

# Inhaltsverzeichnis

*Christoph Asmuth, Quentin Landenne und Simon Gabriel Neuffer*

Einleitung. Die Dialektik zwischen Kosmopolitismus und Nationalismus . . . . . 1

## I Kant

*Emiliano Acosta*

Kants Kosmopolitismus. Ontologie, Teleologie und Politik . . . . . 5

*Quentin Landenne*

Zwischen Staatssouveränität und Naturrecht. Die perspektivische  
Dynamik des kosmopolitischen Denkens bei Kant . . . . . 19

*Nuria Sánchez Madrid*

Das Erbe von Kants Kosmopolitismus. Die Spaltung zwischen dem  
juridischen System und den diskursiven Rechtfertigungsstrukturen . . . . . 31

*Manja Kisner*

Wie viel Pluralismus verträgt der Kosmopolitismus? Kosmopolitismus als  
Universalismus bei Kant . . . . . 47

## II Deutscher Idealismus

*Jakub Kloc-Konkolowicz*

Dialektik von Krieg und Frieden. Hegels Idee der zwischenstaatlichen  
Anerkennung als des Grundprinzips des Völkerrechts . . . . . 67

*Fábio Mascarenhas Nolasco*

Zum wirklichen Maß des Staates. Politische Kontexte in der Seinslogik  
Hegels und die Kritik am Kosmopolitismus Kants . . . . . 83

*Cristiana Senigaglia*

Hegel und die Frage der internationalen Ordnung . . . . . 107

*Amadeusz Just*

Gewalt und Verletzung als Hauptbegriffe von Schopenhauers politischer  
Philosophie . . . . . 123

*Christoph Binkelman*

»Das Wesentliche wird allemahl Anarchie seyn«, Friedrich Schlegels  
Beitrag zum Kosmopolitismus . . . . . 139

### III Gegenwärtige Perspektiven

*Gregory S. Moss*

The Dialectic of the Law. The Logic of the Command and the Prospect of  
Perpetual Peace . . . . . 155

*Martin Hammer*

Die Abwesenheit des Dritten im Politischen . . . . . 177

*Sunday Adeniyi Fasoro*

Cosmopolitanism and the Rebirth of Communitarian Perspective . . . . . 211

*Piotr Rosół*

Partikuläre Identitäten und universalistische Ethiken . . . . . 223

*Irene Breuer*

Weltbürgerlichkeit und Kosmopolitismus aus phänomenologischer Sicht . . . 233

*Peter Kuscher*

Weltbürgerrechte und nationale Selbstbestimmung. Zur gegenwärtigen  
Debatte um kosmopolitische Normen in einer globalisierten Welt und  
den Folgen für die Souveränität der Nationalstaaten . . . . . 249

### Anhang

Autorenverzeichnis . . . . . 273

*Martin Hammer*

## Die Abwesenheit des Dritten im Politischen

Die folgende Abhandlung stellt den Versuch dar, die Logik des unendlichen Urteils auf das Gebiet der Politik anzuwenden. Diese Anwendung fragt nach der Abwesenheit des Dritten und nach der Anwesenheit des Abwesenden. Sie fragt nach dem, was sich nicht harmonisch einfügen lässt, das, was nicht ein Element, sondern vielmehr eine Grenze oder sogar einen Bruch markiert und das damit vielleicht zugleich eine heimliche Grundlage der politischen Theorie zu offenbaren hilft.

Die Struktur des unendlichen Urteils ermöglicht es, eine Unterscheidung zu unterminieren. Bei einem *Entweder-oder* entlarvt es den Schein der Alternativlosigkeit und eröffnet die dritte Sphäre des *Weder-noch* bzw. des *Sowohl-als auch*.<sup>1</sup> Neben dem positiven Urteil »X ist tot« und dem negativen »X ist nicht tot« lässt das unendliche Urteil eine dritte Option zu: X ist nichttot (=untot). So wird der Begriff des Zombies erzeugt, des lebenden Toten, eines Etwas, das es nach den Kriterien

1 Bei einem Konflikt gewinnt zwar entweder Partei A oder Partei B, doch der Dritte, der Richter, ist weder Partei A noch Partei B, sondern *unparteiisch* und urteilt sowohl im Interesse von Partei A als auch im Interesse von Partei B. Die jüngste Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts, die feststellt, dass eine dritte Option beim Geschlechtseintrag möglich ist, macht deutlich, wie aktuell das unendliche Urteil für das Denken des Politischen ist. Die Revision des Personenstandsgesetzes von 2013 sah bereits vor, dass bei Menschen mit Geschlechtsmerkmalen beider Geschlechter oder keiner eindeutigen Merkmale eines Geschlechts die Angabe beim Eintrag in das Geburtenregister weggelassen wird. Nach einer Prüfung über die Konformität der Rechtslage mit dem Grundgesetz verwandelte sich diese damals eingeführte dritte Option des Nichts als Nichts in eine Option, die diesem Nichts einen Namen gibt und das Dritte damit als Etwas konstituiert. Das ist ein Paradebeispiel für die Logik des unendlichen Urteils und ihre Eröffnung eines Raums zwischen den Extremen (1 und 0, Frau und Mann, Schwarz und Weiß) der binären Logik. Dadurch transformieren sich diese Extreme selbst. Was nach zweiwertiger Logik Extreme sind, wird in einer dreiwertigen Logik des unendlichen Urteils zu Vektoren, die das Denken aufspannt. So wird ein graduierbarer Zwischenbereich eröffnet. Die neue Rechtsprechung ändert, von der Perspektive der neu erschienenen Minderheit aus gesehen, wesentlich das Verständnis der alten Rechtsprechung, die sich nun als strukturelle Gewalt gegen diese Minderheit erweist.

binärer Logik gar nicht geben dürfte.<sup>2</sup> Das unendliche Urteil lässt demnach etwas aufscheinen und erblicken, was dem gewöhnlichen zweiwertigen Denken verborgen bleibt. Seine Logik ist eine kreative Leistung, die Unbestimmtes erzeugt. Der so erschaffene Begriff entzieht sich der Logik der sinnvollen Anwendbarkeit eines Begriffs und seiner Negation.

Ein anderes Beispiel des unendlichen Urteils ist das Urteil: Das Dreieck ist nicht-tugendhaft. Dieses Urteil ist in vollstem Sinne wahr, denn die Sphäre des Moralischen kommt der geometrischen Figur des Dreiecks unmöglich zu. Ein anders Beispiel: Nur ideologisch (falsch) lassen sich die Bestimmungen Liebe und Hass auf Dinge anwenden, denn für meinen Audi empfinde ich weder Liebe noch Hass. Ideologie ist eben das: Viele Menschen meinen, dass sie Liebe oder Hass für ihr Auto oder Haus empfinden.

Das unendliche Urteil ist als Voraussetzung jedweden wahren dialektischen Denkens zu begreifen.<sup>3</sup> Es ermöglicht einen dritten Standpunkt, eine alternative Position, die über die binäre Opposition hinausweist. Es erlaubt auch ein Außerhalb innerhalb einer Sphäre zu erzeugen, eine spezifische Abwesenheit wird dadurch anwesend und so als benennbares Element einer Sache allererst behandelbar.

Im Politischen gilt wie im Logischen das Dritte als *tertium comparationis*. Es stellt eine harmonisierende, identifizierende und seine Elemente auf bestimmte Weise vermittelnde Einheit vor. Die Elemente des Politischen sind potentiell gegeneinander in negativer Beziehung stehende, konfligierende Elemente. Die negative Beziehung der Elemente gegeneinander begründet sich unter anderem durch unterschiedliche Interessen. Dem Dritten obliegt im Politischen die Leistung, Störungen zu integrieren, Konfliktpotential zu neutralisieren und dadurch die potentielle Negativität zu harmonisieren. Ein klassisches Beispiel für ein Drittes wäre das Gericht, das durch das von beiden Konfliktparteien anzuerkennende Urteil des Richters die Neutralisierung eines Streitfalls bewirkt und nur deshalb funktionieren kann, weil die Praxis der Gerichtsbarkeit voraussetzt, dass die Einzelnen der Gesellschaft das Gewaltmonopol übertragen und der Selbstjustiz abgeschworen haben und diesen Akt der Übertragung der eigenen Macht an eine übergeordnete Instanz akzeptieren.

Die Logik des unendlichen Urteils schafft ein Bewusstsein für verdeckte Elemente, bei denen die Integration in ein binäres Modell versagt und die im toten Winkel des Politischen wirksam sind, jedoch weder von der politischen Theorie adäquat begriffen noch von der politischen Praxis adäquat behandelt werden. Erst wenn diese Elemente als wirklich elementare Bereiche des Politischen zur Geltung gebracht und benannt werden, können sie in angemessener Weise begriffen und behandelt werden. Von diesen Elementen aus verändert sich andersherum der Blick auf das Bisherige wesentlich. Bevor im 19. Jahrhundert allmählich ein Bewusstsein

2 Vgl. Slavoj Žižek: *Die politische Suspension des Ethischen*, 14. Aufl., Frankfurt a. M. 2014, S. 49.

3 Vgl. Martin Hammer: »Deduktion und Dialektik. Zur Genese des Dialektikbegriffs aus der kantischen Deduktion«, in: Andreas Arndt, Brady Bowman u. a. (Hrsg), *Hegel-Jahrbuch 2016: Hegels Antwort auf Kant*. Band 1. Berlin; Boston 2017, S. 387–393.

vom Unbewussten aufkam, war dieser Bereich der Wirklichkeit weder zugänglich noch für das Bewusstsein der Menschen existent. Ähnlich ist es auch mit dem Anderen in der Politik.

Die Frage nach einem wirklichen Nichts innerhalb des Politischen oder die Anwendung der Logik des unendlichen Urteils auf das Politische führt im Folgenden auf drei Irritationen, die das Dritte auf drei unterschiedlichen Ebenen betrifft. Nicht wird behauptet, dass diese drei Ebenen die einzigen sind, die sich zeigen, sobald wir die unendlichen Urteile auf den umfangreichen Begriff des Politischen anwenden, vielmehr sind es die ersten und einfachsten Ebenen, die sich öffnen.

Die drei im Folgenden behandelten Begriffe werden zwangsläufig aus der Art der Fragestellung erzeugt. Sie gehören gleichwohl zu den Begriffen, die die dringendsten politischen Probleme unseres Zeitalters betreffen:

Auf der Ebene der Regierungsart eines Staates ist die Abwesenheit von Regierungen, der Bürgerkrieg bzw. die Anarchie, ein wirklich Ausgeschlossenes, das meistens in Gebieten nach dem Sturz der jeweiligen Regierung oder bei faktisch wankender Anerkennung der formalen Regierung sein gespenstisches Dasein behauptet. Diese Behauptung des Anderen, die Anwesenheit des Abwesenden, zeigt sich etwa durch Formen politischen Ungehorsams. Es ist der seltsame Naturzustand, ein fiktiver Zustand vor der bürgerlichen Gesellschaft, aber auch in gewisser Weise das zu sichernde Gut dieser Gesellschaft. Die Anarchie der Warenproduktion ist die Kehrseite der Ordnung, die die Gesellschaft ihren Bürgerinnen und Bürgern bei deren Austritt aus der Anarchie des Naturzustandes zu sichern verspricht.<sup>4</sup>

Die Abwesenheit des Dritten, von der im Naturzustand ausgegangen wird, reproduziert sich nach der Einsetzung des Dritten auf der Ebene des Verhältnisses der Staaten zueinander. Entsprechend wird in der politischen Theorie als grundlegendes Ordnungskennzeichen des internationalen Systems das Fehlen autoritativer Kompetenz bzw. einer internationalen Zentralgewalt verstanden.<sup>5</sup> Es gibt kei-

4 Das Recht hat die Funktion, sich bezüglich dieser Sphäre der Ökonomie zu verhalten. Das Recht nimmt über den Umweg der Politik die Funktion wahr, ein Verhältnis zu setzen, und die Politik nimmt ihre repräsentative Funktion der Gewalt über den Umweg des Rechts wahr, indem sie diese Setzung ausgestaltet. Die Liberale Position plädiert dafür, staatliche Einmischungen in den freien Markt seitens der Politik so weit wie möglich zu unterlassen. Das Recht setzt der ökonomischen Freiheit juristische Grenzen und verhält sich mächtig gegen diese Sphäre, indem es Regeln und Rahmenbedingungen setzt und die Sphäre der ökonomischen Freiheit zugunsten anderer Interessen des Staates negativ einschränkt. Über ihr Verhältnis zur Politik und zur Ökonomie hat die Gesellschaft als Wähler, Produzent und Konsument und überhaupt als politisches Wesen und Wesentliches der Politik durch die Demokratie die Möglichkeit, in dieses Verhältnis einzugreifen. Der Eingriff erfolgt im Rahmen der eigenen Macht. Durch Formen des politischen Verhaltens können Teile der Gesellschaft bestimmte Positionen beziehen. Themen können als politischer Gegenstand in der Öffentlichkeit zur Disposition gestellt werden und Menschen, in den Schranken ihrer Macht und ihres Geschicks, ihre eigenen Interessen geltend machen.

5 Vgl. Klaus Dieter Wolf: »Normen und Institutionen im internationalen System«, in: Ulrich Alemann, Kay Loss, u. a. (Hrsg): *Politik: Eine Einführung*, Opladen 1994, S. 329,

nen allgemeinen Souverän, der internationales Recht durchsetzt und dieses bleibt trotz Verträgen fragil, weil kein Dritter das Gewaltmonopol für die Verhältnisse zwischen Staaten besitzt. Heutzutage ist die Tendenz wieder in Mode gekommen, diese Abwesenheit eines Dritten zu affirmieren und ein Zurück zum souveränen Nationalstaat zu propagieren, was nicht nur der neuen Außenpolitik der Vereinigten Staaten entspricht. Das Phänomen des seit Beginn der Finanzkrise verstärkt auftretenden Populismus mit seiner Tendenz der Rückbesinnung auf den souveränen Nationalstaat hat eine dialektische Kehrseite, das dem Nationalstaat selbst innewohnende konflikthafte und fragile Moment, das sich an dem entgegengesetzten Trend zum Separatismus zu erkennen gibt. Beide Momente zeigen sich bereits im Mythos der Eumeniden (Abschnitt 1).

Innerhalb der einzelnen Staaten ist es der Niemand, der Überflüssige, der Arme, der Ausgeschlossene und Nicht-Anerkannte, aber ebenso der anerkannte geflüchtete Mensch, das abgehangene Proletariat, der Pöbel, der Rechtlose oder der geflüchtete und Asyl suchende Mensch, mit einem Wort Rancières der *Teil ohne Anteil*<sup>6</sup> oder mit einem Wort Agambens, der *homo sacer*, der uns zwangsläufig begegnet, wenn wir nach der Abwesenheit des Dritten fragen und der bereits in John Lockes Erzählung vom Naturzustand als Wilder und Tagelöhner seinen politischen Ort angewiesen bekam.<sup>7</sup>

Der vorliegende Aufsatz will ein Bewusstsein dafür schaffen, was passiert, wenn wir die Logik des unendlichen Urteils ernst nehmen und in unseren politischen Überlegungen zur Anwendung bringen. Er dient zur Motivation, den umfangreichen Bereich des Politischen und des Sittlichen vermittels der Logik des unendlichen Urteils zu befragen; er hat exemplarischen Charakter. Das Problem des Dritten im Politischen ist bereits seinem Ursprung, dem Mythos, mit seinen befriedenden und zugleich spannungsgeladenen Konsequenzen eingeschrieben.

## 1 Der mythologische Ursprung des Dritten

Aischylos hinterließ uns die Eumeniden. In der Orestie, der dritten Tragödie dieser Trilogie, wird ein Streit vor Gericht geschlichtet. Dieser Mythos des Rechts wird oft als Euphemismus betrachtet und als Durchsetzung des patriarchischen Prinzips

Anne Peters: *Völkerrecht – Allgemeiner Teil*, 2. Aufl., Zürich; Basel 2009, S. 139, Frank Schimmelfennig: *Internationale Politik*, 4. Aufl, Paderborn 2015, S. 39.

6 Vgl. Jacques Rancière: *Das Unvernehmen*. Politik und Philosophie, Frankfurt a. M. 2002. S. 24.

7 Bei dieser Aufzählung sind eigentlich Unterscheidungen und genauere Untersuchungen anzubringen. Während der Pöbel z. B. formal dem Staat zugehörig ist, doch weder vom Staat anerkannt wird noch selbst den Staat anerkennt, ist der Asylsuchende dem Staat formal nichtzugehörig, er befindet sich jedoch inhaltlich auf dem Staatsgebiet und durchläuft einen Prozess der Zugehörigkeitsprüfung. Seine Anerkennung durch den Staat steht aus, während er den Staat anerkennt. Alle aufgezählten Marginalisierten haben mehr oder weniger große Überschneidungen und flüssige Grenzen: Aus dem Migranten, dessen Recht auf Asyl anerkannt wurde, kann wie aus dem noch auf die Entscheidung seines Antrags wartenden Menschen ein Mitglied des Pöbels werden.

gegen das mütterliche Recht. Das ist jedoch eine verkürzte Sicht. Der Mythos berichtet über die Durchsetzung des Bundes, des Vertrags und der ideellen Einheit, also des Dritten, gegen das Recht der Rache, des Blutes und des Erbes. Am Ende der Tragödie bilden die Untertanen ein gesichertes Inneres, deren Gewalt, symbolisiert durch die zu Eumeniden verwandelten Erinnyen, nach innen geregelt und harmonisiert ist, während das Innere kanalisiert und nach außen gekehrt wird: Ein einheitliches Band ist entstanden, die Polis.

Der Mythos, in dem die Götter walten, lässt sich anachronistisch mit Blick auf das Naturrecht als Ausgang der Individuen aus dem Naturzustand in den Rechts- und Staatszustand auffassen. Orestes ist flüchtig, die Erinnyen bedrohen ihn mit Wahnsinn.<sup>8</sup> Selbst bei Kant und natürlich auch in den frühen modernen Naturrechtstheorien der liberalen Erfinder moderner Demokratie, so bei Locke, gilt als aktiver Bürger und damit als Volk im engeren Sinne nur das Besitzbürgertum. Das sind diejenigen, die ökonomisch handlungsfähig sind, weil sie z. B. über ein Eigentum von mehr als drei Hektar Land verfügen. Solche Bestimmungen haben ihren Grund im historischen Charakter moderner Naturrechtstheorien: So war die *zweite Abhandlung über die Regierung* gegen die Vorrechte der absolutistischen politischen Herrschaft im England des 17. Jahrhunderts gerichtet. Die materielle und damit objektive Bedingung solcher Zustände ist eine Störung des Machtgleichgewichts; in dem Falle, durch die zunehmende ökonomische Macht des Bürgertums sowie die Abhängigkeit der anderen Stände von demselben, was diesem vor das Bewusstsein führte, dass die Einklage politischer Machtansprüche an die Zeit gekommen war. Mit dem Pöbel, also dem wahren Wahnsinn, ist ein negatives Drittes, das in der politischen Theorie als abwesend bestimmt werden muss, anwesend. Als Gewalt und damit in Verbindung stehend mit den Erinnyen wird der Pöbel thematisch, der im Wahnsinn als Drohung an Orestes latent vorhanden ist.

Die Erinnyen sind alte Götter und entstammen der Erde, Gaia. Sie stehen für das Blut und den Boden ein. Sie sind entsetzt, denn Orestes hat seine Mutter ermordet, welche wiederum seinen Vater, ihren Mann, getötet hat, der zugleich König und Herrscher einer Stadt gewesen ist.

Einer der zwölf Götter, Apollo, Sohn des Zeus, befahl Orestes die Majestätsmörderin zu töten. Die Erinnyen wollen Orestes bestrafen, da er das Blut seiner Mutter vergossen hat. Apollo schützt Orestes vor ihnen.

Damit wird das Machtungleichgewicht der Rachegöttinnen zu Orestes aufgehoben: Durch Apollos Schutz sind beide Parteien gleichmächtig und nun in einem Konflikt- und Streitverhältnis, das einer Antinomie gleichkommt. Festzuhalten ist: Von der Ebene der Gewalt wird der Konflikt im Mythos auf eine diskursive Ebene verschoben. Diese Ebene jenseits der Gewalt setzt voraus, dass ein Gleichgewicht

8 Unvernunft, das ist auch das Prinzip der Nicht-Bürger (– ein unendliches Urteil). Wahnsinn ist Prinzip derer, die in den modernen Naturrechtstheorien von der politischen Partizipation ausgeschlossen wurden, jene, mit Mangel an Vernunft und Einsicht, sei es, aufgrund ihres Alters, da sie Kinder sind, sei es, aufgrund ihres Geschlechts, da sie Frauen sind, sei es, aufgrund ihres geistigen Zustandes, da sie Irre sind, sei es, aufgrund ihres ökonomischen Zustandes, da sie arm sind, sei es, aufgrund ihres kulturellen Zustands, da sie Barbaren, Andere oder Fremde, sind.

der Macht besteht. Auch bei Hegel gilt noch, dass ein Konflikt nur bestehen kann, wenn sich das dabei entgegengesetzte auf derselben Ebene befindet.<sup>9</sup> Ohne Apollos Schutz wäre also Orestes der Macht der Erinnyen erlegen. Die Erinnyen argumentieren, dass Orestes sich mit dem Blutvergießen seiner Mutter strafbar gemacht hat. Apollo setzt entgegen, dass der Bund der Ehe von der Mutter geschändet wurde. Die Erinnyen behaupten das Vorrecht des Blutes und der natürlichen Verbundenheit eines Geschlechts, Apollo steht für das Vorrecht des Vertrags, des Ehebündnisses.

Die Erinnyen stehen für ein rasches Gericht, repräsentieren also die unmittelbare Rache gegen Frevler und Verbrecher – womit sie das Gericht entlasteten, so ihre Begründung. Apollo jedoch sträubt sich gegen die Begierden der natürlichen Rachegöttinnen.

Aufgrund der geschilderten Streitigkeit wird der Fall nach Athen getragen, um ihn von der weisen Athene entscheiden zu lassen. Athene gehört wie Apollo zu den zwölf Göttern, während die Erinnyen ältere Götter sind.

Orestes sieht sich im Recht, hat die nötigen Rituale zur Wiederherstellung seiner Ehre, im Wesentlichen ein Ferkelopfer, verrichtet und darf daher eintreten. Etwas zynisch kann bemerkt werden, dass der Wert der toten Mutter einem Ferkel, einem Schweinekind, entspricht.<sup>10</sup> Orestes hat nicht nur das Ritual sauber vollzogen und damit alle sittliche Pflicht getan, sondern bietet darüber hinaus Athene an, sein Schwert in ihre Dienste zu stellen. Athene nun entscheidet den Streit aber zunächst nicht, sondern sieht sich gerade nicht in der Lage ein Urteil zu fällen.

»Der Streitfall ist zu schwer, als daß ein Sterblicher // Ihn zu entwirren wagte. Steht doch mir sogar // Gericht nicht zu, wo Mord aus Rachegroll geschah. [...] Doch da die Frage jetzt zu mir sich hergedrängt // Erwähle ich geschworene Richter für den Mord // Und setze ihre Ordnung ein für alle Zeit.«<sup>11</sup>

Athene beruft ein Gericht ein, das aus Berufenen der Bevölkerung Athens besteht. Von dessen Urteil wird absolute Anerkennung verlangt. Diese Laienrichter geben die Stimmsteine ab.

Die Zahl der Stimmen für und wider Orestes ist gleich. Athene nun fällt das entscheidende Urteil und schlägt sich im Zuge der Urteilsverkündung auf die Seite von Apollo und Orestes: Im Zweifel für den Angeklagten. Sie begründet ihre Entscheidung damit, dass sie die Erinnyen nicht nachvollziehen kann, da sie unmittelbar von Zeus abstammte und selbst keine Mutter hatte.

Die Erinnyen sind wütend und drohen Athen zu zerstören. Sie halten Athene für parteiisch, was sich anhand des Textes auch als nachvollziehbar herausstellt. Die Richter hingegen haben, das lässt sich festhalten, als eigenes Merkmal die Unparteilichkeit. Nur durch ihre Unparteilichkeit erfüllen sie die Funktion der

9 »In Collision können sie nur kommen, insofern sie auf gleicher Linie stehen, Recht zu seyn«. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke Band 7, Frankfurt a. M. 1986, § 30, S. 83.

10 Bei tieferem Interesse zum spekulativen Ursprung des Geldes lohnt ein Blick in *Mehr! Philosophie des Geldes* von Christoph Türcke.

11 Aischylos: *Die Eumneiden (Orestie III)*, übersetzt von Emil Staiger, Stuttgart 1981, S. 125.

Logik eines Dritten, da ansonsten ein extremeres Machtungleichgewicht als vor ihrer Einsetzung herrschen würde und das Verhältnis wieder zweiwertig wäre: Es gäbe den Dritten und Partei A als Einheit gegen Partei B.

Insofern Athene von vornherein auf Seiten von Zeus, Apollo und Oreste und damit des Prinzips des Neuen stand, war sie parteiisch und somit kein wahrhaft Dritter vorhanden.

Die ehrfürchtige Athene verspricht den Erinnyen ihre Ehrung durch die Bürgerinnen und Bürger Athens sowie größte Strafen für Frevler gegen diese Göttinnen und überzeugt die Göttinnen, die zunächst zweifelten und sich nur allmählich besänftigen ließen, dass ihr zugrunde gehen in die Erde Athens zum Beschützen der Stadt die beste, vernünftigste, ihren eigenen Interessen am weitesten entgegenkommende Entscheidung für sie wäre.

Das Eigeninteresse der Erinnyen ist das, woran Athene appellierte. Der Entschluss, sich der Gewalt des Gesetzes zu fügen, wird somit als rational vorgestellt. Damit ist auch der Eintritt in den Staat rational. Das väterliche Prinzip des Bundes von Zeus und Apollo trägt endgültig den Sieg davon. Die Doktrin des modernen Naturrechts, zu fordern, der Staat möge sich auf dem Eigeninteresse als Prinzip der Einheit gründen, zeigt sich als ein klassischer Grundgedanke. Bereits der Mythos betont die Rationalität des Eigeninteresses und den Weg der diskursiven Verständigung. Die Erinnyen lenken bei ihrer Verwandlung in Eumeniden ein:

»Aufruhr, unersättlich im Leid, // Töse nie durch diese Stadt! // Trinke nie der Boden das schwärzliche Blut // Der Bürger und fordere, zornberauscht, // Nie wieder mordende Sühne! // Mögen Wonne sie tauschen, in allumfassender Liebe eins, // Hassen aus aus einem Geist! // Dies lindert unter den Sterblichen viel.«<sup>12</sup>

Hier verkündet der Mythos die Staatsgründung als Negation an die Forderung der Sühne. Damit wird die Kraft, die sonst staatsbedrohend wäre – die Rachegöttinnen drohten Athen zu zerstören, was dem Bürgerkrieg, der inneren Zerrüttung entspricht –, kanalisiert und kann nach außen geleitet werden, frei nach dem Motto: Für den Kriegsdienst eignen sich am Besten ansonsten bedrohlich erscheinende Charaktere.

Das Medium war das Verbrechen und die natürliche Rache. Jetzt wird die iterierende Rache verboten. Von Athene, stellvertretend für den Staat, geschickt eingefädelt, transformieren die Rachegeister nun in das Gemeinwesen beschützende, versöhnte Eumeniden.

Der konfliktbehaftete Zustand im Inneren, der Antagonismus des Rechtsstreits, wurde nicht nur beschwichtigt, sondern aus ihm heraus ist eine Einheit entstanden, die durch allumfassende Liebe und den Tausch von Wonne besteht und sich nun gegen das Äußere als solch einiger Geist wendet. Der Mythos verkündet sogar, dass diesem Vorgang ein diskursives Prinzip zugrunde liegt:

»Athene // Wie könnte zu Verständigen nicht // Von guter Zunge führen ein Weg? // Aus ihrem grausigen Angesicht // Erwächst ein großer Segen der Stadt. // Denn wenn ihr Freundlichen freundlich stets // in Ehrfurcht dient, gerechten Wegs, // So werdet ihr, Flur sowohl wie Stadt, // In allen Dingen gedeihen.«<sup>13</sup>

12 Ibid., 143.

13 Ibid., 143 f.

Die Geschichte von Orestes endet damit, dass Athene das Wohl des Übels für die Entwicklung des Ganzen bestätigt.<sup>14</sup>

Die rationale Einigung auf einen Staat zum Wohle seiner Untertanen ist alt. Neu ist die mit dem modernen Naturrecht in der Theorie eingeführte Grundlegung des Staates auf dem Begriff der Freiheit. Diese (t)ritt erst mit Napoleon in die Weltgeschichte ein, da erst in der Französischen Revolution die (abstrakte) Freiheit als universelles Recht aller Menschen, unabhängig von Stand und Herkunft etabliert werden konnte; so sieht es Hegel, dessen Rechtsphilosophie eine Philosophie der Freiheit ist.

»Der Gedanke, der Begriff des Rechts machte sich mit einem Male [in der französischen Revolution von 1789; M. H.] geltend, und dagegen konnte das alte Gerüst des Unrechts keinen Widerstand leisten. Im Gedanken des Rechts ist also jetzt eine Verfassung errichtet worden, und auf diesem Grunde sollte nunmehr alles basieren. Solange die Sonne am Firmamente steht und die Planeten um

14 Für den vorkritischen Kant hat das Übel sein Wohl, insofern er das Gute als aus dem Bösen entstanden begreift. »(Das Gute, woraus der erste Mensch fiel, war die Unschuld, und so kam das Gute nachher doch aus dem Bösen. [...])« Immanuel Kant: *Entwürfe zu dem Colleg über Anthropologie aus den 70er Jahren*, AA XV, S. 790. Kants Werke werden nach der Akademie-Ausgabe (AA) *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. v. Der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften (und Nachfolgern), Berlin 21910 ff. (1900 ff.), zitiert. Die Ansicht, dass aus dem Bösen Gutes entstehe, hat sich modifiziert in Kants Beispiel der Teufel fortgeschrieben: »Eine Menge von vernünftigen Wesen, die insgesamt allgemeine Gesetze für ihre Erhaltung verlangen, deren jedes aber ingeheimlich davon auszunehmen geneigt ist, so zu ordnen und ihre Verfassung einzurichten, daß, obgleich sie in ihren Privatgesinnungen einander entgegen streben, diese einander doch so aufhalten, daß in ihrem öffentlichen Verhalten der Erfolg eben derselbe ist, als ob sie keine solche böse Gesinnungen hätten.« Kant: *Zum ewigen Frieden*, AA VIII, S. 366. Die Frage nach einer guten Organisation wird von Kant als technisch praktische Herausforderung an die Vernunft gedacht. Eine gute Organisation ist für Kant eine solche, bei der zwei entgegengesetzte Kräfte sich aufheben. Es kommt auf »eine gute Organisation des Staats an [...] (die allerdings im Vermögen der Menschen ist)« Ibid. In einer guten Organisation des Staates richten die Menschen ihre Kräfte so gegeneinander, » daß eine die anderen in ihrer zerstörenden Wirkung aufhält [...] oder diese aufhebt: so daß der Erfolg für die Vernunft so ausfällt, als wenn beide gar nicht da wären.« Ibid. Hier spielt Kants frühe Idee aus der Schrift über die *negativen Größen* von 1764 die Mutter des Gedanken. »Alle Realgründe des Universum, wenn man diejenige summiert, welche einstimmig sind und die von einander abzieht, die einander entgegengesetzt sind, geben ein Facit, das dem Zero gleich ist. Das Ganze der Welt ist an sich selbst Nichts, außer in so fern es durch den Willen eines andern Etwas ist.« Kant: *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*, in: AA 02, S. 197. Das Verhältnis der inneren Realgründe gilt es in Kants späterer Philosophie durch die Organisation des Staates auf Null zu setzen. Diese wird bei Kant prinzipiell als ein Kompromiss, als ein Ausgleich von Kräfteverhältnissen vorgestellt. Kants Vorstellung des Politischen orientiert sich am Vorbild seiner frühen Theorie der Real-Oppositionen.

sie herum kreisen, war das nicht gesehen worden, daß der Mensch sich auf den Kopf, das ist auf den Gedanken stellt und die Wirklichkeit nach ihm erbaut.«<sup>15</sup>

Die Verlegung des Menschen auf den Kopf bedeutet, dass sich das Geltendmachen des Begriffs des Rechts als kodifiziertes Verhältnis von Willen zueinander auf den Begriff der (abstrakten) Freiheit gründet. Recht ist einzig ein Verhältnis zwischen Personen. Doch das ist nur ein Teil der Wahrheit. Die Französische Revolution brachte das Dasein und die Geltung des *abstrakten* Rechts geschichtlich in die Welt.<sup>16</sup> Der darin zum Ausdruck kommende Wille ist ein abstrakter Wille, der von allen konkreten Bestimmungen abzusehen in der Lage ist und sich darin als destruktiv erweist, da ihm jede Konkretion verdächtig ist. »Abstraktion in der Wirklichkeit geltend machen, heißt Wirklichkeit zerstören.«<sup>17</sup> In der revolutionären Gewalt zeigt sich eine solche reine Freiheit des Willens als Terror, »als paranoischer Wille, der die Erhaltung der eigenen Freiheit gegen jede Konkretion aufrechterhält.«<sup>18</sup> Die Revolution ist ein Zeichen der Weltgeschichte, das deutlich macht, dass Freiheit ein universales Recht aller Menschen ist, doch ist der »Wille, der in der Revolution aufscheint, ein nihilistischer Wille, da er das Nichts selbst will.«<sup>19</sup> Das Prinzip, das sich in der reinen Freiheit zeigt, entspricht merkwürdiger Weise gleichsam der Anarchie wie der Gesinnung des Pöbels, auf die in Abschnitt 4 eingegangen wird.

Der Mythos der Orestie lehrt, dass das Recht mit der Gewalt beginnt. Es gibt keine gerechte Rache. Ein Konflikt, der eines Dritten bedarf, setzt die Gleichheit bzw. Gleichmächtigkeit der streitenden Personen voraus – ansonsten wird der Konflikt durch die größere Macht und damit durch Unterdrückung entschieden. (Scheinbare) Gleichheit ist also die Voraussetzung des Gerichts. Es bedarf der Entsagung der Gewalt der Einzelnen und ihre Übertragung auf die höhere Ordnung der Gemeinschaft. Der Mythos beginnt mit zwei Rechtsordnungen, die in Konflikt geraten: das Recht der Blutrache gegen das Recht des Bundes. Daran zeigt sich, dass das Recht als Zustand zwischen den Menschen schon immer stattgefunden hat, der Inhalt des Rechts hingegen historisch ist, weil die Art des Rechts kein Absolutes, kein Festes ist. Heutzutage ist die Freiheit das höchste Prinzip des wirklichen Rechts, doch lässt sich nicht sagen, dass dieses Prinzip nicht von einem anderen, etwa dem Prinzip der Gleichheit, abgelöst werden könnte.

Die Figur des Dritten hat die Merkmale gerecht, unparteiisch, anerkannt und derart mächtig zu sein, dass sie in der Lage ist, den Konflikt endgültig zu entscheiden. Als rationaler Wille wird das Eigeninteresse und das damit einhergehende Tauschverhältnis begriffen. Die List des Dritten zeigte sich in der geheimen Parteilichkeit (der neuen Göttin) Athenes, dem durch sie herbeigeführten Kompromiss,

15 Eduard Gans (Hrsg): *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, dritte Auflage, Berlin 1848, S. 535.

16 Vgl. Jürgen Habermas: *Hegels Kritik der Französischen Revolution*, in: Theorie und Praxis, Sozialphilosophische Schriften, Frankfurt a. M. 1972, S. 129.

17 Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, in: Werke Band 20, Frankfurt a. M. 1986. S. 331.

18 Frank Ruda: *Hegels Pöbel*. Eine Untersuchung der Grundlinien der Philosophie des Rechts. Konstanz 2011, S. 214.

19 Ibid.

der die Besänftigung der Erinnyen, der alten Göttinnen, durch den Appell an ihr Eigeninteresse realisierte.

Durch die Versöhnung im inneren Athens wird eine Einheit derart konstituiert, dass sich das potentielle Gewaltverhältnis nach außen wendet. Die Gewalt bleibt – wenn auch als schlafende – erhalten; auch im Inneren bleibt die Gewalt latent erhalten, da die Eumeniden Verehrung fordern und Beleidigung rächen.

Wie im griechischen Mythos wird noch in der modernen Naturrechtslehre von John Locke die Staatsgründung als Tauschverhältnis vorgestellt.

»Da aber keine *politische Gesellschaft* bestehen kann, ohne daß es in ihr eine Gewalt gibt, das Eigentum zu schützen und zu diesem Zweck die Übertretungen aller, die dieser Gesellschaft angehören, zu bestrafen, so gibt es nur dort eine *politische Gesellschaft*, wo jedes einzelne ihrer Mitglieder seine natürliche Gewalt aufgegeben und zugunsten der Gemeinschaft in allen denjenigen Fällen auf sie verzichtet hat, die ihn nicht davon ausschließen, das von ihr geschaffene Gesetz zu seinem Schutz anzurufen.«<sup>20</sup>

Die Macht des Dritten entsteht durch sein Gewaltmonopol und dieses qua Tausch: Alle Einzelnen verzichten auf ihre Gewalt und übertragen diese auf den Dritten, wofür sie die Garantie des Eigentumsschutzes erhalten.

Der Dritte als Richter des modernen Naturrechts teilt die aus dem Mythos bekannten Eigenschaften. Er ist ehrlich, unparteiisch, gütig, moralisch und weise und verfügt über die Machtbefugnis, endgültig im Konfliktfall zu entscheiden (§ 91.). Erst die Einsetzung des Dritten bewirkt die Negation der Rache. Rache ist niemals gerecht und daher das Prinzip einer schlechten Unendlichkeit, einer Iteration ungerechter Racheakte, die erst qua anerkanntem Dritten ausgeschlossen sind.

## 2 Ursprung und Telos des Staates

Den Gründungsmythos der modernen Gesellschaften und zugleich der universellen Menschenrechte legte John Locke in der *zweiten Abhandlung über die Regierung* nieder und stellte damit die moderne Naturrechtstheorie auf den Geist der Freiheit. Das Naturrecht wurde als vorpositives Recht formuliert. Dadurch kam die Idee der universellen Menschenrechte zu einer nachdrücklichen Formulierung. Das Prinzip dieses Naturrechts gründet sich nicht auf das Grundrecht der Gleichheit, die vielmehr bloß als formale Gleichheit gesetzt wird, sondern auf dem der Freiheit, worunter die äußere Freiheit, Eigentum mit der eigenen Person zu verbinden, verstanden wird.

Das Naturrecht wurde durch die Abstraktion von der Regierung gebildet; so fehlt scheinbar ein Dritter im Anfang. Wesentlich ist ihm die ursprüngliche Setzung des Privatrechts; die Sphäre in der – der liberalen Ansicht gemäß – die Freiheit der einzelnen Willen wirklich ist und geschützt werden soll. Damit erhält die Ab-

20 John Locke: *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, übersetzt von Hans Jörn Hoffmann, Frankfurt a. M. 1977, § 87, S. 253.

wesenheit des Dritten eine eigentümliche Sphäre. Dies ist die von Hegel als System der Bedürfnisse bezeichnete Sphäre der Ökonomie.<sup>21</sup>

Dass das Privatrecht vorstaatlich sein soll, wird mit dem Willen Gottes als Urheber des Naturrechts begründet und ist durch die Teilhabe an der allgemeinen Menschenvernunft einsichtig, denn die Vernunft gewährt die Möglichkeit, durch Nachdenken den Rechten und Pflichten innerhalb der Natur gewahr zu werden.

Durch das allgemeine Prinzip der Rache wird das Privatrecht sanktioniert. Es dient auch als Grund der Aufhebung seiner Schwächen: Eben weil dieses Prinzip unvernünftig ist, gibt es einen vernünftigen Grund für den Staatszustand. Dass das Privatrecht vorstaatlich sein soll, legt die Perspektive auf die freie Interaktion der Individuen als Ausgangspunkt fest, von dem aus der Staat in der Moderne gedacht wird. Das Privatrecht markiert hier den Grund des öffentlichen Rechts. Es selbst hat seine Autorität von der Vernunft oder von Gott oder schlicht durch die Wirklichkeit gewordener Geschichte.

Das Narrativ des modernen Naturrechts gründet auf zwei Säulen: Am Anfang steht ein Begriff des Menschen, die Setzung eines bestimmten Menschen,<sup>22</sup> der

21 Das System der Bedürfnisse setzt die einzelnen Willen als Agenten des Allgemeinen und damit ein listiges Prinzip: »Meinen Zweck befördernd, beförder ich das Allgemeine, und dieses befördert wiederum meinen Zweck.« Hegel: *Grundlinien*, S. 341. Der Einzelne sorgt so, entgegen seiner Absicht, für die Hospitalität der Gemeinschaft. »Aber ich bin eigentlich darüber nur im Irrtum, denn indem ich das Besondere festzuhalten glaube, bleibt doch das Allgemeine und die Notwendigkeit des Zusammenhangs das Erste und Wesentliche: ich bin also überhaupt auf der Stufe des Scheins, und indem meine Besonderheit mir das Bestimmende bleibt, das heißt der Zweck, diene ich damit der Allgemeinheit, welche eigentlich die letzte Macht über mich behält.« Ibid., *Zusatz*, S. 339. So wird das System der Bedürfnisse hinter dem Rücken seiner Akteure als Schein freier Interaktion der individuellen Willen begründet. »Der selbstsüchtige Zweck in seiner Verwirklichung, so durch die Allgemeinheit bedingt, begründet ein System allseitiger Abhängigkeit, daß die Subsistenz und das Wohl des Einzelnen und sein rechtliches Dasein in die Subsistenz, das Wohl und Recht aller verflochten, darauf gegründet und nur in diesem Zusammenhange wirklich und gesichert ist.« Ibid., S. 340. Die Sphäre der Ökonomie hat den Schein des Egoismus zum Prinzip und das gesamtgesellschaftliche Gute zum Zweck. So auch schon bei Kant: »Das Mittel, dessen sich die Natur bedient, die Entwicklung aller ihrer Anlagen zu Stande zu bringen, ist der Antagonismus in der Gesellschaft, so fern dieser doch am Ende die Ursache einer gesetzmäßigen Ordnung derselben wird.« Kant: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, AA 08, S. 20. »Der Mensch will Eintracht; aber die Natur weiß besser, was für seine Gattung gut ist: sie will Zwietracht.« Ibid., S. 21. »Denn eben die Entgegenwirkung der Neigungen, aus welchen das Böse entspringt, unter einander verschafft der Vernunft freies Spiel, sie insgesamt zu unterjochen und statt des Bösen, was sich selbst zerstört, das Gute, welches, wenn es einmal da ist, sich fernerhin von selbst erhält, herrschend zu machen.« Kant: *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, AA 08, S. 312.

22 Vgl. Crawford Brough MacPherson: *Die politische Theorie des Besitzindividualismus*, übersetzt von Arno Wittkind, Frankfurt a. M. 1990. Ich übernehme MacPhersons treffende Bestimmung des vorausgesetzten Menschen bei Hobbes und vor allem bei Locke als Besitzindividualisten.

eigentlich Gegenstand einer anderen Wissenschaft sein müsste, der Anthropologie. Am Anfang steht außerdem ein Begriff des Politischen, der an Theologie erinnert: Am Anfang war das Chaos – es herrschte Anarchie. Außerdem sind am Anfang formal alle Menschen gleich an Rechten und Pflichten.

Dennoch wird im modernen Naturrecht die Abwesenheit des sittlichen Prinzips vorausgesetzt, da die Sittlichkeit hier nur noch als formale, als Rechte und Pflichten, anwesend ist. Es findet sich im Gegensatz zum alten Naturrecht keine Caritas und keine Nächstenliebe mehr im Anfang und Ausgang des Politischen. Die längste Zeit über begriff sich der Mensch als *zoon politikon*. Dieses Selbstbild ist mit dem modernen Naturrecht Vergangenheit geworden. Das Recht wird als Zwangsrecht vorgestellt. Ethik und Recht werden getrennt.<sup>23</sup> Das Privatrecht wird mythisch bereits vorstaatlich eingeführt. Die vorgestellten Menschen sind atomisierte, egoistische Einzelne mit einem ausgeprägten Streben nach Bedürfnisbefriedigung und Besitzakkumulation.<sup>24</sup>

Im modernen Naturrecht nimmt der abwesende Dritte eine tragende Doppelfunktion ein: Er beherrscht den Naturzustand, denn Naturzustand ist Anarchie, und er ist das zu schützende Element ökonomischer Liberalität im Staatszustand, denn zu schützen ist die Anarchie der Warenproduktion und -distribution.

Da die moderne Naturrechtstheorie das Eigentumsverhältnis als vorstaatlich und eben damit als unbedingt setzt, gibt es bereits im Naturzustand die Unterteilung in Herr und Knecht.<sup>25</sup> Durch diesen Umstand wird die bloße Formalität der Gleichheit manifest, die Abstraktion vom Begriff der materiellen Gleichheit gewiss, eine hierarchische Differenz bereits in dem Naturzustand gesetzt und damit der Vorrang der Freiheit eingeschrieben.

23 Für den Romantiker Schlegel wäre die Einheit von Moralität und Sittlichkeit die höchste Form der politischen Freiheit: »Das (unerreichbare) *Maximum* der bürgerlichen Freiheit ist die getadelte Erklärung, welche nur dann eine Tautologie seyn würde, wenn sie von der moralischen und nicht von der politischen Freiheit redete. Die höchste politische Freiheit würde der moralischen adäquat seyn, welche von allen äußern Zwangsgesetzen ganz unabhängig, nur durch das Sittengesetz beschränkt wird.« Friedrich Schlegel: *Republikanismus*, in: Andreas Arndt und Jure Zovko: Friedrich Schlegel: Schriften zur Kritischen Philosophie 1795–1805. Hamburg 2007, S. 14.

24 Vgl. MacPherson: *Besitzindividualismus*.

25 Der Begriff des Knechts wird unterteilt in diejenigen, die sich durch freie Entscheidung zu einem unfreien Menschen machen, »dadurch, daß er ihm gegen Lohn, den er zu empfangen hat, für eine gewisse Zeit den Dienst verkauft, den er zu verrichten übernimmt«, und in diejenigen, die Sklaven genannt werden, »Menschen, die in einem gerechten Krieg zu Gefangenen gemacht und so durch Naturrecht dem absoluten Dominium und der willkürlichen Gewalt ihrer Herrn unterworfen sind.« Locke: *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, § 85, S. 251 f. Für Locke fallen der Eintritt des Menschen in die Geschichte und die Anwesenheit der Differenz von Herr und Knecht zusammen. Vgl. *ibid.* § 85, S. 251 f. Dadurch wird der Naturzustand zweigeteilt in einen vorgeschichtlichen, in dem es keinen rationalen Grund für den Verkauf der eigenen Arbeitskraft und der Subsumtion des freien Willens unter die Leitung eines anderen gibt, und in einen Naturzustand, in dem der Mensch in die Geschichte eingetreten ist und in dem die Differenz von Herr und Knecht einen Grund hat.

Der objektive Zweck, aus dem Naturzustand in den Staatszustand einzutreten, ist die Verfestigung des anarchischen Zustands des Naturzustandes durch die bestimmte Negation des unvernünftigen Prinzips der Rache, dessen Gewalt aufgehoben wird in der Macht des anerkannten Souveräns. Die Übertragung der individuellen Souveränität und Gewalt auf den durch diese Übertragung etablierten Dritten ist das Mittel zum Zweck der Sicherung des Naturzustandes im Staate. Der Staatszustand ist die Verrechtlichung *der Anarchie des Naturzustandes* durch die Aufhebung des Prinzips der Rache und die damit einhergehende Etablierung des Prinzips des Bundes: Der Staat ist der Bund zur Sicherung des freien Warenverkehrs.

»Wo immer daher eine Anzahl von Menschen sich so zu einer Gesellschaft vereinigt hat, daß jeder einzelne seine exekutive Gewalt des natürlichen Gesetzes aufgibt und zugunsten der Gemeinschaft darauf verzichtet, entsteht, und zwar nur unter diesen Umständen, eine *politische oder bürgerliche Gesellschaft*. [...] Und dies *versetzt die Menschen* aus dem Naturzustand *in ein Staatswesen*, indem sie einen Richter auf Erden einsetzen und ihn mit einer hinreichenden Autorität versehen, alle Streitigkeiten zu entscheiden und das Unrecht zu sühnen, das einem Mitglied des Gemeinwesens zugefügt wird. Dieser Richter ist die Legislative oder die durch sie ernannte Obrigkeit. Doch überall dort, wo eine wie auch immer vereinigte Anzahl von Menschen eine solche Gewalt mit Entscheidungsbefugnis, die sie anrufen können, nicht besitzen, befinden sie sich noch *im Naturzustand*.«<sup>26</sup>

Der Naturzustand zeichnet sich also negativ durch die Abwesenheit des Dritten aus, d. h. dadurch, dass keine Gewalt angerufen werden kann, um das Recht des Einzelnen innerhalb dieser Anarchie zu garantieren und im Konfliktfall anstatt der schlechten Unendlichkeit der Rache eine bestimmte und allgemein akzeptierte Entscheidung herbeizuführen. Der Naturzustand ist genau dadurch bestimmt, dass die Souveränität oder Gewalt bei jedem einzelnen liegt und nicht freiwillig auf diese verzichtet wurde. Der subjektive Zweck in die Gemeinschaft zu treten, ist die Sicherung des Besitzindividualismus:

»Das große und *hauptsächliche Ziel*, weshalb Menschen sich zu einem Staatswesen zusammenschließen und sich unter eine Regierung stellen, *ist also die Erhaltung ihres Eigentums*.«<sup>27</sup>

Telos ist damit die Zementierung des Naturzustandes unter Ausschluss der drei Mängel desselben: Keine feststehenden, allgemein bekannten Gesetze (§ 124); kein anerkannter unparteiischer Richter (§ 125) und keine exekutive Gewalt zur Durchsetzung der Gesetze und Richtersprüche (§ 126).

Der derart begründete Staat hat die Aufgabe, die im Naturrecht noch jedem Einzelnen zukommt, den Schutz des Eigentums qua Gewaltmonopol zu gewäh-

26 Locke: *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, § 89, S. 254 f.

27 Ibid., § 124, S. 278. »Mit ihrem Eintritt in die Gesellschaft verzichten nun die Menschen zwar auf die Gleichheit, Freiheit und exekutive Gewalt des Naturzustandes, um sie in die Hände der Gesellschaft zu legen, damit die Legislative so weit darüber verfügen kann, wie es das Wohl der Gesellschaft erfordert. Doch geschieht das nur mit der Absicht jedes einzelnen, um damit sich selbst, seine Freiheit und sein Eigentum besser zu erhalten [...].« Ibid. § 131, S. 281.

leisten. Komplementär dazu verhält sich die Pflicht des Staates, die Sphäre des Eigentums und des freien Warenverkehrs zu achten und zu bewahren. Bereits der junge Marx erkannte den Witz dieser Konstruktion der bürgerlichen Gesellschaft, die von der Anarchie ausgeht, um zur Zementierung der Anarchie zu gelangen:

»Die *Anarchie ist das Gesetz der von den gliedern den Privilegien emanzipierten bürgerlichen Gesellschaft*, und die *Anarchie der bürgerlichen Gesellschaft ist die Grundlage des modernen öffentlichen Zustandes, wie der öffentliche Zustand wieder seinerseits die Gewähr dieser Anarchie ist*. So sehr sich beide entgegengesetzt sind, so sehr bedingen sie sich wechselseitig.«<sup>28</sup>

Nach vollzogener Staatsgründung und Austritt aus dem Naturzustand wird eben jener Naturzustand allererst als Rechtszustand der wechselseitigen Freiheit im Staate manifestiert und zwar als anarchistisches Verhältnis des freien Warenverkehrs. Auch im *Kapital* findet sich die Bestätigung dieser Ansicht, die sich als roter Faden im Werk Marx durchgehalten hat:

»Während, auf Basis der kapitalistischen Produktion, der Masse der unmittelbaren Produzenten der gesellschaftliche Charakter ihrer Produktion in der Form streng regelnder Autorität und eines als vollständige Hierarchie gegliederten, gesellschaftlichen Mechanismus des Arbeitsprozesses gegenübertritt – welche Autorität ihren Trägern aber nur als Personifizierung der Arbeitsbedingungen gegenüber der Arbeit, nicht wie in früheren Produktionsformen als politischen oder theokratischen Herrschern zukommt –, herrscht unter den Trägern dieser Autorität, den Kapitalisten selbst, die sich nur als Warenbesitzer gegenüber treten, die vollständigste Anarchie, innerhalb deren der gesellschaftliche Zusammenhang der Produktion sich nur als übermächtiges Naturgesetz der individuellen Willkür gegenüber geltend macht.«<sup>29</sup>

Für Locke entspricht die Anarchie dem Naturzustand. »Denn die Anarchie gleicht sehr dem Zustand, überhaupt keine Regierungsform zu kennen [...].«<sup>30</sup> Als Regierungsform ist die Anarchie ein Widerspruch. So sieht es auch die Logik. Der im 18. Jahrhundert populäre Philosoph Reimarus nennt in seiner Vernunftlehre als Beispiel für eine Einteilung, bei der gegen das Prinzip der Einteilung verstoßen wird, weil darin zu viele Glieder angeführt werden, die Einteilung der Regierungsarten, bei der die Anarchie mit aufgeführt wird:

»Wollte man aber die Regierungsart eintheilen in Monarchie, Aristocratie, Democratie und Anarchie: so würde Anarchie keine Regimentsart seyn, sondern vielmehr den Begriff aufheben.«<sup>31</sup>

28 Karl Marx, Friedrich Engels: *Die heilige Familie oder die Kritik der kritischen Kritik*, in: Marx Engels Werke, Band 2, Berlin 1990, S. 124.

29 Marx: *Das Kapital*, in: Marx Engels Werke, Band 25, Berlin 2008, S. 888.

30 Locke: *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, § 198, S. 324. »Denn wenn ein Mensch tun kann, was er gerade für richtig hält und wenn es auf Erden keine Instanz gibt, die man zur Abhilfe und zur Sicherheit gegen Unrecht, das er verübt, anrufen kann, so frage ich, ob er sich nicht noch immer vollkommen im Naturzustand befindet [...]. Einen so großen Schutzpatron der Anarchie, der diesen Standpunkt [, dass Naturzustand und die bürgerliche Gesellschaft ein und dasselbe sei, M. H.] vertreten hätte, habe ich bisher aber noch nie gefunden.« Ibid., § 94, S. 259.

31 Hermann Samuel Reimarus: *Vernunftlehre*, 3. Aufl., Hamburg 1766, S. 114.

Das Lehrstück der Einteilung der Regierungsart ist seit Aristoteles in der Philosophie präsent. Die Arten der Staatsverfassung werden (nach dem Titel der Quantität als Einteilungsprinzip) in dreierlei Unterschiedene eingeteilt, wobei ihnen jeweils Abarten, also Verfallsformen (Korrelate), beigelegt werden. Im Kontext der Neuzeit ist die Einteilung von Hobbes wahrscheinlich diejenige, die Reimarus zu seinem Beispiel für eine falsche Einteilung veranlasst hat. Im Vergleich zu Aristoteles kehrt Hobbes die letzte Abart um. Die Demokratie ist nun nicht mehr eine Verfallsform der Timokratie, sondern tritt an ihre Stelle. Der von Hobbes komplementär eingeführte Gegenbegriff, die Abart der Demokratie, ist die Anarchie. Historisch gesehen liegt die Timokratie, die Herrschaft der Besitzenden, unter dem Begriff der Demokratie verschüttet.

Ein weiterer Unterschied zu Aristoteles liegt im Nominalismus, in der subjektiven Perspektive, die Hobbes als Bedingung dafür nennt, dass eine Herrschaftsform als ihre Abart benannt wird. Die Abarten sind keine anderen Arten, sondern lediglich andere Namen derselben Sache, wenn sie missfällt; die verschiedenen Worte bezeichnen also verschiedene Meinungen über die Regierungsart. Die Anarchie als Abart der Demokratie ist neuartig, aber entpuppt sich beim näheren Nachdenken als falsch, denn Hobbes versteht unter Anarchie das Fehlen einer Regierung. In der *Lehre vom Menschen* (1658) bemerkt er selbst:

»Aber wer bemerkt nicht, daß die Anarchie den Gegensatz zu *allen* diesen genannten Arten bildet? Denn dieses Wort sagt, daß überhaupt keine Regierung besteht, d. h. daß gar kein Staat vorhanden ist. Wie kann man aber den Nichtstaat zu einer Art des Staates machen?«<sup>32</sup>

Hobbes erkennt den Fehler. Die Anarchie ist nicht der Gegensatz einer bestimmten Regierungsart, etwa der Demokratie, sondern der Gegenbegriff aller Regierungsarten, Gegensatz der Regierungsart überhaupt. Hier liegt die Frage nach dem Nichtsein als Sein und nach der Grenze vor. Ist die Grenze als Teil zur Einteilung gehörig oder nicht?<sup>33</sup> Dies ist dieselbe Frage, die Reimarus mit seinem Beispiel einer unvollständigen Einteilung, die mit der Anarchie zu viel enthalte, provoziert und dahingehend beantwortet, dass die Grenze nicht zum eingeteilten Begriff gehöre.

32 Thomas Hobbes: *Grundzüge der Philosophie*, zweiter und dritter Teil: Lehre vom Menschen und Bürger. London 1658, Leipzig 1918, S. 154.

33 Vgl. das analoge Beispiel der Einteilung der Ausdehnung (Punkt, Linie, Fläche, Körper) zur dritten Regel der Einteilung in der Logik von Port Royal, wo die Frage auftaucht, ob die Grenze eines Begriffs zur Einteilung hinzu gehört oder ob sie zu viel sei. Antoine Arnauld und Pierre Nicole: *Die Logik oder die Kunst des Denkens*, übersetzt von Christos Axelos, Port-Royal 1662, Nachdruck, Darmstadt 1972. S. 156. Vgl. hiermit Hegels Antwort: Hegel: *Wissenschaft der Logik*, Berlin 1831. Nachdruck: Werke, Band 5, Frankfurt a. M. 986, S. 136 f. Kants Ansicht hierzu lautet: »Der Begriff der Grenze gehört nur zu den phaenomenis, aber der der Schranke zu den noumenis. Der körperliche Raum hat zur Grenze die Fläche, der Flächenraum die Linie, und die Linie den Punkt. Punkt ist die determinirte Stelle des Raumes. Punkt ist im Raum, aber kein Theil desselben.« Kant: *Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie*. Zweite Hälfte, erster Teil. V Metaphysik L2 – »Metaphysik Pölitz«, Göttingen; Berlin 1970, AA 28, S. 570.

Mit der Anarchie als Gebiet ohne Regierungsart hängen die Probleme der Revolution, der Veränderung und des Übergangs zusammen, denn eine Anarchie ist immer dann wirklich, wenn der Ausnahmezustand, etwa in Form eines Bürgerkriegs, herrscht. Nach Reimarus – und Hobbes – ist die Anarchie derjenige Begriff, der den Begriff der Regierungsform insgesamt aufhebt, was bedeutet, dass die Anarchie Bestimmungen hat, die dem Begriff der Regierungsform entgegenstehen, genauso wie dieser Bestimmungen hat, die mit der Anarchie unverträglich sind. Das verweist auf eine höhere Einteilung in Regierungsart und Nichtregierungsart. Zwischen Anarchie und Regierungsart liegt ein klassischer analytischer Widerspruch vor. Regierungsart und Anarchie sind in einem kontradiktorischen Verhältnis zueinander bestimmt, denn der Begriff Regierungsart enthält als eigenes Merkmal all seiner Arten den Begriff der Regierung, während die Anarchie als Begriff das Fehlen der Regierung (keine Regierung) ausdrückt, sodass sich Anarchie und Regierungsart ontologisch wie Nichtsein zu Sein, bzw. der Form (Kopula) nach, wie *ist* zu *ist nicht*, verhalten.<sup>34</sup>

Die andersartige Denkungsart der Philosophie Kants zeigt sich auf zweierlei Weise in seiner Auffassung der Einteilung der Regierungsarten. Das kombinatorische Verfahren ist hier ebenso wirksam wie das Denken von Kräfteverhältnissen, das schon für den *Versuch den Begriff der Negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen* grundlegend war. Im Gegensatz zur Tradition bildet nicht der Quantitätstitel das Prinzip, sondern ein *gegensätzliches Verhältnis zweier Kraftvektoren*, die durch den Dritten, den Begriff der Gewalt, vermittelt werden.

In der von Kant selbst veröffentlichten Vorlesung über *Anthropologie in pragmatischer Absicht*, nennt er »die zwei Angeln, um welche sich die bürgerliche Gesetzgebung dreht«,<sup>35</sup> Freiheit und Gesetz.<sup>36</sup> Offensichtlich ist Kants politisches Denken

34 »Widersprechende Sätze (contradictoriae propositiones) sind, wenn der eine Satz eben dasselbe von eben demselben Dinge bejahet, was der andere verneinet.« Reimarus: *Vernunftlehre*, §. 162, S. 160. Das Verhältnis von Sein und Nichtsein ist ausschlaggebend, denn »vermöge der Regel des Widerspruchs, [kann; M. H.] ein Ding nicht zugleich seyn, und nicht seyn«. Ibid. §. 163, S. 161. Das Principium Contradictionis trägt Reimarus bereits zu Beginn der Vernunftlehre vor: »Ein Ding kann nicht zugleich seyn und nicht seyn. Und dieses ist der Grund alles dessen, was wir uns als unmöglich oder möglich gedenken. Was sich nämlich nicht widerspricht ist möglich, was sich widerspricht ist unmöglich.« Ibid. §. 14, S. 9.

35 Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, AA 07, S. 330.

36 Wenn Kant von zwei Angeln spricht, so muss an das Sonnensystem, dem Vorbild des Systems schlechthin, gedacht werden. Die zwei Angeln, die selbstachsige und die helioachsige Umdrehung der Erde, bedingen den Schein, den zu durchschauen die Hauptaufgabe der Vernunftkritik bildet. Und so liest sich ganz ähnlich, was Kant vom System der Metaphysik insgesamt schreibt: »Es sind nämlich *zwey Angeln*, um welche sie [Metaphysik] sich *dreht*: Erstlich die Lehre der Idealität des Raumes und der Zeit [...]; zweytens, die Lehre von der Realität des Freyheitsbegriffs [...]. *Beide Angeln* aber sind gleichsam in den Pfosten des Vernunftbegriffs von dem Unbedingten in der Totalität aller einander untergeordneten Bedingungen eingesenkt, wo der Schein weggeschafft werden soll« (XX 311; Hervorhebung vom Verf.). Vgl. zum Systembegriff bei Kant im Zusammenhang mit den beiden Achsen, siehe Fumiyasu Ishikawa: »Kants Erwerb

geprägt von seinem Denken des Kosmos und das Politische für ihn ein System. So gesehen ist es kein Wunder, wenn Kant für den Kosmopolitismus einsteht und seine Philosophie nicht diejenige nach dem Schulbegriff, sondern diejenige nach dem Weltbegriff zu sein beansprucht: ein Unterschied, den Kant einführt.

Der von Kant mit dem *medius terminus* des Syllogismus in Analogie gebrachte Begriff der Gewalt erhält in Verbindung mit den beiden Achsen des Staatssystems die Bedeutung, diesen Prinzipien (Freiheit und Gesetz) Erfolg zu verschaffen. Aus diesen drei Begriffen entwickelt Kant »viererlei Combinationen«<sup>37</sup> der Verbindung der Gewalt mit Freiheit und Gesetz. Die erste lautet »Gesetz und Freiheit ohne Gewalt (Anarchie).«<sup>38</sup> Dementsprechend wird Anarchie als realer Zustand begriffen, bei dem Gesetz und Freiheit *unvermittelte (unmittelbar aufeinander bezogene)* Kraftvektoren sind. Die Einteilung der Regierungsarten hätte folglich den Grenzbegriff der Anarchie als Staatszustand ohne Regierung (keine Regierung) aufzunehmen.

Das Modell, an dem Kant seinen Begriff der Anarchie entwickelt, liefert die historische Situation Polens, die polnische Freiheit. Diese wird von Kant als eigentümliche Kategorie von der Barbarei unterschieden.

»(Freyheit und Gesetz ohne Gewalt ist die polnische Freyheit. [...])«<sup>39</sup>

In einer späteren Reflexion unterscheidet Kant die polnische Freiheit von der Anarchie.

»1) Freyheit ohne Gesetz, mithin ohne rechtmaßige Gewalt, ist Wildheit (anarchie). 2) Freyheit und Gesetz ohne Gewalt ist polnische Freyheit. Ueding. Gesetz 3) Gewalt ohne Gesetz und Freyheit ist barbary. 4) Gewalt und Gesetz ohne Freyheit ist despotismus, ist Selbstherrschaft. (gleichsam 4 syllogistische Figuren.)«<sup>40</sup>

Der hier entwickelte Begriff der polnischen Freiheit entspricht Kants Begriff der Anarchie, wie er in der Vorlesung über *Anthropologie in pragmatischer Absicht* niedergeschrieben wurde. Diesem Begriff der Anarchie ist wesentlich, dass die beiden Achsen des Politischen, Freiheit und Gesetz, ohne vermittelndes Drittes, die (rechtmäßige) Gewalt, in Verhältnis stehen. Dieses Verhältnis ist chaotisch, da die integrierende Funktion der Gewalt, die Kant mit dem *medius terminus* des Syllogismus in Analogie setzt, fehlt.

### 3 Der unmögliche ewige Frieden

Nach seiner Überwindung durch den Staat reproduziert sich der Naturzustand im Verhältnis der Staaten zueinander. Staaten, als Einzelne aufgefasst, befinden sich gegeneinander im Naturzustand, wie die einzelnen Menschen nach dem Narrativ

*der Systematologie der Vernunftkritik*«, in: Proceedings of the Eighth International Kant Congress, Vol. I., Memphis 1995, S. 1151 f.

37 Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, AA 07, S. 330.

38 Ibid.

39 Kant: *Handschriftlicher Nachlass*, AA 15, später g Zusatz aus der Refl. 1367, die um 1770 datiert ist, S. 595.

40 Kant: *Entwürfe zu dem Colleg über Anthropologie aus den 70er Jahren*, AA 15, Refl. 1501, ca. 1778–1782, S. 790.

der modernen Naturrechtstheorie. Vielleicht war es sogar so, dass das Verhältnis der Staaten zueinander gleichsam als Modell des Naturzustandes erhalten musste.

»Als gewichtiger Einwand ist oft gefragt worden, ›wo sind, oder wo waren je Menschen in einem solchen Zustand?‹ Darauf mag gegenwärtig als Antwort genügen, daß, da alle Fürsten und Lenker ›unabhängiger‹ (absoluter) Regierungen in der ganzen Welt sich in einem Naturzustand befinden, es klar ist, daß die Welt nie ohne eine große Anzahl von Menschen in einem solchen Naturzustand gewesen ist oder jemals sein wird. Ich habe alle Regierenden absoluter Gemeinwesen gesagt, gleichviel ob sie mit anderen im Bunde stehen oder nicht; denn nicht jeder Vertrag setzt dem Naturzustand unter Menschen ein Ende, sondern nur der eine, durch den sie gegenseitig übereinkommen, eine Gemeinschaft einzugehen und einen politischen Körper zu bilden.«<sup>41</sup>

Ein wirklicher Naturzustand zeigt sich also immer noch im Verhältnis der Staaten zueinander, da diese untereinander nicht in eine Gemeinschaft eingegangen sind und einen politischen Körper gebildet haben, da die Staaten noch souverän sind und auf ihre Gewalt noch nicht freiwillig verzichtet haben. Das Verhältnis der Staaten zueinander zu begreifen, erfordert einen Begriff der Abwesenheit des Dritten. Eine Theorie der internationalen Beziehungen, die die doppelte Anarchie (die Gesetze der Warenproduktion und die der Herrschaftslosigkeit) als Herrschaftsform zwischen den Staaten zu ihrer Grundlage macht, wäre erhellend. In der Neuaufrichtung der amerikanischen Außenpolitik, die mit Bush einsetzte und die in Trumps Rede vom 19. September 2017 vor der UN-Generalversammlung deutlich artikuliert wurde, kann als totaler Realismus verstanden werden. Die Doktrin ist die Affirmation des souveränen Nationalstaats gegen den Idealismus des Völkerbundes. Der Reaktion des deutschen Außenministers, daran zu erinnern, dass die internationale Zusammenarbeit auf der Stärke des Rechts und nicht auf dem Recht des Stärkeren beruhe, kann zynisch entgegengehalten werden, dass die Stärke des internationalen Rechts faktisch nicht existiert. Weil das Verhältnis zwischen Staaten als Naturzustand aufzufassen ist, gilt hier das Recht des Stärkeren.

»Das Völkerrecht soll auf einen Föderalismus freier Staaten gegründet sein. Völker, als Staaten, können wie einzelne Menschen beurteilt werden, die sich in ihrem Naturzustande (d. i. in der Unabhängigkeit von äußern Gesetzen) schon durch ihr Nebeneinandersein lädieren, und deren jeder, um seiner Sicherheit willen, von dem andern fordern kann und soll, mit ihm in eine, der bürgerlichen ähnliche, Verfassung zu treten, wo jedem sein Recht gesichert werden kann. [...] Daß ein Volk sagt: ‚es soll unter uns kein Krieg sein; denn wir wollen uns in einen Staat formieren, d. i. uns selbst eine oberste gesetzgebende, regierende und richtende Gewalt setzen, die unsere Streitigkeiten friedlich ausgleicht‘ – das läßt sich verstehen.

– Wenn aber dieser Staat sagt: ‚es soll kein Krieg zwischen mir und andern Staaten sein, obgleich ich keine oberste gesetzgebende Gewalt erkenne, die mir mein, und der ich ihr Recht sichere‘, so ist es gar nicht zu verstehen, worauf ich dann das Vertrauen zu meinem Rechte gründen wolle, wenn es nicht das Surrogat des bürgerlichen Gesellschaftsbundes, nämlich der freie Föderalismus ist,

41 Locke: *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, § 14, S. 208.

den die Vernunft mit dem Begriffe des Völkerrechts notwendig verbinden muß, wenn überall etwas dabei zu denken übrig bleiben soll.«<sup>42</sup>

Der freie Förderalismus würde aber eine politische und ökonomische Integration verlangen. Eben deshalb sind die Vereinten Nationen kein geeignetes Modell des von Kant vertretenen kosmopolitischen Idealismus. Ein geeigneteres Modell wäre die Europäische Union. Doch auch dies nur idealiter betrachtet, ihrer eigentümlichen Möglichkeit nach, unter Abstraktion vieler Aspekte ihrer Realität.

Aus der Tatsache, dass es keinen Dritten zwischen den Staaten gibt, folgt für den kosmopolitischen Kant, dass es kein Strafrecht zwischen Staaten geben kann. Das sieht der realistische Liberalismus Lockes anders, der den einzelnen Staaten das friedensfeindliche Prinzip der Selbstjustiz in die Hand gibt:

»[...] durch *unparteiische* und *aufrechte* Richter, die Streitigkeiten nach jenen Gesetzen entscheiden müssen. Weiter ist er verpflichtet, die Macht dieser Gemeinschaft im Innern *nur zur Vollziehung dieser Gesetze*, nach außen zur Verhütung und Sühne fremden Unrechts und zum Schutz der Gemeinschaft vor Überfällen und Angriffen zu verwenden.«<sup>43</sup>

Ein solches Selbstverständnis wird vom Standpunkt der Nation aus gegen andere Nationen vertreten und schürt den kriegerische Atmosphäre im Verhältnis zwischen den Staaten. Durch die Rückbesinnung auf den Nationalstaat als Souverän folgt eine (subjektive) Unterteilung in gute und böse Nationen. Der Tendenz der Rückbesinnung auf die Souveränität der Nation sowie der Einteilung der anderen Nationen in gute und böse wurde bei der ersten Rede des Präsidenten der Vereinigten Staaten auf der 72. UN-Generalversammlung eifrig das Wort geredet. Kennzeichen dieser neuen internationalen Außenpolitik ist die Verkehrung der Schwäche des internationalen Systems, keinen Dritten zu haben, in eine zu affirmierende Tatsache. Das Recht des Stärkeren und die Mittel der Selbstjustiz zum Wohle der eigenen Nation einzusetzen, sind nicht mehr geheime, sondern nunmehr öffentliche Prinzipien der Außenpolitik.

»Da die Art, wie Staaten ihr Recht verfolgen, nie bei einem äußern Gerichtshofe der Proceß, sondern nur der Krieg sein kann, durch diesen aber und seinen günstigen Ausschlag, den Sieg, das Recht nicht entschieden wird, und durch den Friedensvertrag zwar wohl dem diesmaligen Kriege, aber nicht dem Kriegszustande (immer zu einem neuen Vorwand zu finden) ein Ende gemacht wird, gleichwohl aber von Staaten nach nach dem Völkerrecht nicht eben das gelten kann, was von Menschen im gesetzlosen Zustande nach dem Naturrecht gilt, ›aus diesem herausgehen zu sollen‹ (weil sie als Staaten innerlich schon eine rechtliche Verfassung haben und also dem Zwang anderer, sie nach ihren Rechtsbegriffen eine erweiterte gesetzliche Verfassung zu bringen, entwachsen sind), indessen daß doch die Vernunft vom Throne der höchsten moralisch gesetzgebenden Gewalt herab den Krieg als Rechtsgang schlechterdings verdammt, den Friedenszustand dagegen zur unmittelbaren Pflicht macht, welcher doch ohne einen Vertrag der Völker unter sich nicht gestiftet oder gesichert werden kann: – so muß es einen Bund von besonderer Art geben, den man den Friedensbund (*foedus pacificum*) nennen kann,

42 Kant: *Zum ewigen Frieden*, AA 08, S. 354.

43 Locke: *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, § 131, S. 281.

der vom Friedensvertrag (*pactum pacis*) darin unterschieden sein würde, daß dieser bloß einen Krieg, jener aber alle Kriege auf immer zu endigen suchte.«<sup>44</sup>

Mit anderen Worten: Eine Rückbesinnung auf die Nation als wichtigsten außenpolitischen Akteur zeigt die Abwesenheit der unmittelbaren sittlichen und politischen Pflicht und damit die Abkehr von der Vernunft als (zum Ideal des ewigen Friedens) leitende Idee.

Schlegel korrigierte Kants Position zum ewigen Frieden. Kant schließt eine Weltrepublik als Grenze der Idee der Vernunft aus, denn der Weltstaat droht in das schlechte Extrem des Despotismus umzuschlagen.<sup>45</sup> Aber was wäre ein Föderalismus der Republiken, der alle Staaten einbezieht, anderes als ein universeller Völkerstaat, den Kant doch aber ausschließt?<sup>46</sup> Weil die Föderation manche Staaten ausschließt, setzt sie andere voraus und schafft somit Potential für Konflikte. Weil die Föderation der Republiken ihrem Zweck nach die Freiheit sichern soll, setzt sie eine Gefahr dieser Freiheit und damit despotische Staaten voraus. Der Handelsgeist, der zur Schaffung des Völkerbundes Anweisung geben soll,<sup>47</sup> setzt unpolizirte Nationen voraus und solch ein politisches Vakuum schafft Streit unter jenen, die es füllen wollen. Der ewige Frieden bleibt durch Kriegsstoff, für den despotische Staaten ebenso wie durch unordentliche, wilde Gebiete (unpolizirte Nationen) bedroht.<sup>48</sup>

Was also zwischen den republikanischen Staaten Konfliktpotential liefert, sind die Formen, in denen der abwesende Dritte erkennbar ist: das Extrem eines wilden Gebietes, eines politischen Vakuums, der unpolizierten Nation, das mit der Entdeckung Amerikas und der Kolonialisierung Afrikas ins europäische Bewusstsein drang und das andere Extrem des falschen Staates, des Despotismus, der aus Sicht des modernen Staates als böse und feindlich erscheint. Nach Maßgabe der modernen Staatstheorie, die gegen den Despotismus verfasst wurde, ist ein solcher Staat so etwas wie ein Zombie, ein lebender Toter, ein seiender Nichtstaat,

44 Kant: *Zum ewigen Frieden*, AA 08, S. 356.

45 »2. Die Idee des Völkerrechts setzt die *Absonderung* vieler von einander unabhängiger benachbarter Staaten voraus, und, obgleich ein solcher Zustand an sich schon ein Zustand des Krieges ist (wenn nicht eine föderative Vereinigung derselben dem Ausbruch der Feindseligkeiten vorbeugt): so ist doch selbst dieser, nach der Vernunftidee, besser als die Zusammenschmelzung derselben, durch eine die andere überwachsende, und in eine Universalmonarchie übergehende Macht«. Ibid., S. 367.

46 Schlegel: *Republikanismus*, S. 25.

47 Wie die Natur schon den Ursprung einer staatlichen Ordnung durch den Eigennutz setzt, so ist sie auch der Ursprung zwischenstaatlicher Ordnung: »So wie die Natur weislich die Völker trennt, welche der Wille jedes Staats, und zwar selbst nach Gründen des Völkerrechts, gern unter sich durch List oder Gewalt vereinigen möchte: so vereinigt sie auch andererseits Völker, die der Begriff des Weltbürgerrechts gegen Gewalttätigkeit und Krieg nicht würde gesichert haben, durch den wechselseitigen Eigennutz.« Kant: *Zum ewigen Frieden*, S. 368.

48 Vgl. Schlegel: *Republikanismus*, S. 25 f.

der schlimmer als der anarchistische Naturzustand ist, wenn hier »Gewalt ohne Recht«<sup>49</sup> verübt wird. Dies berechtige zum Widerstand.<sup>50</sup>

Für Schlegel hat die Idee einer Weltrepublik dem politischen Imperativ nach praktische Gültigkeit und charakteristische Wichtigkeit als Ideal und damit als Leitfaden. Nicht jeder Staat, nicht der reine Begriff des Staates, nur der empirische muss im Verhältnis von Oberen zu Unteren gedacht werden.

»Es läßt sich allerdings ein Völkerstaat ohne dies Verhältniß denken, und ohne daß die verschiedenen Staaten in einen einzigen zusammenschmelzen müßten: eine nicht zu einer besondern Absicht bestimmte, sondern nach einem unbestimmten Ziel strebende (nicht hypophetisch, sondern thetisch zweckmäßige) Gesellschaft im Verhältniß der Freiheit der Einzelnen und der Gleichheit Aller, unter einer Mehrheit oder Masse von politisch selbständigen Völkern.«<sup>51</sup>

Insofern Schlegel das hierarchische Verhältnis als empirisch und nicht der reinen Idee der Gesellschaft zugehörig ansieht, entspricht der hierarchiefreie Völkerstaat auch dem »Maximum« der politischen Freiheit, die für Schlegel in der Adäquatheit von Sittlichem und Politischem besteht:

»Die höchste politische Freiheit würde der moralischen adäquat seyn, welche von allen äußern Zwangsgesetzen ganz unabhängig, nur durch das Sittengesetz beschränkt wird.«<sup>52</sup>

Hier wäre keine Gewalt nötig, um die beiden Achsen Freiheit und Gesetz zu verbinden, denn beide werden in Harmonie, unter Abwesenheit des Dritten, vorgestellt – ein Ideal. Schlegel bestimmt dieses Maximum, das der Anarchie doch ganz zu entsprechen vermag, auch auf Seiten der Gleichheit: »Das Maximum würde eine absolute Gleichheit der Rechte und Verbindlichkeiten der Staatsbürger seyn, und also aller Herrschaft und Abhängigkeit ein Ende machen.«<sup>53</sup> Das höchste (romantische) Ideal des Staates wäre also der Staat, der keiner ist: die sittlich-politische Anarchie.

Für Hegel wäre das Ideal des ewigen Friedens nicht nur wirklichkeitsfremd, sondern höchst fatal, denn der Krieg hält die Nationen vital:

»allein durch den von Zeit zu Zeit in die Geschichte einbrechenden Krieg [bleibt, M. H.] ›die sittliche Gesundheit der Völker in ihrer Indifferenz gegen das Festwerden der endlichen Bestimmtheiten erhalten [...], wie die Bewegung der Winde die See vor der Fäulnis bewahrt [...]‹ Denn eine solche Fäulnis wäre unausweichlich, wenn ›eine dauernde Ruhe [...] oder gar ein ewiger Friede‹ eintreten würde.«<sup>54</sup>

49 Locke: *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, § 19, S. 212.

50 Vgl. *ibid.* § 202, S. 327, § 204, S. 329 f. und § 210, S. 331 f.

51 Vgl. Schlegel, *Republikanismus*, S. 15.

52 *Ibid.* S. 14.

53 *Ibid.*

54 Ruda: *Hegels Pöbel*, S. 133. Zitat im Zitat: Hegel: *Grundlinien*, S. 493.

#### 4 Die unmöglichen Bürger

Im Verhältnis zwischen den Staaten hat sich die Abwesenheit des Dritten reproduziert. Doch auch im Inneren des Staates, der als bürgerliche Gesellschaft eine Sphäre der freien Interaktion und damit der abstrakten Freiheit sichert, produziert eben jene Sphäre mittels ihrer eigenen Funktion<sup>55</sup> einen Ausschuss, einen Teil ohne Anteil,<sup>56</sup> eine verarmte Masse.

Im Inneren der bürgerlichen Gesellschaft existiert die Armut, und mit der Armut, aus ihr heraus, bildet sich der Pöbel, der sich in einer Art rechtslosem Naturzustand wähnt und der aus Sicht der Gesellschaft ein Nichts, überflüssig ist. Der Pöbel emergiert an der armen Masse.

»Atomisierung, Entfremdung, Entbindung, Desintegration. Das sind die Charakteristika, die den Pöbel auszeichnen.«<sup>57</sup>

Nicht jeder Arme gehört zwangsläufig zum Pöbel. Hinzu muss die Gesinnung treten, die den Pöbel entstehen lässt. Schon bei Kant lässt sich der Pöbel auffinden. Wenn Kant in seiner Anthropologie dazu kommt, die Deutschen näher zu charakterisieren, attestiert er »vornehmlich aber eine gewisse Methodensucht, sich mit den übrigen Staatsbürgern nicht etwa nach einem Princip der Annäherung zur Gleichheit, sondern nach Stufen des Vorzugs und einer Rangordnung peinlich classificiren zu lassen und in diesem Schema des Ranges, in Erfindung der Titel (vom Edlen und Hochedlen, Wohl= und Hochwohl=, auch Hochgeboren) unerschöpflich und so aus bloßer Pedanterei knechtisch zu sein; welches alles freilich wohl der Form der Reichsverfassung Deutschlands zugerechnet werden mag; dabei aber sich die Bemerkung nicht bergen läßt, daß doch das Entstehen dieser pedantischen Form selber aus dem Geiste der Nation und dem natürlichen Hange des Deutschen hervorgehe: zwischen dem, der herrschen, bis zu dem, der gehorchen soll, eine Leiter anzulegen, woran jede Sprosse mit dem Grade des Ansehens bezeichnet wird, der ihr gebührt, und der, welcher kein Gewerbe, dabei aber auch keinen Titel hat, wie es heißt, Nichts ist.«<sup>58</sup>

Derjenige, der also über nicht viel mehr als seine eigene Arbeitskraft verfügt, der verdient den Namen des *Nichts*. Die Existenz solch eines Nichts und Niemanden mit Namen Nobody nötigt Kant zu einer Unterscheidung des Begriffs des Staatsbürgers:

55 »Bleibt also die Dynamik der bürgerlichen Gesellschaft ungehindert wirksam, bringt sie eine sich beständig vergrößernde Bevölkerung und zugleich eine sich beständig vermindernde Möglichkeit der Erhaltung der Subsistenzen hervor. Daraus ergibt sich eine Konzentration ›unverhältnismäßiger Reichtümer‹ (Hegel: *Grundlinien*, S. 389) in den Händen Weniger und reziprok eine vermehrte ›Abhängigkeit und Not‹ der an die(se) ›Arbeit gebundenen Klasse.‹ (ibid.) Hier wird deutlich, wie sich aus der internen Dynamik der bürgerlichen Gesellschaft die Unausweichlichkeit der Produktion von armen oder verarmten Massen herleitet. Ohne ihre eigene Wirksamkeit einzuschränken, ist die bürgerliche Gesellschaft immer mit dem Problem ihrer eigenen Entwicklung, mit der Hervorbringung von armen Massen konfrontiert.« Frank Ruda: *Hegels Pöbel*, S. 34.

56 *Ibid.*, S. 35.

57 *Ibid.*, S. 68.

58 Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, AA 07, S. 319.

»Nur die Fähigkeit der Stimmgebung macht die Qualifikation zum Staatsbürger aus; jene aber setzt die Selbstständigkeit dessen im Volk voraus, der nicht bloß Theil des gemeinen Wesens, sondern auch Glied desselben, d. i. aus eigener Willkür in Gemeinschaft mit anderen handelnder Theil desselben, sein will. Die letztere Qualität macht aber die Unterscheidung des activen vom passiven Staatsbürger nothwendig, obgleich der Begriff des letzteren mit der Erklärung des Begriffs von einem Staatsbürger überhaupt im Widerspruch zu stehen scheint. – Folgende Beispiele können dazu dienen, diese Schwierigkeit zu heben: Der Geselle bei einem Kaufmann oder bei einem Handwerker; der Diensthote (nicht der im Dienste des Staats steht); der Unmündige (*naturaliter vel civiliter*); alles Frauenzimmer und überhaupt jedermann, der nicht nach eigenem Betrieb, sondern nach der Verfügung Anderer (außer der des Staats) genöthigt ist, seine Existenz (Nahrung und Schutz) zu erhalten, entbehrt der bürgerlichen Persönlichkeit, und seine Existenz ist gleichsam nur Inhärenz.«<sup>59</sup>

Die Unterscheidung von passiven Staatsbürgern, die bloß Teil des Gemeinwesens sind, und solchen, die Glied desselben sind, kann als Vorform von Hegels Auffassung der Stände verstanden werden. Bei Kant wird jedoch noch jeder zum passiven Staatsbürger gezählt, der nicht ökonomisch selbständig ist und daher »nach der Verfügung anderer [...] genöthigt ist, seine Existenz (Nahrung und Schutz) zu erhalten«.

Kant beschreibt das politische Nichts als jemanden, der der äußeren Sphäre der Freiheit, des Eigentums, entbehrt und damit gleichsam der bürgerlichen Persönlichkeit nicht theilhaftig wird.<sup>60</sup> Drastischer als durch die Worte: »seine Existenz ist gleichsam nur Inhärenz« kann man kaum jemandem das politisch-ökonomische Menschsein absprechen. Er ist da. Dass dieser bloß daseiende Mensch eigentlich nicht nur zufälliges Resultat sondern in seiner Doppelfunktion als Quelle von Arbeitskraft und Mehrwert die Substanz der ganzen freien Interaktion von bürgerlichen Persönlichkeiten ist, wird geflissentlich beiseite gesetzt.

Kants Begriff des notwendigen Ausschusses ist undifferenziert: Die Unmündigen müssen in die abhängig Arbeitenden und die ganz und gar Überflüssigen unterteilt werden. Aus den Unmündigen heraus, von denen insbesondere die abhängig Beschäftigten von ihrer eigenen Nützlichkeit für die Gesellschaft überzeugt bleiben, erwachsen jene, die sich selbst als der Teil ohne Anteil sehen, der sie faktisch sind. Sie sind der Ausschuss, der zwar notwendig durch die freie Interaktion der Marktteilnehmenden aus der Masse der (potentiell) Arbeitenden produziert wird, dessen Notwendigkeit ihrer Gesellschaft aber als ihr Anderes erscheint, als Teil, der sich von der Gesellschaft willkürlich ausnimmt: als Pöbel, als Junkie, als Prostituierte(r), als Verbrecher(in) oder gar als Terrorist(in).

Die Gefahr, die von diesem Teil ohne Anteil genau dann ausgeht, wenn er sich als Teil erkennt und vereinigt, hat Kant in der Anthropologie in einer Fußnote (\*) zum *Charakter des Volkes* beschrieben:

59 Kant: *Die Metaphysik der Sitten*, AA 06, S. 314.

60 »Kurz, der Tagelöhner und Arme handelt nicht den Pflichten der Verhältnisse angemessen und ihm geht daher die Möglichkeit verloren, Mitglied der Korporation zu werden.« Ruda: *Hegels Pöbel*, S. 49.

»Unter dem Wort Volk (*populus*) versteht man die in einem Landstrich vereinigte Menge Menschen, in so fern sie ein Ganzes ausmacht. Diejenige Menge oder auch der Theil derselben, welcher sich durch gemeinschaftliche Abstammung für vereinigt zu einem bürgerlichen Ganzen erkennt, heißt Nation (*gens*); der Theil, der sich von diesen Gesetzen ausnimmt (die wilde Menge in diesem Volk), heißt Pöbel (*vulgus*), \*) dessen gesetzwidrige Vereinigung das Rottiren (*agere per turbas*) ist; ein Verhalten, welches ihn von der Qualität eines Staatsbürgers ausschließt. \*) Der Schimpfname *la canaille du peuple* hat wahrscheinlicher Weise seine Abstammung von *canalicola*, einem am Canal im alten Rom hin und her gehenden und beschäftigte Leute foppenden Haufen Müßiggänger [...]).«<sup>61</sup>

Der Haufen von Müßiggängern verrottet im wahrsten Sinne des Wortes: Faulheit ist das Charakteristikum des Pöbels – nicht nur aus Sicht des integrierten Teils der Gesellschaft. Schon bei John Locke waren die Indianer *faul*, weil sie das Land nicht bestellten, obwohl sie es hätten tun können. Auch die Tagelöhner waren *faul*, da sie keine Eigentümer wurden, sondern sich *faul* in den Dienst eines Anderen verkauften. Doch wirklich *faul* ist allein der Pöbel. Der Pöbel ist weder Bürger noch ist er kein Bürger. In seinem Begriff verbinden sich vielmehr Eigenschaften eines Bürgers mit solchen, die unmöglich einem Bürger zukommen können.

Der Pöbel zeichnet sich durch den Verlust der Gewohnheit an die Arbeit aus. Ohne diese Gewohnheit ist »Faulheit vorhanden.«<sup>62</sup> Die Faulheit ist eine Quelle, »woraus der Pöbel hervorgeht.«<sup>63</sup> Sie ist die objektive und äußerliche Quelle des Pöbels. Die andere Quelle ist die subjektive und innerliche der Empörung. »Die Armut an sich macht keinen zum Pöbel: dieser wird erst bestimmt durch die mit

61 Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, AA 07, S. 311. Ibid. Wie Walter Benjamin in seiner *Kritik der Gewalt* feststellt, zeigt sich der Zynismus der formalen Gleichheit darin, dass es Armen wie Reichen untersagt ist, unter Brückenbögen zu nächtigen. Die Praxis durch formale objektive Verbote, den materiell objektiv produzierten, unordentlichen Menschen beikommen zu wollen, zieht sich bis ins 21. Jahrhundert. Nicht nur in New York, sondern seit Beginn der Moderne wurde gegen unordentliche Personen die Gesetzeskraft mobilisiert. So gab es auch in Deutschen Landesverfassungen einen Straftatbestand für das Herumlungern auf Parkbänken in Art eines Landstreichers. Das Strafgesetz von New York versucht in Chapter 40, Section 240.35, das Herumlungern als Straftatbestand zu spezifizieren – was juristisch schwierig ist: »A person is guilty of loitering when he: 1. Replaced by. [former: Loiters, remains or wanders about in a public place for the purpose of begging; M. H.] 2. Loiters or remains in a public place for the purpose of gambling with cards, dice or other gambling paraphernalia; or 3. Replaced by. [...] 6. Loiters or remains in any transportation facility, unless specifically authorized to do so, for the purpose of soliciting or engaging in any business, trade or commercial transactions involving the sale of merchandise or services, or for the purpose of entertaining persons by singing, dancing or playing any musical instrument; or 7. Replaced by.« New York Consolidated Laws, Penal Law – PEN § 240.35.

62 Hegel: *Vorlesungen über Rechtsphilosophie, 1818–1831*, in: Karl-Heinz Ilting (Hrsg): Edition und Kommentar in sechs Bänden, vierter Band, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974, S. 609.

63 Hegel: *Grundlinien*, S. 390.

der Armut sich verknüpfende Gesinnung, durch die innere Empörung gegen die Reichen, gegen die Gesellschaft, die Regierung usw.«<sup>64</sup>

Die Verbindung von Faulheit und Gesinnung ist die Bedingung des Pöbels. Faulheit ist eine Gewohnheit der Armen, denn Armut führt Faulheit gewöhnlich mit sich. Mit dem Begriff der Faulheit kann der Pöbel als regelrecht verfaulendes Organ innerhalb des Organismus der Gesellschaft begriffen werden. Wie die Psychoanalyse für das Verhältnis des lebendigen Organismus zu geschädigten Organen deren Negation aus dem Bewusstsein attestiert, so lässt sich der Pöbel als das vom Staat verdrängte Organ auffassen – als Un-Organ.<sup>65</sup> Das Un-Organ bestimmt, auf ihn schädigende Weise, das weitere Dasein des Organismus. Wird der Pöbel nicht zum Verbrecher, so lässt er sich in kein organisches Verhältnis zu den staatlichen Institutionen eintragen.<sup>66</sup>

»So in die Organisation des Ganzen nicht aufgenommen und in ihm nicht versöhnt, zeigt sich deswegen die [...] Besonderheit, weil sie als wesentliches Moment gleichfalls hervortritt, als Feindseliges, als Verderben der gesellschaftlichen Ordnung [...].«<sup>67</sup>

Für Hegel wie bereits für Locke und Kant ist der Pöbel zugleich faul und böse. Das liegt daran, dass all diese Autoren »das Arbeitsethos der bürgerlichen Gesellschaft [...] zu einer eigenen höchsten philosophischen Norm gemacht«<sup>68</sup> haben, weshalb auch für Kant das radikal Böse – Adorno zufolge – manchmal nichts anderes als die Faulheit sei. In Kants Zitat über den verrotteten Pöbel kommen die beiden Merkmale bereits zum Ausdruck: Faulheit und pöbelhafte Gesinnung. Die Gesinnung zeigt sich darin, dass sich der Pöbel von den Gesetzen der Gesellschaft

64 Ibid.

65 Hier kommt Freud ins Spiel, denn was sich auf der individuellen Ebene des eigenen Körpers mit erkrankten Organen abspielt, das erhellt auch die gesamtgesellschaftliche Verdrängung des unorganischen Teils der Gesellschaft. »Organische Erkrankung, schmerzhaft Reizungen, Entzündungen von Organen schaffen einen Zustand, der deutlich eine Ablösung der Libido von ihren Objekten zur Folge hat. Die eingezogene Libido findet sich im Ich wieder als verstärkte Besetzung des erkrankten Körperteils. Ja man kann die Behauptung wagen, daß unter diesen Bedingungen die Abziehung der Libido von ihren Objekten auffälliger ist als die Abwendung des egoistischen Interesses von der Außenwelt. Von hier aus scheint sich ein Weg zum Verständnis der Hypochondrie zu eröffnen, bei welcher ein Organ in gleicher Weise das Ich beschäftigt, ohne für unsere Wahrnehmung krank zu sein.« Sigmund Freud: *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse und neue Folge*, Studienausgabe, Frankfurt a. M. 2000, S. 404 f. Vielleicht hilft der psychoanalytische Blick auf die Frage, warum das Andere in der Gesellschaft (das scheinbare Un-Organ) heutzutage den politischen Diskurs überdeterminiert (verstärkte Besetzung und Hypochondrie). Was die Sache komplexer macht, ist die Feststellung, dass sich die Anderen (die Vernachlässigten, der arme Pöbel) am entschiedensten gegen die Anderen (geflohenen Menschen) empören.

66 Vgl. Ruda: *Hegels Pöbel*, S. 138-151.

67 Hegel: *Grundlinien*, S. 358.

68 Theodor Wiesengrund Adorno: *Probleme der Moralphilosophie*, Frankfurt a. M. 1963 in: Thomas Schröder (Hrsg.): *Nachgelassene Schriften, Abteilung IV: Vorlesungen*, Bd. 10, Frankfurt a. M. 1996, S. 195.

ausnimmt. Die Ohnmacht des Pöbels wird deutlich, weil er sich durch seine Empörung im Selbstwiderspruch befindet. Der Pöbel empört sich, er klagt die bestehenden Verhältnisse als rechtlose an, gewinnt aber zugleich seine Vorstellung vom Recht aus dem vorhandenen Begriff des Rechts. Aus diesem Begriff heraus ist es aber unmöglich herzuleiten, dass es sich bei der Stellung des Pöbels um ein Unrecht handelt.

»Daraus, dass zum einen sein Mangel vom bestehenden Recht nicht als Unrecht anerkannt ist, und zum anderen er selbst diesen aber als Kränkung seines Rechts, als Unrecht beurteilt, urteilt er zugleich, dass der gegebene Zustand des Rechts kein Zustand des Rechts ist.«<sup>69</sup>

Der Pöbel empört sich, weil das von ihm behauptete Unrecht seines Zustandes von der bürgerlichen Gesellschaft nicht als Unrecht anerkannt wird, wodurch er sich in einem Zustand der Rechtlosigkeit wähnt. Der Pöbel fordert sein partikulares Recht ein, ohne Arbeit zu sein, ein Recht, das dem bestehenden Begriff des Rechts widerstreitet. »Wer vom Pöbel ist, der will umsonst leben [...]«<sup>70</sup>

»Der Pöbel tritt mit einer bloßen Meinung gegen die Wahrheit des sittlichen Gemeinwesens und seine Wirklichkeit an. Die pöbelhafte Gesinnung, die beim Pöbel die Empörung gegenüber allen möglichen Instanzen als Inhalt hat, [...] scheint eine rein moralische Gesinnung zu beschreiben, die sich totalisierend gegen alle konkreten Institutionen stellt und ihnen die Legitimität abspricht.«<sup>71</sup>

Mit Marx kann die Empörung des Pöbels als Ausdruck des Widerspruchs ihrer Situation mit ihrer menschlichen Natur aufgefasst werden.<sup>72</sup>

»Armut in der bürgerlichen Gesellschaft bestimmt Hegel in der Weise, dass dem Armen alle Vorteile, alle Realisierungsmöglichkeiten seiner Freiheit genommen sind, zugleich aber alle Bedürfnisse der bürgerlichen Gesellschaft erhalten bleiben. *Er will, aber er kann nicht.*«<sup>73</sup>

Der Pöbel ist für Hegel die Negation der Persönlichkeit, weil er nicht frei ist und auf alle Rechte und Pflichten verzichtet. Dem armen Pöbel kommt die Möglichkeit der Akkumulation von Eigentum abhanden und damit die Chance, sich ein äußerliches Dasein zu geben: Er ist Nichts – keinem Stand des Systems der Bedürfnisse zugehörig.<sup>74</sup> Weil der arme Pöbel kein äußerliches Dasein genießt, sich der Pflicht des Eigentums enthält, so fällt er auch nicht unter den Begriff der Person und ist dadurch in radikaler Weise rechtlos. Hegel unterscheidet zwei Arten des Pöbels, den armen und den reichen.

»Im Gegensatz zum armen Pöbel aber, spricht der reiche Pöbel allem Bestehenden aus anderen Gründen alle Legitimität ab. Er setzt einen ›Zustand von Rechts-

69 Ruda: *Hegels Pöbel*, S. 98.

70 Friedrich Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, in: Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hrsg.): *Kritische Studienausgabe*, Berlin 1999, S. 250. Der reiche Pöbel teilt in seiner Form als Spieler mit dem armen Pöbel den Erwerb ohne Arbeit. Vgl. Ruda: *Hegels Pöbel*, S. 74 f.

71 Ruda: *Hegels Pöbel*, S. 173.

72 Ibid., S. 174. Vgl. Marx: *Heilige Familie*, S. 37.

73 Ruda: *Hegels Pöbel*, S. 143.

74 Vgl. ibid. S. 106.

losigkeit« – eine Art ökonomischen Naturzustand – voraus, in welchem sein Reichtum die einzige und alles bestimmende Macht darstellt. Da von seinem Reichtum viele Subsistenzen abhängen, deutet er deren Abhängigkeit als seine Herrschaft (über sie). Er versteht sich als Souverän, der über ihre Not und damit grundsätzlich auch ihre Rechte, entscheidet. So setzt er seine rein ökonomische Macht gegen das abstrakte Recht, gegen den allgemeinen Rechtsanspruch aller und damit gegen das sittliche Gemeinwesen als solches. [...] Den reichen Pöbel zeichnet die ›Verdorbenheit‹ aus, dass er für ›sich alles für erlaubt hält‹ (ibid.), da er ebenfalls jeder Institution, gleich ob sittlich, rechtlich oder staatlich, das Existenzrecht abspricht. So versteht er sich Außerhalb des (bestehenden) Rechts, da er vermeint, über dem Recht zu stehen oder: Er steht außerhalb des (bestehenden) Rechts, da er vermeint, selbst das einzige gültige Recht zu sein.«<sup>75</sup>

In diesen Bestimmungen zeigt sich die Gesinnung des reichen Pöbels als die Gesinnung des Verbrechers, dessen Handlungen einem unendlichen Urteil entsprechen, weil dieser sich zum Staate hypostasiert.<sup>76</sup>

»Dies kann er nur behaupten, da er von einem ökonomisch bestimmten Naturzustand ausgeht, in dem er das ebenfalls ökonomische Recht des Stärksten, das ihm zufiel, geltend macht. Der reiche Pöbel setzt so die Souveränität seiner rein ökonomischen Macht gegen die Souveränität des Staates und seiner Institutionen.«<sup>77</sup>

Der Imperativ des reichen Pöbels ist der gleiche, der bereits für das Verhältnis zwischen den Staaten anklang: die Forderung nach dem Recht des Stärkeren.

»Der reiche Pöbel [...] behauptet einen Naturzustand, der rein besitzindividualistisch verstanden wird und der sich nicht vertraglich, sondern über die Dynamik der Ökonomie, d. h. des Naturzustandes selbst – eine Art *visible hand*, die dem (ökonomisch) Stärksten zukommt – reguliert.«<sup>78</sup>

Der reiche Pöbel denkt seine ökonomische Macht, die er über diejenigen hat, deren Herr er ist, deren Subsistenz von seinem Reichtum abhängt, sei die einzig legitime Macht. Er missversteht diese Abhängigkeit als seine Herrschaft und sieht sich als der Einzige, der über dem sittlichen Allgemeinen des Staates steht.<sup>79</sup> Der reiche wie der arme Pöbel lebt bloß als Privatperson, atomisiert und entbunden von den Pflichten der bürgerlichen Gesellschaft, sittlich entwurzelt, ohne Stand.<sup>80</sup> Zwischen beiden Pöbelarten besteht jedoch ein wichtiger Unterschied: Während der Arme unwillkürlich auf die Zufälligkeit des Almosens und der öffentlichen Einrichtungen angewiesen ist, ist der reiche Pöbel, der auf die rein selbstsüchtige Kapitalakkumulation und damit auf die egoistische Seite des Gewerbes reduziert ist, zwar auf Zufälligkeiten angewiesen, jedoch auf eine Zufälligkeit, für die sich der reiche Pöbel willkürlich entschieden hat. Der erfolgreiche Spieler ist das Modell

75 Ibid., S. 69. Zitat im Zitat: Hegel: *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*. Frankfurt a. M. 2005, S. 223.

76 Vgl. Hammer: »Das Verbrechen: Ein reelles Beispiel für ein negativ-unendliches Urteil«, in Hegel-Jahrbuch 2018, Berlin; Boston 2020.

77 Ruda: *Hegels Pöbel*, S. 69.

78 Ibid. S. 69, Anm 84.

79 Vgl. ibid. S. 76.

80 Vgl. ibid., S. 70.

des reichen Pöbels. Der arme Pöbel ist ein Pöbel der Notwendigkeit, da er objektiv durch die gesellschaftliche Reproduktion als deren Ausschuss produziert wird, während der reiche Pöbel ein Pöbel der Zufälligkeit ist, da der Entschluss, Spieler zu werden willkürlich ist, subjektiver Zufall und da der Erfolg im zufälligen Spiel objektiver Zufall ist.<sup>81</sup> Es gibt noch einen weiteren Unterschied: Der reiche Pöbel ist partikular, weil er subjektiv sowie objektiv zufällig bestimmt ist. Der arme Pöbel ist allgemein, da die Armut notwendig erzeugt wird und dem armen Pöbel selbst eine universelle Drohung zugrunde liegt, deren leibhaftige Warnung er ist:

»Jeder innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft und im Staat kann durch je singuläre Schicksale in den *Unstand* der Armut hinabsinken. Da es aber in der bürgerlichen Gesellschaft unausweichlich zur Produktion verarmter Massen kommt, und die Armut daher nicht individuellen Verfehlungen geschuldet ist, bedeutet dies, dass jeder Beliebige im Staat latent arm ist. Zugleich kann aber jeder beliebige, der aus den institutionellen Zusammenhängen des Staates heraus fällt, zum Pöbel werden, da sich der Pöbel von selbst macht und damit keinen weiteren objektiven Bedingungen unterliegt.«<sup>82</sup>

Damit ist aber der Ausschluss aus dem Dritten innerhalb des Dritten die beständige Drohung: »*Jeder Beliebige ist latent Pöbel* ist die Formel, die diese Gleichheit«, die sich durch den Pöbel im Kern der bürgerlichen Gesellschaft erblicken lässt, ausdrückt.<sup>83</sup> Ein weiterer Unterschied ist die Entstehung des armen Pöbels. Dieser emergiert an der Armut durch die subjektive Operation der Herstellung einer Pöbelgesinnung. Der reiche Pöbel emergiert an der Hingabe an die Macht des Reichtums, daran also, »dass er die ›Macht des Reichtums‹ nutzt, um sich ›aus vielem herauszuziehen, was andern übel bekommen würde.«<sup>84</sup> Wie der arme Pöbel steht er außerhalb der Korporation und der Stände, aber auf der gegenüberliegenden Seite. Der willkürliche Entschluss gegen das Allgemeine des Standes und der Korporation bringt den reichen Pöbel hervor.<sup>85</sup> Auf den ersten Verlust, die Armut, folgt ein zweiter, vertiefender Verlust. Verloren gehen ihm die Bestimmungen des Bürgers: Scham und Ehre, aber auch die des bürgerlichen Bewusstseins: Anerkennung der Institutionen. Der Grund ist beim Reichen unterschiedlich, die Haltung jedoch ähnlich. Der reiche Pöbel spricht allen Institutionen das Recht ab. Ihn »zeichnet die ›Verdorbenheit‹ aus, dass er für ›sich alles für erlaubt hält‹. So versteht er sich als Außerhalb des (bestehenden) Rechts, da er vermeint, über dem Recht zu stehen oder er steht außerhalb des (bestehenden) Rechts, da er vermeint, selbst das einzige gültige Recht zu sein.«<sup>86</sup> Was sich beim armen Pöbel durch Empörung Ausdruck verleiht zeigt sich beim Reichen Pöbel als Verdorbenheit. Der Reiche setzt sich aufgrund seines zufällig gewonnenen Reichtums als absolut und allen Institutionen übergeordnet,<sup>87</sup> der Arme ist hingegen empört über die Un-

81 Vgl. *ibid.*, S. 81.

82 *Ibid.*, S. 80.

83 *Ibid.*, S. 81. Vgl. *ibid.*, S. 242.

84 *Ibid.* S. 67. Zitat im Zitat: Hegel: *Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*, S. 222 f.

85 Vgl. Ruda: Hegels Pöbel, S. 70 f.

86 *Ibid.* S. 68 f.

87 Vgl. *ibid.*, S. 85.

gerechtigkeit der bestehenden Institutionen, die sich ihm als sein Schicksal zeigt, dessen Bedingungen nicht zufällig sind. Der Zustand des Rechts erscheint dem armen Pöbel als Zustand der Rechtlosigkeit, dem Reichen als seiner Willkür untergeordnet. Falsch ist, dass beide ihr partikulares Urteil als geltendes Richtmaß gegen die Objektivität der bestehenden Verhältnisse wähen.

Gemeinsam ist dem armen und dem reichen Pöbel ihr Verhältnis zur Objektivität bzw. zur Wirklichkeit des Rechts. Der Pöbel vermeint für sich ein Recht, sich vom Recht und ebenso von den Pflichten zu entbinden<sup>88</sup> und entzieht sich derart der sittlichen Ordnung. »Er setzt so (sein vermeintliches) Recht gegen das Recht (des Bestehenden).«<sup>89</sup> Wie für einen Verbrecher ist für den Pöbel das Dritte abwesend, der Grund ist jedoch ein anderer als beim Verbrecher, da der Pöbel seine Situation als Produkt eines Unrechtszusammenhangs empfindet.

Dem Pöbel geht aus Mangel an Ehre und gesellschaftlicher Integration, »die Erfahrung eines unmittelbar sittlichen und sozialen Gemeinwesens ab.«<sup>90</sup> Beide Pöbelarten empfinden mangelnde Anerkennung. Da beide aus dem System der Gesellschaft ausscheiden und kein Teil der Stände und der Korporation sind, sind beide in objektiver Hinsicht nutzlos. Beide anerkennen die Institutionen nicht, weil sie sich von ihnen nicht als anerkannt empfinden. Der reiche Pöbel versucht, durch Luxus diesen Mangel an Anerkennung zu kompensieren. Er verwechselt den Neid, den Luxus erzeugt, mit Anerkennung. Er geht davon aus, Anerkennung ohne Ehre des Standes allein durch Äußerliches erlangen zu können. Armer und reicher Pöbel verweigern das Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft, ihre Subsistenz durch Arbeit zu sichern.

Trotz der Anwesenheit des armen Pöbels innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft ist sein Leben auf dem Niveau der Wilden, da der Pöbel weder »die Ruhe des Privatrechts« noch die »Sicherheit der Befriedigung des Bedürfnisses«<sup>91</sup> genießt. Weder Ehe noch Ackerbau kommen ihm zu; ist Ehe Verbindung,<sup>92</sup> so ist das Charakteristikum des Pöbels Entbindung. Selbst vom Glück ist der Pöbel entbunden und dadurch einem schweifenden Leben, einem Nomadentum ausgesetzt: A rolling stone gathers no moss.

Die Pöbelgesinnung ist gesinnungslos. Ihr kommt keine Gewohnheit und kein Gewohnheit gewordenen Willen zu, das notwendig sittliche Selbstgefühl hat sie verloren, weshalb ihr Status der einer asozialen Partikularität ist. Der Pöbel lebt in einer verkehrten Welt: Für ihn ist das sittliche Verhältnis unsittlich, Lügen sind ihm Tatsachen und das Recht erscheint ihm als Unrecht. Er sieht die Gesellschaft im wahrsten Sinne verkehrt. Für den Pöbel ist das Volk »vulgus, nicht populus.«<sup>93</sup> Der Pöbel sieht überall sich selbst, das, was er selbst geworden ist. Aus Sicht der

88 Vgl. *ibid.*, S. 86.

89 *Ibid.*, S. 69.

90 *Ibid.*, S. 87.

91 Hegel: *Grundlinien*, S. 355.

92 Vgl. *ibid.* S. 314.

93 Hegel: *Die Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, Dritter Teil: *Die Philosophie des Geistes*, in: Werke, Band 10, S. 341.

Gesellschaft ist es anders herum, ihr stellt sich der Pöbel als zufälliger Ausschuss gegenüber. Ihr Trauma vermag sie nicht im Pöbel zu erkennen.

»Dass Hegels Philosophie des Rechts als Philosophie der Freiheit zugleich eine ›politische Philosophie‹, die Philosophie des objektiven Geistes, ist, bedeutet in diesem Kontext, dass der Pöbel eine Grenze, eine Limitierung dieser ›politischen Philosophie‹ des Staates bezeichnet.«<sup>94</sup>

## 5 Die unendliche Aufgabe

Die Frage nach der Abwesenheit des Dritten zeigt, wie das Abwesende sein Unwesen treibt. Von Seiten der Macht wird das Politische gewöhnlich gedacht. Die Logik des unendlichen Urteils stellt dieser Sichtweise die der Ohnmacht an die Seite. Wie sich der Geschichtsschreiber für gewöhnlich in den Sieger einfühlte und damit die Herrschaftsgeschichte fortschrieb, so fühlte sich gewöhnlich auch der politische Theoretiker in die Macht der Zeiten ein. Die Alternative, die die Frage nach dem abwesenden Dritten aufwirft, markiert einen neuen Standpunkt des politischen Denkens, dem es gilt, das Politische vom Scharnier seines Scheiterns her zu begreifen.

Die Dialektik von Nationalismus und Kosmopolitismus ist dem Politischen prinzipiell eingeschrieben, weil es keine harmonische Struktur ihrer Aufhebung geben kann. Herrschaft und Gewalt aktualisieren sich in allen betrachteten Ebenen des Politischen. Einzelnes und Allgemeines sind zwar nicht absolut unversöhnlich, doch gehen sie nie reibungslos in ihrer Vermittlung auf. Der Nationalismus verlangt die Identifizierung aller Einzelnen im Staat mit der Einheit des souveränen Staates. Die Staaten bilden ein Aggregat souveräner Einheiten. Der Kosmopolitismus bedarf der Identifizierung der Einzelnen mit der Allheit, der Menschheit. Wird diese jedoch als Einheit manifest, so wäre der Weltstaat nichts anderes als ein allumfassender Nationalstaat.

Die Unversöhnlichkeit von Einzelem und Allgemeinem steckte im Ursprung des Politischen, dem Mythos und verkündete sich mit der Freiheit als ursprüngliche Gesetzgebung (*Autonomie*). Der Imperativ nach Gleichheit und Gerechtigkeit eröffnet ein Spannungsfeld mit der Freiheit. Die Schwierigkeit besteht darin, eine konkrete Sphäre der Freiheit zu schaffen, die sittlich ist, trotzdem die Menschen in ihr selbstbestimmt agieren. Das Movens der Dialektik von Nationalismus und Kosmopolitismus liegt in der Unversöhnlichkeit von Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit. Deren Versöhnung wäre die Aufhebung von Herrschaft und Gewalt, ohne dass diese in transformierter Weise erhalten bliebe. Nur so, durch die Reproduktion von Etwas, das nicht reibungslos aufgeht, wenn es auch unter die Räder kommt, bleibt das Politische lebendig. Auch ist nur so überhaupt etwas zu Veränderndes ansprechbar. Das Movens des Politischen liegt im konkreten Verhalten gegen diese Unversöhnlichkeit.

94 Ruda: *Hegels Pöbel*, S. 243.

Im Inneren des Staates fand sich eine Gruppe, für die das Dritte abwesend war.<sup>95</sup> Bei der Frage nach dem unendlichen Urteil trat der Pöbel aus der verarmten Masse wie aus ungeheuerlichem Reichtum hervor. Einig sind der arme und der reiche Pöbel durch ihre Gesinnung, da sich beide außerhalb der Stände und der Korporation befinden. Der Reiche verwechselt seine Macht mit dem Recht, er setzt sich selbst als Recht und das bestehende Recht als ungültig. Der Arme sieht aufgrund seiner ungerechten Position das Dritte insgesamt als Unrechtszusammenhang.

Die Anarchie ist nicht nur der Ausgangspunkt des Politischen, aus dem herauszugehen Pflicht ist. Sie ist die Sphäre der Freiheit, die im Staate gesichert werden soll. Sie gibt sich auch als das reproduzierte Verhältnis zwischen den Staaten zu erkennen. Sie ist die ausgeschlossene Regierungsart, die Regierung, die zu ihrem Inhalt die Nichtregierung hat und daher mit dem Begriff der Regierungsart unverträglich ist, so ist sie Grenze. Als solche ist sie Nichts oder das Andere der Regierungsarten überhaupt. Als das Andere der politischen Herrschaft ist sie die ökonomische Herrschaft, die Sphäre der Freiheit, die mächtige Grundlage des Politischen. Unerreichbar andersartig ist Anarchie als Telos romantisch-idealistischer Politik, deren Ideal als herrschaftsfreie sittliche Menschheit ohne Hierarchie und Gewalt auskommt.

Es ist an der Zeit das Politische an den Scharnieren seines Scheiterns zu denken, aus Sicht der Verlierer und Ohnmächtigen, die eine strukturelle Stelle des Politischen markieren, an der Veränderung durch den ausweisbaren Mangel aufscheint. Die Logik des unendlichen Urteils und die Frage nach der Abwesenheit des Dritten führt immer wieder auf solche Stellen.

## Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor Wiesengrund: *Probleme der Moralphilosophie*, Frankfurt a. M. 1963. In: Thomas Schröder (Hrsg): *Nachgelassene Schriften, Abteilung IV: Vorlesungen*, Bd. 10, Frankfurt a. M. 1996.
- Aischylos: *Die Eumneiden* (Orestie III), übersetzt von Emil Staiger, Stuttgart 1981, S. 21.
- Arnauld, Antoine und Nicole, Pierre: *Die Logik oder die Kunst des Denkens*, übersetzt von Christos Axelos, Port-Royal 1662. Nachdruck, Darmstadt 1972.
- Freud, Sigmund: *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse und neue Folge*, Studienausgabe, Frankfurt a. M. 2000.
- Habermas, Jürgen: *Hegels Kritik der Französischen Revolution*, in: *Theorie und Praxis*, Sozialphilosophische Schriften, Frankfurt a. M. 1972.

95 Eine ähnliche Tiefendimension, wie die des Pöbels, eröffnet sich auch auf der Ebene des Verhältnisses der Staaten untereinander, wenn nach den Marginalisierten gefragt wird. Hier wäre das (Un-)Gleichgewicht der industrialisierten und kolonialisierenden Staaten zu den Staaten mit geringerer organischer Zusammensetzung ihres Kapitals von Seiten der Marginalisierten her zu betrachten. Auf dieser Ebene ist jedoch nicht das vorhandene Dritte als Abwesendes gesetzt, sondern gar kein echter Dritter vorhanden. Neben den Gesetzen des Marktes, den Gesetzen der Anarchie, gelten bilaterale und internationale Verträge, Allianzen und Machtverhältnisse als Surrogat des Dritten.

- Hammer, Martin: »Deduktion und Dialektik. Zur Genese des Dialektikbegriffs aus der kantischen Deduktion«, in: Andreas Arndt, Brady Bowman, u. a. (Hrsg), *Hegel-Jahrbuch 2016: Hegels Antwort auf Kant*. Band 1. Berlin; Boston 2017, S. 387–393.
- : »*Das Verbrechen: Ein reelles Beispiel für ein negativ-unendliches Urteil*«, in *Hegel-Jahrbuch 2018*, Berlin; Boston 2020.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke Band 7, Frankfurt a. M. 1986.
- : *Die Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), Dritter Teil: Die Philosophie des Geistes*, in: Werke, Band 10. Frankfurt a. M. 1986.
- : *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*. Frankfurt a. M. 2005.
- : *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, in: Werke Band 20, Frankfurt a. M. 1986.
- : *Vorlesungen über Rechtsphilosophie, 1818–1831*, in: Karl-Heinz Ilting (Hrsg): Edition und Kommentar in sechs Bänden, vierter Band, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974.
- : *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: Eduard Gans (Hrsg): *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, dritte Auflage, Berlin 1848.
- Hobbes, Thomas: *Grundzüge der Philosophie*, zweiter und dritter Teil: Lehre vom Menschen und Bürger. Leipzig 1918.
- Immanuel Kant: *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*, in: *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. v. Der Königlichen Preußischen Akademie der Wissenschaften (und Nachfolgern), Berlin 21910 ff. (11900 ff.), Band 02.
- : *Die Metaphysik der Sitten*, in: *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. v. Der Königlichen Preußischen Akademie der Wissenschaften (und Nachfolgern), Berlin 21910 ff. (11900 ff.), Band 06.
- : *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in: *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. v. Der Königlichen Preußischen Akademie der Wissenschaften (und Nachfolgern), Berlin 21910 ff. (11900 ff.) Band 08.
- : *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, in: *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. v. Der Königlichen Preußischen Akademie der Wissenschaften (und Nachfolgern), Berlin 21910 ff. (11900 ff.), Band 08.
- : *Handschriftlicher Nachlass*, in: *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. v. Der Königlichen Preußischen Akademie der Wissenschaften (und Nachfolgern), Berlin 21910 ff. (11900 ff.), Band 15.
- : *Entwürfe zu dem Colleg über Anthropologie aus den 70er Jahren*, in: *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. v. Der Königlichen Preußischen Akademie der Wissenschaften (und Nachfolgern), Berlin 21910 ff. (11900 ff.), Band 15
- : *Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie*. Zweite Hälfte, erster Teil. V Metaphysik L2 – »*Metaphysik Pölitz*«, in: *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. v. Der Königlichen Preußischen Akademie der Wissenschaften (und Nachfolgern), Berlin 21910 ff. (11900 ff.), Band 28.
- Ishikawa, Fumiyasu: »*Kants Erwerb der Systematologie der Vernunftkritik*«, in: Proceedings of the Eighth International Kant Congress, Vol. I., Memphis 1995, S. 1151 f.
- Locke, John: *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, übersetzt von Hans Jörn Hoffmann, Frankfurt a. M. 1977
- MacPherson, Crawford Brough: *Die politische Theorie des Besitzindividualismus*, übersetzt von Arno Wittekind, Frankfurt a. M. 1990.
- Marx, Karl und Engels, Friedrich: *Die heilige Familie oder die Kritik der kritischen Kritik*, in: Marx Engels Werke, Band 2, Berlin 1990.
- : *Das Kapital*, in: Marx Engels Werke, Band 25, Berlin 2008.

- Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra*, in: Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hrsg.): *Kritische Studienausgabe*, Berlin 1999.
- Peters, Anne: *Völkerrecht – Allgemeiner Teil*, 2. Aufl., Zürich; Basel 2009.
- Jacques Rancière: *Das Unvernehmen*. Politik und Philosophie, Frankfurt a. M. 2002.
- Reimarus, Hermann Samuel: *Vernunftlehre*, 3. Aufl., Hamburg 1766, S. 114.
- Ruda, Frank: *Hegels Pöbel*. Eine Untersuchung der Grundlinien der Philosophie des Rechts. Konstanz 2011.
- Schimmelfennig, Frank: *Internationale Politik*, 4. Aufl, Paderborn 2015.
- Schlegel, Friedrich: *Republikanismus*, in: Andreas Arndt und Jure Zovko: Friedrich Schlegel: Schriften zur Kritischen Philosophie 1795–1805. Hamburg 2007.
- Wolf, Klaus Dieter: »Normen und Institutionen im internationalen System«, in: Ulrich Alemann, Kay Loss, u. a. (Hrsg): *Politik: Eine Einführung*, Opladen 1994.
- Žižek, Slavoj: *Die politische Suspension des Ethischen*, 14. Aufl., Frankfurt a. M. 2014.