ihr Aufgehobensein. So ist es auch mit dem sittlichen Staatsbegriff, der der allein wahre ist. Er kommt nicht zu den Vorstellungen, die vor ihm abzuhandeln sind, hinzu, sondern ist *ihre Voraussetzung wie Wahrheit*, die wir nach der Einsicht in das Untergehen aller Abstrakta im Gebiet des Praktischen nur noch zusammenfassend auszusprechen haben werden.⁴

Weiter werden (viertes Kapitel) von seinem erreichten Begriff aus einige Grundmomente des Staates auseinanderzulegen sein. Dies ist notwendig, damit er uns nicht zu einem Abstraktum herabsinkt, sondern der Unterschied, die Mannigfaltigkeit in der Einheit, die er ist, sichtbar wird. Es wird es hier entscheidend sein, *das Verhältnis zwischen Notstaat* (der Staat, wie er sich von der Stufe der Moralität aus darstellt, die Auffassung des Staates als eines notwendigen Übels, eines Notbehelfs, der die sogenannte Freiheit des Menschen im vorgestellten Naturzustand, die als solche zerstörerisch wäre, beschränkt) *und Staat* einzusehen: Die untergeordneten Momente, die wir als solche verlassen müssen, um den Begriff des Staates zu erreichen, werden nicht weggestrichen, sondern wieder aufgenommen, als unselbständige. So wird auch der Notstaat, der dem Begriff des Staates schlechthin nicht gerecht wird, in seinen Bestimmungen nicht entsorgt werden. Auch er tritt innerhalb des Staates wieder auf, in dessen Einheit gehalten. So heißt er dann *bürgerliche Gesellschaft*.

Aber nicht nur diese wird als *Moment* des Staates abzuhandeln sein, sondern ebenso die *Familie*. Wo der Staat sich nicht von der Familie her versteht, und dies nicht so, daß er aus mehreren solchen bestünde, sondern

so, daß er die *Einheit* unter den Menschen, die diese als unmittelbare ist, vermittelt verwirklicht, da kommt er erstens nicht über die Äußerlichkeit der Menschen gegeneinander hinaus und wird zweitens auch dadurch unsittlich, daß die Individualität der Menschen in ihm keinen Platz mehr findet.

Nach dem Erreichen des Begriffs des Staates und der Entfaltung einiger seiner Grundmomente kommen wir schließlich zur Frage nach seiner *Grenze*, seinem Ende. (Fünftes Kapitel) Es wird sich hier zeigen müssen, warum er als ein *bestimmter* Staat untergeht und warum über ihn, über die Bestimmung *des* Staates insgesamt, hinauszugehen ist.

Des letzteren wegen steht nach ‘Mensch’ und ‘Staat’ auch ‘*Religion*’ im Titel dieser Einleitung, in der der Rahmen für das Abzuhandelnde erstellt wird. Mensch und Staat sind nicht zwei Dinge nebeneinander, sondern, wenn wir einmal vorläufig den anfangs zitierten Worten alter Denker Glauben schenken dürfen, *der Mensch findet seine sittliche Erfüllung im Staat*. Wäre nun die *sittliche* Erfüllung des Menschen seine Erfüllung *schlechthin*, gäbe es für ihn nichts darüber hinaus, so wäre der Staat absolut, er wäre aus sich selbst heraus begründbar. Dazu aber müßte er *als* objektiver Geist schlechthin unendlich sein, sich ohne Beschränktheit wissen. Dies aber ist ein unmittelbarer Widerspruch. Denn der Staat ist immer – daß dies notwendig ist, wird aufzuzeigen sein – *bestimmter* Staat, somit anderen Staaten gegenüber, welches Gegenüber in seiner Entwicklung die Weltgeschichte ist, das Auf- und Niedergehen der bestimmten Staaten. Dies, daß der Staat immer in einer Beschränktheit bleibt, ist gleichbedeutend damit, daß er *als* objektiver Geist sich nicht schlechthin – und das hieße: unbeschränkt allgemein – weiß. Darin wiederum liegt, daß er nicht aus sich selbst heraus begründet werden kann.

Wir werden also zu sehen haben, daß wir nicht vielleicht deshalb über den Staat hinausgehen müssen, weil – wie man erbaulicherweise meinen könnte – der Mensch noch andere *Bedürfnisse* hat, die in dem als *Bedürfnisanstalt* vorgestellten Staat (*‘Wohlfahrtsstaat’*) nicht befriedigt werden, er daher daneben noch nach anderen Zielen Ausschau hält. Vielmehr ist der Staat selbst, zu dem hin und aus dem heraus der Mensch sich schlechthin bestimmen muß, von ihm selbst her nicht begründbar, somit unhaltbar. Die Betrachtung des Verhältnisses zwischen Religion und Sittlichkeit ist also

für denjenigen, dem es um das Gewinnen des Begriffs des Staates zu tun ist, keine Freizeitbeschäftigung.

In der eben gegebenen Vorausschau auf die folgenden Seiten ist geleistet, was für diese Einleitung notwendig war, nämlich anzugeben, wo wir uns – systematisch gesprochen – mit der Abhandlung des Begriffs des Staates im Rahmen der Philosophie befinden. Ich hebe es nochmals hervor:

Vorausgesetzt ist diesem Text das Verstehen des Begriffs des Menschen, wie es in dem Text „Der Begriff des Menschen“ niedergelegt ist, näherhin noch das dort über den Menschen als objektiven Geist und über die Identität von Denken und Freiheit sowie über die letztere als die Grundbestimmung der praktischen Philosophie (Ethik, Rechtsphilosophie) Gesagte. Vorausgesetzt ist dem Begriff des Staates der des Menschen, vorausgesetzt ist weiters dem Begriff des objektiven Geistes der des subjektiven Geistes. In diesem Text nun machen wir die Schritte von der Grundbestimmung des Praktischen⁵, der Freiheit, zu ihrer vollständigen Verwirklichung im Reich der Sittlichkeit, dem Staat. Wir schreiten hier somit den ganzen Bereich der praktischen Philosophie aus, in Grundzügen und immer in Hinblick darauf, was die jeweiligen Kategorien des Handelns für die Bestimmung des Staates bedeuten, wie wir uns mit ihnen seinem Begriff nähern.

Merksätze:

1. Der Staat ist die sittlich verwirklichte wie sich immer verwirklichende Freiheit.
2. Mensch und Staat sind nicht zwei Dinge nebeneinander.
3. Das Verhältnis zwischen Staat und Mensch ist nicht als das des Ganzen und der Teile vorzustellen.
4. Der Mensch darf im Verhältnis zum Staat nicht ein Ding, der Staat im Verhältnis zu den Menschen nicht ein sie bloß äußerlich zusammenhaltendes Band sein.
5. Staat und Familie sind untrennbar.
6. Der Staat ist nicht aus sich selbst heraus begründbar.

II. Der Begriff des Staates

Der Staat ist die sittlich verwirklichte wie sich immer verwirklichende Freiheit.

In dieser Feststellung stecken folgende weitere:

Der Staat ist nichts Natürliches.

Der Mensch ist seinem Begriff nach sittliches Lebewesen.

Die Sittlichkeit ist wirklich nur in einer objektiven Form.

Der Mensch ist seinem Begriff nach staatliches Lebewesen.

Alle diese Feststellungen sind *in nuce* bereits in der Abhandlung „Der Begriff des Menschen“ da und bewiesen. Das ist nicht zufällig: Was für den Staat gilt, das gilt auch für den Menschen, wobei man diesen Satz allerdings nicht schlechthin umkehren kann. Umkehren kann man ihn, wie PLATON in seiner *Politeia* zeigt, bezüglich der Grundbestimmung des Staates, die ‘Gerechtigkeit’ heißt. Wie sich die Gerechtigkeit in der Seele, in den Handlungen, im Leben des Einzelnen zeigt, so zeigt sie sich auch im Staat. Und sie *kann* sich im Staat nur zeigen, dieser kann somit nur *Rechtsstaat* sein, wenn sie ebensowohl in der Seele seiner Bürger ist. Umgekehrt kann der Mensch nur dann sich seine Natürlichkeit abarbeiten und somit gerecht werden und sein, *wenn* er Bürger eines Staates von guten Gesetzen ist.

Das ist ein *Zirkel*. Die Gerechtigkeit muß schon da sein, bevor sie da ist. Dieser Zirkel ist aber kein vitiöser, sich einem Gedankenfehler verdankender. Er ist vielmehr nur der unmittelbare Ausdruck dessen, daß weder der Staat ein bloßes Nebenprodukt des Menschen ist, ein sogenannter ‘Überbau’, noch auch die Menschen als Einzelne unwesentliche ‘Rädchen’ des Staates, der als objektive Struktur, als Ganzes, als allgemeine Freiheit aller das wahrhaft Selbständige wäre, zu dem sie als Einzelne sich nur wie Akzidenzien verhielten. Der gezeigte Zirkel ist also nur der nur negative Ausdruck dessen, was sich positiv so anhört:

Mensch und Staat sind eins.

Wenn wir nun also sagen: ‘Der Staat ist nichts Natürliches’, so muß dies bereits dort abgeleitet sein, wo der Begriff des Menschen Thema ist.⁶ Das

ist es auch. Denn: Wo dies, daß er objektiver Geist ist, nicht abgeleitet ist, da haben wir den Begriff des Menschen noch nicht. Die Einsicht in ihn als objektiven Geist fällt zusammen mit der, daß der Boden des Rechts das Geistige ist. Der Staat aber ist das Recht als wirkliches. *Somit* ist er selbst nichts Natürliches, sondern Geistiges.

In der Kürze, in der diese Deduktion vorgenommen wird, wo es *explizit* nicht um den Begriff des Staates, sondern den des Menschen geht, sind die notwendigen Vermittlungsschritte, die uns vom Menschen als objektivem Geist zum Staat führen, unterbelichtet. Das Resultat ist, daß sich allerlei Mißverständnisse und Einwände erheben. Erst über die Aufklärung und Beseitigung derselben gelangen wir philosophisch objektiv zum Staat.

So interpretieren viele Positionen, die doch, so scheint es, den Begriff des Menschen erreicht haben, ihn somit als das Freie wissen, doch den Staat als etwas nicht Geistiges, sondern Natürliches. Er soll sich aus einem fiktiven *Naturzustand* der Menschen, in welchem deren Verhältnis zueinander *chaotisch* ist, zusammen mit *technischen* Versuchen, dies Chaos zu beseitigen, ergeben. *Technisch aber wird nicht die verwirklichte Freiheit, sondern die Maschine erreicht.* So ist hier in der Tat weder der Boden noch die Wirklichkeit des Staates das Geistige als das Freie.

Und nun füge ich hinzu: Solche Mißgriffe sind nicht zufällig, sondern sie *müssen* auftreten und bleiben, solange nicht der Staat über alle notwendigen Zwischenschritte und damit auch durch alle seine *Mißinterpretationen* hindurch als die verwirklichte Freiheit deduziert ist. Diese Deduktion werden die folgenden Seiten liefern. Man sollte also nicht ungeduldig werden, fordern, daß sofort mit der Wahrheit, mit der vollkommenen Darlegung des Staates begonnen, man mit den Abwegen, die sich bezüglich seines Verständnisses vor allem von der Stufe der Moralität aus auftun, verschont werde, noch auch meinen, wir hätten manches dessen, was im Folgenden dasteht, doch schon mit dem Begriff des Menschen erreicht und könnten so darüber hinweggehen.

In der Tat ist *alles*, was hier zu sagen sein wird, bereits mit dem Begriff des Menschen erreicht. Es steht aber erst, um das Platonische Bild abzuwandeln, in so kleinen Buchstaben vor uns, die noch dazu in solcher Ferne aufgeschrieben sind, daß wir es so noch nicht philosophisch – und d.h. begrifflich explizit gemacht – lesen können. Es ist immer *beides* festzuhal-

ten: Wir *waren* mit dem Begriff des Menschen bereits beim Begriff des Staates. Und wir kommen erst *jetzt*, unter Voraussetzung des bereits Entwickelten, zu ihm. Das ist eine weitere Form des oben dargelegten Zirkels, so, wie er in unserer Abhandlung selbst auftritt.

Was noch den Einwand betrifft, man möge mit Abwegen verschont werden, nur die Wahrheit geliefert bekommen, so ist zu sagen: Das Wahre ist nichts Unmittelbares bzw., anders ausgedrückt, Wahres und Falsches stehen nicht nebeneinander. Das heißt nicht, daß in allem ein Körnchen Wahrheit ist, oder gar, von der anderen Seite her ausgedrückt, das Grundfalsche, daß wir die Wahrheit nur ‘annähernd’, ‘hypo-thetisch’, kurz: *nicht* erreichen könnten. Sondern es heißt, daß das Wahre und das Falsche nicht zwei Dinge nebeneinander, somit von gleicher Selbständigkeit sind, *zwischen* denen man dann – wäre dies in der Tat so – *nur willkürlich* sich entscheiden könnte. Das erreichte Wahre ist nichts anderes als das überwundene Falsche, das so nicht mehr *neben* ersterem steht.

So ist es nun auch beim Begriff des Staates: Es gibt nicht mehrere Staatsbegriffe, sondern einen und seine Verfehlungen. Wo aber diese nicht widerlegt sind, da *kann* die Aufstellung des wahren Begriffs nur eine Versicherung sein, der andere Versicherungen gegenüberstehen. Das ist zunächst, um mich so auszudrücken, *von uns aus* gesprochen, die *wir* einen Begriff des Staates gewinnen wollen. *Aber dies gilt auch für unseren Gegenstand, den Staat selbst.* Er hat all das, was auf dem Gebiet des Praktischen meint, eine Selbständigkeit ihm gegenüber zu haben – *und diese vermeintliche Selbständigkeit sprechen die inadäquaten Vorstellungen vom Staat aus* –, in sich. Es ist also kein Notbehelf für uns, wenn wir uns mit Mißinterpretationen herumschlagen, es ist dies nicht etwas, das unserem Gegenstand, dem Staat, fremd wäre. *Er hat nicht auf uns gewartet, damit wir ihm sagen, daß er mißinterpretiert wird.* Sondern *er selbst* ist die wirkliche und wahrhaftige *Überwindung* aller fehlerhaften Versuche der Menschen in ihrem Handeln, in ihrer rechtlichen, moralischen und sittlichen Selbstbestimmung, die *Reinigung* von denselben. Wir sehen also im Folgenden, in dem wir den Begriff des Staates gewinnen, nur dem zu, was er selbst ist.

Das Resultat ist, daß uns die vier Behauptungen, von denen wir am Beginn dieses Abschnitts sagten, daß sie im eingangs aufgestellten Begriff des Staates stecken, nicht mehr vier und keine Behauptungen mehr sind.

Ebenso stecken sie dann nicht mehr bloß *in* der gegebenen Definition, sondern stellen als *entfaltetes System* das dar, was in ihr zusammengefaßt ausgesprochen ist. An diese Entfaltung gehen wir jetzt.

Merksätze:

1. Der Staat ist nichts Natürliches.
2. Der Mensch ist seinem Begriff nach sittliches Lebewesen.
3. Die Sittlichkeit ist wirklich nur in einer objektiven Form.
4. Der Mensch ist seinem Begriff nach staatliches Lebewesen.
5. Die Gerechtigkeit der Bürger setzt den Rechtsstaat, der Rechtsstaat die Gerechtigkeit der Bürger voraus.
6. Mensch und Staat sind eins.
7. Der Staat ist nichts technisch Machbares.
8. Die Mißinterpretationen des Staates sind notwendig. Sie entsprechen dem, was wir praktisch tun, wo wir uns nicht wahrhaft sittlich bestimmen, sie sind der theoretische Ausdruck dieses Tuns.

1. Der objektive Geist und das Recht

Wir gehen vom Begriff des Menschen aus, von der Freiheit. In diesem Kapitel geht es darum, die Notwendigkeit dessen näher darzustellen, daß der Mensch, wo er sich als frei erfaßt, unmittelbar objektiver Geist ist, d.h. die Bestimmungen seiner Freiheit in eine Welt einbildet. Weiter werden wir das Recht als die erste praktische Objektivierung des Menschen kennenlernen. Schließlich werden wir zu sehen haben, daß und warum das Recht, um das es dem Menschen zunächst zu tun ist, zum abstrakten wird, das er verlassen und in die Stufe der Moralität übergehen muß. Bei all den Themen, die uns hier, also in einem Bereich, der noch nicht die Sittlichkeit als solche zum Gegenstand hat, beschäftigen, wird sich zeigen, daß sie dennoch schon hinsichtlich des Staates äußerst relevant sind.

In Erinnerung an den Text „Der Begriff des Menschen“ sage ich zunächst: Der Begriff des Menschen ist das Denken. Das Denken und der Wille sind nicht zwei Dinge nebeneinander. So spricht etwa KANT, um die-

ses Mißverständnis zu vermeiden, bezüglich des Willens von praktischer *Vernunft*.

1.1 Die Momente des Willens

Der Wille ist, jetzt mit HEGEL, „das Denken als sich übersetzend ins Dasein, als Trieb, sich Dasein zu geben.“⁷ *Warum* ist das so? *Warum* ist der Mensch, unmittelbar indem er sich in seinem Begriff erfäßt, sich als frei erkennt, objektiver Geist, d.h. Einbilden der Bestimmungen der Freiheit, die er ist, in eine Welt, Sich-Objektivieren?

1.1.1 Das erste Moment des Willens – die absolute Abstraktion

Man könnte doch sagen – und das wird in der Folge vor allem von der Stufe der Moralität her noch sehr wichtig werden: Der Mensch erfäßt sich *in sich* als frei (unendlich, ohne Beschränkung), im reinen Denken seiner selbst. Und so *bleibt* er auch *in sich*, geht nicht zu tätiger Verwirklichung seiner Freiheit über. Das kann man sagen und es ist in der Tat in der Tradition dies gewesen, was der *Stoizismus* ausgesprochen hat.⁸

Nur ist über diese Position hinauszugehen; sie enthält einen unmittelbaren Widerspruch, der sich zweifach ausdrückt (auch das wird von der Stufe der Moralität her wieder wichtig werden): Zum einen ist es so, daß demjenigen, der sich als frei erfäßt und in diesem reinen Denken seiner Freiheit verharret, ohne zu tätiger Verwirklichung der Bestimmungen derselben fortzuschreiten, der also rein *subjektiv* bleibt, die *Objektivität* einer Welt *gegenübersteht*, einer Welt, in der tätige Verwirklichung der Freiheit stattfindet. An dieser Objektivität hat er seine Grenze, sie steht ihm gegenüber, er ist somit beschränkt und daher nicht frei. *Gerade indem die Freiheit sich rein zu bewahren versucht*, nicht an das tätige Verwirklichen ihrer selbst geht, *verliert sie sich*. Sie wird aus dem Unendlichen, das der Begriff des Menschen ist, zu einem Endlichen, bloß Bestimmten, zur abstrakten (*negativen*) Freiheit, die dem Begriff derselben nicht entspricht.

1.1.2 Das zweite Moment des Willens – die Bestimmtheit

Das ist das eine. Der zweite Ausdruck des Widerspruchs der in sich bleiben wollenden Freiheit ist dieser: Die Objektivität, die Bestimmtheit, kurz dasjenige, in welchem der Mensch über das reine Denken seiner selbst hinausgeht, bildet für dieses nicht nur von außen (von seiten der ‘Welt’ her) eine Schranke, sondern auch von innen. Denn das reine Denken seiner selbst, die Freiheit, die sich erfäßt, ist nichts anderes als die Abstraktion

von allem Inhalt, aller objektiven Bestimmung, die – auf daß die Abstraktion möglich sei – ebenso sehr *im* Denken ist. Auch wenn wir also noch von der als eine Welt verwirklichten Freiheit wegblicken, die dem *reinen* Denken der Freiheit gegenübersteht, ist trotzdem es als solches fixiert nicht das wahre Denken der Freiheit, nicht ihr wahres Erfassen ihrer selbst. Denn dies Denken ist so schon als Denken beschränkt. Also wieder: Nur dort, wo das Sich-Erfassen des Menschen, welches das Erfassen seiner selbst als des Freien ist, nicht bei sich als theoretischem stehenbleibt, sondern aus sich hinausgeht, sich tätig verwirklicht, ist es das adäquate.

Der Wille ist nichts nur Subjektives, sondern er ist nur, wo er nicht nur subjektiv ist.

Das Voranstehende ist nicht mißzuverstehen: Die absolute Abstraktion von allem Bestimmten, von allem Inhalt, von aller Beschränkung, in der der Mensch sich befinden kann, das reine Denken seiner selbst, das ist schlechthin notwendig. *Nur wer gedacht hat, ist frei.* Nur der ist frei, der sich über alles Bestimmte erhoben hat. Das ist, wie theoretisch⁹, so auch praktisch zu verstehen: Es ist für das sittliche Handeln, für das Handeln im Zeichen des Guten, schlechthin notwendig, sich von allem bloß Bestimmten losmachen, sich über dasselbe erheben zu können. Wer sittlich handeln können soll, der darf nicht an dies oder jenes gebunden sein, an die Maxime etwa, unter allen Umständen seinen *Kontostand* zu erhöhen oder auch sein *Leben* zu bewahren.

Wer an solche Dinge schlechthin gebunden ist, sich nicht im Denken über sie erhoben hat, dem wären die Aristotelischen Bestimmungen der *Freiwilligkeit* wie des *Entschlusses* abzusprechen, ohne die es keine Freiheit gibt.

[Unfreiwillig ist,] was aus Zwang oder Unwissenheit geschieht. Erzwungen oder gewaltsam ist dasjenige, dessen Prinzip außen liegt, und wo der Handelnde oder der Gewalt Leidende nichts dazutut, z.B. wenn ihn der Wind oder Menschen, in deren Gewalt er ist, irgendwohin führen.¹⁰

Das ist unfreiwillig. Alles andere ist freiwillig:

Wenn aber etwas aus Furcht vor größeren Übeln oder wegen etwas Gutem getan wird – z.B. wenn ein Tyrann, der unsere Eltern oder Kinder in seiner Gewalt hat, eine schimpfliche Handlung von uns verlangte und jene

geschont würden, wenn wir die Handlung verrichteten, dagegen sterben müßten, wenn wir uns weigerten [, so ist die Handlung *freiwillig*].¹¹

Die Freiwilligkeit aber ist Voraussetzung dafür, daß von einem *Entschluß* gesprochen werden kann – und ohne Entschluß gibt es keine Handlung. Wer sich nicht im Denken einmal von allem losgemacht hat, von ihm abstrahieren konnte, der ist etwa in dem aus ARISTOTELES zitierten Fall nicht in der Situation, sich so oder so zu entschließen, sondern er handelt *aus Naturnotwendigkeit*, somit nicht frei. Somit handelt er auch nicht. Es ist hier das einzusehen, daß nur ein Wesen, das sich *gegen* sich selbst als Naturwesen kehren kann, das abstrahieren kann, *wollen kann*.

In diesem Zusammenhang ist festzuhalten: *Erbaulichkeiten und Herzensergießungen*, die sich in das Gebiet der Ethik immer wieder eindringen, sind *nicht nur langweilig, sondern falsch*. Sie verwechseln den Menschen mit einem Naturding. Aufgabe der Ethik ist es, dies abzuleiten, was die *Freiheit* ist, wie ARISTOTELES etwa deren Momente Freiwilligkeit und Entschluß expliziert hat. Nicht geht es in ihr um Erzählungen über Stärke oder Schwäche der menschlichen Natur, um Optimismus, Pessimismus, Rigorismus oder das, so scheint es, viel erfreulichere Fehlen desselben. Wird von dergleichen *als ethisch Relevantem* gesprochen, so wird darüber der Mensch zum Ding. Er ist dann nicht frei, er ist dann nicht dies, von allem abstrahieren zu können. Dann aber kann er, wie ARISTOTELES bewiesen hat, nicht wollen und nicht handeln.

Ich ziehe die Linien von dem, was wir gegenwärtig behandeln, zur *staatlichen* Selbstbestimmung des Menschen: Wäre der Mensch als das Freie nicht dies, von *allem* abstrahieren zu können, so wäre nicht abzusehen, wie dann staatlich von ihm gefordert werden *könnte* (nicht nur dürfte), dies sein Abstrahieren-Können zu zeigen, sein Leben einzusetzen.

Wir sehen hier erstmals das einleitend Angekündigte: Die Abhandlung der Grundmomente des objektiven Geistes ist nicht bloß Vorspiel zur Bestimmung des Begriffs des Staates, was bedeutete, daß dieser dann als ein wie auch immer gearteter ‘Überbau’ zum Menschen hinzukäme. Ein bestimmter Begriff vom Menschen, hier näher vom Willen, bringt vielmehr immer einen bestimmten Begriff vom Staat mit sich. *Wir erkennen hier laufend schon Momente des Staates*. Und wo das, was Wille, Freiheit, objektiver Geist heißt, in seinen Grundmomenten wahrhaft entwickelt ist, da

ist damit in der Tat ebenso sehr schon der Begriff des Staates entwickelt; es kann dann nur noch darum gehen, dies *explizit* zu machen. Es gibt nicht den Begriff des Willens *und* den Begriff des Staates *daneben*. Es gibt somit, anders ausgedrückt, nicht eine Individualethik und eine Staatsethik daneben. Von *jedem* Punkt aus also, den wir in diesem Abschnitt abhandeln, können die Linien hin zur Bestimmung des Staates gezogen werden. Das war hier hinsichtlich des ersten Momentes des Willens zu leisten.

Es ist also wohl festzuhalten: Die absolute Abstraktion, das reine Denken seiner selbst, dies, daß der Mensch sich von allem losmachen kann, das ist natürlich nicht zu streichen. Ohne dieses gibt es keine Freiheit. Nur – und das wurde in den obenstehenden Argumentationen gezeigt – dabei können wir nicht stehenbleiben. Bleiben wir dabei stehen, so ist auch keine Freiheit, sondern bloße Abstraktion, Flucht aus allem Inhalt, Unbestimmtheit, die der Bestimmtheit gegenübersteht. Der Mensch, wo er sich staatlich bestimmt, wird gar nichts anderes sein und tun als dies, den Inhalt gar nicht zu fliehen, sondern sich mit demselben zu erfüllen, ihn vor sich als eine Welt hinzustellen – und doch in diesem seine Freiheit nicht zu verlieren, sondern zu gewinnen.

1.1.3 Die Einheit der beiden Momente – die Selbstbestimmung

Die Freiheit also ist zwar wohl Abstraktion, aber – und das ist jetzt kein Drauflos‘definieren‘ mehr – sie ist als solche *Selbstbestimmung*. Blieben wir bei ihrem ersten Moment stehen, so wäre in diesem Kompositum nur das ‘Selbst‘ bedacht. Wir haben gesehen, daß zur Bestimmung fortgeschritten werden muß.

Die weitere Einsicht, die nun hervorgebracht werden muß, ist die, daß dieses Fortschreiten zu bestimmtem Inhalt kein willkürliches ist, daß wir in ihm, anders ausgedrückt, uns als das Freie, daß wir in ihm das ‘Selbst‘ in der ‘Selbstbestimmung‘ nicht verlieren. Vielmehr *entspricht* alles, *wozu* wir uns nun bestimmen, *uns*, uns als dem Freien.

Unmittelbar genommen enthält der Begriff ‘Selbstbestimmung‘ einen Widerspruch. Unmittelbar, gewöhnlich sagen wir: Es gibt, wo von Bestimmung (Bestimmen) die Rede ist, ein Bestimmendes und ein Bestimmtes. Dieser Zustand ist durch jenen bestimmt, die Ursache bestimmt die Wirkung, der Grund die Folge. Diese Dinge, so meint man, liegen auseinander, sind zwei. Bei der Selbstbestimmung ist es aber nicht so: Das Bestimmen-

de und das Bestimmte sind *identisch*, beide sind das Selbst. (das Ich, das Freie) Es handelt sich somit beim freien Bestimmen um eine Tätigkeit, die *auf sich selbst geht, in sich selbst zurückkehrt*, die somit – und darin ist ihr scheinbarer Widerspruch gelöst – den Bestimmungen des Mechanismus entnommen ist.¹² Gerade dies, daß wir, wo wir frei sind, uns aus uns selbst heraus bestimmen, somit nichts uns bestimmen lassen, das uns fremd wäre, nichts von irgendwoher einfach aufgreifen, macht den Begriff des Menschen aus.

Zunächst also haben wir die Freiheit als absolute Abstraktion (als reines Denken seiner selbst) gefaßt. Dann haben wir gesehen, daß zur Bestimmung fortzuschreiten ist. Auf daß wir aber im Zuge derselben nicht wieder zu Dingen werden, ist es notwendig, daß jede Bestimmung des Menschen *Selbstbestimmung* ist, daß er somit das, worin er sich verwirklicht, aus seinem Begriff, der Freiheit, nimmt. Das ist jetzt das Kriterium für alle Kategorien der Freiheit, für alles rechtliche, moralische, sittliche Sein des Menschen:

Was er tut, das muß im Begriff der Freiheit gegründet sein.

In dem eben Ausgesprochenen ist die Überwindung des zweiten Mißverständnisses der Freiheit ausgesprochen. Das erste Mißverständnis war dieses, bei der bloß negativen Freiheit stehenzubleiben, nicht zur Bestimmung, zum Handeln, zur Objektivierung fortzuschreiten. Das zweite Mißverständnis ist dieses, daß zwar wohl zur Bestimmung, zum Handeln, zur Objektivierung fortgeschritten wird, dies aber so, daß darüber die Freiheit wieder verlorenght. Die Freiheit und die bestimmte Handlung – und es gibt keine unbestimmte Handlung – stehen dann nebeneinander. Damit wird der Mensch dort, wo er handelt, zum *Ding*.

Drücken wir dasselbe gleich in bezug auf den Staat aus: Das erste Mißverständnis der Freiheit sagt: Ich bin mir selbst genug, ich habe in meiner Autarkie meine Freiheit in mir selbst, ich brauche den Staat nicht. (*Stoizismus*) Oder, dies Mißverständnis selbst als Staat interpretiert: Die allgemeine Freiheit aller muß so beschaffen sein wie meine eigene, die alles Besondere vertilgt, rein unbestimmt ist; aller Unterschied der Menschen, alle Gliederung, alle bestimmte Organisation ist also zu streichen. (*Französische Revolution*)

Das zweite Mißverständnis der Freiheit sagt: Der Staat ist zwar notwendig, seine bestimmte Organisation ist nicht zu streichen. *Aber diese Notwendigkeit ist eine äußere*, sie verdankt sich nicht der Freiheit, die ich bin, selbst, sondern der *Tatsache* (als eine bloße Tatsache (ein sogenanntes Datum) wird dies hier mit Notwendigkeit genommen), daß es *mehrere* Menschen gibt, daß diese weiters *auch* (*neben* dem, daß sie frei sind) mit bestimmten *Naturanlagen* ausgestattet sind, welche *neben* der freien Selbstbestimmung *auch* den Zwang notwendig machen, auf daß alles in einen geordneten Zustand komme. (der Staat als Notstaat, notwendiges Übel; empirische Behandlungsarten des Naturrechts: der *Urzustand* als ein Kampf aller gegen alle, der *Trieb* zur Geselligkeit und ebensosehr der zur Absonderung als zur Natur des Menschen gehörig) In dieser zweiten Mißinterpretation der Freiheit ist also der Staat dem Menschen fremd, er findet sich nicht in ihm, wodurch letzterer zu bloß Technischem (zur *Maschine*) wird. Darauf wird im folgenden Kapitel zurückzukommen sein.

Wir sind auch über dieses zweite Mißverständnis bereits hinaus. Denn es wurde aufgezeigt, daß über die reine Freiheit mit Notwendigkeit zur Bestimmung fortgeschritten wird. Unser Handeln führt uns – wo die Bestimmung *Selbstbestimmung* ist – nicht von unserer Freiheit weg, sondern ist deren Verwirklichung. Bloß *mögliche* Freiheit gibt es nicht. Unser Handeln ist freilich nur dann Verwirklichung unserer Freiheit, wo die Bestimmung *Selbstbestimmung* ist. Wer sich einmal als frei erkannt hat, der kann sich nicht mehr einfach irgendwie bestimmen, nicht mehr handeln, wie er, wie man sich völlig zu Unrecht ausdrückt, ‘will.’ Dies kann er deshalb nicht mehr, weil er weiß, daß er, um im Handeln nicht zum Ding zu werden, dessen Bestimmungsgrund aus seinem *Begriff*, der Freiheit, zu nehmen hat – und nicht aus seiner Meinung, seinen Einfällen, seiner *Originalität*, *Kreativität*, die mit dem soeben in der Zeitung Gelesenen eins ist.

Es muß jetzt unsere Aufgabe sein, zu verfolgen, *als was* der Mensch sich bestimmt, wenn er sich frei bestimmt, was er also sieht, wenn er in sich *als das Freie* blickt – und nicht in sich als so und so geartet, durch dies oder jenes *biologisch* oder *biographisch* determiniert, und was der Redensarten derjenigen, die so fleißig sich in ihrer bloßen Besonderheit (somit sich als Dinge) *anstieren*, mehr sein mögen. Betrachten wir den Menschen, der in sich *als das Freie* blickt, so entstehen uns die Sphären des Rechts, der Moralität und der Sittlichkeit. Bevor wir diese verfolgen, haben wir aber

noch den Grundfehler derjenigen, die nicht dazu kommen, das zweite Mißverständnis der Freiheit zu überwinden, darzustellen, welcher Grundfehler sich in Auskünften wie derjenigen darstellt, daß der Mensch frei sei, wenn er tun könne, was er ‘wolle.’

Dieser Fehler ist der der *Verwechslung von Freiheit und Willkür*. Er wird, um dies gleich dazuzuschreiben, auf höherer Stufe als der der *Verwechslung von Staat und Gesellschaft* wiederkehren.

Die Willkür ist dadurch gekennzeichnet, daß sie die Momente der Freiheit, absolute Abstraktion von allem also und Bestimmung, nicht in dem, was ‘Selbstbestimmung’ heißt, zusammenbringt. Sie hat vielmehr beide *nebeneinander*, „die freie von allem abstrahierende Reflexion und die Abhängigkeit von dem innerlich oder äußerlich gegebenen Inhalte und Stoffe.“¹³ Die Willkür ist abhängig von einem ihr äußerlich Gegebenen. Sie hat den Inhalt ihres Handelns nicht in sich als Freiheit gefunden, Bestimmung aber ist dennoch notwendig; deren Prinzip ist *also* mit Notwendigkeit ein der Freiheit äußerliches.¹⁴ Damit ist die Freiheit Unfreiheit. Das ist der *Widerspruch*, der die Willkür ist:

Der Wille ist also um des Inhalts willen nicht frei, obgleich er die Seite der Unendlichkeit formell an sich hat [in der negativen Freiheit]; ihm entspricht keiner dieser Inhalte: in keinem hat er wahrhaft sich selbst. In der Willkür ist das enthalten, daß der Inhalt nicht durch die Natur meines Willens [die Freiheit] bestimmt ist, der meinige zu sein, sondern durch *Zufälligkeit*; ich bin also ebenso abhängig von diesem Inhalt, und dies ist der Widerspruch, der in der Willkür liegt.¹⁵

Der Widerspruch der Willkür ist also der: Der Mensch ist zum Teil frei, der Form nach nämlich, zum Teil unfrei, dem Inhalt nach. Dieses ‘zum Teil – zum Teil’ aber gibt es nicht. Indem Freiheit Selbstbestimmung ist, der willkürlich sich Verhaltende sich aber nicht selbst bestimmt, sondern von einem ihm fremden Inhalt bestimmt wird, ist er unfrei. HEGEL sagt daher im Zitierten auch nur, daß die Willkür ‘die Seite der Unendlichkeit [Freiheit] *formell an sich hat*.’ Der wahre Widerspruch ist somit der, daß es sich bei dem willkürlich Vorgehenden um einen Menschen handelt, um ein Freies somit, welches sich aber als unfrei, als Naturwesen, bestimmt.

Die Willkür ist Heteronomie aus Autonomie, sie ist selbstverschuldete Unmündigkeit.

Wie oben beim ersten Mißverständnis der Freiheit auf den Stoizismus verwiesen wurde, so ist hier bei ihrem zweiten Mißverständnis der *Skeptizismus* zu erwähnen. *Wie der Skeptizismus nichts anderes ist als die Realisierung des Stoizismus, so die Willkür nichts anderes als die Realisierung der abstrakten (negativen) Freiheit.*

Beziehen wir uns zunächst auf das Theoretische: Das reine Denken für sich gibt es nicht; es muß zu bestimmtem Inhalt kommen. Den bestimmten Inhalt aber findet der Stoiker nicht *in* seinem Denken. Also steht er *daneben*, wobei der Stoiker von ihm *wegblickt*. Der Skeptiker dann *blickt* auf den Inhalt *hin* und spricht nur dies aus, *daß* er neben dem denkend Erreichten steht. Kein Inhalt aber, der neben dem denkend Erreichten steht, ist wahr. Die *Erscheinung* dieser Einsicht ist die Verzweiflung des Skeptikers an der Wahrheit. Sie ist der *Relativismus*.

In bezug auf das Praktische heißt das: Die reine Freiheit für sich gibt es nicht; es muß gehandelt werden, es muß zu einer *bestimmten* Form der Freiheit kommen. Die bestimmte Form der Freiheit aber findet der Stoiker nicht *in* seinem Denken. Also steht sie *daneben*, wobei der Stoiker von ihr *wegblickt*. Der Skeptiker dann *blickt* auf die bestimmten verwirklichten Formen der Freiheit *hin* und spricht nur dies aus, *daß* sie neben der Freiheit als solcher stehen. Keine Handlung aber, keine bestimmte objektive Form, die neben der absoluten Abstraktion, der negativen Freiheit, steht, ist frei, ist Form der Freiheit. Die *Erscheinung* dieser Einsicht ist die Verzweiflung des Skeptikers am Guten. Sie ist die Willkür.¹⁶

In der *Geschichte des Geistes* sind die beiden Mißverständnisse des Denkens bzw. der Freiheit einmal *als solche* als Stoizismus und Skeptizismus aufgetreten. Aber das heißt *nicht*, daß sie *vorbei* wären. Es bleibt immer zu beachten, *daß Relativismus und Willkür eins sind*.¹⁷ Wenn man also sieht, daß einer sich fleißig skeptisch-relativistisch gebärdet, so sollte man das nicht für eine hinsichtlich des Praktischen unschuldige Angelegenheit halten – wie wir ja inzwischen sehen, *daß es keine theoretische Entscheidung gibt, die nicht ebensosehr praktische wäre.*

Diese Einsicht ist von eminenter Wichtigkeit. Ihre Folgen erstrecken sich auf schlechthin *alles*. So folgt, was wir erst genauer sehen werden, wenn das Verhältnis zwischen Religion und Sittlichkeit abgehandelt ist,

was aber schon vom gegenwärtig Erreichten her unwidersprechlich ist, daß jemand, der Atheist¹⁸ oder Agnostiker¹⁹ ist, *kein Staatsmann sein kann*.

Nehmen wir jetzt die auf den letzten Seiten dargelegten Dinge zusammen: Erstens: Der Mensch muß handeln, und zwar aus logischen Gründen, aus Gründen, die in seinem Begriff liegen – und nicht etwa aus solchen der biologischen Selbsterhaltung usf.; *eine biologische Handlung gibt es nicht, nur eine solche aus Freiheit*. Zweitens: Der Mensch hat frei und daher nicht willkürlich (schlecht subjektiv: aufgrund seiner Einfälle, Meinungen, Interessen usf.) zu handeln. Diese beiden zusammengenommen ergeben:

Er handelt objektiv, rechtlich.

Denn: Dies, daß der Mensch handeln muß, heißt: Die Freiheit soll *ein Dasein* haben, soll nicht nur *in ihm*, sondern auch *verwirklicht* sein. Dies, daß er nicht willkürlich handeln darf, heißt: Seine Handlung soll nicht Ausdruck seiner Idiosynkrasien, seiner Eigenheiten²⁰ sein, sondern dessen, was er als Mensch ist, was somit *für alle Menschen* gilt. Dies, was für alle Menschen gilt, ist das *Recht*.

Man sieht also:

2. Das Recht

IN EINEM sagt der Mensch: Ich setze die Freiheit aus mir heraus, gebe ihr ein objektives Bestehen, objektive Gestalt, und: Diese objektive Gestalt ist eine aller und für alle Menschen, die diese Stufe des Bewußtseins der Freiheit erreicht haben.

2.1 Das Recht überhaupt

Diese Gestalt ist das Recht. ‘Recht’ heißt hier noch nicht ‘abstraktes Recht’, dem als dem isoliert vorgestellten allgemeinen Recht aller dann ein Recht des Subjekts, des Gewissens, gegenüberstünde, welches Gegenüberstellen erst ein solches vom Standpunkt der Moralität aus ist. Sondern das Recht umfaßt hier alle Formen des *Daseins* der Freiheit. In ihm ist niedergelegt, was die Freiheit ist – und zwar als *objektive* ist, wobei ‘*objektiv*’ hier immer so zu lesen ist, daß damit sowohl ‘*verwirklicht*’ gemeint ist, also aus der bloßen Subjektivität der Freiheit herausgesetzt, wie auch ‘*geltend, gültig*’ für alle Menschen. Das ist untrennbar.

Darin hat der Mensch, haben wir, die wir nun doch bereits über einige Strecken verfolgt haben, was die Freiheit ist, folgende Erfahrungen gemacht:

Ohne Handeln keine Freiheit. Ich muß aber rechtlich handeln, um überhaupt zu handeln. Ich habe für mich überhaupt kein Recht – und bin somit nicht frei –, wenn ich nicht rechtlich handle. ‘Rechtlich’ aber heißt ‘objektiv, allgemein’. Somit kann ich allein nicht rechtlich handeln. Es ist dafür *ein allgemeines Handeln* vorausgesetzt, *ein Staat, der das rechtliche Handeln seiner Bürger ist*. Wenn ich nicht Bürger eines solchen Staates bin, kann ich nicht rechtlich handeln. Bin ich dies aber, so bin ich das handelnde Recht und Gesetz. HEGEL:

Die Gesetze sprechen das aus, was jeder Einzelne *ist* und *tut*; das Individuum erkennt sie nicht nur als seine *allgemeine* gegenständliche Dingheit [als eine objektive Struktur, die ihm als aufgeschriebenes Recht nur gegenübersteht], sondern ebenso sehr sich in ihr oder sie als *vereinzelt* in seiner eigenen Individualität und in jedem seiner Mitbürger.²¹

Es ist erkannt, daß, sowenig mir das Recht (das Gesetz) etwas Fremdes ist, sondern das, wodurch ich erst handeln und somit frei sein kann, ebenso wenig mir die Mitbürger fremd sind. *Daß Bürger und Mitbürger eins (voneinander ununterschieden) sind, das ist das Recht, das Gesetz.*

Das Gesetz *ist*, ist objektiv gegeben. Der Mensch reflektiert nicht darüber, sondern ist damit eins. Das ist er nicht deshalb, weil er so besonders gutgläubig wäre, sondern weil er sonst nicht frei (nicht Mensch) ist. Er lebt damit zunächst im Staat so, wie das Kind in der Familie lebt. Das Kind ist unmittelbar in dieser Einheit, ist nicht neben ihr etwas für sich, kann sich für sich isoliert gar nicht vorstellen, kann sich gar nicht vorstellen, außerhalb dieser Familie zu leben.

2.1.1 Das abstrakte Recht und sein Staatsbegriff

Das Kind hat mit dieser Vorstellung *recht*. Der Mensch *ist* überhaupt nur etwas von der Einheit mit den Menschen her. Er ist zwar einzelnes Selbstbewußtsein, seine Selbständigkeit aber ist hier noch unterbelichtet, kommt nur als Vertrauen darein, daß er in der Welt, in der er lebt, seine Freiheit hat, zum Bewußtsein. Nun wird das Kind aber älter. Und der Mensch kommt dazu, *sich* als das Freie zu erfassen. Damit tritt er als Individuum dem Recht (dem Gesetz) gegenüber. An dem Punkt, an dem der Mensch

seine Freiheit erfaßt, diese aber noch nicht als abgelöst von der allgemeinen Objektivität (der sittlichen Welt) sieht, da entsteht für ihn das, was ‘*abstraktes Recht*’ heißt. Wo der Mensch sich diesem gemäß bestimmt, sich somit als *Person* (Rechtsperson) sieht, da tritt er der allgemeinen Freiheit noch nicht gegenüber (dies wird dann die Sphäre der Moralität, in der der Mensch sich als *Subjekt* bestimmt, sein), ist aber auch nicht mehr einfach in Einheit mit dieser, sondern fragt, *wie (als was)* denn seine Freiheit im Recht ausgesprochen ist, ein Dasein hat.

Ein *Dasein* muß die Freiheit des Einzelnen haben. Sonst ist er nicht frei. Wie (als was) aber ist denn nun meine Freiheit wirklich in den Gesetzen, im Recht? *Unmittelbar* ist sie wirklich, *unmittelbar* gebe ich als Einzelner mir eine äußere Sphäre meiner Freiheit in einer *Sache*. Dies ist notwendig:

Der freie Wille muß sich zunächst, um nicht abstrakt zu bleiben, ein Dasein geben [sobald er sein Dasein nicht mehr unmittelbar *fühlt*, in der Familie, in dem Staat, in dem er lebt, sondern *wissen* will, wo er im bestimmten *seine* Freiheit objektiv hat], und das erste sinnliche Material dieses Daseins sind die Sachen, das heißt die äußeren Dinge. Diese erste Weise der Freiheit ist die, welche wir als *Eigentum* kennen, die Sphäre des formellen und abstrakten Rechts, wozu nicht minder das Eigentum in seiner vermittelten Gestalt als *Vertrag* und das Recht in seiner Verletzung als *Verbrechen* und *Strafe* gehören.²²

2.1.1.1 Das Eigentum

Die Sphäre also, die entsteht, wenn der Mensch nachsieht, wie (als was) denn seine Freiheit nicht nur *in* ihm, sondern *äußerlich* da ist (wir haben gesehen, daß der Wille, der nur subjektiv ist, nicht Wille ist), ist unmittelbar die des abstrakten Rechts. Das, was ich bin, frei nämlich, ist, wenn ich auf es hinzeigen will, es als unmittelbaren Gegenstand haben will – was ich muß –, mein Eigentum. Dieses ist somit eine Sache, die nicht mehr einfach *außer* mir steht, sondern in deren Verletzung mein Ich verletzt wird, meine Freiheit.

Der Mensch ist somit *mit Notwendigkeit* Eigentümer. Die Freiheit muß sich Gegenstand werden. Und sie ist sich unmittelbar nicht als Staat, sondern als Eigentum Gegenstand. Das ist nicht zu übersehen: Wo der Mensch *unmittelbar* mit dem Staat eins sein *soll*, da wäre nicht abzusehen, nicht zu verstehen, warum der Staat, wo er das Eigentum des Bürgers – als unterge-

ordnetes Moment – nicht respektiert, Unrechtsstaat sein sollte. *Wir* sehen von hier aus bereits, daß all die Positionen, die den Staat das dann sogenannte ‘Privateigentum’ (es gibt kein anderes) streichen lassen, die das bekannte Sätzchen ‘Eigen-tum ist Diebstahl’ (man kann sich nicht unmittelbarer widersprechen) anführen, die die ‘Expropriation der Expropriateure’ (MARX), die Überführung des Eigentums der ‘Kapitalisten’ in ‘gesellschaftliches Eigentum’ zu realisieren versuchen, die Freiheit durchstreichen. Wir sehen, daß das Kompositum ‘Staatseigentum’ widersprüchlich ist; in ihm ist der Staat selbst *unter* die abstrakteste Kategorie der Freiheit gesetzt, über deren Aufhebung wir allererst zu ihm kommen.

Das Eigentum ist abstrakte Wirklichkeit der Freiheit. Aber sie wird im Reich der Sittlichkeit nicht einfach weg sein. Sie ist erhalten, hat allerdings eine reichere Form gewonnen, die des *Vermögens*. Das ist nicht ein anderer *Name*, den man sich nun für ‘Eigentum’ ausgeheckt hat, sondern es ist *das Eigentum als sittliche Bestimmung*:

Das im abstrakten Eigentum willkürliche Moment des besonderen Bedürfnisses des *bloß Einzelnen* und die Eigensucht der Begierde verändert sich hier in die Sorge und den Erwerb für ein *Gemeinsames*, in ein *Sittliches*.²³

Die einzelnen Momente, die hier genannt sind, werden alle in der Folge klarer werden. Der Satz ist nur hergesetzt, um vorläufig verständlich zu machen, daß der Besitz des Staates nicht von der abstraktesten Kategorie der Freiheit her zu sehen ist, daß dies andererseits aber auch nicht bedeutet, daß die Bestimmung des Eigentums einfach verlorengeht.

Das Streichen des sogenannten ‘Privateigentums’, die Überführung desselben in sogenanntes ‘gesellschaftliches Eigentum’, das ist einer der Wege in die Unfreiheit.

Wir sehen, daß sich alle politischen Ideologien dem verdanken, daß Mensch und Staat UNMITTELBAR eins sein sollen.

Wir sehen damit die – der Sache nach, nicht nur für uns – unumgängliche Notwendigkeit unseres *langsamen* Weges vom Menschen zum Staat. Nur so wird uns im Verhältnis zwischen Mensch und Staat weder der Mensch zur zu vernachlässigenden Größe in der ‘klassenlosen Gesellschaft’ noch

der Staat zum 'Überbau'. Nur so wird uns der Staat als *konkrete* Einheit resultieren, die keines der Momente der Freiheit außer sich gelassen hat.

Das war das erste: Der Mensch ist mit Notwendigkeit Eigentümer. Das zweite aber ist dies, daß das Eigentum die *abstrakteste* Kategorie der Freiheit ist, die deren Begriff schlechthin nicht gerecht wird. Denn: Wir haben gesehen, daß sich das Eigentum dem verdankt, daß die Freiheit sich objektiv werden muß. 'Objektiv' aber heißt immer zugleich 'verwirklicht' wie auch 'nicht auf dies Individuum beschränkt, sondern allgemein.' Im Eigentum aber schließt der Mensch gerade die anderen Menschen aus, ist nur darin mit ihnen eins, daß alle als Eigentümer dies sind, einander auszuschließen.

Den nächsten Schritt, in dem über dieses hinausgegangen wird – dies aber selbst noch äußerlich – bildet die Bestimmung des *Vertrages*.

Ich muß wieder einmal festhalten: Wir haben gesehen, daß wir ohne die Bestimmung des Eigentums nicht zum Staat kommen, daß dieser einerseits den Bürger als Eigentümer respektieren muß, andererseits aber die Selbständigkeit dieser Kategorie der Freiheit aufgehoben hat und somit nicht selbst unter sie zu stellen ist. Dies 'einerseits – andererseits' meint nicht zwei Dinge nebeneinander, sondern da, wo der Staat das Eigentum des Bürgers streicht, also fleißig *verstaatlicht* (dies Wort enthält einen Widerspruch), interpretiert er sich – der Notwendigkeit der Bestimmung des Eigentums wegen – selbst als Eigentümer. Das Eigentum aber ist immer das einer Person, die der Staat nicht ist. Es folgt unmittelbar, daß, wo das sogenannte 'Privateigentum' beseitigt wird, die sogenannten Staatsmänner (Revolutionäre, besonders emsige Bourgeoisie-Vernichter) die Eigentümer sind. *Dieser* sogenannte Staat ist der 'Überbau', der die Freiheit durchstreicht, von deren Realisierung er Märchen erzählt.

2.1.1.2 Der Vertrag

Wir haben also die Bedeutung der Bestimmung des *Eigentums* für das Gewinnen des adäquaten Begriffs des Staates gesehen. So ist es auch jetzt, wenn des *Vertrages* erwähnt wird, nicht so, daß wir damit an unserem Thema vorbeireden. Vielmehr ist ohne die Einsicht in die rein abstrakt rechtliche und somit als solche nicht sittliche Bedeutung des Vertrages nicht über die sogenannten *Vertragstheorien des Staates* hinauszukommen, welche seinen Begriff vollständig verfehlen. *Es gibt keinen Ehevertrag und es gibt*

keinen Staatsvertrag. Solche Wortzusammenstellungen sind als schlechthin unsittlich zu erkennen. Die gedankliche Flachheit derjenigen, die Ehe und Staat als Vertragsverhältnisse bestimmen, hat ihre Parallele an der praktischen Ersetzung der ersteren durch das Konkubinat ('Lebensgemeinschaft', 'Ehe light', 'Lebenspartnerschaft', 'Hamburger Ehe'), des letzteren durch die Gesellschaft. Diese beiden Ersetzungen arbeiten Hand in Hand. Es muß das entsprechende Staatsverständnis zugrundeliegen, wenn das Konkubinat als 'auch so etwas' wie die Ehe 'staatlich' 'anerkannt' wird.

Der Mensch ist, so haben wir gezeigt, nur dann frei, wenn er sich objektiviert. In diesem Sich-Objektivieren ist unmittelbar ein Zweifaches enthalten: Er sieht seine Freiheit nicht nur in, sondern ebenso sehr außer sich. Und er sieht in einem damit seine Freiheit in der Freiheit der anderen Menschen; seine Freiheit ist die Freiheit nicht nur *eines*, sondern *des* Menschen. Eines dieser beiden Momente für sich allein gibt es nicht. Dies ist *das* Kriterium, an dem wir alle Versuche der Verwirklichung der Freiheit zu messen haben.

Führen wir das sogleich hinsichtlich der Bestimmung des Eigentums durch. Hier zeigt sich: Meine Freiheit ist *nicht* die Freiheit, sondern die Unfreiheit des anderen. Diesem Widerspruch hilft zunächst der Vertrag ab. In ihm, durch den das Eigentum des einen zum Eigentum des anderen wird, ist die Äußerlichkeit der beiden einander ausschließenden Willen äußerlich aufgehoben. In ihrem gemeinsamen Willen, der im Vertrag niedergelegt ist, ist ausgesprochen, daß sie einander als *identisch* anerkennen, als *Eigentümer* freilich.

Die beiden im letzten Satz kursiv gesetzten Worte zeigen die zwei Seiten des Vertrages, die, nach der mit ihm über die Bestimmung des Eigentums hinausgegangen ist, und die, nach der diese abstrakteste Kategorie der Freiheit aufrechterhalten wird.

Betrachten wir zunächst die erste Seite des Vertrages, die, nach der er einen Fortschritt über das Eigentum hinaus darstellt. Der einen Vertrag Schließende sagt: Ich bin nur Eigentümer, wenn ich als Eigentümer *anerkannt* bin, was identisch damit ist, daß ich alle anderen als Eigentümer anerkenne.²⁴ Als Eigentümer sind wir identisch. Diese Identität ist Voraussetzung dafür, daß mein Eigentum nicht eine Naturbeschaffenheit meinerseits ist, sondern daß ich es von mir abtrennen kann, es dein Eigentum

werden kann. In diesem Abtrennen und Übergehen, das der Vertrag ist, drückt sich unsere Einheit aus, drückt sich aus, daß meine Freiheit (dies, daß ich Eigentümer bin) sich in anderen Menschen objektiv ist.

In der Tat ist es also, wie wir sehen, nicht so, wie wir oben noch sagen mußten, daß im Eigentum die Freiheit als rein auf ein Individuum beschränkt objektiv geworden ist, was auch unmittelbar widersprüchlich wäre. Dies, daß es nicht so ist, spricht der Vertrag aus. In ihm sprechen die Menschen aus, daß sie voneinander nicht verschieden, sondern eins sind. Das tun sie, wie wir jetzt schon sehen, auf *allen* Stufen der Verwirklichung der Freiheit. Es fragt sich nur, wie abstrakt oder wie konkret dies Aussprechen ist.

Damit sind wir bei der zweiten Seite des Vertrages, seiner Abstraktheit, dem, daß wir, wo wir bei ihm bleiben, den Staat so etwa als einen Vertrag zwischen den Menschen ansehen, den Begriff der Freiheit verfehlen. Denn im Vertrag sind zwar, wie in allen Kategorien der Freiheit, deren zwei Momente enthalten, die Freiheit des Menschen in sich (die subjektive Seite) und ihr Dasein in einem Ding wie im anderen Menschen. (die objektive Seite) Nur fallen diese Seiten noch auseinander bzw. sie sind nur erst äußerlich verknüpft. Daraus ergibt sich, daß einerseits der Mensch als Person *für sich bleibt*, *neben* der anderen Person steht, ihre Einheit keine wahrhaft ist, und daß andererseits der Inhalt (der Gegenstand) ihrer somit äußerlichen Einheit (des Vertrags) ein *willkürlicher* ist. Nur subjektive Freiheit einer-, Willkür andererseits, das haben wir als die zwei Mißverständnisse der Freiheit gesehen. In diesen, äußerlich verknüpft, bleibt der stehen, der nicht über den Vertrag hinausgeht, der vielmehr den Vertrag als Grund der sittlichen Einheiten Familie und Staat ansieht.

Ich habe gesagt, daß der Inhalt des Vertrags ein willkürlicher ist. Das teilt die Kategorie 'Vertrag' mit der Kategorie 'Eigentum'. Die Willkürlichkeit des Inhalts bildet den Grund dafür, daß das Recht, wo es noch nicht als Moment der Gesetze und Institutionen des Staates, seines gedachten wie gegenständlichen Willens, gefaßt ist, sondern als rein Privatrechtliches für sich ein Bestehen haben soll, abstraktes oder auch formelles (formell ist die Form, die dem Inhalt gegenübersteht) Recht wird. Der *Formalismus* im Recht beruht allein darauf, daß eine untergeordnete Stufe der Freiheit allein entscheidend soll; da hört denn notwendigerweise das vermeintlich konsequente Aushecken von Formalitäten gar nicht auf.

Es ist wichtig, einzusehen, daß der Inhalt des Vertrags mit Notwendigkeit ein zufälliger (willkürlicher) ist. *Das liegt nicht am Inhalt, sondern an der Form des Vertrages selbst.* So wird denn in den Vertragstheorien, was noch genauer zu sehen sein wird, dies, daß überhaupt ein Staat ist, zu etwas äußerlich Notwendigem, d.h. der Sache nach, welche Sache ja die Freiheit ist, Zufälligem. Diese Theorien müssen daher leugnen, daß der Mensch seinem Begriff nach staatliches Lebewesen ist.

Es liegt an der Form des Vertrages, daß sein Inhalt ein zufälliger ist. Denn im Schließen eines Vertrages werden die Zwei nicht, wie im Eingehen der Ehe, eins, sondern sie bleiben zwei Personen, ja dies, daß sie *zwei* bleiben, ist *Voraussetzung* für die Erfüllung des Vertrags, die von diesem *und* von jenem zu leisten ist, somit für den Vertrag selbst. Daher kann der Vertrag von vornherein, von seiner Form her, nur einen Inhalt haben, der das Personsein des Menschen selbst, seine innere Freiheit, nicht tangiert. Der Inhalt aber, der die innere Freiheit des Menschen *nicht tangiert*, ist somit nicht aus seiner Freiheit genommen, sondern ist ein Inhalt daneben, sohin ein solcher, der willkürlich gewählt ist.²⁵ *Was* der Mensch als Eigentümer besitzt und *worüber* er einen Vertrag schließt, das sind Dinge, die für die Bestimmungen des Eigentums und des Vertrags selbst, somit für das abstrakte Recht, *gleichgültig* sind. Somit *müssen* sie von diesen Formen aus willkürlich sein. Darin liegt, daß die Freiheit sich im abstrakten Recht nicht wahrhaft gegenständlich geworden ist. Was der Mensch hier vor sich hat, das füllt ihn nicht aus; darin liegt bereits, daß er, wo er bei diesen Daseinsformen der Freiheit stehenbleibt, sich *widerspricht*.

2.1.1.3 Das Unrecht

Die Erscheinung dieses Widerspruchs ist das *Unrecht*. Die Willkür, die im Vertrag beschlossen ist, sowie der einzelne Wille, der nicht ein allgemeiner, sondern besonderer ist, diese Dinge realisieren sich im Unrecht. Das Unrecht hat somit zwei Seiten: Einerseits *ist* es natürlich Unrecht und damit, da das Recht auch als abstraktes ein Dasein der Freiheit ist, gegen das seine Verletzung nicht aushält, was dann in der *Strafe* wirklich wird, das Angehen des Menschen gegen seinen Begriff, die Freiheit. Andererseits aber spricht das Unrecht auch aus, daß die Willkür des Einzelnen im für sich *fixierten* abstrakten Recht nicht schlechthin überwunden ist.

Das letztere ist die gewaltige Erkenntnischance, die in der Erfahrung des Unrechts liegt. In ihr wird dem Menschen bewußt, daß das Recht, das-

jenige, welches er bisher für *die Wirklichkeit* seiner Freiheit hielt, nicht etwas ist, das einfach *gilt* und *ist*, seinen Gang so wie die Sterne geht, sondern daß es verletzt werden kann. Es wird ihm somit bewußt, daß die Wirklichkeit der Freiheit nicht in einer objektiven Struktur (den Gesetzen) allein begründet ist, sondern daß, *auf daß* diese objektive Struktur *sei*, sie es auch *für* den Einzelnen sein muß. Dieser tritt jetzt ins Zentrum. Er geht an der Erfahrung des Unrechts in sich und tritt damit den Gesetzen und Sitten, die für ihn zuvor einfach da waren, einfach gegolten haben, gegenüber.

Der Schritt vom abstrakten Recht zur Moralität wie das Tun des Menschen dort, wo er sich moralisch bestimmt, ist also *der theoretische Nachvollzug dessen, was im Unrecht und in der Strafe geschieht*: Der besondere Wille stellt sich dem Recht, der Freiheit aller, gegenüber, macht sich als Willkür gegen dieses geltend; dann zeigt sich, daß die Willkür nichts *neben* der verwirklichten Freiheit ist, daß sie vielmehr vom Recht in seiner Form als Strafe aufgehoben, der bloß besondere Wille in seiner Wahrheit dem allgemeinen gemäß gezeigt wird. Die Strafe kommt nicht äußerlich zum Unrecht hinzu oder auch nicht, sondern sie zeigt, was dieses ist, nämlich, bloße Willkür.

Dort, wo der Mensch die Freiheit, die er ist, moralisch betrachtet, da ist er als dieser Einzelne wichtig geworden, *als subjektive Freiheit*, im Unterschied zu ihrer *dinglichen* Sphäre, die er zunächst betrachtet hat. Es genügt ihm jetzt nicht mehr, daß er legal handelt. Sondern das Entscheidende ist ihm jetzt seine Absicht, das Urteil seines Gewissens, dies, daß er handelt, wie er handelt – etwa legal –, weil er es als gut erkannt hat, weil dies Bestimmung seiner eigenen inneren Freiheit ist. Das Weitere muß freilich sein, daß er seine innere Freiheit so erkannt, sein Gewissen so gebildet hat, daß er nicht nur ‘etwa legal’ handelt, sondern so, daß seine innere Freiheit der allgemeinen Freiheit aller gemäß ist, welche allgemeine Freiheit allerdings nicht mehr das abstrakte Recht, sondern der Staat sein wird.

Folgendes ist noch anzumerken: Wir haben hier das ausgesprochen, daß über die Bestimmung des abstrakten Rechts hinauszugehen ist, daß in ihm – für sich genommen – der Mensch seine Sittlichkeit und damit die adäquate Form seiner Freiheit nicht erreicht. Das darf natürlich in keiner Weise so aufgefaßt werden, daß damit etwas gegen das abstrakte Recht als Moment des Staates gesagt wäre. *Das Recht, auch als abstraktes, ist heilig*. Die Rechtsprechung ist Pflicht des Staates, er hat sich, wo es um Unrecht zu tun

ist, nicht um moralische Fragen zu kümmern, noch bei der Bestimmung der Strafe irgendwelche rechtlich irrelevante Überlegungen einzumischen. (Besserung u. dgl.) Wo anders vorgegangen wird, also etwa die Biographie (besonders die frühe – oder vielmehr die früheste! – Kindheit) des Rechtsbrechers Grundlage des Urteils ist bzw. auch Fragen seines Wohls (‘Resozialisierung’ sagt man heute) einfließen²⁶, da ist der Staat ‘Wohlfahrtsstaat’, somit zumindest nicht Rechtsstaat und, wie wir jetzt bereits sehen, damit auch nicht Staat.

Wir haben oben vom Kind gesprochen, das unmittelbar eins ist mit der sittlichen Form, die es umgibt. Wir haben dann gesehen, daß dort, wo der Mensch beginnt, *sich seine Freiheit zu erklären, begreiflich zu machen*, er sie außer sich sucht und in den Dingen, im Recht, in den Gesetzen, die *da sind*, findet. Durch die Erfahrung des Unrechts²⁷ aber wird er erst schlechthin für sich frei. Er erkennt, daß *sein* Wille, der Wille jedes Einzelnen, von allem abstrahieren kann, sich somit gegen alle objektiven Formen, die das Recht gewonnen hat, stellen kann. Darin erkennt er sich als unendlich. Darin erst ist die Freiheit wirklich *subjektiv* geworden, ist ihr Grund als im Subjekt liegend erkannt worden. Zuvor war zwar die Suche nach der Freiheit da, aber diese, selbst nicht unendlich, hat sich so auch ihr Dasein in Endlichem gegeben, in Dingen. Jetzt erkennt der Mensch, daß ihm ein solches Dasein nicht angemessen ist, daß er nicht bloß in dieser unmittelbaren Sache frei ist, sondern in der Abstraktion von derselben, in sich selbst. Es kommt für die Freiheit nicht darauf an, Eigentümer zu sein oder nicht, sondern auf meine Einsicht, meine Absicht, meinen Zweck. Das Äußerliche, alles, was nicht ich subjektiv in mir bin, ist gleichgültig. So spricht sich die Moralität aus.

Bevor wir nun zu dieser und ihrer Fassung des Staates übergehen, ist noch dieses festzuhalten: Wir haben die Grundbestimmungen des abstrakten Rechtes gesehen und ihre Bedeutung für die Bestimmung des Staates. Jetzt ist noch zu fragen: Wenn wir von einem moralischen und einem sittlichen Staatsbegriff sprechen, muß dann nicht auch von einem *rechtlichen* die Rede sein? Dazu ist zu sagen: Von der Stufe des abstrakten Rechts her kann sich eine eigene Fassung des Staates nicht ausgebildet haben. Das liegt daran, daß, wie im folgenden Kapitel zu sehen sein wird, erst von der moralischen Selbstbestimmung des Menschen her das Verhältnis zwischen Mensch und Staat überhaupt zum Problem werden konnte. *Wir* aber kön-

nen freilich auch für die Stufe des Rechts seinen – also den *vormoralischen* – Staatsbegriff formulieren.

Er ist ganz kurz dieser: Der Staat ist das Privatrechtssystem. *Fiat iustitia, pereat mundus!* Anders ausgedrückt: *Es ist nicht notwendig, sondern zufällig, daß es Menschen gibt, entscheidend ist, daß es das Recht gibt.*

Wir werden im folgenden Kapitel sehen, daß das moralisch sich selbst bestimmende Subjekt einen Staatsbegriff ausbildet, der diesen, den Staat, als zufällig, als sich bloß aus der Sache, die die Freiheit ist, äußerlicher Notwendigkeit ergebend bestimmt. Vom Subjekt her wird dort also zu sagen sein: *Es ist zufällig, daß es den Staat gibt, entscheidend ist, daß es das moralisch sich bestimmende Ich gibt.*

Nun wissen wir aber längst, daß die Freiheit nur dann *ist*, wenn sie subjektiv-objektiv ist, wenn sie also innere Freiheit des Menschen und in eins damit ihm gegenständliche Wirklichkeit ist. Der rechtliche und der moralische Staatsbegriff verhalten sich zueinander wie bloß objektive und bloß subjektive Freiheit.²⁸ Beide sind für sich nicht die Freiheit. Das ist es, was der sittliche Staatsbegriff ausspricht.

Merksätze:

1. Der Wille ist das Denken als Trieb, sich Dasein zu geben, er ist das Sich-Objektivieren der Freiheit.
2. Die Freiheit, die sich rein zu bewahren versucht, die nicht an das tätige Verwirklichen ihrer selbst geht, ist die abstrakte (negative) Freiheit. Sie entspricht ihrem Begriff nicht.
3. Der Wille ist nichts nur Subjektives, sondern er ist nur, wo er nicht nur subjektiv ist.
4. Nur wer gedacht hat, wer von allem abstrahiert hat, ist frei.
5. Nur wer von allem abstrahieren kann, kann wollen.
6. Freiheit ist Selbstbestimmung.
7. Alles, was der Mensch rechtlich, moralisch, sittlich tut, ist im Begriff der Freiheit gegründet.

8. Die Flucht vor dem Inhalt, die Tatenlosigkeit somit, und die Willkür, das sind die zwei Weisen des Verfehlens der Freiheit.
9. Die Willkür ist Heteronomie aus Autonomie, selbstverschuldete Unmündigkeit.
10. Wer eingesehen hat, daß die Willkür einen Widerspruch enthält, der handelt objektiv, rechtlich.
11. Die Verwirklichung der Freiheit ist in einem ihre Objektivierung und ihre Verallgemeinerung.
12. Für das Handeln des Einzelnen ist der Staat vorausgesetzt.
13. Der Mensch ist nur etwas von seiner Einheit mit den Menschen her.
14. Wo der Mensch nicht mehr in unmittelbarer Einheit mit der Welt, die ihn umgibt, lebt, fragt er, wie (als was) seine Freiheit Dasein hat. Seine erste Antwort ist: Das Dasein der Freiheit ist das Recht.
15. Der Mensch ist mit Notwendigkeit Eigentümer.
16. Alle politischen Ideologien verdanken sich dem, daß Mensch und Staat *unmittelbar* eins sein sollen.
17. Es gibt keinen Ehevertrag und es gibt keinen Staatsvertrag.
18. Der Inhalt des Vertrages ist nicht aus dem Begriff der Freiheit selbst genommen. Somit ist der Staat, wenn er auf den Vertrag gegründet wird, zufällig. Der Mensch ist dann nicht seinem Begriff nach staatliches Lebewesen.
19. Im abstrakten Recht für sich genommen erhält die Freiheit des Menschen nicht ihr adäquates Dasein.
20. Das Recht, auch als abstraktes, ist heilig.

3. Die Moralität und der moralische Staatsbegriff

Der sich *nur* rechtlich Bestimmende sagt: Ich habe recht. Was meine Vorsätze, meine Absichten sind, wie ich mich bestimme, das ist gleichgültig. Ich handle den Bestimmungen des Rechts gemäß, legal, objektiv. Er sagt in der Tat: Das Rechtssystem handelt, ob ich (gemeint ist natürlich das

Ich, das das Denken ist, nicht dieses oder jenes Individuum) bin oder nicht, das ist gleichgültig. Der Verbrecher aber sagt: Ich bestimme mich nun aber nicht rechtlich, nicht dem Recht gemäß. Diese Dinge sind mir gleichgültig. Es kommt auf meine Einsicht an, ich handle subjektiv.

Nun sind die Reflexionen, die jemand, der Unrecht tut, über sein Unrecht tun anbringt, völlig uninteressant. Nicht uninteressant, sondern ein Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit hingegen ist die Erfahrung des Unrechts selbst. Sie ist nämlich die: Das Recht handelt nicht von sich aus, es ist ihm nicht gleichgültig, ob ein Ich ist. Die Freiheit ist nicht von Haus aus verwirklicht, so, daß ich schon unmittelbar frei wäre, wenn ich kein Unrecht begehe. Sondern meine Einsicht, mein Wissen um das Gute (das Gewissen), das steckt uneliminierbar in ihr.

Diese subjektive Seite der Freiheit ist jetzt Thema; der Mensch erkennt, daß es seinem Begriff nicht entspricht, wenn er bloß tut, was rechtlich ist, sondern daß es darauf ankommt, was seine *Absicht* dabei ist, nach welchen *Grundsätzen* er sich bestimmt, daß und ob diese oder jene Handlung seinem *Gewissen* entspricht. Wo die Reflexion auf diese Bestimmungen noch nicht da ist, da ist das Handeln im Sinne des Rechts noch ein bloßes Tun, somit nur die äußere Seite der Handlung für sich genommen. Diese *für sich* aber gibt es nicht. Sie ist nur *Handlung*, das rechtliche Vorgehen ist nur dann nicht ein bloßes Geschehen, das sich natürlich ereignet (so, wie Bewegungen in der Natur vor sich gehen), sondern etwas, dessen Subjekt ein *Mensch* ist, wenn er in der Verwirklichung seiner Freiheit nicht *mur* bei den Dingen ist, sondern dabei ebensosehr auf sich selbst blickt, sich Absichten, Grundsätzen gemäß bestimmt. Wer moralisch gut handelt, der handelt *nicht nur gesetzlich*, sondern, Kantisch, *aus Achtung vor dem Gesetz* deshalb also, weil er das Gesetz als *sein* Gesetz erfaßt, weil er es als gut *eingesehen* hat.

Es ist hier nicht nötig, die Kategorien der Moralität insgesamt vorzuführen. Ich hebe nur folgende Punkte, die für unser Thema wichtig sein werden, heraus:

Indem es in dieser Sphäre um den Willen (die Freiheit) dieses *Einzelnen* zu tun ist, nicht um das, was im Recht festgeschrieben ist (die objektive Seite der Freiheit), sondern um das, was *er* von seiner Freiheit hält und weiß, um die Maximen, denen seine Handlung entsprechen muß, auf daß

er sie als Verwirklichung der Freiheit anerkennen kann (die subjektive Seite der Freiheit), sind die Erscheinungen der Moralität immer zwiespältig. Entweder die subjektive Seite der Freiheit fixiert sich darauf, daß sie *subjektive* Seite der Freiheit ist; damit wird sie zum Bösen. Oder aber sie erkennt, daß sie subjektive Seite der *Freiheit* ist; damit hebt sie ihre subjektive Haltung auf und wird sittlich. *Beides*, der Abweg, der von der Freiheit wegführt, und der Weg in die Freiheit, ist in der Bestimmung des *Gewissens* enthalten. Das ist kurz zu entwickeln:

Der innere Inhalt – um diesen geht es in der Sphäre der Moralität im Unterschied zu der des Rechts, in welcher der Inhalt äußerer war – der Handlung ist die *Absicht*. Diesen Inhalt bildet, da es nun um diesen Einzelnen zu tun ist, sein *Wohl*, sein besonderes Interesse, das, was im abstrakten Recht irrelevant war (*Fiat iustitia, pereat mundus!*) und diesem daher nur gegenüberstand, sich somit als Willkür realisierte. In der Bestimmung der Absicht ist ausgesprochen, daß der Einzelne (sein Wohl) nicht einfach zu streichen ist.

Ebensosehr aber gilt: Das moralische Subjekt ist nur frei, wo es denkend (somit allgemein) handelt. Ich bin nur frei, wo ich nicht nur nach dem Wert der Handlung in Beziehung auf mich als dieses Individuum frage, sondern nach ihrem *allgemeinen Wert*. Dieser heißt: Das *Gute*. Dieses ist das, was der Bestimmung der Freiheit, die nicht im Besitz eines Menschen ist, sondern den Begriff *des* Menschen ausmacht, entspricht. Das Gute ist nicht einfach wieder, wie man zunächst meinen könnte, das Recht. Denn:

Das Gute ist die Absicht, erhoben zu dem Begriffe des Willens.²⁹

Die Bestimmung der Absicht ist im Guten nicht verlorengegangen, das Individuum, das, was es beabsichtigt, bleibt entscheidend, sein Wohl damit auch erhalten.

Nur ist erstens das Wohl, das derjenige, der sich im Zeichen des Guten bestimmt, intendiert, nicht mehr ausschließlich *sein Wohl*, sondern ebensosehr das anderer, somit das Wohl selbst in *allgemeiner* Bestimmung. Das tritt innerhalb der Organisation des Staates als das *System der Bedürfnisse*, durch welches sich die bürgerliche Gesellschaft erhält, auf: Jeder, indem er für seine Bedürfnisse (sein Wohl) sorgt, sorgt damit ebensosehr, bewußtlos oder nicht, für die Bedürfnisse der anderen. Zweitens ist das Wohl, wo es

zum Begriff des Willens (zur Freiheit) erhoben ist, nicht ohne das Recht. Denn dieses ist ja die allgemeine Freiheit aller. Wo somit der Mensch denkend (frei) sein Wohl sucht, da nur rechtlich. Die *Rechtspflege* bildet ein Moment schon der bürgerlichen Gesellschaft, somit der Sphäre, in der der Mensch im Rahmen der Sittlichkeit für sein Wohl sorgt.

Was tut also der Mensch, wo er sich moralisch im Zeichen des Guten bestimmt, wo er seine moralische Pflicht erfüllt?

Zunächst zur Erläuterung: *Die Pflicht ist das bestimmte Gute*. Das ist ihre Definition. Weiters ist zu beachten, daß hier von *moralischer* Pflicht die Rede ist. Diese fällt nicht mit der Pflicht zusammen. *Moralische* Pflicht ist es, wie wir gleich sehen werden, gewissenhaft zu handeln. *Rechtspflicht* hingegen ist es, das Recht nicht zu verletzen; Handlung ist hier gar keine geboten, vom Gewissen ohnehin nicht die Rede. *Sittliche* Pflicht wird es sein, Staatsbürger zu sein und dem Begriff des Staatsbürgers zu entsprechen. Was also tut der Mensch, wo er moralisch pflichtgemäß handelt? Was ist Pflicht?

Der moralisch sich Bestimmende antwortet zunächst: Es ist Pflicht, Recht zu tun und für sein eigenes und das Wohl anderer zu sorgen. Das ist zwar richtig und es wird letztlich nicht verlorengehen. Nur: Hier haben wir es mit dem moralischen Subjekt zu tun, das seine *unendliche* Freiheit, das, daß es *von allem* abstrahieren kann, erfaßt hat. *Ihm* muß sich jeder Inhalt, jede bestimmte Pflicht, rechtfertigen, ihm, seiner absoluten *Gewißheit* seiner selbst, seiner Freiheit, d.h. seinem *Gewissen*. Wo er nach seinem Gewissen handelt, handelt er als Mensch, da *der* Mensch dies ist, in sich unendlich frei zu sein.

Aus diesen Momenten nun ergibt sich: Der Mensch, der sich rein moralisch bestimmt, geht hin und her: Einerseits bestimmt er sich schlechthin nach seinem Gewissen. So ist sein Zweck (seine Absicht) *die Verwirklichung des Guten*. Nun geht es aber an das bestimmte Handeln, um den bestimmten Inhalt, der zu realisieren ist. Dieser ist im Gewissen, das sich rein moralisch (subjektiv) faßt, also nicht sich gebildet hat an objektiven Bestimmungen, das keine objektiven Bestimmungen anerkennt, die für sich schon verwirklichtes Gutes wären, nicht vorhanden. Die Rede von der Pflicht, die Rede vom Guten wird damit zu einem leeren Gerede. Es kommt zu keinem Inhalt und zu keiner Objektivität. Da aber Inhalt und Objektivität

tät auf keiner Stufe des Praktischen (auf keiner Stufe der Verwirklichung der Freiheit) fehlen können, treten diese äußerlich hinzu, dem Guten äußerlich, somit böse. Das Böse, wie es im moralischen Subjekt selbst ist, ist es als rein individuelles: 'Mir geht nichts über mich.' Das Böse, wie es als *für* dieses Individuum außer ihm auftritt, ist seine *Beschränkung*, der bloße Zwang, als welchen *es* den Staat mit Notwendigkeit auffaßt. Das moralische Subjekt verabsolutiert sich mit Notwendigkeit. Ebenso sehr aber ist sein Zweck die Verwirklichung des Guten. Das ist die Zwiespältigkeit der Moralität.

Das ist näher auseinanderzulegen: Der Mensch faßt sich hier als etwas, das nur in sich frei ist, in seinem Gewissen. Was er außer sich sieht, alle objektiven Formen, all das ist nicht verwirklichte Freiheit, sondern ihm fremd. Nun sagen wir von dem sittlichen Wissen her, das sich in den anfangs dieser Arbeit zitierten Worten der Griechen ausspricht:

Der Staat ist das gemeinschaftliche Verwirklichen der Bestimmungen der Freiheit. Dieses ist dem Handeln des Einzelnen vorausgesetzt.

Der Einzelne, sich rein moralisch und nicht sittlich bestimmende Mensch mag seine Freiheit wahrhaft – d.h.: nicht als Willkür, sondern als die Freiheit *des* Menschen – erfassen. Er mag also, Kantisch, seine praktischen Grundsätze als Gesetze, nicht als Maximen fassen bzw. seine Maximen danach prüfen, ob sie auch Gesetze sind. Die *Maxime* ist der praktische Grundsatz, der „nur als für den Willen des Subjekts gültig von ihm angesehen wird.“³⁰ Sie ist also, in unserer obigen Terminologie, die Absicht, die nicht zum Begriff des Willens erhoben ist. Das *Gesetz* ist der praktische Grundsatz, der als „für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig erkannt wird.“³¹

3.1 *Maxime und Gesetz*

Es ist also, wieder in unserer obigen Terminologie, das Gute als bestimmte Pflicht. Dasjenige, was der Mensch zu tun hat, um sich gewissenhaft zu bestimmen, ist die Erhebung seiner Absicht zum Begriff des Willens, die Erhebung der *Maxime* zum Gesetz. Er spricht somit den *kategorischen Imperativ* aus:

Handle so, daß die *Maxime* deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.³²

Wenn er so handelt, dann handelt er nach seinem Gewissen. Moralisch handeln heißt: Diesem Gesetz entsprechen. Nur: Dies Gesetz spricht nur *die Gesetzlichkeit selbst*³³ aus, meine reine Selbstbestimmung als allgemeines Ich. In dieser Gesetzlichkeit ist kein bestimmter Inhalt vorhanden. Dieser muß somit von außen aufgenommen, außer mir als allgemeinem Ich vorgefunden werden. Muß er außer mir als *allgemeinem* Ich vorgefunden werden, so – da ich mich ja *selbst* bestimmen muß – in mir als bloß *besonderem* Ich, in mir als diesem Individuum. Der Inhalt der Handlung verdankt sich hier somit notwendig der Willkür. Und dies ist bei jedem so, bei jedem der hier als isoliert vorzustellenden moralischen Subjekte. Das Resultat ist der Kampf aller gegen alle. Gegen diesen tritt nun ihre ganz äußerlich gewordene Einheit auf, der Notstaat, der als reiner Zwang die Freiheit genannte Willkür aller Einzelnen so beschränkt, daß die eines jeden Einzelnen nicht allzusehr beschränkt werde. In *diesem* Staat bleibt die Freiheit Willkür, bleibt die Selbstbestimmung des Menschen vereinzelte und formelle, die zu keinem *freien* Inhalt kommt. Er weiß somit im Notstaat nicht, *was* das Gute ist.

Gäbe es den Staat nicht, so könnte der Mensch nicht wissen, was das Gute ist. Sein Gewissen und die Willkür fielen zusammen. So könnte er gar nicht anders als böse handeln, so, daß er *nur* sich als diesen Besonderen verwirklichte und diese Verwirklichung als das Absolute ansähe. Es gäbe für ihn somit die Erkenntnis von gut und böse nicht. Er wäre zum Naturding zurückgefallen.

Man sieht: Das Gewissen ist das schlechthin Entscheidende. Es ist das Höchste und das Niedrigste. Es ist, wo es sich noch als rein moralisch (nur subjektiv, abstrakt unendlich) interpretiert, die reine Willkür, diese verabsolutiert. Die meisten, die heute vom Gewissen reden, meinen damit ihre Willkür. Wenn sie ihre Handlung nicht anders zu rechtfertigen wissen, so soll sich diese dann einer sogenannten Gewis-sensentscheidung verdanken. Diese Auffassung des Gewissens widerspricht sich, wie wir gesehen haben. Sie ist notwendig, wo man sich nicht über den Standpunkt der Moralität erhoben hat. Das Gewissen ist ebensosehr das Höchste. Es ist mein Wissen des Guten, welches einen Inhalt hat und verwirklicht ist.

3.2 Praxis und Technik

Man pflegt von *Gewissensentscheidungen* zu sprechen. In diesem Kompositum liegt, daß es Entscheidungen gibt, die *nicht* solche des Gewissens sind. Sie sind also gewissenlos. Das leugnet man. Daraus folgt, daß man meint, daß es das Dritte zu gewissenhaft und gewissenlos gibt. Dieses aber gibt es nicht. In ihm wäre der Mensch nicht als Subjekt das Entscheidende. Es gibt wohl Entscheidungen, die nicht unmittelbar – d.h. für sich fixiert – solche des Gewissens sind, Entscheidungen nämlich im Rahmen der Technik und nicht des Praktischen.

Das Praktische hat sein Ziel im Guten, es ist die tätige Verwirklichung der Freiheit. Das Technische hat sein Ziel im Nützlichen, es ist die Realisierung des Mittels.

Daraus folgt aber *nicht*, daß es nun doch Entscheidungen geben kann, die nicht solche des Gewissens sind. Denn: Eben das, die Technik bzw. die Entscheidung, die sich nur in ihrem Rahmen bewegen soll, für sich zu *fixieren*, das ist – nicht nur ungünstig, sondern – *falsch*. Es ist gleichbedeutend damit, das Nützliche gegen das Gute, das Mittel gegen den Zweck zu fixieren, von demselben abzutrennen. *Das Mittel aber für sich gibt es nicht und das Nützliche für sich ist das Böse.* Das Nützliche für sich ist die vom moralischen Standpunkt aus praktizierte Willkür.

Für: ‘Es gibt keine Entscheidung, die nicht eine solche des Gewissens ist’, ist – dasselbe objektiv gewendet – auch zu sagen:

Es gibt das gegen das Gute Indifferente nicht.

Das hat PLATON endgültig ausgesprochen und bewiesen³⁴, allerdings, wie wir weltgeschichtlich gegenwärtig sehen, nur für wenige. So hat es doch ziemlich lange gedauert und dauert noch immer fort, bis es an den *Erscheinungen* der Technik allgemeiner bekannt wurde und wird, daß diese nichts gegen das Gute Indifferente ist. *Der Sache nach* ist es ein unmittelbarer Widerspruch, die Technik als etwas Selbständiges anzusehen, das Mittel also vom Zweck abzutrennen. Dieser Widerspruch realisiert sich äußerlich so, daß das Mittel selbst zum Zweck wird, der Mensch in den Dienst der Maschine tritt und sich demgemäß – wofür das Vokabular der Gegenwart vielfach Zeugnis ablegt – auch von derselben her interpretiert. Der Hinweis auf die Sprache ist kein äußerlicher, sondern in der Sprache zeigt der Mensch

immer sein Denken bzw. Nichtdenken. Er zeigt in seinem Sprechen auf den Begriff, den er von sich hat. Damit zeigt er, daß ein bestimmter Menschenbegriff immer einen bestimmten Staatsbegriff mit sich bringt, in diesem ebenso sehr auf den Begriff, den er vom Staat hat. Wo nicht eingesehen ist, daß die Technik ein untergeordnetes Moment der Praxis (der Verwirklichung der Freiheit) ist, da wird dem Menschen der Staat mit Notwendigkeit zur Maschine. Das ist der unmittelbare Zusammenhang von Willkür und Technik, von – theoretisch gewendet – Zufälligkeit und äußerer Notwendigkeit.

Ich sagte, daß es *der Sache nach* ein unmittelbarer Widerspruch ist, die Technik als selbständig anzusehen. Aber in der Weltgeschichte – das unterscheidet sie von der Philosophie, vom Denken – lernen wir nur an den *Erscheinungen* eines Widerspruchs, *nicht an diesem selbst*.

Also auch eine, wie man sagen könnte – und zwar völlig zu Unrecht, wie wir gesehen haben –, *rein* technische Entscheidung ist eine des Gewissens. Vollends grotesk aber wird es, wenn – wie dies ja laufend geschieht – innerhalb der *Politik* von Gewissensentscheidungen geredet wird. Denn damit wird vorausgesetzt, daß auch im Rahmen der *Kunst, den Menschen ihr geschichtlich erreichtes Bewußtsein der Freiheit in die entsprechenden objektiven Formen (Gesetze und Institutionen) zu gießen, auf daß sich dieses Niveau der Freiheit gegenständlich habe*³⁵, *am Guten vorbei* entschieden werden könnte.

Da hat sich denn der Politiker vollends als Techniker interpretiert, was seine notwendige Ergänzung daran findet, daß ihm der Staatsbürger *nur* Mittel, umgekehrt dem Bürger der Staat ebenfalls *nur* Mittel, Bedürfnisanstalt ('Wohlfahrtsstaat'), ist. Das notwendige Resultat, wo solche Ansichten und Interpretationen eine gewisse *Allgemeinheit im Bewußtsein* der Menschen erreicht haben, ist das, daß der Staat dann auch *in seinem Dasein* bürgerliche Gesellschaft *ist*. Die bürgerliche Gesellschaft – *für sich fixiert* – ist, wie ich hier noch vorwegnehmend sage, die Gemeinschaft der Menschen, die nicht als Verwirklichung ihrer *Freiheit*, sondern als Lösung von Problemen, die sich ihnen als *Naturwesen* verdanken, da ist. Eine selbständige bürgerliche Gesellschaft aber, eine solche also, die nicht mehr Moment eines Staates ist, ist ein ebensolcher Widerspruch wie eine selbständige Technik. Und wie dort, so *zeigt* sich auch hier dann geschichtlich die Unselbständigkeit.

Wir haben, und zwar mit der oben dargestellten Bestimmung des Gewissens, die Freiheit des *Einzelnen* erreicht, seine Innerlichkeit, in der er absolut für sich, in sich, frei ist. Daneben gibt es keine Freiheit.

Es ist wichtig, dies festzuhalten. Denn man darf unsere Darlegungen, in denen wir zunächst Bestimmungen des Rechts betrachtet haben, jetzt zum Gewissen fortgeschritten sind und in der Folge zu Familie und Staat kommen werden, nicht so mißverstehen, daß wir damit meinten, der Mensch wäre frei etwa als Eigentümer, weiter *auch* in seinem Gewissen, schließlich *auch* als Moment der Familie und dann *auch* des Staates. Es *gibt* vielmehr *nicht*, wie ich laufend zu zeigen versuche, die Person (im Sinne des abstrakten Rechts), die nicht Subjekt (im Sinne der Moralität) wäre. *Auf daß* der Mensch Person sein kann *und darin* – und das ist jetzt entscheidend –, *daß er Person ist, nicht zum Ding wird, nicht seine Freiheit verliert* in einer objektiven Struktur, die Recht heißt, unter welche er dann nur *subsumiert* würde, ist *vorausgesetzt*, daß er Subjekt ist.

Wir haben oben gesehen, daß der Mensch als Person seine Freiheit *verwirklicht*, daß er dort, wo er sich den Bestimmungen des abstrakten Rechts gemäß bestimmt, nichts ihm Fremdes treibt, sondern sich als Mensch gerecht wird. Jetzt aber sehen wir: Wo er nicht über sich als Person hinausgeht, wo er also nicht sich von seinem Gewissen her bestimmt, da *widerspricht* er seinem Begriff, der Freiheit. Die Grundbestimmung des abstrakten Rechts also, die Bestimmung der Person, sie hat keinen Selbststand. Sie ist Verwirklichung, Wirklichkeit der Freiheit, dies aber nur, wo sie als unselbständig gefaßt wird. Sie ist Wirklichkeit der Freiheit somit nur dort, wo sie als moralisches Subjekt, als Gewissen, *sich* dem Gesetz unterstellt, *sich* subsumiert, womit das Verhältnis der Subsumtion, das ein solches von Dingen ist, die untereinander stehen, aufgehoben ist, keine Wahrheit mehr hat.

Es gibt nicht die Freiheit der Rechtsperson und dann *auch* die des moralischen Subjekts. Die Freiheit des Gewissens ist also, so sagen wir jetzt, auf der Stufe, die wir eben erreicht haben, absolut. Nur von ihr her kann es Rechtspersonen geben, für sich gibt es diese nicht. Es wird sich weiter die Frage stellen, ob es die Freiheit des Gewissens – so, wie dieses moralisch gefaßt werden muß – für sich gibt. Aber wir sehen schon an der gegenwärtigen Stelle folgendes:

Es gibt kein Nebeneinander von Legalität und Moralität.

Die Legalität, die neben der Moralität stehen können soll, macht den Menschen zum Ding. Und genau dies, daß der Mensch dort, wo er sich einer objektiven Struktur unterordnet, wo er sich somit den Bestimmungen des Staates unterordnet, zum Ding wird, ist der Sache nach das, was der moralische und nur moralische Freiheitsbegriff behauptet.

Das ist schlechterdings notwendig. Denn: Wir sagten, daß die Bestimmung des Gewissens, die Freiheit des Einzelnen, wie sie moralisch erfaßt wird, absolut ist. Das Gute, somit die Wirklichkeit der Freiheit, ist hier *nur* dasjenige, dessen sich das Subjekt als des Guten gewiß ist. Es selbst ist hier die urteilende Macht über jeden Inhalt, dieser ist ihm nur Bestimmung der Freiheit, wo es als einzelnes ihn als solche gesetzt hat, wo er also ein subjektiver ist. Wir können sagen: Das moralische Subjekt – als solches festgehalten – ist noch nicht zur Einsicht darein gekommen, daß Vernunft in der Welt ist, daß es so etwas wie eine *objektive* sittliche Welt, eine Welt *der schon verwirklichten und nicht der immer erst* durch daß Subjekt *zu verwirklichenden* Freiheit gibt.³⁶

Wie also die Sphäre des abstrakten Rechts, wo sie nicht aufgehoben wird, wo nicht über sie hinausgegangen wird, zum schlecht Objektiven wird, so wird die Sphäre der Moralität, wo das Subjekt sich auf sich fixiert – was es zunächst mit Notwendigkeit tut, da das Gewissen absolut ist –, zum schlecht Subjektiven. Oder besser: Sie hört in der Tat auf, *Sphäre* zu sein, schrumpft zum leeren inhaltslosen Punkt der reinen Selbstgewißheit der Freiheit im Ich zusammen. Das hat viele Erscheinungsformen und charakteristische Folgen für den Staatsbegriff, der von dieser Position aus, die selbst, wie gezeigt, nichts Zufälliges ist, auftreten muß. Einige derselben sind jetzt explizit zu machen.

3.3 *Das Verhältnis Einzelner und Staat*

Wir können zunächst gleich sagen: Erst von dem jetzt erreichten Standpunkt aus kann das Verhältnis zwischen dem Einzelnen und dem Staat, welches uns hier immer beschäftigen muß, zum Problem werden. Wo der Mensch noch nicht seine eigene absolute Unendlichkeit, das Denken, die Freiheit, die er in sich ist, erkannt hat, da kann es ihm – gedanklich, versteht sich, nicht nach dem, was er nun gerade mag oder nicht mag – nicht schwerfallen, den Gesetzen seines Staates gemäß zu handeln. Er ist noch

nicht zur Einsicht darein gekommen, daß es seiner Freiheit widersprechend sein könnte, legal zu handeln – und dies nicht deshalb, weil vielleicht diese oder jene Gesetze moralisch nicht vertretbar sein möchten, sondern weil dies selbst, Gesetzen, ihr Inhalt sei, welcher er wolle, zu folgen, Gesetzen, die nicht er *unmittelbar* aus sich genommen hat, sich selbst gegeben hat, ihn unter sich als das Freie herabfallen lassen könnte.

Wo der Mensch noch nicht seine eigene absolute Freiheit erkannt hat, da ist er auch im Verhältnis zum Staat, somit schon in seinem bloß legalen Handeln, nicht frei. Diese Einsicht spricht der gewonnene moralische Freiheitsbegriff aus. Er sagt: Die Freiheit ist nicht etwas, das einfach *ist*, da ist, in den Gesetzen des Staates, sondern sie ist etwas, das sein *soll*, das – und zwar vom Einzelnen – zu verwirklichen ist. Damit ist das Verhältnis zwischen Staat und Einzelnem zum Problem geworden.

Es könnte sein, daß dies Problem für den Menschen zuerst in Griechenland geworden ist, und zwar an der Erfahrung der *Tyrannis*.³⁷ Denn diese läßt Staat und Einzelnen zusammenfallen, den Staat und *einen diesen* Einzelnen, der das Gesetz ist. An der Betrachtung der Tyrannis bzw. des Tyrannen läßt sich einmal der Gedanke gewinnen, daß das Gesetz, daß die objektive Form des Staates nicht etwas ist, das es einfach *gibt*, das *ist*, von dem wir nicht wissen, woher es gekommen ist, das für uns somit ewig ist, sondern daß es etwas ist, das der – und zwar hier ein einzelner dieser – Mensch *macht*. Das ist ein gewaltiger Erkenntnissschritt: Die Gesetze des Staates, die Gesetze der sittlichen Welt, sie sind nicht Naturgesetze, sondern zweite Natur. Die zweite Natur steht immer, sofort, in dem Augenblick, in dem sie als zweite, somit als vom Menschen als dem Freien hervorgebrachte Welt erkannt ist, in dem Zwiespalt, entweder *neben* die erste gestellt und somit als die Selbstversicherungsveranstaltung derselben interpretiert oder aber als *die Wahrheit* der ersten gefaßt zu werden. Zunächst tritt, wie notwendig, ersteres auf: Der Tyrann nimmt sich in seiner Unmittelbarkeit als das Maß aller Dinge, ist somit Nominalist³⁸, interpretiert die Freiheit natürlich.

Aber: Der Mensch erkennt – etwa in dieser Erfahrung der Tyrannis –, daß der Staat nichts natürlich Gegebenes ist. Er erkennt, daß der Staat vielmehr *gemacht* wird – und zwar, wie zunächst notwendig gefolgert wird, von diesem Einzelnen gemacht wird. Nun ist *jeder* ein dieser Einzelner. So wird die Erfahrung der Tyrannis *verallgemeinert*, dies erkannt, daß *jeder*

die Gesetze, die seine sind, in denen er sich findet, aus sich nehmen muß. *Die radikale Demokratie ist also die realisierte Tyrannis. Sie ist ebenso nominalistisch* – es kommt hier nicht auf die Zahl an: Ob das Recht von diesem einen Einzelnen ausgehen, dieser das Recht sein soll, oder ob das Recht vom Volk, wobei dieses hier als die vielen nebeneinander stehenden Einzelnen gefaßt wird, ausgehen, dieses das Recht sein soll, ist gleichgültig. *Die radikale Demokratie ist die Auflösung des Staates.*

Diese ist unmittelbar notwendig. Sie folgt aus dem moralischen Erfassen der Unendlichkeit der Freiheit des Einzelnen in ihm selbst, sie folgt aus dem Erfassen des Subjekts. Vor diesem verschwinden *zunächst* alle objektiven Gestaltungen. Es kann sie nur mehr aus sich schöpfen.

Ich hoffe, daß durch die voranstehenden Erörterungen deutlicher geworden ist, was ich oben meinte, als ich ausführte: Vom nur moralischen Freiheitsbegriff her wird der Mensch dort, wo er sich objektiven Strukturen unterordnet, wo er sich somit den staatlichen Bestimmungen unterordnet, zum Ding. Denn diese Strukturen sind ihm fremd, er erkennt nicht *sich* in ihnen, seine Freiheit, die ihm doch ein nur Subjektives ist.

Der Mensch ist, so müssen wir hier sagen, Subjekt, schlechthin für sich, frei, getrennt von allem und von allen anderen. Der Staat ist somit nicht dasjenige, in dem die Menschen *eins* sind, in dessen Gesetzen sie ihre Freiheit erkennen, sondern er ist das äußere Band, das sie zusammenzwingt. *Hier* ist das Verhältnis des Ganzen und der Teile für die Beziehung zwischen Staat und Einzelem passend. Denn im Rahmen der Moralität wird der Mensch als für sich selbständig gefaßt; die anderen und somit auch die Bestimmungen, welchen gemäß er mit diesen in Beziehung zu treten hat, bleiben ihm daher fremd. Er ist nicht in Einheit mit dem Staat. Trotzdem ist letzterer notwendig, und zwar deshalb, weil sonst die für sich abstrakt unendliche Freiheit des Einzelnen, die in der Tat Willkür ist, keine feste Bestimmung gewinnen könnte und somit die Freiheit des anderen aufhobe. Und jeder ist auch dieser andere. Also wird eine *Beschränkung* der sogenannten individuellen Freiheit vorgenommen, und zwar gerade der – eingeschränkten – sogenannten individuellen Freiheit wegen.

Der Staat ist hier somit, wie man sieht, Mittel, nicht Zweck. Der Zweck ist vielmehr die vorgestellte Freiheit der vielen diesen Individuen, der Zweck sind die vielen isoliert vorgestellten Freiheiten. Dies, daß der Staat als die

Abstraktion einer allgemeinen Freiheit aller, die von der Freiheit der Einzelnen getrennt vorgestellt wird, überhaupt notwendig ist, ergibt sich nicht aus deren Freiheit selbst, sondern aus der dieser äußerlichen Reflexion, daß ohne ihn die Freiheit dieses mit der jenes in Konflikt geraten würde. Dies, *daß es überhaupt mehrere Menschen gibt*, ist von hier ausgehend gar nicht zu begründen. Es ist für denjenigen, der vom moralischen Freiheitsbegriff ausgeht, ein bloßes Datum, und zwar entweder ein bedauerliches oder ein ihm gleichgültiges Datum. Bedauerlich ist es ihm, wenn er den Staat als Zwang empfindet, in den Beschränkungen, die dieser so allein aussprechen soll, meint, etwas von seiner von ihm so genannten 'Freiheit' aufgeben zu müssen. Gleichgültig ist es ihm, wenn er keinen Zwang fühlt, die gesetzlichen Bestimmungen solche sind, die er ohnehin in der Gewißheit seiner Freiheit in sich hat.

Warum gibt es überhaupt – diese Frage ist hier sittlich, noch nicht weiter religiös gemeint – *mehrere Menschen*? Antwort: Der Mensch ist das Denken, die Freiheit. Das ist sein Begriff.³⁹ Die Freiheit also ist nichts Besonderes, keine Beschaffenheit des Menschen, sondern sie ist *allgemein*, sie ist das, was *der* Mensch ist. Das Allgemeine aber *gibt* es nur dort, wo wir nicht nur eines, sondern mehrere haben. Wäre also der Mensch nicht unter Menschen, hätte er nicht das, was er ist, die Freiheit nämlich, *gegenständlich*, so könnte er sie nicht und nie als das, was sie ist, das Allgemeine nämlich, erfassen. Er könnte also sich als das Freie nicht erkennen.

3.4 Die Anerkennung

Weiter könnte er sich nicht als das Freie erkennen, wo ihm nicht das, daß *er* – nicht ein anderer, sondern er – das Freie (das Allgemeine) ist, selbst gegenständlich würde, in dem nämlich, daß ein anderer ihn so faßt, ihn somit als Menschen *anerkennt*.

Warum? Man könnte doch sagen: Dies, daß der Mensch des anderen Menschen bedarf, um sehen zu können, daß die Freiheit nichts Besonderes, sondern das Allgemeine ist, nämlich in ihm und ebenso sehr in seinem anderen, das ist abgeleitet. Aber warum bedarf er des anderen und seiner Anerkennung, um *sich selbst* als Mensch zu wissen? Es ist zu antworten: Aus demselben Grund wie oben. Denn: Würde er nicht sehen, daß ihn der andere als das Freie (als Selbstbewußtsein, Ich, Denken, das Allgemeine) anerkennt, so wüßte er wiederum nicht *sich* und somit in der Tat auch nicht den anderen als das Allgemeine. Fiktiv gesprochen: Wie er im ersten 'Fall'

nur sich als das Freie sehen könnte, so im zweiten nur den anderen. Und dieses ist beides für sich nicht möglich. Es ist dies der Zirkel bzw. die Dialektik der Anerkennung, welche die Voraussetzung dafür ist, daß ein Mensch sich als frei (als Ich) erkennen kann und damit frei (Ich) sein kann. Wir sehen, daß diese Voraussetzung identisch ist mit der dafür, daß ein Mensch einen anderen Menschen als frei (als Ich) anerkennen kann und daß dieser frei (Ich) sein kann.

Nun formulierte ich, daß es sich hier um den ‘Zirkel bzw. die Dialektik der Anerkennung’ handelt. Ein *Zirkel* – und zwar ein schlechthin unauflöslicher unmittelbarer Zirkel, also schlicht ein Widerspruch, der nicht gehoben werden kann – ist dies für denjenigen, der vom moralischen Freiheitsbegriff ausgeht und bei demselben stehenbleibt. Wenn die Menschen ursprünglich (der Sache nach, ihrem Begriff nach) getrennt, nicht eins sind, so können sie einander nicht anerkennen, da dies voraussetzt, daß sie einander bereits anerkannt haben, was, *wenn* sie ursprünglich nicht eins sind, nicht möglich ist.

Sagt man dagegen, daß es sich hier um die *Dialektik*⁴⁰ der Anerkennung handelt, so weist man darauf hin, daß sich im vermeintlichen Zirkel nur dies darstellt, daß der Mensch ursprünglich *nicht* vom Menschen unterschieden ist. Es ist logisch falsch, zu meinen, wir hätten zuerst den Menschen für sich – und dann kämen erst die anderen dazu, dann entstünde eine Beziehung (in welcher ihre Äußerlichkeit gegeneinander immer aufrechterhalten bleibt) zu diesen, welche dann erst technisch so oder so geordnet werden müßte, auf daß der Mensch nicht einfach des Menschen Wolf bleibe. *Ist* der Mensch des Menschen Wolf, so ist, wie wir jetzt eingesehen haben, ‘Mensch’ hier eine sinnlose Vokabel. Das liegt nicht daran, daß ein so und so Handelnder den Namen ‘Mensch’ nicht verdiente.⁴¹ Vielmehr gibt es Menschen nur von der Voraussetzung her, daß der Mensch den Menschen immer schon als Menschen anerkannt hat, somit seine Einheit mit ihm weiß.

Warum also gibt es mehrere Menschen? Antwort: Es gibt mehrere Menschen, weil der eine Mensch für sich nicht Mensch ist noch sein kann. Die Voraussetzung des Menschen sind die Menschen – und zwar diese als eins. Diese Voraussetzung, wie sie ist, wie sie ein Sein hat, sehen wir in Familie wie Staat. Ohne diese ist somit keine moralische Selbstbestimmung des Menschen – und kein Mensch – möglich.

Das sieht man auf der Stufe der Moralität nicht. Hier wird vom vermeintlich rein in sich freien Subjekt ausgegangen. Der Staat ist damit, wie gesagt, Mittel, nicht Zweck, nicht Selbstzweck.⁴² Er ist die äußerlich allgemeine Freiheit, wie sie gegen die Freiheit der Einzelnen isoliert ist.

3.5 Der Notstaat

Das *äußerlich Allgemeine* ist dasjenige, welches die Einzelnen an ihnen selbst läßt, wie sie sind, nur eine *Hinsicht* ausspricht, in welcher Beziehung die für sich, so meint man, fertigen Einzelnen zueinander stehen sollen. Nun sind Mensch und Staat nicht zwei Dinge nebeneinander. Und eine Mißinterpretation des Begriffs des Menschen ist immer ebensowohl eine solche des Begriffs des Staates. Wie also der Mensch, der sich noch nicht als das Freie erfaßt hat, das Ich als einen Kübel ansieht, in welchem alle möglichen Säckelchen durcheinandergehen, Triebe, Begierden, Neigungen usf., diese nur durch das äußerlich Allgemeine der Glückseligkeit zu kombinieren, einigermaßen auszugleichen versucht, nicht aber sie vom Ich her, somit als vernünftige und damit in der Form von sittlichen Pflichten auffaßt, so ist es hier auch mit dem Staat. Es wird ebenso die sogenannte 'Freiheit', die abstrakte Unabhängigkeit also eines schlechthin nicht Selbständigen, aufrechterhalten – und gleichzeitig wird versucht, diesen Haufen von isoliert auf sich fixierten Ichen in einen einigermaßen geordneten Zustand zu bringen, welcher sich dann als eine *Beschränkung* der sogenannten 'Freiheit', die keine ist, ausspricht.

Diese Versuche fassen den Staat als *Notstaat*. Die Gründungsgeschichten desselben sind die Geschichte davon, wie der Wolf zum zahmen Wolf wurde. Die grundfalsche Voraussetzung dabei ist immer die, die wir mit HEGEL kurz als die des *sittlichen Atomismus* bezeichnen können: Die Menschen sind rein *für sich* frei (Atome), einander schlechthin äußerlich. (sie schweben im Leeren) Diese Äußerlichkeit *realisiert sich* im Kampf aller gegen alle. Zu dieser allgemeinen Repulsion tritt dann ebenso äußerlich die ihr entgegengesetzte Kraft der Attraktion *hinzu*:

Zu den sich rein als Willkür interpretierenden moralischen Subjekten (die Mißinterpretation der Freiheit, wie sie auf der Stufe der Moralität auftritt; die schlechte Subjektivität) tritt das Recht als Zwang (die Mißinterpretation der Freiheit, wie sie auf der Stufe des Rechts auftritt; die schlechte Objektivität), unter den sie subsumiert werden.

Das ist die Wahrheit aller Versuche, die den Staat als Notstaat, als notwendiges Übel, als sich diesem oder jenem verdankend, nur nicht der Freiheit des Ichs selbst, mißverstehen. Wenn FICHTE es ausgesprochen hat, daß „die meisten Menschen es leichter dahin bringen würden, sich für ein Stück Lava im Monde, als für ein *Ich* zu halten“⁴³, so füge ich jetzt hinzu, daß die meisten Menschen es leichter dahin bringen würden, den Staat für ein Stück Lava im Monde (für abstrakten Zwang, für gegenständlich gewordenes Interesse dieses oder jenes Individuums, für reines Wohl, um hier einiger ‘Staatengründer’ zu gedenken) zu halten, als für die Wirklichkeit der Freiheit. (des Ichs)

Ausführungen, die das moralische Mißverständnis des Staates zeigen, lesen wir täglich. Sie sind *immer ganz neu und originell*.⁴⁴ Wie schon bei den alten Sophisten:

KRITIAS:

Es gab einmal eine Zeit, da war das Leben der Menschen jeder Ordnung bar, ähnlich dem der Raubtiere, und es herrschte die rohe Gewalt. Damals wurden die Guten nicht belohnt und die Bösen nicht bestraft. Und da scheinen mir die Menschen sich Gesetze als Zuchtmeister gegeben zu haben.⁴⁵

Oder ANTIPHON:

Denn die Gesetze des Staates sind willkürlich gesetzt, die der Natur dagegen notwendig. Und die Bestimmungen der Staatsgesetze sind das Ergebnis von gegenseitiger Übereinkunft.⁴⁶

Solche Dinge werden immer wieder erzählt. Der Atomismus – wie im Theoretischen, so auch – im Praktischen, das Verfehlen des Staates bzw. der Sittlichkeit überhaupt von der fixierten Stufe der Moralität aus also, spricht sich ständig aus. Das ist kein Wunder und es ist, wie wir gesehen haben, auch nicht so, daß wir, wie es unserer Zeit in ihren naiven ‘Entdeckungen’ so sehr eigen ist, jene alten Denker dafür *preisen* müßten, daß *schon sie* dies wußten, was wir erst aufgrund glücklich erfundener ganz neuer Disziplinen erkannt haben. Das ist kein Wunder, sondern verdankt sich der Tatsache, daß das atomistische Prinzip⁴⁷ das flachste und geistloseste ist, das sich bezüglich des Problems des Verhältnisses von Einheit und Mannigfaltigkeit – in unserem Fall: bezüglich des Verhältnisses zwischen Staat und Einzelnen – aushecken läßt. Man muß daher nicht lange

danach suchen. Seiner Flachheit und Geistlosigkeit wegen also ist es naturgemäß sehr beliebt und hat sich immer erhalten.⁴⁸

3.6 Der sittliche Atomismus

Für den moralischen Staatsbegriff bleibt es dabei: Das Individuum ist für sich frei. Der Staat ist *Beschränkung* dieser – wie wir gesehen haben – rein sogenannten ‘Freiheit’. HEGEL sagt uns zu dieser Kernbestimmung des moralischen Staatsbegriffs:

Als *Beschränkung* kann die bindende Pflicht nur gegen die unbestimmte Subjektivität oder abstrakte Freiheit und gegen die Triebe des natürlichen oder des sein unbestimmtes Gute aus seiner Willkür bestimmenden moralischen Willens erscheinen. Das Individuum hat aber in der Pflicht vielmehr seine *Befreiung*, teils von der Abhängigkeit, in der es in dem bloßen Naturtriebe steht, sowie von der Gedrücktheit, in der es als subjektive Besonderheit in den moralischen Reflexionen des Sollens und Mögens ist, teils von der unbestimmten Subjektivität, die nicht zum Dasein und der objektiven Bestimmtheit des Handelns kommt und *in sich* und als eine Unwirklichkeit bleibt. In der Pflicht befreit das Individuum sich zur substantiellen Freiheit.⁴⁹

Von Beschränkung kann also gesprochen werden. Nur ist dasjenige, welches beschränkt wird, nicht die Freiheit, sondern die abstrakte, somit selbst beschränkte, weil unwirkliche Freiheit. *Diese* wird in der sittlichen Selbstbestimmung beschränkt, besser: aufgehoben. Damit ist *die Beschränkung* der abstrakten Freiheit, der Freiheit, von der das Subjekt meinte, sie rein in sich haben zu können, welche sich aber als unwirklich und somit als Unfreiheit gezeigt hat, *in Wahrheit Befreiung*.

HEGEL spricht im Zitierten bezüglich der Befreiung von einem ‘teils – teils.’ Teils befreien wir uns in der Sittlichkeit von der Willkür, teils von der ‘unbestimmten Subjektivität, die nicht zum Dasein und der objektiven Bestimmtheit des Handelns kommt.’ Das eine ist hier, wie wir schon seit Auseinanderlegung der Grundmomente der Freiheit wissen, immer ebenso sehr das andere. Die bloß in sich bleiben wollende Freiheit ergänzt sich – da die Freiheit schlechthin ein Dasein hat, und sei es noch so abstrakt und damit ihr unangemessen – notwendig hinsichtlich ihres Inhaltes (hinsichtlich der *objektiven* Bestimmtheit des Handelns) an der Willkür. *In einem*

heben sich uns jetzt, im Schritt von der Moralität zur Sittlichkeit, endgültig die schlecht subjektive wie die schlecht objektive Seite der Freiheit auf.⁵⁰

Dieser Schritt, den wir in diesem Kapitel immer wieder schon vollzogen haben, ist, nochmals für sich herausgehoben, dieser:

Das moralisch sich bestimmende Subjekt hat wieder (wie die Person angesichts des Unrechts) die Erfahrung der Willkür gemacht, die Erfahrung dessen, was diese ist. Diese Erfahrung ist die der Zufälligkeit des *Inhalts*, zu dem ich mich bestimme, wenn ich mich rein aus mir selbst heraus bestimme, die also, daß das Gute, zu dem ich als Gewissen mich zu bestimmen habe, ein *Objektives* sein muß. ‘Objektiv’ aber heißt, wie wir nun schon mehrfach gesehen haben, sowohl ‘allgemein’ wie auch ‘verwirklicht.’ Die Erfahrung ist also diese:

Ich kann mich als Gewissen nicht aus mir selbst heraus bestimmen, mich zum Guten bestimmen also, was ich doch muß, wenn das Gute nicht bereits verwirklicht da ist, wenn ich es nicht bereits vor mir habe und in ihm stehe.

Wo der Mensch dies erkannt hat, da handelt er sittlich. Da sieht er, daß er *als moralisch sich bestimmend* nur existieren kann in einer sittlichen Einheit, in der das Gute bereits verwirklicht *ist*. Diese Einheit ist der *Staat*. Zu ihm kehrt also der Mensch, der doch meinte, sich als moralisches Subjekt allen objektiven Formen gegenüberstellen zu müssen, zurück. Und dies tut er darum, um überhaupt *moralisch* handeln zu können. Der Staat ist damit nicht mehr, was er zuvor für ihn war, etwas nämlich, in dem seine Freiheit beschränkt wird, sondern dies, von dem her und als in dem lebend er allein frei ist.

Merksätze:

1. Wer moralisch handelt, handelt nicht nur gesetzlich, sondern aus Achtung vor dem Gesetz.
2. Das Gute ist der allgemeine Wert der Handlung, nicht ihr besonderer. (mein Wohl, das den Inhalt meiner Absicht bildet)
3. Das Gute ist die Absicht, erhoben zu dem Begriff des Willens. (der Freiheit)
4. Die Pflicht ist das bestimmte Gute.

5. Das Gewissen ist das Gute, subjektiv ausgedrückt; es ist mein Wissen um das Gute.
6. Der kategorische Imperativ lautet: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“
7. Moralisch handeln heißt: Dem kategorischen Imperativ entsprechen.
8. Das moralische Subjekt als solches kommt zu keinem freien Inhalt seiner Selbstbestimmung.
9. Gäbe es den Staat nicht, so könnte der Mensch nicht wissen, was das Gute ist. Sein Gewissen und die Willkür fielen zusammen.
10. Das gegen das Gute Indifferente gibt es nicht.
11. Die Politik ist die Kunst, den Menschen ihr geschichtlich erreichtes Bewußtsein der Freiheit in die entsprechenden objektiven Formen zu gießen, auf daß sich dieses Niveau der Freiheit gegenständlich habe.
12. Es gibt kein Nebeneinander von Legalität und Moralität.
13. Das rein moralische Subjekt ist noch nicht zur Einsicht darin gekommen, daß es eine Welt der schon verwirklichten Freiheit gibt.
14. Das rein moralische Subjekt faßt mit Notwendigkeit den Staat als bloße Beschränkung seiner Freiheit, als bloßen Zwang. (Notstaat)
15. Warum gibt es mehrere Menschen? Antwort: Es gibt mehrere Menschen, weil der eine Mensch für sich nicht Mensch ist, sondern seine Voraussetzung in seiner Einheit mit anderen Menschen hat. Diese Voraussetzung, wie sie wirklich ist, sehen wir in Familie wie Staat.

4. Die Sittlichkeit und der sittliche Staatsbegriff

Die Frage, die uns hier durchgehend beschäftigt hat, ist die nach dem Verhältnis von Mensch und Staat. Jetzt ist sie gelöst: Mensch und Staat sind sittlich eins. Es gibt weder den Menschen ohne den Staat noch den Staat ohne den Menschen. Das ist kein aufgegriffenes sogenanntes ‘Faktum’ mehr, sondern es ist begrifflich gezeigt und bewiesen. Es ist somit bewiesen, daß es *sittlich*⁵¹ *notwendig ist, daß Menschen sind und daß der Staat ist.*

Vorher war das nicht so. Es war von der Stufe des abstrakten Rechts her gar nicht begreiflich zu machen, warum überhaupt Menschen sein sollen, solche Wesen also, *für die* das Recht Recht ist. Es ging um die objektive Struktur des Rechts, die bleiben soll, wenn auch die Welt untergeht. Es ist das Recht, wie es im Himmel und auf Erden gilt, dem es gleichgültig ist, wenn es auch *nur* im Himmel gilt.

Diese Gleichgültigkeit des Subjekts für die objektive Form realisierte sich darin, daß das Subjekt ihr gegenübertrat. Damit ist *sie* gleichgültig geworden. Von der Stufe der Moralität aus ist das praktisch Notwendige dies, daß das sich für sich bestimmende Gewissen ist. Daß ein Staat ist, ist von hier aus zufällig. Es geht um die subjektive Selbstbestimmung, die bleiben soll, wenn auch keine objektive Struktur ist.

Diese Gleichgültigkeit der objektiven Form für das Subjekt realisierte sich darin, daß die objektive Form ihr äußerlich, gleichgültig, als bloßer Zwang gegenübertrat. Als dieser trat der Staat hier auf, als Notstaat.

Das Resultat dieser zwei Bewegungen ist die Einheit von Staat und Mensch.

‘Rechtlich’ heißt: Auf den Menschen als Person, somit auf die rein *äußere* Sphäre meiner Freiheit bezogen.

‘Moralisch’ heißt: Auf den Menschen als Subjekt, somit auf die rein *innere* Sphäre meiner Freiheit bezogen.

‘Sittlich’ heißt: Auf den Menschen als Moment einer Gemeinschaft, mit der er sich eins weiß, bezogen.

Den Übergang von den ersten beiden Formen der Freiheit zu ihrer dritten, zur Sittlichkeit, bildete die Einsicht in diese drei Punkte:

1. Der Mensch ist nur von der Gemeinschaft mit Menschen her *wirklich* frei (anerkannt) und damit Mensch. In bezug auf den Staat gesprochen: Die gegenseitige Anerkennung der Menschen als solcher, die dieses bestimmte Bewußtsein der Freiheit erreicht haben, sie ist in der *Verfassung* ausgesprochen.
2. Das Handeln der Menschen, die Verwirklichung (Objektivierung) ihrer Freiheit, hat nur dann einen *Inhalt*, wenn dieser bereits anerkannt,

somit verwirklicht ist. In bezug auf den Staat gesprochen: Der bestimmte Inhalt, wie er objektiv für das Bewußtsein der Freiheit der Staatsbürger da ist, er ist in den *Institutionen* gegenständlich.

3. Der Inhalt der Handlung der Menschen ist nur dann Inhalt der Freiheit, wenn er als verwirklichter (als schon wirklicher) von den Menschen als Inhalt ihrer Freiheit *gewußt* wird, wenn sie in ihm das Bewußtsein ihrer Freiheit haben. In bezug auf den Staat gesprochen: Das Wissen der Menschen darum, daß sie im Staat Anerkannte sind und nur als Anerkannte sind, das ist in der politischen Gesinnung (im *Patriotismus*) wirklich.

Das Problem des Verhältnisses zwischen Staat und Mensch also ist im sittlichen Staatsbegriff gelöst. Es ist jetzt einsichtig, daß der Staat nichts zu den Menschen hinzu ist, sondern daß es die isolierten Individuen, von denen alle Vertragstheorien des Staates ausgehen, von denen alles Mißverstehen des Staates als des Notstaates ausgeht, *nicht gibt*. ARISTOTELES:

Wer aber nicht in Gemeinschaft leben kann oder in seiner Autarkie ihrer nicht bedarf, der ist kein Teil des Staates, sondern ein wildes Tier oder Gott.⁵²

Jetzt sehen wir, daß das keine erbauliche Auskunft ist, die die Menschen zur Geselligkeit ermuntern soll, sondern daß sie ausspricht, was der Mensch *ist*. Der Mensch ist nur frei und damit Mensch als sittlich Anerkannter. Dann aber bestimmt er sich von einer Gemeinschaft her, von einem Staat, dessen Bürger er ist. Es ist damit das bewiesen, was wir anfangs erst antizipierend sagen konnten, das, daß es nicht eine Individualethik und eine Staatsethik daneben geben kann. Nur von der, um mich dieser Terminologie zu bedienen, Staatsethik her kann der Mensch sich ethisch überhaupt als ein Individuum verstehen. Das wußten die Griechen.

Die Sorge des Menschen um seine Seele ist Platonisch wesentlich die Sorge um deren Gerechtigkeit. *Auf der Suche nach der Gerechtigkeit der Seele entsteht* PLATON *der ganze Staat*. Es ist die Bewegung seiner *Politeia* nicht, wie dies die ganz Naiven meinen, so zu sehen, daß die Gerechtigkeit, wie sie sich staatlich zeigt, bloß als Vergleichsmaterial herangezogen würde, auf daß man dann – von derselben sich wegwendend – die Gerechtigkeit der an ihr selbst vermeintlich staatsfernen Seele erreiche. Sondern:

PLATON *kann die Gerechtigkeit* (und diese steht *pars pro toto* für die Seele als objektiven Geist) *gar nicht darstellen, ohne sie im Staat gegenständlich aufzuzeigen*. Das ist nicht ein Mangel, sondern die Größe seiner praktischen Philosophie: Denn *die Seele selbst* kann sich in ihrer Gerechtigkeit (in ihrem Begriff) nicht anders als vom Staat her *erfassen*, kann nicht anders als vom Staat her *sein*. Anders ausgedrückt: Einen sich nicht im Sinne staatlicher Gesinnung (Patriotismus) bestimmenden Menschen gibt es nicht.

Der Staat ist also die sittlich *verwirklichte* Freiheit. Diese *ist*, sie ist gedacht in seiner Verfassung und gegenständlich in seinen Institutionen. Nur von dieser seienden Freiheit her ist der Mensch gerecht. Das ist das eine.

Das andere ist dann das: Der Mensch muß, wo er sich als frei (gerecht) erkannt hat, was er nur vom Staat her, über den Staat, in dem er steht, konnte, dann auch diesen nach dem Bild, das er sich so von der Freiheit (Gerechtigkeit) gemacht hat, *bilden*. Das ist der Inhalt dieser bekannten (und nicht erkannten) Lehre PLATONS:

Wenn nicht die Philosophen Könige werden in den Staaten oder die jetzt so genannten Könige und Gewalthaber wahrhaft und gründlich philosophieren und also dieses beides zusammenfällt, die Staatsgewalt und die Philosophie, ... eher gibt es keine Erholung von dem Übel für die Staaten.⁵³

Das ist sehr richtig. Und es ist auch nicht ein *bloßes* Sollen (freilich ist es auch ein Sollen), sondern immer *ebensosehr* ein *Sein*. Wer ist der Philosoph? Er ist derjenige, der die Freiheit erkennt, das Gute. Hat er dies (die Freiheit, das Gute) aber erkannt, was er nur über den Staat konnte, so erkennt er, daß es sich hier nicht um etwas handelt, das *ist*, ein bloßes Ding ist, sondern daß es ebensosehr zu *verwirklichen* ist, dem erreichten Bewußtsein der Freiheit gemäß. Dies Verwirklichen dessen, was der Staat schon ist, Freiheit nämlich, bestimmte und immer bestimmte Form der Freiheit, ist das Tun des Staatsmannes. Wo er nicht Philosoph ist, ist er Techniker. ('Sozialtechniker')

Das Gesagte spricht in einer konkreten Form die Einheit von Denken und Wille aus: Das Philosophieren ist das *allgemeine* Leben des Menschen, es nicht als von diesen oder jenen partikulären Interessen oder Meinungen abhängig, sondern Denken. Der Staatsdienst ist dies allgemeine Leben als praktisches, das Führen eines „allgemeinen, dem Öffentlichen ganz gehö-

rigen Lebens.“⁵⁴ Dieses und die Philosophie wollte, wie HEGEL sagt, gerade „PLATON nach seiner höheren Lebendigkeit nicht getrennt, sondern schlechthin verknüpft sehen.“⁵⁵

Zusammenfallen können Philosophie und Staatsdienst nie. Es wäre dies gleichbedeutend damit, daß die Freiheit einfach – endgültig gewissermaßen – *verwirklicht*, die Subjektivität des Menschen, seine Erkenntnis derselben, die sich dann ja auch Dasein geben muß, *gestrichen* wäre.

Es ergibt sich: Der Staat ist nicht einfach die sittlich *verwirklichte*, sondern die sittlich verwirklichte *wie sich immer verwirklichende Freiheit*. Damit haben wir unsere eingangs gegebene Definition des Staates begrifflich eingeholt.

Merksätze:

1. Das Problem des Verhältnisses zwischen Mensch und Staat ist im sittlichen Staatsbegriff gelöst.
2. Der Mensch ist frei nur als sittlich Anerkannter. Als sittlich Anerkannter bestimmt er sich von einer Gemeinschaft her, von einem Staat, dessen Bürger er ist.
3. Weder das, daß der Staat die sittliche verwirklichte, noch das, daß er die sittlich immer zu verwirklichende Freiheit ist, ist zu streichen.

5. Die Momente des sittlichen Staates - Einheit und Organismus

Der Staat ist eins. Er ist die Einheit unter den Menschen, die ihn bilden. Diese Einheit selbst ist der Staat.

Er ist kein Säckelchen zu den Menschen dazu – also kein sogenannter ‘Überbau’ – und auch nicht die so weit als möglich aufrechterhaltene Affirmation ihrer Getrenntheit, dessen, daß sie Atome gegeneinander sind, die Repulsivkraft nun an einer Attraktivkraft sich ergänzen müßte, welche Kräfte sie selbst, in dem, was sie für sich sind, so ließe, wie sie sind. Sondern er ist die Einheit der Menschen, das, daß sie sittlich ursprünglich – und d.h. ihrem Begriff nach – eins sind.

5.1 Konkrete Einheit

Diese Einheit aber ist *konkrete Einheit*, solche also, in welcher der Unterschied nicht gestrichen ist. Sonst würde der Staat wieder zu der Abstraktion einer allgemeinen Freiheit aller, die von der Freiheit der Einzelnen getrennt wäre. Er realisierte sich als Tyrannis bzw. weiter als radikale Demokratie. Diese Formen entsprechen seinem Begriff schlechthin nicht.

Dies, daß der Staat konkrete Einheit ist, muß uns, wo es um die Entfaltung der Grundmomente des Staates geht, immer leiten. Ganz gleich, wie weit und bestimmt wir in konkrete Formen staatlichen Lebens gehen, immer muß diese Konkretion und zugleich dies, daß sie nur Moment, daß sie in der Einheit des Staates gehalten ist, Gegenstand der Aufmerksamkeit sein. Sonst zerfällt uns entweder der Staat in die vermeintlich für sich freien Individuen; oder aber er streicht die Momente, über die allein wir zu ihm kommen, weg und ist damit auch nicht Staat.

Der Staat ist eins, ist schlechthin eine Einheit. Das ist es, was vor allem PLATON in seiner *Politeia* gelehrt hat: Das höchste Gut eines Staates ist seine vollkommene Einheit. Seine Worte sind:

Gibt es wohl ein größeres Übel für den Staat als das, welches ihn zerreißt und zu vielen macht, anstatt zu einem? Oder ein größeres Gut als das, was ihn zusammenbindet und zu einem macht? – Keines. [Wie kommt es denn nun zur Einheit?] In welchem Staat die meisten in bezug auf die nämlichen Dinge eben dieses auf dieselbe Weise anbringen, das ‘Mein’ und das ‘Nicht mein’, dieser ist am besten eingerichtet? – Bei weitem.⁵⁶

Diese Bestimmung der Einheit bleibt fundamental. Ohne dies, daß die Bürger im Staat dasjenige anschauen, in dem sie eins sind, gibt es keinen. Diese Einheit enthält die unterschiedlichen Momente in sich, die den Einzelnen mit dem Staat konkret zusammenschließen.⁵⁷

5.2 Gliederung, Unterschied, Organismus

Von hier aus, von der Bestimmung der konkreten Einheit, ist denn auch die Lehre von der *Gewaltenteilung* zu gewinnen. Die Gewalten dürfen weder zusammenfallen, noch auch darf die Teilung zur Trennung werden. Das ist hier nicht mehr weiter auszuführen.

Dagegen haben wir nach der Bestimmung des Staates als einer konkreten Einheit noch auf ihn als *Organismus* hinzuweisen, womit die Rede von der 'verwirklichten wie sich immer verwirklichenden Freiheit' einsichtiger wird.

Was heißt hier 'Verwirklichung'?

Ich kann mich kurz fassen, indem das Wesentliche dieser Bestimmung bereits im Text „Der Begriff des Menschen“ dargelegt wurde. Im Begriff des Menschen ist es enthalten, daß er Sichselbstbewegendes ist. Das teilt er mit allem Organischen, das macht also noch nicht seine Definition aus. Aber es ist festzuhalten. Das Sichselbstbewegende (der lebendige, beseelte Organismus) ist dies: Selbsterhaltung, somit Hervorbringen von etwas, das schon da ist und nur da ist, indem es sich hervorbringt. Nur wo das Lebendige so gedacht ist, ist es kein Ding. Für das Gebiet der Dinge nun bzw. für die *Technik*, in deren Rahmen nichts *sich* hervorbringt, sondern etwas von etwas anderem hervorgebracht wird, vermittelt wiederum diesen anderen Mitteln und zu einem ihnen ebenso äußerlichen Zweck, gilt: Alles, was ist, ist um eines anderen willen da. Und: Alles, was ist, ist als ein Ganzes aufzufassen, das Teile hat. Letztere stehen *nebeneinander* in ersterem, welches sie äußerlich zusammenfaßt. Das ändert sich ganz, wenn wir das Lebendige betrachten: Es ist Selbstzweck, in ihm steht nichts nur nebeneinander, sondern seine Momente bringen es als Lebendiges hervor wie umgekehrt es selbst nur die lebendige Einheit dieser seiner Momente ist; in ihm ist alles wechselseitig Mittel und Zweck.

Dies nun, Sichselbstbewegendes zu sein, macht noch nicht die Definition des Menschen aus. Diese ist: Er ist Denken, das sich wissende Sichselbstbewegende, *Selbstbewußtsein*. Er ist also, wo er seinen Begriff *verwirklicht*, das Hervorbringen eines Zwecks, der schon verwirklicht *ist*, der somit *sich* hervorbringt, dies aber *im Wissen* um diesen Zweck. *Wo sich der Mensch somit objektiviert, da muß, wo das Produkt dieser Objektivierung seinem Begriff entsprechen soll, dieses selbst Selbstzweck und sich wissender Selbstzweck sein.*

Der Staat also muß Organismus sein. Sonst würde sich der Mensch in ihm als Anorganisches interpretieren, als Ding. Weiter aber muß der Staat als Organismus um sich wissen; sonst würde sich der Mensch in ihm als ein natürlich Lebendiges interpretieren. Das Wissen des Staates um sich

nun ist die staatliche Gesinnung seiner Bürger, ihr Patriotismus, in dem er ihr von ihnen gewußter Zweck ist. Im Bewußtsein der Bürger weiß der Staat *sich*. *Er ist nichts daneben*. Dazu muß er auch als objektive Struktur, wenn wir diese einmal auf einen Augenblick für sich festhalten, *Organismus* sein. Sonst könnte die Gesinnung der Bürger sich nicht in ihm finden. So aber, als Organismus, ist er die Einheit von Verwirklichtsein und Verwirklichung der Freiheit. Der Staat ist Selbstzweck. Er ist nichts technisch Zusammengebasteltes, sondern ‘verwirklichte und sich immer verwirklichende Freiheit.’ Daß er verwirklicht *ist und* sich immer *verwirklicht*, das teilt er mit dem Organismus.

Es kann noch angemerkt werden: Der Staat ist konkrete Einheit und Organismus. Das ist seine Sittlichkeit. Diese aber, wie sie in sich äußern den Bewußtsein der Freiheit der Bürger da ist, faßt sich auch in *Gesetzen* auf. Es folgt aus den gegebenen Bestimmungen des sittlichen Staatsbegriffs, daß die Gesetze *einfache, allgemeine* Bestimmungen sein müssen, die, als konkrete, ihre Differenzierung *in sich enthalten*. Sie müssen somit ein System bilden – und nicht einen Haufen da- und dorthier aufgenommenen, aus diesem oder jenem Raisonement heraus ausgeheckter Formalitäten.⁵⁸ Die bloße Vielheit der Gesetze löst den Staat als Einheit auf.

Aus der Bestimmung des Staates als eines Organismus folgt für die Gesetze weiter, daß sie die einzelnen Kreise des sittlichen Lebens *als Momente* des Ganzen auszudrücken haben, nicht als für sich fixiert bestehende Punkte. HEGEL dazu:

Gesetze, welche der Oberherrschaft des Ganzen einzelne Bestimmtheiten und Teile entziehen, die Gewalt desselben von ihnen ausschließen und die Ausnahmen des Einzelnen vom Allgemeinen konstituieren, sind an sich etwas Negatives und Zeichen des beginnenden Todes.⁵⁹

Das Nachdenken des hier Ausgesprochenen, dessen Wahrheit wir im Lauf dieses Textes bereits bewiesen haben, kann in der Gegenwart nicht ohne Interesse sein. Es gilt dies vor allem angesichts der Tatsache, daß das immer fleißiger werdende Sich-Berufen auf das Gewissen, das dann meistens Dinge befehlen soll, die denen, die der Staat mit Notwendigkeit fordert, entgegengesetzt sind, als ein solches *selbst gesetzlich verankert* wird. Da löst sich denn der Organismus auf.

Es tritt ein, was ein auch politisch sehr zu beachtender Dichter eine seiner Figuren bezüglich einer Gesetzesforderung, die das Urteil des Einzelnen, *ungeachtet seiner Beschaffenheit*, als *unbedingt* anzuerkennen fest schreibt, so sagen läßt:

Dieser Punkt

muß hinweg.

Gehorsam zu verweigern gibt er euch

Das ausgesprochne Recht, wird irgendwie

Geordnet was entgegen eurer Satzung.

*Das ist der Aufruhr, ständig, als Gesetz.*⁶⁰

Das ist eine treffliche Formulierung: Der Aufruhr, ständig, als Gesetz. Es ist darin ausgesprochen, daß das Kriterium dessen, ob ein Gesetz gut ist, zuallererst dies sein muß, daß es nicht *sich als Gesetz* widerspricht. Man sieht, daß es 'Gesetze' gibt, die den Staat streichen, dessen Sittlichkeit auszudrücken doch ihr Begriff ist.

Damit, mit den Bestimmungen der konkreten Einheit und des Organismus, haben wir die Kriterien für die Entwicklung und Beurteilung aller bestimmten Momente des Staates gewonnen: Welche Form auch immer in ihm auftritt, als was er sich ausdifferenziert, das muß daraus genommen und daran gemessen werden, daß bzw. ob es der Einheit, die der Staat ist, entspricht und daß bzw. ob es sich diesem als ganzem organisch einordnet.

Von seiten des Staats her läßt sich ganz einfach sagen: Der Staat ist dann Rechtsstaat, wenn er alle untergeordneten Momente der Freiheit in ihrem Recht achtet, sie nicht einfach streicht. Nur so ist er konkret eins. Wir können hier, da es um das Gewinnen des *Begriffs* des Staates zu tun war, nicht das ganze Reich der sittlichen Formen entstehen lassen, die der Staat in sich hält. Auf daß er uns aber nicht zum Abstraktum herabsinkt, gebe ich noch folgende Hinweise:

5.2.1 Staat und Familie

Die Familie ist als *die sittliche* Einheit zu fassen, die den *Einzelnen* mit dem Staat vermittelt, zusammenschließt. Fehlte die Bestimmung der Familie, so wäre es unmöglich, daß der Einzelne in seiner Individualität sittlich

relevant ist. Seine Individualität wäre dann sittlich, im objektiven Geist insgesamt, gestrichen, nicht versöhnt, nicht wiederkehrend. Der Mensch wäre dann im Staat der ‘Mensch überhaupt’, den es nicht gibt. Es wären dann sittlich individuelle Unterschiede *sensu stricto* sinnlos; damit würde der Staat zur abstrakten, uniformen Einheit herabsinken, hätte das Leben der Einzelnen nicht in sich.⁶¹

Es ist keine wahrhafte Einheit möglich, wo die Einheit nicht eine ursprüngliche ist, eine unmittelbare. Der Staat aber ist nicht die unmittelbare Einheit der Menschen, sondern diejenige, in der der Mensch sich *weiß*, die somit durch ihre Trennung vom Einzelnen, der sich ihr zunächst als moralisches Subjekt gegenübergestellt hat, bereits hindurchgegangen ist. Die ursprüngliche Einheit unter den Menschen, diejenige, in der er sich unmittelbar *fühlt* und *unmittelbar* weiß, ist die Familie.

Ich sagte, daß der Staat, wo er nicht in Einheit mit der Familie ist, zur abstrakten Einheit herabsinkt, das Leben der Einzelnen nicht in sich hat. Jede politische Ideologie, also, wie wir gesehen haben, jeder Versuch, Mensch und Staat *unmittelbar* zusammenfallen zu lassen, muß sich somit gegen die Familie wenden. Eine notwendige Folge ist auch, daß damit der Staat nicht mehr *bestimmter* Staat sein kann, sondern nur mehr ‘Staat überhaupt’ ist, den es nicht gibt. Der ‘Staat überhaupt’ ist der sogenannte ‘Weltstaat’, das Verbrechen, den Menschen als ‘Menschen überhaupt’ zu fassen, ihm das zu nehmen, daß ihm *sein* erreichtes Bewußtsein der Freiheit gegenständlich wird.

5.2.2 Staat, Notstaat, Gesellschaft

Man kann den Staat von der bürgerlichen Gesellschaft oder die bürgerliche Gesellschaft vom Staat her interpretieren. Tut man das erstere, so ist der Staat Notstaat. Tut man das letztere, so ist die bürgerliche Gesellschaft ihre Erhebung zu sich als Staat.

Das ist so zu verstehen: Wir haben von der Absicht gesprochen, in der es dem Menschen um sein Wohl zu tun ist. Wir haben weiter vom Guten gesprochen, welches die Absicht, erhoben zum Begriff des Willens, ist. Die Sorge des Menschen um sein Wohl nun ist sittlich als Gesellschaft da. Wo er sich gesellschaftlich bestimmt, da geht es ihm um seine Bedürfnisse, deren Befriedigung, seine eigene Sicherheit, sein Ungestörtsein. Allerdings sorgt er in diesem seinem Tun zum einen in der Sorge für seine Bedürfnisse

zugleich bewußtlos für die der anderen (Wirtschaft, Handel, Industrie), zum anderen ordnet er diese Besonderheiten *insgesamt* der Einheit des Staates (ihrem Bestehen) unter, opfert somit sie und auch das Allgemeine derselben, sein Leben, wo es für das Bestehen, für die Selbständigkeit *dieses* Staates, in dem er *sein* Bewußtsein der Freiheit hat, gefordert ist.

Das ist das *sittliche* Leben in der *Gesellschaft*: Zum einen die Sorge für das Wohl aller in der Sorge für das eigene Wohl, zum anderen die Abstraktion vom Wohl. Dies letztere aber geschieht nicht dem abstrakten Recht zuliebe, dem es ohnehin gleichgültig ist, ob Menschen sind, sondern für den Staat, von dem her allein Menschen sind.

Merksätze:

1. Der Staat ist konkrete Einheit.
2. Das höchste Gut eines Staates ist seine vollkommene Einheit.
3. Der Staat ist Organismus.
4. Im Patriotismus der Bürger ist der Staat um sich wissender Zweck.
5. Die Familie ist *die* sittliche Einheit, die den Einzelnen mit dem Staat zusammenschließt.
6. Der sogenannte 'Weltstaat' streicht den Menschen durch.
7. 'Gesellschaft' ist nur eine sittliche Bestimmung, wo sie vom Staat her gefaßt wird.

III. Staat und Geschichte - Staat und Religion

Es gibt nicht und kann nicht geben *den* Staat. Es wäre dies der Staat von der Bestimmung des abstrakten Rechts aus gesehen, somit der Staat als schlecht objektive Bestimmung. Er könnte somit nicht die Verwirklichung der Freiheit sein, die er sein muß und kann, *die* Verwirklichung der Freiheit nämlich, die diese Menschen geschichtlich an diesem bestimmten Punkt erreicht haben. Das allein, daß er nicht schlecht objektive Struktur, sondern subjektiv-objektive Einbildung der Freiheit ist, ist es, was den Staat zum Staat macht. *Es macht ihn eo ipso zum bestimmten Staat*. Der sogenannte 'Weltstaat' ist kein Staat, sondern das Eliminieren der Freiheit. Er ist die

Interpretation des Staatsrechts als des abstrakten Rechts. Er streicht somit die Freiheit durch; in ihm regiert die Willkür.

Dem bestimmten Staat aber stehen wiederum *eo ipso* andere bestimmte Staaten gegenüber. Denn: Im Staat wird, so haben wir gezeigt, das, was ein Volk zu einer bestimmten Zeit vom Begriff der Freiheit erfaßt hat, ihm gegenständlich. Somit gibt es auch *andere* staatlich daseiende Interpretationen der Freiheit. Die *bestimmte* Form der Freiheit ist bestimmte nur im Unterschied zu anderen bestimmten. Auf daß der Staat *bestimmter* Staat sein kann, was er muß, muß es auch Interpretationen der Freiheit geben, die sich von der, die in ihm ausgeprägt ist, unterscheiden. Und diese anderen Interpretationen sind, da es um den *Staat* zu tun ist und nicht um bloße Möglichkeiten, die man sich aushecken mag oder auch nicht, selbst als andere Staaten wirklich. ‘Staat’ also heißt: ‘bestimmter Staat’. ‘Bestimmter Staat’ aber heißt: Es stehen ihm andere bestimmte Staaten gegenüber.

Dieses Einander-Gegenüberstehen der Staaten aber ist kein ruhiges Nebeneinander. Denn: Es gibt nicht mehrere Freiheiten, sondern die Freiheit. Wo sie somit unterschiedlich interpretiert wird – was sie immer wird –, da wird die Verschiedenheit notwendig zum Gegensatz. Dieser Gegensatz *in actu* ist die Weltgeschichte, das Auf- und Niedergehen der Staaten, das Ende dieses bestimmten Staates und jedes bestimmten Staates.

Es ist hier auf den Unterschied von zeitlichem und logischem Ende hinzuweisen, es ist zu wissen, was es heißt, wenn in der Folge vom ‘Ende’ nicht nur dieses bestimmten, sondern *des* Staates gesprochen wird.

Das ist nicht im üblichen und d.h. hier zeitlichen Sinn zu nehmen. ‘Ende des Staates’ heißt hier, wenn nämlich darunter das Ende des Staates schlechthin – und nicht nur das dieses oder jenes Staates – gemeint ist, *logisches* Ende. Wir verkünden also keinen ‘Weltzustand’, den es nicht gibt und nicht geben kann, in dem keine Staaten mehr ein Dasein haben, sondern wir fragen nach dem, was logisch, der Sache nach, über den Staat hinausgeht – und wie dieses im Staat selbst begründet ist, mit ihm zusammenhängt. Das Thema dieser Frage ist das Verhältnis zwischen *Religion* und Sittlichkeit bzw. Staat. Bedenken wir dagegen, wie wir dies oben taten, das Ende des Staates als das eines *bestimmten*, so denken wir die *Geschichte*.

Es ist allerdings wichtig, einzusehen, daß diese beiden Dinge, das Ende *des* Staates und das Ende eines *bestimmten* Staates, nicht einfach zwei ne-

beneinander sind, daß, theologisch gesprochen, Heilsgeschichte und Weltgeschichte nicht zwei Dinge nebeneinander sind.⁶² Denn: Jeder bestimmte Staat ist zwar sittliche Wirklichkeit, dies aber in einer Beschränkung, die die anderen bestimmten Staaten ausdrücken. Sie zeigen seine Endlichkeit. Dieses Zeigen ist die Geschichte. In ihr ist der Staat immer befangen. Er ist sittlich verwirklichte wie sich *immer* verwirklichende Freiheit. Das wälzt sich so fort. Aus der Beschränkung kommt der Staat nie heraus – und er *darf nicht* aus ihr herauskommen, da dies nur bedeutete, daß die erreichte Stufe des Bewußtseins der Freiheit kein Dasein mehr hätte.

Es zeigt sich also daran, daß der Staat immer bestimmter Staat ist und nur als solcher seinem Begriff entspricht, daß er den Begriff des Menschen (das Denken) nicht ausfüllt, daß dieser zwar in ihm seine sittliche Erfüllung findet, diese aber nicht seine Erfüllung schlechthin ist. So geht er über ihn hinaus. Wo der Mensch das tut, da *denkt* er den Staat, die Geschichte. *Im Denken der Beschränkung ist diese aufgehoben.* Wo der Mensch den Staat bzw. die Geschichte denkt, da steht er höher als im objektiven Geist; er erhebt sich so „zum *Wissen des absoluten Geistes*, als der ewig wirklichen Wahrheit, in welcher die wissende Vernunft frei für sich ist und die Notwendigkeit, Natur und Geschichte nur seiner Offenbarung dienend und Gefäße seiner Ehre sind.“⁶³

Das ist nicht erbaulich gesprochen. Es wird uns hier nicht mitgeteilt, daß der Mensch sich *doch* noch anderes wünschen kann, als sittlich zu leben, daß er, wie dieses und jenes andere, auch noch ein *Bedürfnis* nach Religion (ein anderer hat vielleicht eines nach *Opium*) oder auch nach Philosophie und dann noch nach vielen anderen schönen Dingen hat.

Sondern: Das Sich-Erheben über den Staat ist nicht ein regelloses Meinen, welches als Willkür ohnehin unter ihn herabfällt, *sondern es ist das Denken des Staates.* Und er *muß* gedacht sein. Denn: Wo er nicht gedacht ist, somit seine Beschränkung, in der er als solcher, wie gezeigt, immer bleibt, nicht aufgehoben ist, da verabsolutiert er sich, *nimmt sich in seiner Beschränkung als absolut.* Dieses Nehmen ist gleichbedeutend damit, daß der Mensch nur als Marionette des Staates frei sein soll. Es ist schlechthin unsittlich.

Das Denken des Staates bzw. überhaupt das Sich-Erheben über den objektiven Geist, das Wissen des absoluten Geistes, das Denken Gottes, wel-

ches sosehr die Religion wie die Philosophie ist, ist somit nicht etwas, das zur Sittlichkeit noch *hinzukommen* kann oder auch nicht. Sondern es ist ihre Voraussetzung wie Wahrheit. Freilich ist die staatliche Ordnung von Gott eingesetzt. (Röm 13) Aber das muß sie auch *wissen*. Wenn sie es verißt, verabsolutiert sie sich, wird nominalistisch, wird zur Willkür. Es ist daher für die Ideologen, die vorhaben, die Freiheit des Menschen zu streichen, Pflicht, sich gegen die Religion zu wenden bzw. auch Religion und Staat als gegeneinander indifferente Dinge anzusehen. *Wo sich der Staat nicht schlechthin von der Religion her versteht, da ist er nicht Staat.*

Was wir hier getan haben, war immer und durchgehend die Begründung des Staates von oben her. Der Staat ist nur als ein solches zu rechtfertigen, welches selbst nicht absolut ist, sondern nur ist, wo es sich von der Religion her versteht. Unter dieser Voraussetzung, die selbst, wie gezeigt, eine notwendige ist, ist das hier Geschriebene die absolute Rechtfertigung des Staates.

Merksätze:

1. Es gibt nicht den 'Staat überhaupt'. Jeder Staat ist *bestimmter* Staat.
2. Jedem bestimmten Staat stehen andere bestimmte Staaten gegenüber. Dieses Gegenüberstehen ist die Weltgeschichte.
3. Im Denken des Staates erhebt sich der Mensch aus dem objektiven Geist.
4. Wo sich der Staat nicht schlechthin von der Religion her versteht, da ist er nicht Staat.
5. Die Philosophie gibt die absolute Rechtfertigung des Staates.

- ¹ DIOGENES LAERTIOS, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, Buch VIII, § 16, in zwei Bänden, aus dem Griechischen übersetzt von OTTO APELT. Unter Mitarbeit von HANS GÜNTER ZEKL neu herausgegeben sowie mit Vorwort, Einleitung und neuen Anmerkungen zu Text und Übersetzung versehen von KLAUS REICH, mit neuem Vorwort von HANS GÜNTER ZEKL, Hamburg ³1990, Bd.2, 118
- ² DEMOKRIT Frg. 248
- ³ ARISTOTELES, *Politik* 1253 a15ff.
- ⁴ So erklärt sich auch die Kürze unseres dritten Kapitels, in dem, wie man zunächst meinen könnte, wir doch erst zur Wahrheit kommen, im Verhältnis zu den ersten beiden.
- ⁵ ‘Praktisch’ heißt hier immer: ‘auf die tätige Verwirklichung der Freiheit bezogen’.
- ⁶ Das gilt ebenso für die drei anderen oben hergeschriebenen Sätze.
- ⁷ GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, § 4, Zusatz, in: ders., *Werke*, in zwanzig Bänden, auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, Redaktion EVA MOLDENHAUER und KARL MARKUS MICHEL, Frankfurt am Main 1986, Bd.7, 47
- ⁸ Vergleiche dazu das Stoizismus-Kapitel in HEGELS *Phänomenologie des Geistes*, in: ders., *Werke*, Bd.3, 157ff., sowie zu den folgenden Überlegungen die Einleitung in seine *Rechtsphilosophie*, in: ders., *Werke*, Bd.7, 29-91
- ⁹ Siehe dazu wieder den „Begriff des Menschen“.
- ¹⁰ ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik* 1110 a1ff.
- ¹¹ ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik* 1110 a4ff.
- ¹² Vergleiche dazu das im „Begriff des Menschen“ über den Mechanismus Gesagte.
- ¹³ GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, § 15, in: ders., *Werke*, Bd.7, 66
- ¹⁴ Es ist eine unwesentliche Differenz, ob der Inhalt, der handelnd verwirklicht werden soll, innerlich (Trieb etwa, oder Meinung) oder äußerlich (Zeitungsinhalt etwa) gegeben ist; ist er bloß *gegeben*, so ist er jedenfalls *der Freiheit* immer äußerlich.
- ¹⁵ GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, § 15, Zusatz, in: ders., *Werke*, Bd.7, 67
- ¹⁶ Vergleiche dazu HEGELS Skeptizismus-Kapitel in der *Phänomenologie des Geistes*, in: ders., *Werke*, Bd.3, 159-163
- ¹⁷ Es ist dies *eine* – reichlich abstrakte – Folge dessen, daß Denken und Freiheit eins sind.
- ¹⁸ Dieser sagt, ob er es weiß oder nicht: ‘Die Wahrheit gibt es nicht.’
- ¹⁹ Dieser sagt, ob er es weiß oder nicht: ‘Ich weiß nicht, ob es die Wahrheit gibt.’
- ²⁰ ‘Idiot’ heißt einer, sofern eine Eigenheit in ihm ist.

- ²¹ GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, in: ders., *Werke*, Bd.3, 266
- ²² GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, § 33, Zusatz, in: ders., *Werke*, Bd.7, 91
- ²³ GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, § 170, in: ders., *Werke*, Bd.7, 323
- ²⁴ Das ist hier abgekürzt gesprochen; die Dialektik der Anerkennung, die auf allen Stufen des Praktischen auftritt, wird im nächsten Kapitel näher beleuchtet.
- ²⁵ Vergleiche dazu wieder das oben zum Skeptizismus Dargelegte.
- ²⁶ Hinsichtlich der Strafe wird man heute besonders gerne erbaulich, entrüstet sich selbstgefällig gegen diejenigen, die an der – und zwar angemessenen – Strafe festhalten, quatscht von Humanität u.dgl., kurz: streicht die Freiheit weg. Es ist nicht entscheidend, ob solche Erbaulichkeiten *langweilig* oder *lustig* sind. Entscheidend ist, daß sie den Menschen zum Ding machen, somit *falsch* sind.
- ²⁷ Vergleiche dazu das im nächsten Kapitel zur Tyrannis Gesagte.
- ²⁸ Vergleiche dazu auch wieder das oben zu Stoizismus und Skeptizismus Gesagte; es wiederholt sich hier auf konkreterer Stufe.
- ²⁹ GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, § 114, Zusatz, in: ders., *Werke*, Bd.7, 215
- ³⁰ IMMANUEL KANT, *Kritik der praktischen Vernunft* B35
- ³¹ Ebd.
- ³² Ebd. B54
- ³³ Vergleiche zur gründlichen Darlegung dieses Punktes: BRUNO LIEBRUCKS, *Sprache und Bewußtsein*, in sieben Bänden, Frankfurt am Main 1964-1979, Bd.3, 340ff.
- ³⁴ Seine Werke sind allesamt bestimmte Ausführungen dieser Erkenntnis, freilich direkter oder indirekter. Ich verweise hier daher nur auf das *Sonnengleichnis*, in dem es *explizit* herausgesagt ist, daß, was auch immer ist, nur vom Guten her sein Sein hat: PLATON, *Politeia* 508f.
- ³⁵ Das kursiv Gesetzte ist als die Definition der Politik aufzufassen.
- ³⁶ Zu den vielfachen Wendungen, den mannigfaltigen Erfahrungen, die das moralische Subjekt mit seiner Freiheit macht, die ihm immer etwas ist, das nur sein *soll*, nicht aber ebensosehr verwirklicht *ist*, kann hier nur auf die Abschnitte über die praktische Vernunft in HEGELS *Phänomenologie des Geistes*, in: ders., *Werke*, Bd.3, 263-323, hingewiesen werden.
- ³⁷ Dazu ist, wenn wir das vom Staatlichen auf das Individuelle zurückübertragen, das oben zur Erfahrung des Unrechts Gesagte zu vergleichen.

- ³⁸ Das Gesetz ist ihm ein *Name*, ein Name für das, was er ist bzw. ausspricht. Wir können, statt von ‘*Nomina-lismus*’, hier auch von ‘*Rechtspositivismus*’ sprechen; dieser sagt: ‘Recht ist, was gilt, und zwar deshalb und nur deshalb, *weil* es gilt.’
- ³⁹ Siehe „Der Begriff des Menschen“.
- ⁴⁰ ‘Dialektik’ heißt ganz kurz: ‘Selbstaufhebung des Abstrakten im Konkreten’.
- ⁴¹ Das wäre nur eine erbauliche Auskunft.
- ⁴² Siehe zu dieser Bestimmung das vierte Kapitel, die Begriffsbestimmung des Organismus.
- ⁴³ JOHANN GOTTLIEB FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), Hamburg 1988, 95f.
- ⁴⁴ Wer originell sein will, kehrt seine Eigenheit hervor, äußert also Zufälliges, handelt willkürlich. Die Äußerungen der *Originale* sind die der Fichteschen ‘meisten Menschen’.
- ⁴⁵ KRITIAS aus Athen, einer der dreißig *Tyrannen* (ein echt moralischer Zug dieses Mannes), aus Frg. 25
 Bezüglich dieses Fragments ist noch zu bemerken: Wir werden am Ende dieses Textes kurz andeuten können, daß Staat und Religion nicht zwei Dinge nebeneinander sind. Das stellt sich äußerlich auch so dar, daß jeder, der das Recht, die Gesetze, den Staat so interpretiert, daß diese sich aus bloß äußerer Notwendigkeit ergeben sollen, dies – wenn er in der Inkonsequenz konsequent ist – auch hinsichtlich der Religion tut. KRITIAS ist konsequent: Er stellt, im an das Zitierte anschließenden Text, folgende Reflexion an: Die Gesetze als Zuchtmeister verhinderten nun – mehr oder weniger wenigstens –, „daß man *offen* Gewalttat verübte“, nicht aber, daß „*insgeheim* gefrevelt wurde.“ Was geschah denn dann wohl? Dieses: „Da scheint mir zuerst ein schlauer und kluger Kopf die Furcht vor den Göttern für die Menschen erfunden zu haben, damit die Übeltäter sich fürchteten, auch wenn sie *insgeheim* etwas Böses taten oder sagten oder auch nur dächten.“
- ⁴⁶ ANTIPHON, aus Frg. A
- ⁴⁷ *Hier* ist dieser, *dort* jener, *jetzt* fällt ihnen ein, sich irgendwie zusammzusetzen, etwa gar eine *Beziehung* aufzubauen usf.
- ⁴⁸ Das gilt natürlich auch, um auf das in der vorvorigen Fußnote Gesagte zurückzukommen, für das Verhältnis zwischen Mensch und Religion. Wenn man das oben aus KRITIAS Zitierte liest, so sieht man, daß es völlig überflüssig und vor allem falsch ist, MARX, FEUERBACH oder auch NIETZSCHE (wobei NIETZSCHE allerdings doch ein anderes Niveau als die beiden anderen hat) als Entdecker auf diesem Gebiet anzusehen. Auch das ist kein Wunder. Der Grund dafür ist der oben ausgesprochene.
- ⁴⁹ GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, § 149, in: ders., *Werke*, Bd.7, 297f.

⁵⁰ Ich möchte dies, daß das rein für sich sich erfassen wollende moralische Subjekt einer- und die Willkür andererseits *gleichzeitig* ihre Wahrheit erreichen, auch als Rechtfertigung dessen verstehen, daß ich auf der Stufe der Moralität nicht den *reinen* Standpunkt der Kantischen Ethik einerseits, die *technische* Staatsvorstellung etwa HOBBS' andererseits getrennt dargestellt habe.

Natürlich hat jemand wie HOBBS nicht das Niveau KANTS oder FICHTES. KANT und FICHTE stellen Meilensteine im Fortschritt in der Erkenntnis der Freiheit dar. Nur: Wo bei der Bestimmung der Moralität stehengeblieben wird, was bei KANT so ist, *da kann die Freiheit noch so rein für sich herausgedacht sein, es bleibt ihr ihre Unwirklichkeit*. Es bleibt die Einsamkeit des moralischen Subjekts mit sich, die nicht erbaulicherweise als unerfreulich abzulehnen ist, sondern die ihr Dasein und damit letztlich sie selbst verunmöglicht.

Der Staat, wie er von *diesem* Subjekt aus sich darstellt, wie er äußerlich zu ihm als moralischem tritt, ist daher das als *absoluter Zwang* sich zeigende abstrakte Recht. 'Absoluter Zwang' ist ein unmittelbarer Widerspruch. Dieser Widerspruch bleibt und zeigt sich in schlechthin allen diesbezüglichen Konstruktionen, in der Notwendigkeit, daß das Beherrschende wieder beherrscht, das Zwingende wieder gezwungen werde usf. ins Unendliche.

Bezüglich der Probleme, die sich für diesen Staatsbegriff vom rein moralischen Standpunkt aus ergeben, verweise ich auf HEGELS Darstellung in der Differenzschrift (GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Differenz des Fichteschen und des Schellingschen Systems der Philosophie*, in: ders., *Werke*, Bd.2, 7-138), bezüglich meines Versuchs, so scheinbar ganz heterogene Dinge wie die Kantische praktische Philosophie und die Hobbesche Staatsvorstellung *in einem* abzuhandeln, da sie sich aneinander ergänzen, auf HEGELS Naturrechtsaufsatz. (GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*, in: ders., *Werke*, Bd.2, 434-533) In diesem findet sich zunächst die empirische, dann die formelle Behandlungsart des Naturrechts dargestellt. Es zeigt sich aber, daß diese einander nicht entbehren können. In der folgenden Entwicklung der absoluten Sittlichkeit sind sie als die einander entgegengesetzten und somit aneinander geketteten Abstraktionen sichtbar, als sich als selbständig mißverstehende Produkte der „beide gleich mütterlich setzenden Vernunft.“ (GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Differenz des Fichteschen und des Schellingschen Systems der Philosophie*, in: ders., *Werke*, Bd.2, 138)

⁵¹ Ich spreche hier nicht von der religiösen Notwendigkeit des Menschen und des Staates.

⁵² ARISTOTELES, *Politik* 1253 a27f.

⁵³ PLATON, *Politeia* 473c

⁵⁴ GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*, in: ders., *Werke*, Bd.2, 489

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ PLATON, *Politeia* 462a ff.

- ⁵⁷ Freilich kennt PLATON auch die Entfaltung der Einheit, die der Staat ist. Er gibt sie ja ausgeführt in der *Politeia* und in den *Nomoi*. Es muß allerdings festgehalten werden, daß er in dem Punkt, in dem er gegen die *Familie* vorgeht, seinen Staat zum Abstraktum (zur abstrakten Einheit) werden läßt. *Insofern* ist auch das Polemisieren gegen PLATON am Beginn des zweiten Buches der *Politik* des ARISTOTELES passend, ungeachtet der Tatsache, daß dieser sich auch hier – wie so oft bei seinen Besprechungen PLATONS – nicht enthalten konnte, Verdrehungen vorzunehmen.
- ⁵⁸ Als ein solcher bloßer Haufen stellt sich das Gesetzbuch eines Staates dann dar, wenn es *unmittelbar* abstraktes Recht sein soll.
- ⁵⁹ GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*, in: ders., *Werke*, Bd.2, 527
- ⁶⁰ FRANZ GRILLPARZER, *Ein Bruderzwist in Habsburg*, 3. Aufzug
- ⁶¹ Dazu sind besonders die Kapitel ‘Die sittliche Welt’ und ‘Die sittliche Handlung’ in HEGELS *Phänomenologie des Geistes*, in: ders., *Werke*, Bd.3, 328-354, heranzuziehen.
- ⁶² Sie fallen freilich ebensowenig – und, um mich so auszudrücken, noch weniger – zusammen.
- ⁶³ GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830) III*, § 552, in: ders., *Werke*, Bd.10, 353

Curriculum Vitae Michael Wladika

Geboren 1967. 1991 Sponson zum Magister der Philosophie an der Universität Wien mit einer Diplomarbeit über „Hegels Entwicklung bis zu den ersten Jenaer Druckschriften“.

1995 Promotion mit dem Dissertationsthema „Selbstgewissheit und Gotteserkenntnis. Die Philosophie Descartes‘ im Lichte Hegels.“

Seit März 1996 ist Michael Wladika Universitätsassistent am Wissenschaftlich-Theologischen Seminar (Abteilung Philosophie) der Universität Heidelberg. Seine Habilitationsschrift über Descartes hat er im Jahr 2000 abgeschlossen.

Weitere wissenschaftliche Arbeiten des Autors über religionsphilosophische und ethische Themen sowie Veröffentlichungen über Kant und Hegel:

„Hegels Kantkritik“, in: *Aufhebung der Transzendentalphilosophie? Systematische Beiträge zur Würdigung, Fortentwicklung und Kritik des transzendentalen Ansatzes zwischen Kant und Hegel*, hrsg. Von Thomas Sören Hoffmann und Franz Ungler, Königshausen und Neumann, Würzburg, 1994.

Kant in Hegels Wissenschaft der Logik, Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main, 1995.



Impressum

ARMIS ET LITTERIS

Militärwissenschaftliche Schriftenreihe des
FH-Studienganges »Militärische Führung«.

Medieninhaber und Herausgeber:
FH-Studiengang »Militärische Führung«
an der Theresianischen Militärakademie WIENER NEUSTADT
2700 WIENER NEUSTADT, Burgplatz 1.

Chefredakteur:
ObstdhmtD Mag. Dr. Jörg ASCHENBRENNER
2700 WIENER NEUSTADT, Burgplatz 1.
Tel.: 02622-381/2150; Fax.: 02622-381/1701

Layout und Satz:
Bea Barbara PRAGER

Herstellung:
Heeresdruckerei, ARSENAL, 1030 WIEN, Kelsenstraße 4

Redaktionsbeirat:
Ao. Univ.-Prof. Dr. Alfred SCHIRLBAUER
Bgdr Dr. Hans WALLNER
ObstdG Karl PICHLKASTNER
ObstdhmtD Mag. Dr. Jörg ASCHENBRENNER
ObstdhmfD Mag. Manfred GÄNSDORFER
ObstltdG Mag. Franz HOLLERER
ObstltdhmfD Mag. Erwin KRALL

Grundlegende Richtung:

ARMIS ET LITTERIS ist eine Publikationsreihe des FH-Studienganges »Militärische Führung« an der Theresianischen Militärakademie. Dem Grundsatz der Vielfalt der Lehrmeinungen verpflichtet, will ARMIS ET LITTERIS ein Forum zur militärwissenschaftlichen Diskussion im Rahmen der Lehre und Forschung am FH-Studiengang »Militärische Führung« bieten. Darüber hinaus werden vor allem die anwendungsbezogenen Forschungs- und Entwicklungsarbeiten des Lehrkörpers und der Studierenden präsentiert sowie die am FH-Studiengang verfaßten Diplomarbeiten vorgestellt.