

Ein Recht auf Widerstand gegen den Staat?

Verteidigung und Kritik des Widerstandsrechts
seit der europäischen Aufklärung

Herausgegeben von

David P. Schweikard, Nadine Mooren
und Ludwig Siep

Mohr Siebeck

Digitaler Sonderdruck des Autors mit Genehmigung des Verlags.

David P. Schweikard

ist Juniorprofessor für Politische Philosophie Europas, Philosophisches Seminar, Europa-Universität Flensburg.

Nadine Mooren

ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Praktische Philosophie der WWU Münster.

Ludwig Siep

ist Seniorprofessor am Exzellenzcluster »Religion und Politik« der Universität Münster.

ISBN 978-3-16-154336-4 / eISBN 978-3-16-156345-4

DOI 10.1628/978-3-16-156345-4

ISSN 1867-1349 / eISSN 2569-4200 (POLITIKA)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2018 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Gulde-Druck in Tübingen aus der Bembo gesetzt, auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und gebunden.

Printed in Germany.

Digitaler Sonderdruck des Autors mit Genehmigung des Verlags.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort der Herausgeber	VII
-----------------------------------	-----

A. Widerstand: Formen, Begriffe, Normen

Bernd Ladwig

Ziviler Ungehorsam und Widerstand. Begriffe und Begründungen politischer Regelverletzungen im demokratischen Rechtsstaat	3
---	---

Robin Celikates

»The question is not about the weapon, but the spirit in which you use it« – Thoreau, Arendt und die Gegenüberstellung von zivilem Ungehorsam und gewaltsamem Widerstand	31
--	----

Fabian Wittreck

Verfassungsrechtliche Fragen des Widerstandsrechts heute	49
--	----

B. Philosophische Begründungen und Kritik

Dean Moyer

Recht gegen Recht: Widerspuch, Kollision und Revolution	71
---	----

Ludwig Siep

Widerstandsrecht zwischen Vernunftstaat und Rechtsstaat	99
---	----

Nadine Mooren

Das Widerstandsrecht als Grenzfall des Rechts. John Austins <i>Lectures on Jurisprudence</i> von 1832	133
--	-----

David P. Schweikard

Gemeingut, Bürgerpflicht und Widerstand – Eine Argumentationsfigur der Politischen Philosophie des Britischen Idealismus	149
--	-----

C. Rechtfertigungsdiskurse und politisches Handeln

Sabine Freitag

Um des Volkes Willen. Protest und Widerstand in den
Rechtfertigungsnarrativen oppositioneller Demokraten in Vormärz
und Revolution von 1848/49 179

Georg Eckert

Der unwiderstehliche Weltgeist: Herausforderungen des
Widerstandsrechts zwischen Wiener Kongress und Reichsgründung 211

Hella Mandt

Widerstandsrecht und Fortschrittsdenken 249

Autorenverzeichnis 267

Sachregister 269

Anliegen der Reihe POLITIKA 273

Recht gegen Recht: Widerspruch, Kollision und Revolution

Dean Moyar

I. Vertragstheorie und Widerstandsrecht

Die Entwicklung des Widerstandsrechts im Deutschen Idealismus ist nur vor dem Hintergrund der Vertragstheorie verständlich, die im 17. Jahrhundert in England entstanden ist. Ich werde im Rahmen der einleitenden Bemerkungen meines Beitrags den Fokus der Einfachheit halber auf Hobbes und Locke legen, da sie Modelle sowohl für eine Zurückweisung des Widerstandsrechts (Hobbes) als auch für die Verteidigung dieses Rechts (Locke) bereithalten.¹ Ich werde parallel verlaufende Argumentationslinien aufzeigen, indem ich die Ähnlichkeiten hervorhebe, die einerseits zwischen Kant und Hobbes, andererseits zwischen Fichte und Locke bestehen. Mein Ziel ist es dann darüber hinaus, Hegels Konzeption der Kollision von Rechten sowie der Rechtmäßigkeit von Widerstand und Revolution verständlich zu machen.² Hegel entwickelt seine Konzeption der Kollision von Rechten in argumentativer Abgrenzung zur schlichten Ablehnung des Widerstandsrechts aufgrund von dessen Selbstwidersprüchlichkeit und in Abgrenzung zur intuitiv attraktiv erscheinenden Verteidigung des Widerstandsrechts im Namen der Herrschaft des Volkes. Indem er die grundlegenden Prämissen beider Argumente zurückweist, versucht Hegel bestimmte formale Beschränkungen und die öffentliche »Disposition« in seine Gesamttheorie des Rechts zu integrieren. Im letzten Abschnitt analysiere ich Hegels Auseinandersetzung mit der Französischen Revolution in seinen Vorlesungen über

¹ Damit lasse ich also den wichtigsten Vertreter einer Vertragstheorie für den Deutschen Idealismus, nämlich Rousseau, außen vor. Für eine vollständigere Hintergrund-erzählung, was die Entwicklung des Deutschen Idealismus aus der vertragstheoretischen Tradition angeht, vgl. meinen Beitrag »The Political Theory of Kant, Fichte and Hegel«.

² Mein Nachdenken über diese Themen ist stark durch die Arbeiten von Siep geprägt, insbesondere durch seine *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus* und die Monographie *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels*. Vgl. die konkurrierende Interpretation Sieps zum Widerstandsrecht bei Hegel in seinem in diesem Band veröffentlichten Beitrag.

die Philosophie der Geschichte. Dabei gehe ich von der These aus, dass wir besser verstehen können, welche Ansichten er mit Blick auf die Rechtmäßigkeit einer Revolution und deren Folgen für das normale Funktionieren des Rechts vertritt, wenn wir uns anschauen, was er über eine tatsächliche Revolution geschrieben hat.

Inmitten des englischen Bürgerkriegs verfolgte Hobbes im *Leviathan* das Ziel, die Autorität des Souveräns auf eine tragfähige Grundlage zu stellen und etablierte damit zugleich die Rahmenbedingungen des Legitimationsprojekts der modernen Politischen Philosophie. Die grundlegende Idee ist die Lokalisierung der Rechtsquelle im individuellen Willen und die Verknüpfung der Vernünftigkeit des Rechts mit einer ursprünglichen Situation des Mangels, in der individuelles Wollen unablässig zunichtegemacht wird. Zum Zweck des Friedens entsteht der Vertrag aus naturrechtlicher Sicht durch die *miteinander* geschlossene Vereinbarung, Autorität auf eine gemeinsame Macht mit Gewaltmonopol zu übertragen. Es gibt keinen Vertrag zwischen den Individuen und dem Souverän, sondern vielmehr einen Vertrag zwischen Individuen, durch den die Autorität auf eine Macht übertragen wird, die uns alle »einzuschüchtern« vermag. Hobbes betont an verschiedenen Stellen im *Leviathan*, dass jeder Widerstand gegen den Souverän einen *Selbstwiderspruch* darstellt, da der Souverän *zuvor bereits* mit der eigenen Autorität über öffentliche Belange ausgestattet worden ist.

»But to those laws which the sovereign himself, that is, which the commonwealth maketh, he is not subject. For to be subject to laws, is to be subject to the commonwealth, that is to the sovereign representative, that is to himself; which is not subjection, but freedom from the laws. Which error, because it setteth the laws above the sovereign, setteth also a judge above him, and a power to punish him; which is to make a new sovereign; and again for the same reason a third, to punish the second; and so continually without end, to the confusion, and dissolution of the commonwealth.« (*Leviathan*, 2.29, S. 367)

Autorität gegenüber dem Staat zu beanspruchen ist nichts anderes als Autorität gegenüber sich selbst zu beanspruchen. Hobbes präsentiert diese Dynamik als eine Relation zwischen dem Individuum und dem Souverän, nicht als Relation zwischen »dem Volk« und dem Souverän. Man könnte meinen, dass sich das Volk in Hobbes' Ansatz durch den Vertrag selbst konstituiert und dann in ein Verhältnis zum Souverän setzt. Dies sind jedoch keine zwei voneinander trennbaren Schritte, da die Mitglieder des Volkes *gleichzeitig* einen Vertrag miteinander abschließen *und* dem Souverän die kollektive Autorität übertragen.

Sicherlich kann Hobbes nicht wirklich angenommen haben, dass es keine Fälle geben kann, in denen die Regierung mit guten Gründen dazu aufge-

fordert werden könnte, über Rechtsbrüche Rechenschaft abzulegen. Seine kompromisslose Haltung folgt aus seiner Auffassung, dass Auseinandersetzungen über spezifischere Themen leicht zu Auseinandersetzungen darüber werden können, wem die *letztgültige Autorität* zukommt. Heutzutage fassen wir seine Verteidigung der absoluten Souveränität als gegen die Rechte der Individuen bzw. gegen das *moralische Individuum* gerichtet auf, doch sollten wir uns daran erinnern, dass er sich hauptsächlich gegen solche Individuen und Gruppen richtet, die eine *göttliche Autorität* gegenüber dem Souverän geltend machen wollen. Er erhebt Einspruch gegen die Inanspruchnahme eines politischen Diskurses der ›Sünde‹ und des ›Gewissens‹, da beide dazu tendieren, die Autorität und das *letzte Wort* des Staates in Bezug auf Gesetzesanwendungen zu untergraben. Immer wieder wirft er die Frage auf: Wer soll über die Rechtmäßigkeit urteilen? Diese Frage *erfordert eine schlüssige Antwort*, denn ohne eine schlüssige Antwort kann das Problem der Möglichkeit politischer Ordnung und Stabilität nicht gelöst werden. Hobbes' Antwort ist allerdings problematisch, da er die Macht des Souveräns fast so sehr ausweitet, dass die Frage nach der Legitimität des Souveräns gar nicht mehr gestellt werden kann.

Locke, der seine Theorie im Schlagschatten der sich abzeichnenden Bedrohung durch einen katholischen Monarchen auf dem Throne Englands verfasste, machte sich mehr Gedanken über den Absolutismus als über die durch den Bürgerkrieg verursachte Unordnung. Die unterschiedlichen Vorstellungen vom Naturzustand bei Hobbes und Locke beiseitelassend, möchte ich das Augenmerk auf die Bedeutung der Autorität des Volks im Rahmen der Vertragstheorie legen. Der wesentliche Unterschied besteht darin, dass Locke zufolge das Volk als eine kollektive Autorität zu begreifen ist, die sich selbst als genuine Autorität konstituiert, bevor die Autorität auf die Regierung übertragen wird. Durch diese kollektive Autorität wird die Regierung mit Souveränität und Autorität ausgestattet und *betraut*, eine Souveränität, die nichtsdestotrotz *in gewissem Sinne* auf Seiten des Volkes als ganzem verbleibt. Der Regierung vertraut man, dass sie die Rechte der Individuen schützt und im Sinne des öffentlichen Interesses handelt. Locke versteht dies, mit wenigen Einschränkungen, als eine Art *zweiten Vertrag*, der auf den zwischen den Individuen geschlossenen Vertrag folgt. Der erste Vertrag konstituiert die Gesellschaft, der zweite Vertrag konstituiert die Regierung. Wir können Lockes Theorie daher als eine doppelte Vertragstheorie bezeichnen, um sie von Hobbes einfacher Vertragstheorie abzuheben. Dass das Volk (weniger die Individuen) befugt ist, Widerstand zu leisten, wird in Lockes erster Antwort auf die Hobbessche Frage nach der Beurteilungsinstanz deutlich:

»Here, it is likely, the common question will be made, *Who shall be judge*, whether the prince or legislative act contrary to their trust? This, perhaps, ill-affected and factious men may spread amongst the people, when the prince only makes use of his due prerogative. To this I reply, »The people shall be judge;« for who shall be *judge* whether his trustee or deputy acts well, and according to the trust reposed in him, but he who deposes him, and must by having deputed him, have still a power to discard him, when he fails in his trust? If this be reasonable in particular cases of private men, why should it be otherwise in that of the greatest moment, where the welfare of millions is concerned, and also where the evil, if not prevented, is greater, and the redress very difficult, dear, and dangerous?« (Locke, »Second Treatise of Government«, Abschnitt 240)

Das Argument soll intuitiv plausibel sein: Wenn ein Vertrag zwischen Privatpersonen angesichts von Versäumnissen diesem nachzukommen aufgelöst werden kann, warum soll dies nicht auch mit Blick auf allgemeine Anliegen gelten? Hobbes würde dieses Argument als eine Reduktion der doppelten Vertragstheorie auffassen, da diese die staatliche Gewalt zu sehr vom Zufall des vertragsbezogenen Vertrauens abhängig macht.

Locke ist sich des Falls sehr wohl bewusst, in dem das Volk und die Regierung einander mit divergierenden Ansichten bzgl. eines Vertrauensmissbrauchs gegenüberstehen. Obwohl er der Meinung ist, dass »der Körper des Volkes« in einer besseren Lage ist, um zu urteilen, weigert er sich zu sagen, dass dieser per definitionem im Recht ist. Aus diesem Grund führt er die berühmte »Anrufung des Himmels« (»appeal to heaven«) als etwas ein, worauf das Volk in einer revolutionären Auseinandersetzung zurückgreifen kann. Locke gesteht dem Volk auf diese Weise einen außerrechtlichen Behelf zu, der jenseits seiner Autorität als Volk liegt. Für diese Überlegung lassen sich gute Gründe anführen.

»If a controversy arise betwixt a prince and some of the people, in a matter where the law is silent, or doubtful, and the thing be of great consequence, I should think the proper *umpire*, in such a case, should be the body of the *people*: for in cases where the prince hath a trust reposed in him, and is dispensed from the common ordinary rules of the law; there, if any men find themselves aggrieved, and think the prince acts contrary to, or beyond that trust, who so proper to *judge* as the body of the *people*, (who, at first, lodged that trust in him) how far they meant it should extend? But if the prince, or whoever they be in the administration, decline that way of determination, the appeal then lies no where but to heaven; force between either persons, who have no known superior on earth, or which permits no appeal to a judge on earth, being properly a state of war, wherein the appeal lies only to heaven; and in that state the *injured party must judge* for himself, when he will think fit to make use of that appeal, and put himself upon it.« (Locke, »Second Treatise of Government«, Abschnitt 242)

Obwohl Locke die Ansicht von Hobbes teilt, dass Individuen kein rechtmäßiges Widerstandsrecht beanspruchen können, weicht er doch von dessen Auffassung ab, insofern er annimmt, dass die Souveränität im Volk als einer

Gemeinschaft oder Gesellschaft existiert. Das Widerstandsrecht ist also genaugenommen ein kollektives Recht des Volkes gegenüber der Regierung, ein Recht, das auf die (bei Hobbes ausbleibende) Anerkennung einer Entität genannt ›das Volk‹ zurückgeht, der jenseits von rechtlichen Institutionen Autorität zukommt.³

II. Kant

Mit Blick auf die Frage nach einem Widerstandsrecht des Individuums oder des Volkes, stellt Kant sich klar auf die Seite Hobbes. Er tut dies aufgrund der engen Verbindung, die zwischen rechtmäßigen Handlungen und Handeln unter den Bedingungen eines öffentlich durchsetzbaren Rechts besteht. Nur ein Recht, das Widerstand autorisierte, könnte Widerstand als rechtmäßig ausweisen, aber ein solches Recht würde dem Wesen des Rechts widersprechen. Kant nimmt hier ein einfaches begriffliches Argument in Anspruch, das gegen die Möglichkeit eines Widerstandsrechts spricht. Es ist nicht ungewöhnlich für moderne Rechtstheorien, Recht als etwas aufzufassen, das per definitionem bzw. gemäß seines Begriffes die Berechtigung enthält, Individuen zur Befolgung des Rechts zu zwingen, das also seine *Durchsetzung* enthält. Ein Recht auf Widerstand müsste demnach ein erzwingbares Recht sein – das erzwingbare Recht Widerstand leisten zu können – und das scheint selbstwidersprüchlich zu sein, weil ein und dieselbe höchste Gewalt zwei einander widersprechende Rechte durchzusetzen hätte. Wir können diese Behauptung recht klar in Kants bekanntem Argument gegen ein Recht auf Widerstand entdecken. Er bietet zwei Argumente dafür an, warum ein Widerstandsrecht *selbstwidersprüchlich* wäre. Er schreibt:

»Ja es kann auch selbst in der Constitution kein Artikel enthalten sein, der es einer Gewalt im Staat möglich machte, sich im Fall der Übertretung der Constitutionsgesetze durch den obersten Befehlshaber ihm zu widersetzen, mithin ihn einzuschränken. **Denn der, welcher die Staatsgewalt einschränken soll, muß doch mehr, oder wenigstens gleiche Macht haben, als derjenige, welcher eingeschränkt wird, und als ein rechtmäßiger Gebieter, der den Unterthanen befähle, sich zu widersetzen, muß er sie auch schützen können und in jedem vorkommenden Fall rechtskräftig urtheilen, mithin öffentlich den Widerstand befähigen können. Alsdann ist aber nicht jener, sondern dieser der oberste Befehlshaber; welches sich widerspricht.** Der Souverän verfährt alsdann durch seinen Minister zugleich als Regent, mithin despotisch, und das Blendwerk, das Volk durch die Depu-

³ Vgl. auch Abschnitt 243 in der *Zweiten Abhandlung über die Regierung*, in der es um die Differenz zwischen der Autorität der Individuen und der Autorität der Gemeinschaft geht.

tirte desselben die einschränkende Gewalt vorstellen zu lassen (da es eigentlich nur die gesetzgebende hat), kann die Despotie nicht so verstecken, daß sie aus den Mitteln, deren sich der Minister bedient, nicht hervorblickte.« (Kant Ak. 6:319, gefettete Hervorhebung von mir; D.M.)

In diesem Argument verknüpft Kant Recht eng mit der Macht seiner Vollstreckung. Ein Widerstandsrecht müsste die Macht der Staatsgewalt beschränken und hätte daher eine andere Gewalt mit *größerer Macht* zu autorisieren als die Staatsgewalt selbst. Widerstand wäre auf seine eigene Autorität angewiesen, die in der Lage wäre zu *schützen* wie auch zu *urteilen*. In diesem Fall wäre die widerständige Macht der »oberste Befehlshaber«, und dies widerspricht dem Umstand, dass die Staatsgewalt die höchste Autorität darstellt. Kant zufolge kann das Volk nicht einmal für sich selbst ein Recht auf Widerstand beanspruchen, denn es würde in diesem Fall als Gesetzgeber wie als Herrscher agieren und das entspräche einer Willkürherrschaft.

In der zweiten Version des Arguments tritt der selbstwidersprüchliche Charakter des Widerstandsrechts klarer hervor. Die Grundlage des Rechts ist das etablierte Gesetz. Sich diesem Gesetz und seiner Autorität zu widersetzen, hieße genau die Grundlage politischen Rechts, also die Grundlage für jeden Anspruch auf Recht, zu zerstören.

»Wider das gesetzgebende Oberhaupt des Staats giebt es also keinen rechtmäßigen Widerstand des Volks; **denn nur durch Unterwerfung unter seinen allgemein-gesetzgebenden Willen ist ein rechtlicher Zustand möglich**; also kein Recht des Aufstandes (*seditio*), noch weniger des Aufruhrs (*rebellio*), am allerwenigsten gegen ihn als einzelne Person (Monarch) unter dem Vorwande des Mißbrauchs seiner Gewalt (*tyrannis*) Vergreifung an seiner Person, ja an seinem Leben (*monarchomachismus sub specie tyrannicidii*). Der geringste Versuch hiezu ist Hochverrath (*proditio eminentis*), und der Verräther dieser Art kann als einer, der sein Vaterland umzubringen versucht (*parricida*), nicht minder als mit dem Tode bestraft werden. – – Der Grund der Pflicht des Volks einen, selbst den für unerträglich ausgegebenen Mißbrauch der obersten Gewalt dennoch zu ertragen liegt darin: **daß sein Widerstand wider die höchste Gesetzgebung selbst niemals anders als gesetzwidrig, ja als die ganze gesetzliche Verfassung zernichtend gedacht werden muß. Denn um zu demselben befugt zu sein, müßte ein öffentliches Gesetz vorhanden sein, welches diesen Widerstand des Volks erlaubte, d.i. die oberste Gesetzgebung enthielte eine Bestimmung in sich, nicht die oberste zu sein und das Volk als Unterthan in einem und demselben Urtheile zum Souverän über den zu machen, dem es unterthänig ist; welches sich widerspricht und wovon der Widerspruch durch die Frage alsbald in die Augen fällt**: wer denn in diesem Streit zwischen Volk und Souverän Richter sein sollte (denn es sind rechtlich betrachtet doch immer zwei verschiedene moralische Personen); wo sich dann zeigt, daß das erstere es in seiner eigenen Sache sein will.« (Kant Ak, 6:320; Hervorhebungen von mir; D.M.)

Kant ist der Auffassung, dass es für ein Widerstandsrecht bzw. für eine Befugnis zum Widerstand ein entsprechendes »öffentliches Gesetz« geben müsste. Ein solches Gesetz würde aber seine eigene Autorität untergraben, wäre also in sich selbst widersprüchlich, denn es würde eine Autorität zulassen, die über seiner eigenen Autorität steht. Das Volk würde damit zugleich zum Untertan und zum Souverän gemacht. Im letzten Abschnitt der Passage argumentiert Kant dadurch, dass er die Frage des Richtens in den Vordergrund stellt, eher im Sinne von Hobbes als im Sinne von Locke.⁴ Die Macht zu urteilen bzw. zu richten muss auf Seiten der souveränen Autorität liegen, denn läge sie auf Seiten des Volkes, das Widerstand leistet, würde dieses zum Richter in seiner eigenen Sache.

III. Fichte

Bei Fichte finden wir eine stärkere Trennung von Recht und Moral und damit auch eine deutlichere Zurückweisung eines moralischen Rechts, das als Grundlage für ein Widerstandsrecht dienen könnte. Fichte ist stärker darauf bedacht, die Souveränität des Volkes, mithin dessen Autorität über die Regierung aufzuzeigen. Es ist ihm dabei wichtig, Mechanismen aufzubauen, die *derselben Funktion dienen* wie das Widerstandsrecht. Zwar weist auch er ein genuines *Recht* auf Widerstand als undenkbar ab, aber er verwendet große Anstrengungen darauf, zu zeigen, wie die Autorität der Herrscher in Fällen unrechtmäßigen Verhaltens *suspendiert* werden kann. In seiner Theorie des *Ephorats* bringt er die Annahme einer über dem Herrscher stehenden Autorität in Anschlag, allerdings nur eine negative, die es ihm zugleich erlaubt, zu versichern, dass es keine Anfechtung der Urteile des Herrschers gibt, und die oberste Souveränität des Volkes zu bejahen ist. Schlussendlich steht also Fichte gemeinsam mit Locke auf Seiten der Autorität des Volkes gegenüber der Autorität der Regierung. Er zeigt sich gewillt, eine rechtmäßige *Aufhebung* der Regierung und damit des Rechts als ganzem in Erwägung zu ziehen, wodurch dem Volk die Autorität zurückgegeben wird. Ohne eine Anrufung des Himmels gesteht er zu, dass Widerstand, der wie ein unumwundener Aufstand erscheint, zugleich ex post durch die Geschichte gerechtfertigt werden kann.

⁴ Diese Ähnlichkeit zwischen Kant und Hobbes scheint in der Literatur aufgrund von Kants Verteidigung der Idee vom »ewigen Frieden« als einem Mittel gegen den ewigen Kampf zwischen den Staaten verdeckt zu werden.

Fichtes Theorie des Rechts (wie sie in der *Grundlage des Naturrechts* von 1796–97 vorliegt) geht von der Voraussetzung einer scharfen Trennung der Sphären der Moral und des Rechts aus. Moral ist für Fichte eine Lehre der Autonomie, die vom individuellen Gewissen ausgeht, während sich das Recht an den Handlungen von Individuen orientiert, die diese in der Welt des sinnlich Wahrnehmbaren wechselseitig anerkennen. Fichte präsentiert seine Konzeption des Rechts als eine Theorie des *Naturrechts*, sodass wir meinen könnten, er präsentiere einen Standard des Rechts, der *sowohl von der Moral unterschieden als auch dem institutionalisierten Gesetz vorgeordnet* ist. Wäre das der Fall, könnte er dies als eine nicht-moralische Grundlage für ein Widerstandsrecht vorschlagen. Fichtes Theorie ist allerdings berüchtigt dafür, dass sie mit der einen Hand gibt, was sie mit der anderen wieder zurücknimmt. Am berühmtesten ist die von ihm entwickelte Theorie der Anerkennung als Grundlage des Rechts, mit der anscheinend behauptet wird, das Recht ein Zustand zwischen Akteuren ist, während er zugleich annimmt, dass die Verbindlichkeit des Rechts aus der scheinbar spontanen Entscheidung der Individuen hervorgeht, in Gemeinschaft miteinander zu bleiben. So argumentiert Fichte einerseits für ein »Urrecht« auf Eigentum, um dann zu behaupten, dass solche Rechte lediglich eine »blosse Fiction« (SW III, 112) darstellen. In der Tat stellt Fichte den Ausführungen, die für unsere Frage von Interesse sind, das Folgende voran: »Es ist sonach, in dem Sinne, wie man das Wort oft genommen hat, gar kein *Naturrecht*, d. h. es ist kein rechtliches Verhältnis zwischen Menschen möglich, ausser in einem gemeinen Wesen und unter positiven Gesetzen.« (SW III 148) Fichte ergänzt dies als Folgerung zu seinem Argument, dass ein Recht auf Zwang notwendig ist und verknüpft auf diese Weise den Begriff des Rechts mit dem des Zwangs, ein Zug, der, wie wir bereits gesehen haben, recht schnell zu einer Ablehnung des Widerstandsrechts führt. Er schreibt:

»Das Recht muss sich erzwingen lassen, wenn auch kein Mensch einen guten Willen hätte; und darauf geht eben die Wissenschaft des Rechtes aus, eine solche Ordnung der Dinge zu entwerfen. Physische Gewalt, und sie allen, giebt ihm auf diesem Gebiete die Sanction.« (SW III, 54)

Es hat den Anschein, als biete Fichte noch einen anderen Weg zu einem Recht auf Widerstand an, nämlich über die starke Annahme der Volkssouveränität. Wenn die letztgültige Autorität in einem Gemeinwesen das Volk ist, scheint es nicht schwierig anzunehmen, dass das Volk auch ein Recht hat, sich den Handlungen der Regierung zu widersetzen. Fichte lehnt ein solches Recht jedoch ab und zwar größtenteils auf der Grundlage der Annahme, dass der Herrscher der ultimative Richter ist, wie sie uns bereits bei

Kant begegnete. Er malt den Fall, in dem das Volk herrscht, aus, als »die blinde Wuthe eines gereizten Haufens, der im Namen des Gesetzes ungerrecht verführe« (SW III, 159), und beschreibt den Fall als einen, in dem »die Gemeine über ihre Verwaltung des Rechts überhaupt zugleich *Richter und Partei* ist.« (SW III, 159) Die Autorität muss auf einen Herrscher übertragen werden, der zugleich Richter und ausführende Gewalt ist. Fichte beschreibt die Autorität des Herrschers in ähnlicher Sprache wie Kant und bindet die Autorität des Herrschers eng an die Macht, über die der Herrscher verfügen muss, um die Gesetze durchsetzen zu können. So schreibt er:

»Dass jeder sein Rechtsurtheil im Bürgervertrage, ohne allen Vorbehalt, dem Urtheile des Staats unterworfen habe, und, da jetzt ein Verwalter der Macht desselben gesetzt ist, diesem unterwerfe, dass dieser sonach nothwendig ein Richter sey, von welchem keine Appellation stattfindet, geht schon aus dem obigen hervor.« (SW III, 166)

Stärker kommt dies an einer anderen Stelle zum Ausdruck, an der er festhält:

»Die executive Gewalt richtet in der letzten Instanz; es findet keine Appellation von ihrem gesprochenen Endurtheile statt, es *darf* niemand, da diese Inappellabilität Bedingung alles rechtlichen Verhältnisses ist, und es *kann* niemand, da sie die Uebermacht, gegen welche alle Privatmacht unendlich klein ist, in den Händen hat, ihre Urtheile ungültig machen, oder die Ausübung derselben aufhalten.« (SW III, 168)

Trotzdem beabsichtigt Fichte diese Autorität zu begrenzen. Sie soll *rechnungspflichtig* gegenüber dem Volk sein. Dadurch will er zeigen, wie diese Autorität *genötigt* ist, nur im Sinne des Rechts zu handeln. Wie ist dies möglich? Er meint nicht, dass das Volk den Herrscher anfechten können soll, denn das hat er bereits als unmöglich erklärt. Jedoch ist er der Auffassung, dass Argwohn gegenüber dem Herrscher berechtigt ist, ja, dass der Herrscher dazu neigt, Fehler zu machen und für Korruption anfällig ist, wenn es kein gegenläufiges Prinzip gibt. Anders als bei Hobbes *gibt* es für Fichte einen Vertrag zwischen dem Herrscher und dem Volk. Doch wie kann man diesen Vertrag geltend machen? Im Lockeschen Bild geht es um *Vertrauen* und darum, dass eine Verletzung des Vertrauens die Bedingung ist, wo das Widerstandsrecht greift, sowie um »die Anrufung des Himmels« (»appeal to heaven«), die das Urteil des Volks unterstützen soll. Fichte jedoch sieht keine Anfechtung vor. Seine Lösung liegt in der Institution des Ephorats. Diese Institution, die grob an das antike spartanische Ephorat angelehnt ist, hat in Fichtes Modell die Aufgabe, die Herrschenden zu überwachen. Möglicherweise als Antwort auf Aristoteles' Kritik an dieser Institution in der *Politik*, beschränkt Fichte die Rolle der Ephoren darauf, die Macht des Herrschers *außer Kraft zu setzen*. Auch ihnen kommt keine positive Macht oder ein Recht auf Widerstand zu, auch wenn es angemessen wäre zu sagen, dass es

ihre Aufgabe ist, Recht außer Kraft zu setzen und dem Volk so eine Beurteilung zu ermöglichen – und der Macht des Herrschers vielleicht auch Widerstand zu leisten. Fichte akzeptiert also, dass es einen legitimen Disput zwischen den herrschenden Mächten und dem Volk geben kann und seine Antwort besteht darin, eine dritte beurteilende Instanz zu etablieren; was für Hobbes einer Teilung der Souveränität gleichgekommen wäre. Für Fichte ist diese Institution so wichtig, dass er die genaue Regierungsform (Demokratie, Aristokratie, Monarchie) für nicht entscheidend erklärt, so lange die Stelle des Ephorats eingerichtet ist. Die Ephoren suspendieren Recht und präsentieren ihre Sache unmittelbar dem Volk. Das Volk versammelt sich daraufhin und gibt ein Ja oder Nein zur in Frage stehenden Angelegenheit ab. Sollte sich das Volk *gegen* die Ephoren entscheiden, dann sind sie damit des Hochverrates für schuldig erklärt; sofern die Entscheidung *zugunsten* der Ephoren ausfällt, sind die (früheren) Herrscher des Hochverrates schuldig. Fichte geht davon aus, dass der gemeinsame Wille des Volkes, das seine Stimme abgibt, immer richtig liegen wird. Sein Grund von dieser Annahme auszugehen, ist *erstens*, dass ein Votum für die Herrscher ein Votum ist, das die Billigung über das, was die Herrscher im Sinne eines allgemeinverbindlichen Gesetzes getan haben, zum Ausdruck bringt, wobei das Volk dies nur unter der Bedingung der tatsächlichen Allgemeingültigkeit akzeptieren und entsprechend seine Stimme abgeben wird (vgl. SW III, 174). *Zweitens* geht er davon aus, dass »die Bürger alle wenigstens die gemeine gesunde Urtheilskraft besitzen« (SW III, 179), wodurch mindestens eine 7/8 Mehrheit garantiert sei. Ein letzter Punkt bezüglich der Ephoren ist, dass das Volk ihnen *vertrauen* muss (vgl. SW III, 180–181), dass sie nur für eine begrenzte Zeitspanne in diesem Dienst stehen und dass sie sich nicht bestechen lassen dürfen (auch wenn er sagt, dass sie mit der Exekutive verhandeln können). In seiner Konzeption des Vertrauens modifiziert Fichte die direkte Vertrauensbeziehung zwischen Volk und Regierung, die wir bei ihm finden können. In vielerlei Hinsicht, dazu gehört bspw. der Einsatz mehrerer gesellschaftlicher Verträge, ähneln sich die Ansätze jedoch.⁵

Es ist das Vertrauen, das das Volk den Ephoren entgegenbringt, wodurch die Vertrauensbeziehung zwischen Volk und Herrschern entbehrlich wird. Fichte kommt also nah an ein Recht auf Widerstand heran, wendet sich aber letztlich doch einer elaborierten Ausweichstrategie zu, weil er grundsätzliche Bedenken im Hinblick auf den selbstwidersprüchlichen Charakter eines

⁵ Fichte führt einen »*Vereinigungsvertrag*« (SW III, 204) ein, um die Individuen zu einem Volk zu vereinen. Dieser Vertrag ist mehr durch Rousseau als durch Locke inspiriert, obwohl er die Lockesche Idee widerspiegelt, dass wir nicht direkt von der individuellen zur politischen Autorität übergehen können. Vgl. hierzu Moyer 2016.

solchen Rechts hat. Aber sind nicht die Ephoren das Widerstandsrecht in personifizierter Gestalt? Fichte diskutiert sehr direkt das Bedürfnis der Bevölkerung, sich in Gruppen zu versammeln, die groß genug sind, um sich der Macht der Exekutive zu erwehren (vgl. SW III, 178), er hat also ganz klar eine revolutionäre Situation vor Augen. Das Gesetz jedoch spezifiziert nur die Umstände, unter denen das Volk sich zur Ausübung seiner entscheidenden Autorität versammelt, einer Autorität, die letztlich über dem positiven Gesetz steht, weil sie die Autorität des Gesetzes *konstituiert*. Streng genommen leistet das Volk keinen *Widerstand* gegen das Gesetz, denn wenn das Volk zusammentritt, ist das Gesetz *bereits* aufgehoben worden.

Mit der Einführung des Ephorats noch nicht zufrieden, endet Fichte mit der Erwägung einer Situation, in der die Exekutive sich mit dem Ephorat vereinigt, um das Volk zu unterdrücken. Fichte erwägt den Fall desjenigen, der das Volk gegen beide Autoritäten aufhetzt und nennt ihn einen Rebellen. Dies ist Ausdruck seiner Ablehnung eines Widerstandsrechts. Er behauptet allerdings gleich im Anschluss, dass das Volk niemals ein Rebell sein kann und wenn das Volk sich erheben sollte und die Exekutive und das Ephorat im Unrecht stünden, wäre der Rebell nachträglich gerechtfertigt und verdiente den Titel »Erhalter der Nation, und ohne Ruf natürliche Ephoren.« (SW III, 183) Fichte steht mit diesen Behauptungen kurz davor, ein Recht auf Widerstand zuzugestehen, doch aus Gründen, die ich diskutiert habe, kann ein solches Recht dem Volk nur retrospektiv gewährt werden. Fichte weiß, dass seine Leser Bedenken haben werden, dass er dem Volk vermittels des Ephorats Autorität gewährt, deswegen beendet er die Passage mit einigen optimistischen Gedanken dazu, warum die Exekutivgewalt niemals ungerecht handeln wird und warum das Ephorat niemals wird einschreiten müssen. Seine Betonung liegt dabei auf den formalen Prozeduren, die kraft ihrer Formalität Ausschreitungen des Volkes verhindern werden.

IV. Hegel

Die Frage nach einem Recht auf Widerstand in Hegels Politischer Philosophie scheint man oberflächlich betrachtet leicht beantworten zu können. Natürlich gibt es kein Widerstandsrecht, denn für ein solches müsste man einen Standpunkt außerhalb der sozialen Ordnung einnehmen, dessen Legitimität die allgemeine Stoßrichtung von Hegels Philosophie des Rechts auszuschließen scheint. Auch wenn es stimmt, dass es schwierig ist, die Frage nach einem solchen Recht im Rahmen seiner Theorie auch nur zu stellen, liegen die Dinge doch weniger einfach, da Hegel Gesellschaftsvertragskon-

zeptionen ablehnt, in denen das Recht auf Widerstand zumeist beheimatet ist. Es gibt kein eindeutig feststehendes vorgesellschaftliches Individualrecht, das als Autorität gegen die Regierung verwendet werden könnte und keinen wohldefinierten Vertrag, dessen Verletzung ein Widerstandsrecht begründen könnte. Allerdings folgt Hegel auch nicht Kant und Fichte in ihrer Ablehnung des Widerstandsrechts auf der formalen Basis, das Recht so eng an Zwang und Macht zu binden, dass jedes Recht eine Gewalt zu seiner Implementierung autorisieren muss und deswegen (selbstwidersprüchlicherweise) eine Autorität über der staatlichen Gewalt annehmen muss. Das heißt, Hegel schließt ein solches Recht nicht schon allein aufgrund der Definition des Rechts als in sich selbst widersprüchlich aus. Er verfügt stattdessen über eine Theorie unterschiedlicher Ebenen des Rechts, die das Dasein der Freiheit ausmachen, worin die Moralität als eine Ebene enthalten ist. Es ist klar, dass er Lockes und Fichtes Annahme von der Souveränität des Volkes nicht teilt. Nichtsdestrotz gibt es in seiner Theorie staatlicher Legitimität starke Bezüge auf das Wohl des Volkes. So beruft er sich sogar auf eine Konzeption von Vertrauen, die das vertragsbezogene Vertrauen bei Locke ersetzen soll. Allerdings hat Hegel in seine Rechtstheorie eine Theorie des Guten eingebaut, die als Beurteilungsgrundlage für die Frage nach der Rechtmäßigkeit von Widerstand dienen soll, anstatt sich auf die Gerechtigkeit des Volkes zu verlassen.

Um Hegels Auffassung von Widerstand gegenüber politischen Autoritäten vollständig zu diskutieren, müsste auch seiner berühmten Behandlung von Sophokles' *Antigone* in der *Phänomenologie* Rechnung getragen werden. Für unsere Zwecke ist der beste Ausgangspunkt Hegels Definition des Rechts in der Einleitung seiner *Rechtsphilosophie* und die dort zu findende Diskussion von »Kollisionen« zwischen unterschiedlichen Rechten. Hegel gebraucht einen sehr weitgefassten Begriff des Rechts: Das Recht besteht darin, »daß ein Dasein überhaupt *Dasein des freien Willens*« ist (§29). Diese Behauptung ist selbstverständlich sehr voraussetzungsreich, bedenkt man, dass Hegel den Begriff des freien Willens sowohl in der Einleitung der *Rechtsphilosophie* als auch in der *Philosophie des subjektiven Geistes* entwickelt hat. Wir können aber zumindest sagen, dass wir es hier mit einer deutlichen Ausdehnung des Rechtsbegriffs zu tun haben, sowohl im Vergleich zu Vertragstheorien als auch im Vergleich zu Fichte, dessen Anerkennungstheorie Hegels Konzeption vom Dasein des freien Willens beeinflusst hat. Der auffälligste Unterschied besteht darin, dass Hegel die *Moralität als ein Recht mit einbezieht*. Die Theorie von Stufen und Kollisionen wird in der folgenden Anmerkung deutlich:

»Jede Stufe der Entwicklung der Idee der Freiheit hat ihr eigentümliches Recht, weil sie das Dasein der Freiheit in einer ihrer eigenen Bestimmungen ist. Wenn vom Gegensatze der Moralität, der Sittlichkeit gegen das *Recht* gesprochen wird, so ist unter dem Rechte nur das erste formelle der abstrakten Persönlichkeit verstanden. Die Moralität, die Sittlichkeit, das Staatsinteresse ist jedes ein eigentümliches Recht, weil jede dieser Gestalten Bestimmung und Dasein der *Freiheit* ist. In *Kollision* können sie nur kommen, insofern sie auf gleicher Linie stehen, Rechte zu sein; wäre der moralische Standpunkt des Geistes nicht auch ein Recht, die Freiheit in einer ihrer Formen, so könnte sie gar nicht in Kollision mit dem Rechte der Persönlichkeit oder einem anderen kommen, weil ein solches den Freiheitsbegriff, die höchste Bestimmung des Geistes, in sich enthält, gegen welchen anderes ein substanzloses ist.« (Rph §30 A)

Hegel scheint mit seinem Begriff der »Kollision« ganz klar die Idee der Selbstwidersprüchlichkeit des Rechts zurückzuweisen, die wir bei Kant und Fichte vorgefunden haben. Teilweise spiegelt sich darin schlichtweg sein umfassenderes Verständnis von Recht wieder, denn bei Kant und Fichte gibt es im strengen Sinne keine moralischen Rechte jenseits ihrer Verkörperung in Gestalt des positiven Gesetzes. Das Problem, das wir in der Auseinandersetzung mit Kant identifiziert haben, besteht darin, dass es keinen rechtmäßigen Kontext für ein legitimes Widerstandsrecht gibt: Wem es an Autorität mangelt, ein Recht durchzusetzen, der kann sich auch nicht auf die Autorität dieses Rechts berufen. Besitzt jemand hingegen Autorität, so ist dies nicht rechtmäßig, weil es ihm an letztgültiger Autorität mangelt. Hegel lässt systematischen Raum für normative Konflikte, bietet allerdings keine vollständige Antwort, wie diese zu lösen wären oder auf die Frage, wo diese Konflikte typischerweise anzutreffen sind. Betrachten wir einen Konflikt, der sich innerhalb des individuellen Überlegens ergibt, innerhalb eines Verfassungsgerichts, oder den Konflikt eines souveränen Monarchen? Hegel verfügt über keinen prozeduralen Ansatz, wie man in Kollisionsfällen zu einem Urteil gelangen kann. Er scheint aber ganz klar davon auszugehen, dass es ein Recht gegen Recht geben kann, denn nichts am Konzept der »niedrigeren« Rechte aus den ersten beiden Teilen der Rechtsphilosophie hindert an deren Inanspruchnahme gegen die Macht des Staates. Zwar würde es sich um einen Ausnahmefall handeln und Hegel ist der Auffassung, dass solche Herausforderungen in einem funktionierenden Staat selten und/oder ineffektiv wären, doch Raum für sie existiert klarerweise.

Man kann jedoch fragen, ob Hegel ein Recht der Moralität spezifiziert, das als ein Widerstandsrecht zählen könnte. Der naheliegendste Kandidat für ein solches Recht ist das Notrecht, das Hegel im Abschnitt »Die Absicht und das Wohl« erörtert. Hegels Auffassung von Wohl geht aus seiner Diskussion des Interesses und des subjektiven Wertes hervor, den eine Handlung für ein Individuum hat. Dabei begreift er dies vorrangig als etwas *Na-*

türliches, im Sinne von Neigungen und Leidenschaften, sodass es nicht sonderlich verwundern muss, wenn er ausgehend vom Begriff des Wohls ein Notrecht als ein Recht auf *Leben* entwickelt. In einer lebensbedrohlichen Situation gibt es ein Recht, sich das Eigentum anderer anzueignen. Das Recht auf Leben steht hier höher als das Recht auf Eigentum, »indem auf der einen Seite die unendliche Verletzung des Daseins und darin die totale Rechtlosigkeit, auf der andern Seite nur die Verletzung eines einzelnen beschränkten Daseins der Freiheit steht, wobei zugleich das Recht als solches und die Rechtsfähigkeit des nur in *diesem* Eigentum Verletzten anerkannt wird.« (RPh, §127) Hegel geht so weit zu behaupten, dass dieses Recht der Grund ist für die »Wohltat der Kompetenz« (RPh, §127), demgemäß Schuldnern genug Handwerkszeug gelassen werden muss, dass sie in der Lage sind, sich in ihrem Beruf den Lebensunterhalt zu verdienen; denn ihnen die Möglichkeit der Ausübung ihrer Kompetenz zu nehmen, heißt sie einer lebensbedrohlichen Situation auszusetzen.

Hegelianer mit einem Hang zum Marxismus, wie etwa Domenico Losurdo haben argumentiert, dass das Notrecht einem Recht auf Revolution gleichkommt.⁶ Angesichts der zentralen Stellung des Privateigentums innerhalb der Theorien des Gesellschaftsvertrags ist es zutreffend, dass diese Billigung der Abschaffung von Eigentumsrechten eine starke Abweichung darstellt. Als vorgesellschaftliche Rechte verstanden, könnten Rechte, die das Wohl betreffen, die Grundlage für einen allgemeinen Widerstand gegen Autoritäten darstellen, die vor allem anderen darum bemüht sind, Eigentumsansprüche zu wahren.

Allerdings besteht Grund zum Zweifel, dass das Notrecht selbst dazu gedacht ist, ein allgemeines Widerstandsrecht zu legitimieren. In seinen handschriftlichen Notizen weist Hegel darauf hin, wie beschränkt der Geltungsbereich des formellen Rechts bleibt:

»Das Bedeutende gehört dem sittlichen, allgemeinen Leben an, – und die Fragen, die sich auf diese Gegensätze von Wohl und Recht – auch Notrecht – [beziehen], betreffen nur Fälle einer höchst beschränkten Sphäre; denn für eine solche ist höchst wenig übrig gelassen. Die großen Interessen des Menschen, sein wahres Verhältnis, liegen in der Sphäre der Sittlichkeit – diese moralischen sind nur Abschnitzel.« (RPh, §126 HW)

Diese Anmerkungen geben jedoch keine zufriedenstellende Antwort auf die Frage, warum das Notrecht auf besondere moralische Situationen eingeschränkt sein soll. In der Sittlichkeit tritt der gleiche Gegensatz von Leben und Eigentum auf, wenn es um die Ungleichheiten und die Armut im Rahmen der »Bürgerlichen Gesellschaft« geht. Hegel hat dort die einmalige Ge-

⁶ Vgl. Losurdo, Hegel and the Freedom of the Moderns.

legenheit, diese Verbindung mit Bezug auf den Pöbel zu affirmieren, und doch unterlässt er es, dem Pöbel ein Recht auf Widerstand zuzuschreiben. Stattdessen betont er, dass ein Mangel an Arbeit »zum Verluste des Gefühls des Rechts, der Rechtlichkeit und der Ehre, durch eigene Tätigkeit und Arbeit zu bestehen« (RPh, §244) führt. Er erwägt Maßnahmen öffentlicher Wohlfahrt, scheint jedoch den Gegensatz, der zwischen dem Leben der Armen und dem Eigentum der Reichen besteht, nicht so wichtig zu nehmen, wie er sollte.

Ist das Notrecht allein noch nicht das Widerstandsrecht, so meine ich dennoch, dass wir bei Hegel eine moralische Grundlage für ein Recht auf Widerstand finden können. Wir müssen einen Schritt weitergehen und uns das Ergebnis der Entwicklung des Notrechts ansehen, nämlich »das Gute«. Hegel führt das Gute als ein holistisches Konzept von Werten ein, das alle grundsätzlichen Rechte umfasst, die in seiner Rechtsphilosophie bisher thematisiert wurden. Er führt an, dass »das abstrakte Recht, wie das Wohl und die Subjektivität des Wissens und die Zufälligkeit des äußerlichen Daseins« (RPh, §129) nicht länger unabhängig voneinander sind, sondern Momente des Ganzen darstellen. Er schließt seine Beschreibung damit, dass er das Gute als »die realisierte Freiheit, der absolute Endzweck der Welt« (§129) charakterisiert. Das ist eine außergewöhnlich starke Behauptung und stellt Hegels Aufnahme von Kants Konzeption des höchsten Gutes dar, dem Fokus von Kants moralischer Theologie. In der nachfolgenden Passage entfaltet Hegel seine Behauptung weiter, indem er das absolute Recht auf das Gute gegenüber dem abstrakten Recht und dem partikularen Wohl hervorhebt:

»Das Gute hiermit, als die Notwendigkeit, wirklich zu sein durch den besonderen Willen und zugleich als die Substanz desselben, hat das absolute Recht gegen das abstrakte Recht des Eigentums und die besonderen Zwecke des Wohls. Jedes dieser Momente, insofern es von dem Guten unterschieden wird, hat nur Gültigkeit, insofern es ihm gemäß und ihm untergeordnet ist.« (RPh, §130)

Hier wird der Moralität Vorrang gegenüber der Legalität eingeräumt, denn es wird die Verwirklichung der Freiheit aller gegen die besonderen Ansprüche auf Eigentum und partikulare Interessen behauptet. Es scheint für uns ein selbstverständlicher Schritt, das Gute als einen normativen Anker aufzufassen, an dem alle bestehenden Institutionen zu messen sind und auf dem ein Widerstandsrecht zu fundieren ist. Hegel scheint diesem Gedanken zunächst zuzustimmen, indem er sich auf das Recht des Individuums beruft, nur für diejenigen Handlungen verantwortlich zu sein, die in seinem Wissen lagen. Jedoch warnt er, dass das Individuum sich nicht allein auf seine Einsicht berufen kann, weil dies eine bloß formale Bestimmung ist, die für Rechte nicht konstitutiv ist und keine substantielle moralische Wahrheit

ausmachen kann (RPh, §132 R). Seine Bemerkungen scheinen zu zeigen, dass Hegel eine Art ethischer Positivist ist: Was auch immer als gut *anerkannt* wird, ist das Objektive, und unsere subjektive Einsicht in das Gute wird dann angemessen vollzogen, wenn wir das Objektive anerkennen. In diesem Fall könnte es keine moralische Basis für ein Widerstandsrecht geben, denn die Moral entspräche allein dem, was akzeptiert und kodifiziert ist.

Es gibt an dieser Stelle allerdings eine merkwürdige Wendung in Hegels Text – er führt das Gewissen ein. Man hätte annehmen können, dass das Recht auf Einsicht in das Gute *bereits* das Recht, dem eigenen Gewissen zu folgen ist, und dass wir im Lichte des Rechts der Objektivität unmittelbar in die Sittlichkeit als dem sozialen Setting der Moral hinüberwechseln können. Hegel entfaltet das Gewissen allerdings so, als wäre es etwas Neues, ein neues Moment, das die Besonderheit (RPh, §136) und Wirklichkeit (RPh, §138) des Guten zur Verfügung stellen soll. Ich habe an anderer Stelle dafür argumentiert, dass das Gewicht dieser Behauptungen zum Gewissen in dem dynamischen Charakter praktischen Überlegens liegt. Solches Überlegen muss immer vom Objektiven ausgehen, doch wenn wir besondere Entscheidungen fällen (so, wie wenn wir bestimmte Sätze bilden), entsteht fast immer etwas Neues durch Neukombination objektiver Elemente. Wir handeln nicht mechanisch oder nach Anweisungen eines Hüters unseres Gewissens (wie in Hegels Karikatur des Katholizismus). Die deutlichste Aussage zu diesem Zusammenhang findet sich in den Notizen zu seinen Vorlesungen: »Dagegen darf die Subjektivität, wie sie allen Inhalt in sich verflüchtigt, auch wiederum denselben aus sich entwickeln. Alles was in der Sittlichkeit entsteht, wird durch diese Tätigkeit des Geistes hervorgebracht.« (RPh, §138 Z) Diese Aussage steht in starkem Kontrast zu den Ansprüchen des Rechts der Objektivität. In Absehung von diesen Ansprüchen könnte man Hegel so verstehen, dass jede Handlung des sittlichen Lebens die Objektivität in irgendeiner Weise übersteigt und dass die Subjektivität die wahre Quelle aller sittlichen Normen ist. Nimmt man dies zusammen mit seinen Thesen zum Erfordernis von Anerkennung, könnten wir hieraus die These ableiten, dass die Akzeptabilität einer Handlung, die sich dem Gesetz widersetzt, davon abhängt, ob sie im Nachhinein als moralisch anerkannt wird.

Hegel nimmt darüber hinaus ein Recht der Objektivität innerhalb des Gewissens an und behauptet, dass es ein wahres Gewissen und ein formelles Gewissen gibt, wobei das wahre Gewissen danach handelt, was tatsächlich von anderen als gut anerkannt wird. Im Folgenden gilt es jedoch zu beachten, dass Hegel nicht die These vertritt, dass man den *staatlichen* Gesetzen zu gehorchen hat. Vielmehr müssen moralische Gesetze und Prinzipien den *Inhalt* des Gewissens ausmachen, sodass die Handlung an *diesem Inhalt* ge-

messen wird, d. h. weder an meinem persönlichen Wissen noch an den positiven Gesetzen.

»Was Recht und Pflicht ist, ist als das an und für sich Vernünftige der Willensbestimmungen wesentlich weder das *besondere* Eigentum eines Individuums noch in der *Form* von Empfindung oder sonst einem einzelnen, d. i. sinnlichen Wissen, sondern wesentlich von *allgemeinen*, gedachten Bestimmungen, d. i. in der Form von *Gesetzen* und *Grundsätzen*. Das Gewissen ist daher diesem Urteil unterworfen, ob es *wahrhaft* ist oder nicht, und seine Berufung nur *auf sein Selbst* ist unmittelbar dem entgegen, was es sein will, die Regel einer vernünftigen, an und für sich gültigen allgemeinen Handlungsweise. Der Staat kann deswegen das Gewissen in seiner eigentümlichen Form, d. i. als *subjektives Wissen* nicht anerkennen, sowenig als in der Wissenschaft die subjektive *Meinung*, die *Versicherung* und *Berufung* auf eine subjektive Meinung, eine Gültigkeit hat. Was im wahrhaften Gewissen nicht unterschieden ist, ist aber unterscheidbar, und es ist die bestimmende Subjektivität des Wissens und Wollens, welche sich von dem wahrhaften Inhalte trennen, sich für sich setzen und denselben zu einer *Form* und *Schein* herabsetzen kann.« (RPh, §137 A)

Hegels Ablehnung eines staatlich-sanktionierten *Rechts auf Anerkennung des persönlichen Gewissens* ähnelt in gewisser Weise Kants Ablehnung des Widerstandsrechts, denn Recht ist *Dasein*, wobei es sich um etwas in der objektiven Welt handelt, während dies für die persönliche Überzeugung naturgemäß nicht gilt. Ihr *als* etwas Persönlichem ein besonderes Recht zu gewähren, widerspräche dem Begriff des Rechts. Hegels Ausführungen schließen allerdings nicht aus, dass es eine angemessene moralische Beurteilung der positiven Gesetze und der Handlungen des Herrschers geben kann.

Mit dem Übergang zur Sittlichkeit geht es Hegel zum Teil darum, dass die höchsten moralischen Aspirationen des Individuums in Gestalt von angemessen verfassten Institutionen realisiert werden können und realisiert *sind*. Die Sittlichkeit ist aus diesem Grunde »das lebendige Gute« (RPh, §142).⁷ Den Institutionen kommt ein höheres Recht zu, doch meint Hegel mit dieser Aussage, dass sie Autorität besitzen, solange sie ihren Verpflichtungen nachkommen, nicht dass sie infallibel oder unanfechtbar sind. In Fällen, in denen ein Individuum ein Recht auf Widerstand in Anspruch nimmt, muss Hegel festhalten, dass hier immer noch Recht gegen Recht steht, insofern die beiden Rechte zwei unterschiedliche Interpretationen darstellen, wie das Gute am Besten zu realisieren ist. Von dieser Annahme zu Lockes oder Fichtes Thesen über die Souveränität des Volkes wäre es nur

⁷ In den handschriftlichen Notizen zu §137 schreibt Hegel: »*Gewissen ist das Gute*, als bestimmend, wollend, sich entschließend. Das Gute in Identität mit Gewißheit seiner selbst – Ich, – Lebendigkeit. – Das Innerste, Substantielle. *Gewißheit seiner selbst* – als Gew[ißheit] Wissen von dem Guten – *Sein* und *Setzen* – Mysterium der Freiheit – daß es *seine* Selbstbestimmung ist, – *an sich* – Begriff.«

ein kleiner Schritt, wenn Hegel die Mitglieder der Sittlichkeit mit der Deutungshoheit über das Gute ausstatten würde. Für Hegel ist aber der Monarch der Souverän und seine wenigen Bemerkungen über das Volk erwecken den Anschein, als würden sie der Volksmeinung dezidiert die Autorität absprechen wollen. Trotz seines emphatischen Leugnens eines privilegierten epistemischen Zugangs zum Guten durch das Volk, geht Hegel aber davon aus, dass die öffentliche Meinung das Wahre und Gerechte enthält:

»Die öffentliche Meinung enthält daher in sich die ewigen substantiellen Prinzipien der Gerechtigkeit, den wahrhaften Inhalt und das Resultat der ganzen Verfassung, Gesetzgebung und des allgemeinen Zustandes überhaupt, in Form des *gesunden Menschenverstandes*, als der durch alle in Gestalt von Vorurteilen hindurchgehenden sittlichen Grundlage, sowie die wahrhaften Bedürfnisse und richtigen Tendenzen der Wirklichkeit.« (RPh, §317)

In diesem Zitat kommt Hegels Alternative zur These zum Ausdruck, dass allein das Volk in der Lage ist, in seinem Interesse zu urteilen. Er affirmiert, dass die öffentliche Meinung »die ewigen substantiellen Prinzipien der Gerechtigkeit« enthalte, was man als die naturgesetzliche Grundlage für Widerstand gegen eine ungerechte Regierung interpretieren könnte. Mit der darauffolgenden These, dass die öffentliche Meinung auch »die wahrhaften Bedürfnisse und richtigen Tendenzen der Wirklichkeit« enthält, schreibt Hegel dem Volk eine dynamische Rolle mit Blick auf die Art von fortschrittlichem Wandel zu, den wir mit Widerstand und Revolution assoziieren.

Die Relation zwischen dem abstrakten Wohl und dem individuellen Wohl im Gewissen wiederholt sich mit der Relation zwischen der Gerechtigkeit qua öffentlicher Meinung und der Gerechtigkeit des so genannten großen Mannes, der nach dieser Gerechtigkeit handeln kann. Erinnern wir uns daran, dass die »natürlichen Ephoren« für Fichte nur *post festum* als solche gelten, da sie während der Tat nur als Rebellen angesehen werden können. Hegel behandelt den Kampf um die Entwicklungsrichtung der tatsächlichen Verhältnisse als einen Konflikt innerhalb der öffentlichen Meinung und schreibt die Aufgabe der Wahrheitsfindung mit Blick auf die öffentliche Meinung dem großen Mann der jeweiligen Zeit zu, der diese Wahrheit zu realisieren vermag.

»In der öffentlichen Meinung ist alles Falsche und Wahre, aber das Wahre in ihr zu finden, ist die Sache des großen Mannes. Wer, was seine Zeit will und ausspricht, ihr sagt und vollbringt, ist der große Mann der Zeit. Er tut, was das Innere und Wesen der Zeit ist, verwirklicht sie, – und wer die öffentliche Meinung, wie er sie hier und da hört, nicht zu verachten versteht, wird es nie zu Großem bringen.« (RPh, §318 Z)

Uns mag diese Verachtung der öffentlichen Meinung Unbehagen bereiten, doch ist anzumerken, dass Hegel sich gegenüber der Frage, welche öffentliche Meinung der große Mann verachtet, neutral verhält. Es könnte sich hier daher genauso um die Verachtung von rassistischen Vorurteilen und Nativismus wie um die Verachtung von progressivem Geschrei für eine klassenlose Gesellschaft handeln. Beide stellen Abstraktionen dar, denen Hegel entgegnet. Der große Mann seiner Zeit war Napoleon, der die Dinge nach der Französischen Revolution in die Hand nahm und den rationalistischen Code Napoleon in die hintersten Winkel Europas trug. Um uns ein vollständiges Bild von Hegels Position zu machen, sollten wir jedoch einen Schritt zurücktreten und uns seine Auffassung der Französischen Revolution ansehen.

V. Revolution und Reformation

Im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit der Französischen Revolution in den Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte und auch an anderen Stellen, hätte Hegel die Gelegenheit gehabt, die gewaltsame Revolution (so wie Kant) als schlichtweg illegitim zu bezeichnen, da es kein Recht darauf geben könne, dem Recht zuwiderzuhandeln. Hegel tut jedoch genau dies nicht. Allerdings ist er auch nicht so unvorsichtig, die Existenz eines ahistorischen und abstrakten Widerstandsrechts zu behaupten, das das französische Volk zu Recht in Anspruch genommen hätte. Für Hegel gibt es kein solches *abstraktes* Recht. Zu ihrer Zeit und an ihrem Ort könne die Revolution jedoch als rechtmäßig angesehen werden. Die mit Blick auf Hegels Verständnis des Widerstandsrechts systematisch zentrale Frage ist die nach der Möglichkeit der Rekonstruktion seiner Auffassung der Französischen Revolution mit den theoretischen Mitteln seiner Rechtsphilosophie. Mein Vorschlag besteht darin, den vor-revolutionären Zustand in Frankreich als einen Zustand zu betrachten, dem es systematisch misslingt, das Gute, wie Hegel es in der »Moralität« umrissen hat, zu realisieren. Ausgehend von dieser Betrachtungsweise, können wir Bedingungen identifizieren, die Hegel für das Vorliegen berechtigten Widerstands nennt, auch wenn die Komplexität des Guten und des ihn ergänzenden Begriffs – des Gewissens – beinhaltet, dass es keine einfachen notwendigen und hinreichenden Bedingungen für Widerstand gibt.

Bei der Untersuchung von Hegels Auseinandersetzung mit der Französischen Revolution gilt es, sich nicht von seinen Thesen über die historische Notwendigkeit der Revolution in die Irre führen zu lassen. Wir könnten

versucht sein, seine Argumente zugunsten der Französischen Revolution so sehr im Sinne ihrer welthistorischen Bedeutung zu lesen, dass dies schlicht auf eine Variante seiner These hinausliefe, dass der Weltgeschichte das höchste Recht zukommt, *anstatt* hierin unter geeigneten Bedingungen eine allgemeine Verteidigung eines Rechts auf Widerstand zu sehen. Es ist richtig, dass Hegel mehr daran interessiert ist, die institutionellen Formen zu umreißen, die das Auftreten solcher Bedingungen verhindern sollen, als an der Spezifikation der Autorität zum Widerstand durch das Volk oder durch ein Amt, wie wir es etwa in Fichtes Ephorat fanden. Unter diesen Formen kommt einer *reformierten Religion* herausragende Bedeutung zu, sofern Hegel die französische Revolution mit dem dortigen Versagen der Reformation in Verbindung bringt. Er legt nahe, dass ein Widerstandsrecht Element eines Rechtsstaats sein könne, wenn die religiöse Autorität nicht vom Staat getrennt würde. Er legt jedoch gleichfalls nahe, dass außerrechtlicher Widerstand dort typisch für die Moderne ist, wo unreformierte Religion den Staat daran hindert, eine vernünftige Form anzunehmen. Diese Auffassung ist Teil von Hegels übergreifendem Argument, dass das Widerstandsrecht kein abstraktes oder moralisches Recht darstellt, sondern vielmehr eine situationsspezifische normative Angelegenheit, über die nur im Rahmen konkreter historischer Staaten entschieden werden kann.

Ich gehe davon aus, dass Hegel im Rahmen seiner schonungslosen Darstellung des vor-revolutionären Frankreichs als einem unvernünftigen Staat des ›Unrechts‹ und der ›Ungerechtigkeit‹ implizit auf seine Konzeption des Guten Bezug nimmt. Im Gegensatz zu dem System, das bestimmten Gruppen Privilegien zuerkennt, enthüllt der neue Geist der Aufklärung, dass wesentliche staatliche Zwecke durch die Organisation des vor-revolutionären Staates verfehlt wurden. Mit anderen Worten: Wir können seine Rede vom »neue[n] Geist« in den folgenden Passagen im Sinne der Bezugnahme auf denjenigen Geist verstehen, der mit dazu beigetragen hat, die Konzeption des Guten hervorzubringen, die er selbst als moralische Grundlage des Staates in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* befürwortet. Seine Beschreibung lautet folgendermaßen:

»Der ganze Zustand Frankreichs in der damaligen Zeit ist ein wüstes Aggregat von Privilegien gegen alle Gedanken und Vernunft überhaupt, ein unsinniger Zustand, womit zugleich die höchste Verdorbenheit der Sitten, des Geistes verbunden ist, – ein Reich des Unrechts, welches mit dem beginnenden Bewußtsein desselben schamloses Unrecht wird. [...] Der neue Geist wurde tätig; der Druck trieb zur Untersuchung. Man sah, daß die dem Schweiße des Volkes abgepreßten Summen nicht für den Staatszweck verwendet, sondern aufs unsinnigste verschwendet wurden. Das ganze System des Staats erschien als eine Ungerechtigkeit.« (W 12.528)

Der »Staatszweck« besteht darin, die Freiheit und das Wohl der Bürger zu realisieren. Das »beginnende Bewußtsein« darüber, dass vernünftige Prinzipien als Kern politischer Autorität zunehmend ins Bewusstsein drängen und das unausweichliche Wissen der Autoritäten um die Fehlschläge in der Realisierung des Guten, erweist die Regierungshandlung als »schamlos«. Diese Passage sticht in besonderer Weise dadurch hervor, dass Hegel von der Ansicht eines *systemweiten* Unrechts spricht. Die verfehlte Sittlichkeit ist die Kontrastfolie zum »lebendigen Guten« oder zum »System der Besonderung des Guten« (RPh § 142 Z), dem die moderne *Sittlichkeit* entsprechen soll.

Obwohl Hegel üblicherweise als Vertreter eines graduellen Reformismus verstanden wird, sieht er die gewaltsame Revolution im Falle Frankreichs als die notwendige Lösung an. Er setzt die obige Diskussion mit der These fort, dass »[d]ie Veränderung [...] notwendig gewaltsam [war], weil die Umgestaltung nicht von der Regierung vorgenommen wurde.« (W 12.528) Die Bestimmung »notwendig gewaltsam« kann als das Zugeständnis interpretiert werden, dass die Revolutionäre in ihrem gewaltsamen Widerstand das Recht auf ihrer Seite hatten. Hätte die Regierung die »Umgestaltung« selbst durch ein gesetzesgemäßes Verfahren vorgenommen, dann hätte die Gewalt vermieden werden können. Hegel nennt drei Gründe, warum dies nicht geschehen ist und diese lassen Rückschlüsse auf die Bedingungen zu, unter denen ein Widerstandsrecht gerechtfertigt werden kann:

»Von der Regierung aber wurde sie nicht vorgenommen, weil der Hof, die Klerisei, der Adel, die Parlamente selbst ihren Besitz der Privilegien weder um der Not noch um des an und für sich seienden Rechts willen aufgeben wollten, weil die Regierung ferner, als konkreter Mittelpunkt der Staatsmacht, nicht die abstrakten Einzelwillen zum Prinzip nehmen und von diesen aus den Staat rekonstruieren konnte, und endlich weil sie eine katholische war, also der Begriff der Freiheit, der Vernunft der Gesetze, nicht als letzte absolute Verbindlichkeit galt, da das Heilige und das religiöse Gewissen davon getrennt sind.« (W 12.528–29)

Die erste These besagt, dass es keine Alternative zum gewaltsamen Widerstand gibt, wenn die Mächtigen sich weigern, ihre Privilegien aufzugeben. Hierin ist die wichtige Annahme enthalten, dass es im Rahmen der Revolution um das »an und für sich seiende Recht« geht und das Bezug genommen wurde auf ein Recht jenseits des institutionalisierten Rechts. Ohne hier Hegels Verhältnis zur Tradition der Naturrechtslehre vertiefen zu wollen, macht diese Passage deutlich, dass er kein Problem damit hat, ein objektives Recht anzunehmen, das durch ungerechte Regime verletzt wird.

Die zweite These fällt komplizierter aus, denn sie scheint eine Kritik sowohl an der Regierung als auch an der Verfasstheit der revolutionären Prinzipien zu implizieren. Diese Prinzipien gehen auf Rousseaus *Gesellschaftsver-*

trag zurück und Hegel versteht sie als Prinzipien, die den individuellen Willen zur Grundlage haben. Hegel selbst kritisiert dieses Prinzip, sofern es im Sinne individueller Willkür verstanden wird, häufig, obwohl er selbst eine Variante des vernünftigen Individualwillens befürwortet und als Grundlage des Rechts anerkennt. In diesem Zusammenhang geht es ihm schlicht darum, dass die Aufgabe der Regierung darin besteht, ein »Mittelpunkt« und eine *vermittelnde* Instanz zu sein, die von der sozialen Wirklichkeit und dem Verfassungsrecht abhängt. Der Regierung kommt es daher nicht zu, sich die Gesellschaft und das Recht auf der Grundlage des Prinzips des Individualwillens von Null auf neu zu schaffen. Es wäre mehr Macht nötig gewesen, um Recht und Gesellschaft völlig neu zu gestalten. In dem Moment, in dem die Revolutionäre diesen Machtkampf für sich entschieden, kam es, wie Hegel erläutert, notwendigerweise zu einer selbstzerstörerischen Terrorherrschaft und in diesem Sinne ist Hegel kein eindeutiger Verteidiger der Revolution.

Die dritte und letzte These betrifft die rivalisierenden Autoritäten der Religion und des Staates in katholischen Gebieten, etwa in Frankreich. Die Erwähnung des religiösen Gewissens ergibt im Zusammenhang mit der Verbindung des Guten und des Gewissens in der *Philosophie des Rechts* und zusammen mit der ersten These (vom Staatszweck, den ich mit dem Guten identifiziert habe) Sinn. Zu seiner Verwirklichung muss das Gute durch bestimmte Individuen realisiert werden, die ihr Handeln im Sinne dieses Guten als ihre Pflicht ansehen. Die sittlichen Institutionen stellen Kontexte dar, in denen Handlungsmuster spezifiziert werden. Die motivationale Frage, warum Individuen diese institutionellen Sphären als verpflichtend ansehen – und wie die unterschiedlichen Pflichten in den Kontexten der Familie, der Arbeit und des Staates zusammenpassen – bleibt jedoch rückgebunden an das individuelle Gewissen. Hegel sieht die intrinsische Rationalität der *Sittlichkeit* mit Blick auf das Handeln der Individuen als selbstrechtfertigend an. Die Individuen können sein Verständnis von Verpflichtung darin befriedigt finden. Diese intrinsische Rationalität verlagert sich jedoch dadurch, dass ein anderes Set von ethischen Verhaltensregeln ins Spiel kommt, deren Quelle und Ziel vom Staat verschieden sind. So schreibt Hegel, dass »der Begriff der Freiheit, der Vernunft der Gesetze« in Frankreich aufgrund der konkurrierenden Verbindlichkeit mit der Kirche keine »absolute Verbindlichkeit« besaß. Damit ist gemeint, dass die Regierung, selbst dann, wenn sie reformwillig gewesen wäre, in ihrem Versuch durch die unreformierte Religion gehindert worden wäre. Mit Blick auf ein Widerstandsrecht argumentiert Hegel in diesem Zusammenhang dafür, dass wir zu der Annahme tendieren, wir könnten uns rechtmäßig auf die *vernunftgemäße Auto-*

rität des Staates berufen; auf die Vorstellung von einem Staat, der durch den Begriff der Freiheit legitimiert ist. Ein Staat, der seine Autorität letztlich aus der Berufung auf eine religiöse Offenbarung zieht, wird der reformerischen Berufung auf Vernunftprinzipien jedoch seine Anerkennung versagen. In einem solchen Fall kann das Widerstandsrecht nicht anders als in Gestalt einer gewaltsamen revolutionären Handlung, die die religiöse Autorität durch die Autorität der Vernunft ersetzt, zum Ausdruck gebracht werden.

Die Relevanz, die der reformierten Religion im Rahmen von Hegels Konzeption von Widerstand und Revolution zukommt, wird in seinen Vorlesungen deutlich, wenn er die deutsche mit der französischen Situation vergleicht. In der folgenden Textpassage betont er, dass das abstrakte Recht der aufklärerischen Prinzipien im deutschen Kontext einen weniger gewaltsamen Effekt hervorgebracht hat, weil die Reformation bereits eine Rationalisierung der Wirklichkeit ermöglicht hatte:

»Dem formellen Prinzip der Philosophie in Deutschland nämlich steht die konkrete Welt und Wirklichkeit mit innerlich befriedigtem Bedürfnis des Geistes und mit beruhigtem Gewissen gegenüber. Denn es ist einerseits die *protestantische Welt* selbst, welche so weit im Denken zum Bewußtsein der absoluten Spitze des Selbstbewußtseins gekommen ist, und andererseits hat der Protestantismus die Beruhigung über die sittliche und rechtliche Wirklichkeit in der *Gesinnung*, welche selbst, mit der Religion eins, die Quelle alles rechtlichen Inhalts im Privatrecht und in der Staatsverfassung ist. In Deutschland war die Aufklärung auf seiten der Theologie; in Frankreich nahm sie sogleich eine Richtung gegen die Kirche. In Deutschland war in Ansehung der Weltlichkeit schon alles durch die Reformation gebessert worden, jene verderblichen Institute der Ehelosigkeit, der Armut und Faulheit waren schon abgeschafft, es war kein toter Reichtum der Kirche und kein Zwang gegen das Sittliche, welcher die Quelle und Veranlassung von Lastern ist, nicht jenes unsägliche Unrecht, das aus der Einmischung der geistlichen Gewalt in das weltliche Recht entsteht, noch jenes andere der gesalbten Legitimität der Könige, d. i. eine Willkür der Fürsten, die als solche, weil sie Willkür der Gesalbten ist, göttlich, heilig sein soll; sondern ihr Wille wird nur für ehrwürdig gehalten, insoweit er mit Weisheit das Recht, die Gerechtigkeit und das Wohl des Ganzen will. So war das Prinzip des Denkens schon so weit versöhnt; auch hatte die protestantische Welt in ihr das Bewußtsein, daß in der früher explizierten Versöhnung das Prinzip zur weiteren Ausbildung des Rechts vorhanden sei.« (W 12.526–27)

Die protestantische Versöhnung des religiösen und des weltlichen Prinzips in der *Gesinnung* hat zu unserer *Erwartung* einer vernünftigen ethischen und rechtlichen Realität geführt. Anstatt das Göttliche in einer anderen spirituellen Wirklichkeit zu suchen, suchen wir es in den ethischen und politischen Institutionen dieser Welt. Die Bezugnahme auf das göttliche Recht der Könige ist in diesen Zusammenhang instruktiv: Der Wille des Monarchen wird anerkannt, insofern als er Gesetz, Gerechtigkeit und Wohl befürwortet, und nicht nur aufgrund seiner Heiligkeit. Die Frage nach der politischen

Legitimität ist offen für rationale Bewertungen, denn sie kann in Frage gestellt werden und der Macht kann somit auf Grundlage des Rechts *vernünftigerweise Widerstand geleistet* werden.

Die Bezugnahme auf die »Gesinnung« als Quelle »allen rechtlichen Inhalts im Privatrecht und in der Staatsverfassung«, wie wir sie in den obigen Passagen sahen, liefert uns einen wichtigen Hinweis, um Hegels Thesen über Recht und Religion mit der ursprünglich Lockeschen Diskussion des »gebrochenen Vertrauens« zwischen Regierung und Volk zu verknüpfen. Hegel geht ganz klar nicht davon aus, dass es um ein Vertrauen gehe, das auf einem Vertrag beruht. Er blickt vielmehr auf ein fest etabliertes Vertrauen, das er mit der Gesinnung in Verbindung bringt, die sich sowohl im Volk wie innerhalb der Regierung an Gesetz und Freiheit orientiert. Er schreibt:

»Diese Gesinnung ist überhaupt das *Zutrauen* (das zu mehr oder weniger gebildeter Einsicht übergehen kann), das Bewußtsein, daß mein substantielles und besonderes Interesse im Interesse und Zwecke eines Anderen (hier des Staats) als im Verhältnis zu mir als Einzelnem bewahrt und enthalten ist, womit eben dieser unmittelbar kein anderer für mich ist und Ich in diesem Bewußtsein frei bin.« (RPh §268)

Das sittliche Zutrauen auf Seiten der Individuen ist das Ergebnis einer Übersetzung des vertragsförmigen Vertrauens zwischen Volk und Regierung bei Locke in einen nicht-vertragsförmigen Modus. Der *Inhalt* der Beziehung ist in beiden Fällen derselbe, denn sowohl Locke als auch Hegel gründen es auf den Staat, der das individuelle Wohl bewahrt und befördert.⁸ In Hegels Bild ist die Gesinnung der öffentliche Ausdruck des individuellen Gewissens. Sie steht für die geteilte Auffassung, dass die Vernunft und das öffentliche Wohl für uns als Standards unseres Verhaltens gelten.

Hegel arbeitet die Gesinnung in den Vorlesungen näher aus, wenn er eine Unterteilung der Hauptaspekte der Sittlichkeit in 1) die Gesetze, 2) die Regierung und 3) die Gesinnung vorschlägt. Diese für Hegel ungewöhnliche Unterteilung erlaubt es ihm, die Rolle der Gesinnung klarer als in der *Philosophie des Rechts* herauszustellen. Er argumentiert erneut, indem er einen

⁸ Dies wurde in jüngster Zeit besonders von *Houlgate* hervorgehoben, bei dem es heißt: »It is important, therefore, that modern states merit such trust: they must protect individual rights, maintain the division of powers, and protect themselves from public corruption by (among other things) publicising proceedings in the assemblies and according appropriate rights to local communities and corporations. It is also important that the press and education system make it possible for citizens to gain a proper understanding of the real political and social situation in which they live. Only under these conditions can the trust that citizens place in their laws and institutions become genuine trust, as Hegel conceives it: namely, the felt recognition that freedom is, indeed, realized in those laws and institutions.« *Houlgate, Right and Trust in Hegel's Philosophy of Right*, 114–15.

Kontrast zum Katholizismus herstellt. Sein Argument zielt darauf ab, zu zeigen, warum das reformierte Gewissen notwendig ist, um die Relation zwischen Regierung und Regierten zu stabilisieren:

»Hier muß nun schlechthin ausgesprochen werden, daß mit der katholischen Religion keine vernünftige Verfassung möglich ist; denn Regierung und Volk müssen **gegenseitig** diese letzte Garantie der Gesinnung haben und können sie nur haben in einer Religion, die der vernünftigen Staatsverfassung nicht entgegengesetzt ist.« (W 12.531, gefetete Hervorhebung von mir; D.M.)⁹

Es könnte so scheinen, als meine er, dass das Widerstandsrecht durch die protestantische Religion vollkommen obsolet würde, da diese eine unbedingte Anhaftung an den Staat befördere. Ein solcher Umstand wäre besorgniserregend, denn er würde bedeuten, dass Hegel hier eine göttliche Garantie der Regierung annimmt, die sich nicht allzusehr von derjenigen unterscheidet, die er mit Blick auf die katholische Auffassung des gesalbten Monarchen kritisiert. Es gilt jedoch zu beachten, dass die Gesinnung eine *reziproke* Garantie darstellt: Das Volk muss wissen, dass die Regierung Verantwortung trägt und die Regierung muss wissen, dass das Volk Verantwortung trägt. Nur unter der Voraussetzung dieser reziproken Bedingung kann das moderne sittliche Leben, in dessen Zentrum die Praxis individueller Rechte der bürgerlichen Gesellschaft steht, als ein stabiles Ganzes unterschiedlicher institutioneller Kräfte erhalten bleiben. Hegels Hauptargument in seiner Diskussion der Religion besteht gewöhnlich in seiner Hervorhebung, dass Religion der Beziehung von *Individuum und Staat nicht in die Que-re kommen soll* und weniger darin, dass der Staat eine positive Bestätigung durch die Religion *erfordert*. Religion soll die eigenständige rechtliche Aushandlung und Entwicklung erlauben, anstatt eigene Standards aufzustellen,

⁹ Hegel führt die *Gesinnung* ohne direkten Bezug zur Religion ein und versteht sie mit Blick auf den Konflikt von Mehrheit und Minderheit schlicht als ein Gegenmittel: »Diese Kollision der subjektiven Willen führt dann noch auf ein drittes Moment, auf das Moment der *Gesinnung*, welche das innere Wollen der Gesetze ist, nicht nur Sitte, sondern die Gesinnung, daß die Gesetze und die Verfassung überhaupt das Feste seien und daß es die höchste Pflicht der Individuen sei, ihre besonderen Willen ihnen zu unterwerfen. Es können vielerlei Meinungen und Ansichten über Gesetze, Verfassung, Regierung sein, aber die Gesinnung muß die sein, daß alle diese Meinungen gegen das Substantielle des Staats untergeordnet und aufzugeben sind; sie muß ferner die sein, daß es gegen die Gesinnung des Staats nichts Höheres und Heiligeres gebe oder daß, wenn zwar die Religion höher und heiliger, in ihr doch nichts enthalten sei, was von der Staatsverfassung verschieden oder ihr entgegengesetzt wäre. Zwar gilt es für eine Grundweisheit, Staatsgesetze und Verfassung ganz von der Religion zu trennen, indem man Bigotterie und Heuchelei von einer Staatsreligion befürchtet; aber wenn Religion und Staat auch dem Inhalt nach verschieden sind, so sind sie doch in der Wurzel eins, und die Gesetze haben ihre höchste Bewährung in der Religion.« (W 12, 531)

die die Unterstützung des Staates durch die Individuen gefährden. Die katholische Religion verdirbt die Vertrauensbeziehung, weil sie eine Gesinnung fördert, die sich nicht an Gründen der Realisierung unserer Freiheit in dieser Welt orientiert, sondern vielmehr an der Realisierung jenseitiger Ideale. Die protestantische bzw. die reformierte Religion ist keine Garantie für eine vollkommene Regierung, sie steht aber dafür, dass Dispute über Regierungshandlungen auf eine Weise beurteilt werden, die einer öffentlichen Prüfung offen stehen und sich auf das Gemeinwohl beziehen.

Es könnte so aussehen, als ob Hegel eher für ein Recht auf Reform als für ein Widerstandsrecht argumentiert. Angesicht des Mangels an Vertrauen in katholische Staaten könnte er auch meinen, dass gewaltsamer Widerstand dort legitim sein kann, während er es in protestantischen Staaten nicht ist. Meines Erachtens meint Hegel, dass eine reformierte Religion einem Vernunftstaat dienlicher ist und dass eine rechtmäßige Revolution in protestantischen Staaten daher weniger wahrscheinlich wäre. Dies heißt aber nicht, dass eine solche Revolution unmöglich wäre, oder dass eine Revolution in einem katholischen Land notwendigerweise legitim ist. Hegels Auseinandersetzung mit der Französischen Revolution zeigt, dass ein Regierungswechsel, selbst ein gewaltsamer Wechsel, unter Bedingungen »schamlosen Unrechts« gerechtfertigt sein kann. Hegel lehnt eine vertragstheoretische Konstruktion ab, um deutlich zu machen, dass Widerstand und Revolution sich auf Recht beziehen müssen und dass das Recht nicht allein aufgrund rechtlicher Institutionen Geltung besitzen kann; wie wir gesehen haben, hat Hegel kein Problem damit, sich auf das »an und für sich seiende Recht« zu beziehen.

Hegel ist der Auffassung, dass die Berufung auf die Autorität des nicht-institutionalisierten souveränen Volkes eine gefährliche Täuschung darstellt und weniger eine Garantie der Rechtmäßigkeit. Die Enttäuschung, die wir dennoch unsererseits verspüren mögen, beruht auf Hegels Weigerung, ähnlich wie Locke und Fichte festzustellen, dass das Volk zu beurteilen vermag, wann ein Vertrauensbruch vorliegt. Eine vertrauensvolle *Gesinnung* ist Hegel zufolge nichts, dessen Verletzung wirklich erklärt werden könnte. Vertrauen kann jedoch verloren gehen; die Bande, die eine Gesellschaft zusammenhalten, können sich auflösen und dies nicht zuletzt aufgrund der Missetaten der Regierenden. Das System der *Sittlichkeit* soll Konflikte, in denen Recht gegen Recht steht, durch die differenzierte Konstellation von Interessen und Mächten normalisieren. Diese systematische Differenzierung und weniger ein abstraktes Recht, dass es uns erlaubt, unsere Fesseln abzuwerfen, stellt die echte Garantie unserer Freiheit dar.

Literatur

- Fichte, J. G.* (SW), *Fichtes Sämtliche Werke*, edited by I.H. Fichte, Berlin 1970.
- Hegel, G. W.F.* (W), *Werke in 20 Bänden*. Frankfurt 1986.
- Hobbes, Thomas*, *Leviathan*, edited by Edwin Curley, Indianapolis/Cambridge 1994.
- Houlgate, Stephen*, »Right and Trust in Hegel's Philosophy of Right«, in: *Hegel Bulletin*, 37/1, 2016, 104–116.
- Kant, Immanuel* (Kant.Ak), *Immanuel Kants Schriften*. Ausgabe der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902 ff.
- Locke, John*, *Two Treatises of Government*, edited by Peter Laslett, Cambridge 1988.
- Losurdo, Domenico*, *Hegel and the Freedom of the Moderns*, Durham 2004.
- Moyar, Dean*, »The Political Theory of Kant, Fichte and Hegel«, in: *The Routledge Companion to Nineteenth Century Philosophy*, Routledge 2010, 131–164.
- »Fichte's Organic Unification: Recognition and the Self-Overcoming of Social Contract Theory«, in: *Fichte's Foundations of Natural Right: A Critical Guide*, Cambridge University Press, 2016, 218–238.
- Siep, Ludwig*, *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main 1992.
- *Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels: Aufsätze, 1997–2009*, 2010.

