

# VOEGELINIANA

OCCASIONAL PAPERS

— No. 62 —

Erich Voegelin

*Rechtslehre*





# VOEGELINIANA

OCCASIONAL PAPERS

— No. 62 —

Erich Voegelin

*Rechtslehre*

Hrsg. von Peter J. Opitz



## VOEGELINIANA – OCCASIONAL PAPERS

Hrsg. von Peter J. Opitz

in Verbindung mit dem Voegelin-Zentrum für Politik, Kultur und Religion am Geschwister-Scholl-Institut für Politikwissenschaft der Ludwig-Maximilians-Universität München; gefördert durch den Eric-Voegelin-Archiv e.V. und den Luise Betty Voegelin Trust

Satz und Redaktion: Anna E. Frazier

*Occasional Papers*, No. 62, Januar 2008

2., überarb. Aufl. Juni 2009

Erich Voegelin, *Rechtslehre*

Hrsg. von Peter J. Opitz

ERIC VOEGELIN, geb. am 3. Januar 1901 in Köln. Studium in Wien; Forschungsaufenthalte in New York, Harvard und Paris. 1938 Emigration in die Vereinigten Staaten; bis 1942 Professor an verschiedenen amerikanischen Universitäten; 1942-1958 Professor an der Louisiana State University in Baton Rouge. 1958-1968 Professor für Politische Wissenschaft an der Ludwig-Maximilians-Universität München. 1969 Emeritierung, Rückkehr in die USA und Fortsetzung seiner Studien: 1969-1974 als Henry Salvatori Distinguished Fellow; ab 1974 als Senior Research Fellow an der Hoover Institution der Stanford University. Voegelin starb am 19. Januar 1985. Wichtigste Veröffentlichungen: *Die Politischen Religionen* (1938); *The New Science of Politics* (1952); *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik* (1966); *Order and History*, 5 Bde. (1956-1987). Dt.: *Ordnung und Geschichte*, 10 Bände, 2001-2005. Voegelins Werke wurden in zahlreiche Sprachen übersetzt.

Statements and opinions expressed in the *Occasional Papers* are the responsibility of the authors alone and do not imply the endorsement of the Board of Editors, the *Eric-Voegelin-Archiv* or the *Geschwister-Scholl-Institut für Politische Wissenschaft der Ludwig-Maximilians-Universität München*.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparent, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten.

ISSN 1430-6786

© 2008 / 2009 Peter J. Opitz

## VORWORT DES HERAUSGEBERS

Eigentlich war es absehbar – auf den ersten musste auch der zweite Schritt folgen. Konkret: Nach der Herausgabe von Voegelins *Herrschaftslehre* – dem ersten Teil seines *Systems der Staatslehre* – im Rahmen der *Occasional Papers* war es kaum zu vermeiden, auch deren zweiten Teil, die *Rechtslehre*, zu veröffentlichen bzw. das, was von ihr noch vorhanden ist. Denn dass der vorliegende Text lediglich den Rest eines weitaus umfassenderen Manuskripts enthält, ist ziemlich sicher. Dieser Schluss ergibt sich nicht nur aus den späteren Äusserungen Voegelins, die sich nur so interpretieren lassen, dass er auch den Teil *Rechtslehre* des geplanten *Systems der Staatslehre* abschloss. Er drängt sich auch nach Sichtung diverser Korrespondenzen Voegelins aus den dreissiger Jahren auf – etwa aus der mit der Rockefeller Foundation, die das Projekt eine Zeitlang finanzierte, sowie aus dem Briefwechsel Voegelins mit dem Soziologen Eduard Baumgarten. Beide Korrespondenzen legen den Schluss nahe, dass gegen 1933/34 ein vielleicht noch nicht ganz fertiges, aber doch weitgehend abgeschlossenes Manuskript der *Rechtslehre* vorlag. Davon ist leider nicht mehr viel übrig geblieben. Dem detaillierten Inhaltsverzeichnis lässt sich lediglich entnehmen, wie es ausgesehen hat oder doch ausgesehen haben könnte. Denn ob dieses überlieferte Inhaltsverzeichnis tatsächlich komplett ist oder eventuell auf einer zweiten – inzwischen ebenfalls verloren gegangenen – Seite noch fortgesetzt wurde, lässt sich derzeit nicht genau sagen. Es ist jedenfalls nicht auszuschliessen.

Und dennoch: Nicht nur der Vollständigkeit halber, sondern auch weil selbst die wenigen noch erhaltenen Textteile interessante Einblicke in die Arbeit Voegelins und seine philosophische Position während der ersten Hälfte der dreißiger Jahre liefern, sei auch der erhaltene Text der *Rechtslehre* hier abgedruckt und damit einer weiteren Leserschaft zugänglich gemacht. Nachdem die Geschichte der *Staatslehre* Voegelins und damit auch der ihr zugehörigen *Rechtslehre* in Occasional Paper No. 74 „Fragmente eines Torosos“ ausführlich dargestellt wurde, wird hier auf eine werksgeschichtliche Einordnung verzichtet.

Der hier vorgelegte Text der *Rechtslehre* findet sich in den *Eric Voegelin Papers*, Box 53, Folder 5, Hoover Institution Archives,

Stanford (CA); eine englische Übersetzung erschien in: *The Collected Works of Eric Voegelin*, Bd. 32, *The Theory of Governance and Other Miscellaneous Papers*, 1921-1938, hrsg. und mit einer Einleitung von William Petropoulos und Gilbert Weiss, (Columbia/London, University of Missouri Press, 2003, S. 373-413).

Das Manuskript Voegelins enthält keine Überschriften; zur besseren Strukturierung des Textes wurden die Überschriften aus dem Inhaltsverzeichnis deshalb in [ ] dort eingefügt, wo Voegelin sie vermutlich selbst platziert hätte. Die in ( ) gesetzten und fett gedruckten Zahlen verweisen auf die Seitenzahlen im Originalmanuskript. Bei der Nummerierung der Anmerkungen wird dem Originalmanuskript gefolgt; fehlende oder unvollständige Anmerkungen wurden, soweit dies möglich war, ergänzt und in [ ] angefügt. Offensichtliche Schreibfehler im Manuskript wurden korrigiert; die Interpunktion Voegelins wurde unverändert belassen.

Peter J. Opitz

Wolfratshausen, Juni 2009

## INHALTSVERZEICHNIS

## 1. Kapitel: Die Regulierungsordnung

1. Naturrecht und positives Recht
2. Furcht und Freiheit als Basis von Systemtypen (Hobbes-Schelling)
3. Natur-Macht; Angst-Spontaneität; die Entscheidung
4. Der Ursprung des Sollens
5. Die Trennung der vorrechtlichen Schicht von der rechtlichen
6. Der Begriff des Rechtskreises um ein personales Zentrum
7. Eigentum und Obligation

## 2. Kapitel: Die Durchsetzungsordnung

1. Der Rechtskreis und die Technik seines Schutzes
2. Auflösung des normativen Gehaltes in die Definitionen der Tatbestände
3. Kodifikationstechnik : das Problem des Rechtssatzes

## 3. Kapitel: Herrschaftsordnung

1. Die Verfassungsordnung als Geltungsgrund der Regulierungsordnung und der Durchsetzungsordnung
2. Mehrzahl von Regulierungsordnungen (für Herrscher und Beherrschte)
3. Anonymität der Herrschaft im modernen Staat; die Funktion der politischen Idee bei der Verpersönlichung der Herrschaft

## 4. Kapitel: Einheit der Rechtsordnung

1. Die drei Ordnungen als Bestandteile der Gesamtordnung

2. Das Rückgrat der Rechtseinheit im Organaufbau; Delegationszusammenhang; Stufenbau
3. Problem des Stufenbaus
  - a. Der formale Zusammenhang der Akte und Deutungsschematen
  - b. Die inhaltlich abgegrenzten Aktreihen
    - aa) die stufenweise inhaltliche Erfüllung der Rechtsmaterie
    - bb) die Durchsetzungsreihe
    - cc) der Weg der Gesetzgebung
    - dd) die Revisionsreihe
4. Die Schliessung der Ordnung
  - a. in der Schicht der Normen
  - b. in der Schicht der Herrschaftsorganisation
  - c. im formalen Aktzusammenhang

#### 5. Kapitel: Theoretisierungen der Rechtswirklichkeit

1. Der Rechtssatz als soziologisches Urteil
  - a. die Prediktionstheorie der amerikanischen analytischen Schule
  - b. Sanders Theorie des Existenzialurteils
2. Der Rechtssatz als Rechtswesensform
  - a. abgestellt auf das Strafverfahren
  - b. abgestellt auf das Zivilverfahren
  - c. abgestellt auf das Organhandeln
3. Der Rechtssatz als Rechtsnorm
  - a. als Norm innerhalb der Regulierungsordnung- an den Untertan
  - b. als Norm an das Staatsorgan
4. Einteilungen nach verschiedenen Richtungen: Normen, Urteile erklärenden Inhaltes, Definitionen etc.
5. Einheit des Rechtes
  - a. von den Akten her: Dickinsons Lehre vom souveränen Organ
  - b. von den Aktinhalten her: Kelsens Lehre von der souveränen Norm (Grundnorm)

## RECHTSLEHRE

### 1. Naturrecht und positives Recht

Die neuere Rechtstheorie stellt sich als eine Theorie des positiven Rechtes die Aufgabe, die Wesensstruktur dieser gesellschaftlichen Erscheinung zu untersuchen. Sie will das positive Recht auf seinen apriorischen Gehalt hin analysieren, sie will eine *Form* feststellen, in die jeder Inhalt einzugehen hat um Recht zu werden. Gegenüber dieser Fragestellung, die sich auf die Rechtsform richtet, werden die jeweiligen Inhalte irrelevant und die Einheit des Rechtssystems kann darum nicht als eine inhaltliche Einheit verstanden werden, die aus einem obersten inhaltlichen Rechtsgrundsatz zu deduzieren wäre, sondern als eine organisatorische Einheit, in der jeder Rechtsinhalt als positiv legitimiert wird durch die Legitimität seiner Setzung; jeder Rechtsetzungsakt weist zurück auf einen legitimierenden Rechtssatz, dieser wieder auf einen anderen Satz, der seine eigene Setzung legitimiert, bis zu einem obersten Setzungsakt, an dem wir die Fragestellung abzubrechen haben: die Genesis des positiven Rechtssystems als ganzen ist rechtstranszendent und ihre Aufhellung bedarf systemfremder, nicht-juristischer Untersuchungen. Indem so die Rechtslehre sich als Theorie der Erzeugung der Rechtswirklichkeit konstituiert, stellt sie sich wissenschaftsgeschichtlich bewusst in Gegensatz zu den klassischen Systemen des Naturrechts. Das Grundproblem dieser Systeme wurde in der Frage formuliert: „Was ist Recht und was ist Unrecht?“. Wenn wir diese Frage stellen, schreibt Fries, „so ist es uns nicht darum zu tun zu erfahren, was gewöhnlich zu geschehen pflege, oder was notwendig geschehen müsse, um einen gegebenen Zweck zu erreichen, sondern wir setzen ein Gesetz voraus, nach welchem einiges schlechthin geboten, anderes erlaubt ist, nachdem einiges geschehen soll, anderes geschehen darf; wir berufen uns dabei auf ein inneres Gesetz, welches uns schlechthin und ohne vorausgehende Bedingungen befiehlt, was

geschehen solle oder bestimmt, was geschehen dürfe.“ (p. VI)<sup>1</sup> Die Frage nach dem Inhalt des Rechtsgesetzes und nach seinen Folgesätzen soll ohne Orientierung an der Rechtserfahrung beantwortet werden; die Frage: „Was ist Rechtens im positivrechtlichen Sinn, in einer konkreten historischen Rechtsordnung“ sei entschieden zu trennen von der Frage: „Was ist Recht im Sinne einer Vernunft Einsicht, die zeitlos gültig ist“. Das positive Recht könne auf das aus der vernünftigen Natur des Men(2)schen entspringende Recht nur dadurch bezogen werden, dass die Rechtlichkeit seines Inhaltes an den Sätzen des Vernunftrechts geprüft wird, und dass die Bemühung des Gesetzgebers dahingehen soll, den positiven Rechtsinhalt im historischen Prozess immer mehr dem vernünftigen anzunähern.

Mit dieser Gegenüberstellung der beiden wissenschaftlichen Grundhaltungen zum Phänomen des Rechts haben wir das Problem der thematischen Verflechtung von Rechtsinhalts- und Rechtssetzungslehre aber nur in ganz vorläufiger Weise berührt; wir haben nicht mehr gewonnen als nur eben einen Ansatzpunkt für die Auflösung der mannigfachen Komplikationen in diesem Bereich. Einen ersten Schritt weiter bringt uns die Forderung einer genaueren Angabe der beiden Bereiche, die hier einander als ausschliessende gegenüber gestellt werden: sind es in der Tat die systematische Naturrechtslehre und die Theorie des positiven Rechtes, oder sind es nicht vielleicht das natürliche Rechtssystem, wie es von der Naturrechtslehre entwickelt wird, und die positiven Rechtssysteme, wie sie von den auf sie gerichteten, positiven Rechtswissenschaften dargestellt werden? Zur Zeit der Blüte des Naturrechts war die zweite Ansicht die herrschende. Das natürliche System stand dem positiven gegenüber, der Vernunftrechtslehrer dem Systematiker des positiven Rechts. Die beiden Bereiche wurden reinlich voneinander geschieden und Fries, den wir schon oben zitierten, bemüht sich ganz besonders, über die Irrelevanz des natürlichen Systems für den Positivjuristen, der ausschliesslich seinem Gegenstand zugewandt ist, keinen Zweifel zu lassen. „Für denjenigen, der die Rechtslehre als Geschäfte treibt, wird daher die Kenntnis des positiven durchaus das erste und unent-

---

<sup>1</sup> [Jakob Fries, Philosophische Rechtslehre und Kritik der positiven Gesetzgebung, Jena 1803, VI – die Anmerkung ist im Manuskript nicht ausgeführt, PJO].

behrlichste seyn; ja es wird sich in Rücksicht seiner technischen Thätigkeit, in Rücksicht der Anwendung auf das wirkliche Geschäftsleben nicht einmal viel von dem Nutzen der philosophischen Rechtslehre rühmen lassen... Wer in die wirkliche Anwendung des positiven Rechtes seine philosophischen Gedanken über das Recht einmengen wollte, der würde sich damit wenig Dank erwerben und sein Geschäft schlecht verstehen... Für den Richter wird also die philosophische Ansicht des Rechts nicht leicht von praktischem Gebrauche sein. Denn selbst da, wo ihm der Gesetzgeber noch überlässt, nach eigenem Urtheile für einzelne Fälle das Gesetz näher (3) zu bestimmen (z.B. im Kriminalrecht bey unbestimmten Strafgesetzen), selbst da wird ihm mehr obliegen, nach dem Geiste der ganzen gegebenen Gesetzgebung, als nach dem, was eine philosophische Ansicht der Sache fordert, sein Urtheil zu bestimmen.“ (p. XIIff.) Das positive Recht und das Vernunftrecht sind zwei voneinander getrennte inhaltliche Rechtssysteme, deren eines in seiner Einheit durch die historischen Akte der Gesetzgebung bestimmt wird, während sich das andere als eine Auseinanderlegung reiner Vernunftansichten darstellt; beide sind in sich geschlossen, sie berühren einander nicht wesentlich, und sie können darum auch nicht miteinander in dogmatischen Konflikt geraten. Das Bewusstsein des geschlossenen Vernunftsystems erzeugt in einem damit das Bewusstsein vom geschlossenen positiven System. Die Naturrechtslehre ist eine „reine“ Rechtslehre und sie nennt ihr System ein „reines“ System, weil sie sich und ihr System von allen Beimischungen positivrechtlicher Elemente rein hält. Die wissenschaftlichen Grundhaltungen können, wenn sie so beschrieben werden, sehr wohl nebeneinander möglich sein; die Systeme, die aus der einen und der anderen geschaffen werden, sind voneinander radikal getrennt, und eben darum lässt das eine das andere neben sich bestehen.

Die beiden Systeme geraten miteinander in Konflikt durch die gesetzgeberische Technik, das Naturrecht als suppletorisches positives Recht heranzuziehen. Diese Möglichkeit ist vorbereitet durch die schon angedeutete Lehre, dass das positive Recht sich in einem Prozess der Entwicklung befinde, in dem es sich stetig dem durch Vernunftansicht erkannten anzunähern habe. „Es wird der Endzweck der philosophischen Rechtslehre sein, erstlich die Ideen einer rein rechtlichen Gesetzgebung als das Ideal für alle positive Gesetz-

gebung zu entwickeln, und zweitens Kriterien festzustellen, nach denen sich sowohl die innere Konsequenz einer positiven Gesetzgebung als auch die Annäherung derselben an die reine Idee des Rechtes beurteilen lässt.“ (p. X). Die stetige Annäherung ist eine Forderung an den Gesetzgeber, der sich in seiner Tätigkeit an den natürlichen Rechtsgrundsätzen zu orientieren hat. Die Wirkung dieser Lehre macht sich in den Kodifikationen des Zivilrechts im 19. Jahrhundert bemerkbar, in denen der Entscheidungszwang vorgeesehen ist. Der Zivilkodex wird als eine (4) systematisch erschöpfende Regelung der Rechtsverhältnisse angesehen, auf Grund deren jeder Streitfall zu entscheiden sein muss; sollte sich durch ein rechtstechnisches Versehen eine Lücke ergeben, so darf der Richter den Fall nicht wegen des Mangels einer Entscheidungsgrundlage abweisen, sondern hat zur Ausfüllung der Lücke im positiven Recht die natürlichen Rechtsgrundsätze heranzuziehen. Die positive Gesetzgebung wird von der naturrechtlichen Idee getragen, dass die Beziehungen zwischen den Menschen materiell ein geschlossenes Feld seien, das grundsätzlich erschöpfend systematisch geordnet werden könnte; bei der konkreten Regelung sei es nun möglich, dass menschlicher Irrtum eine oder die andere wesentlich in das System gehörige menschliche Beziehung übersieht; und diese vom Gesetzgeber vielleicht gelassene Lücke sei nun vom Rechtsanwender durch unmittelbaren Rückgriff auf die Vernunftgrundsätze des Rechts auszufüllen. Ein Konflikt scheint durch diese Forderung nicht möglich zu sein, denn die positiv geregelten Beziehungen sind nach dem positiven Recht und nur die von einer Schicht positiven Rechtes nicht konform überdeckten Beziehungen im Streitfall nach natürlichem Recht zu entscheiden. Und doch besteht dieser Konflikt; wir können den Punkt des Zusammenstosses seinem Ort nach eingrenzen durch die Überlegung, dass bei der Ergänzung des positiven Rechtes in der Rechtsanwendung durch das Naturrecht nicht zwei Systeme miteinander harmonisiert werden müssen, dass nicht zwei Ordnungen ineinander gearbeitet werden müssen, die an verschiedenen obersten inhaltlichen Sätzen orientiert sind, sondern dass der Konflikt dadurch entsteht, dass das positive Recht bei seiner Anwendung Lücken in dem hier beschriebenen Sinn nicht hat. Das positive Recht hat Lücken nur für den Gesetzgeber, der sich bei der Erzeugung des Rechtsinhaltes bemüht, ein System ethischer, sozialer, politischer

Forderungen adäquat juristisch auszuformen; wenn der Gesetzgeber sein Werk überblickt, kann er feststellen, dass es dem System der Forderungen mehr oder weniger gerecht wird und dass es unter Umständen eine Forderung nicht berücksichtigt hat, dass der Gesetzesinhalt hinter der normativen Intention zurückgeblieben ist, dass er eine Lücke hat. Für den Rechtsanwender dagegen gibt es diese Lücken nicht; für jeden Streitfall, der vor ihn gebracht wird, hat – wenn wir (5) von den etwaigen in der Komplikation des Sachverhaltes gelegenen Schwierigkeiten der Subsumption absehen – das positive Recht eine eindeutige Antwort: der in der Klage erhobene Anspruch ist als zu Recht bestehend anzuerkennen, oder als zu Unrecht erhoben abzuweisen; ein Drittes gibt es nicht. Würde in einem strittigen Fall, in dem der erhobene Anspruch als im positiven Recht un begründet abzuweisen wäre, der Anspruch doch nach Naturrecht anerkannt, so erginge die Entscheidung gegen das positive Recht. Eine Rechtsgewährung nach Naturrecht für den einen Streitteil ist zugleich eine Rechtsverweigerung nach positivem Recht, die sich gegen den anderen Streitteil richtet. Die Heranziehung des Naturrechtes bei der Entscheidung wäre gleichbedeutend mit der Aufhebung des positiven Rechtes; das Naturrecht kann in der Anwendung das positive Recht nicht ergänzen, sondern nur zerstören.

Der Konflikt zwischen dem natürlichen und dem positiven System, der durch die Kodifikationstechnik heraufbeschworen wurde, bedingt den weiteren Konflikt, der sich in der Gegenstellung einer Theorie des positiven Rechtes zu der gegenständlich gerichteten Wissenschaft vom positiven Recht, zur Rechtsdogmatik ausdrückt. Das Ineinanderfließen der positiven und der natürlichen Rechts-sphäre zwingt die Rechts-theorie zur kritischen Stellung gegen das Naturrecht in der Rechtsdogmatik. Es erwächst ihr historisch die Aufgabe, das System des positiven Rechts in seiner wesentlichen Struktur zu bestimmen, um es dadurch von den systemfremden naturrechtlichen Elementen zu reinigen. Eine der Bedeutungen in dem bedeutungsreichen Begriff der „Reinheit“ des Rechtes zielt auf die Klarstellung der positivrechtlichen Struktur und auf die Schliessung der positiven Rechtsordnung. Die Einheit ihres Inhaltes soll die Funktion der Einheit ihrer Erzeugung sein; die rechtsetzenden Akte werden in einen Zusammenhang der Rechtserzeugung, in den Delegationszusammenhang eingegliedert, und dieser Zusammenhang soll

an keiner Stelle durchbrochen werden durch die Aufnahme von Teilen anderer Normensysteme, religiöser, ethischer, naturrechtlicher. Die Theorie des positiven Rechts wird zur „reinen“ Rechtslehre, indem sie das Postulat der geschlossenen Rechtsordnung aufstellt, die weder als ganzes noch für einen ihrer Teile von einem anderen inhaltlich bestimmten Normensystem hergeleitet werden kann.

(6) Wenn wir so die kritische Haltung der Theorie des positiven Rechtes gegenüber dem Naturrecht als vermittelt beschreiben durch den Konflikt des Naturrechtes mit dem positiven Recht, zeigt sie sich als historisch situationsbedingt, nicht als im Wesen ihres theoretischen Gehaltes gelegen. Wenn der historische Anlass der kritischen Stellungnahme verschwindet, sollte auch diese selbst ihren Sinn verlieren und die reine Naturrechtslehre wieder als verträgliche Wissenschaftssphäre neben der im positiven Sinne reinen Rechtstheorie möglich sein. Untersuchen wir nun, ob in der Tat mit der eben typisierten Situation die Gegenstellung der beiden Wissenschaftsbereiche erschöpft ist.

Die Frage kann nicht einfach mit Ja oder Nein beantwortet werden, denn die klassische Naturrechtslehre – (wir orientieren uns, wenn wir von ihr sprechen, vorzüglich am Paradigma der Rechtslehre Kants) – enthält sowohl thematische Elemente, die der Gegenstand wissenschaftlicher Bearbeitung sein können, wie auch Explikationen metaphysischer Sätze, die wir heute nicht als gültig anerkennen, teils weil sich die allgemeine metaphysische Problemlage in den vergangenen anderthalb Jahrhunderten gewandelt hat, teils aus Gründen unserer persönlichen metaphysischen Haltung innerhalb der allgemeinen Situation der Gegenwart. Die Leitidee der Kantischen Rechtslehre ist die Maxime der Koexistenz der als Selbstzwecke verstandenen freien menschlichen Personen; die metaphysische Substanz des Menschen ist für Kant die frei unter dem einsichtigen Sittengesetz handelnde endliche Vernunftsperson. Das allgemeine Rechtsprinzip, das die äusseren Handlungen dieser koexistierenden Substanzen regelt, lautet: „Eine jede Handlung ist *recht*, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammenbestehen kann.“ (Kant, Rechtslehre,

Einleitung, C)\*. Oder, anders gewendet, das Unrecht jedes Menschen ist seine Freiheit, sofern sie nach einem allgemeinen Gesetz mit der Freiheit jedes Anderen zusammenbestehen kann. In diesen Sätzen können wir zwei thematische Schichten, hier nur in vorläufiger Weise voneinander sondern; in der einen wird versucht, das Wesen des Menschen als des Selbstzweckes, der freien Vernunftpersönlichkeit zu bestimmen; wir bewegen uns in Untersuchungen anthropologischer Art, welche die Wesensstruktur des Menschen zum Gegenstand haben und sie nach allen ihren Bestimmungen aufhellen (7) und sie gegen die Struktur anderer ontischer Klassen, Tierwelt, Pflanzenwelt, anorganisches Reich absetzen wollen.

Was in der zweiten Schicht sich abspielt ist weniger durchsichtig und bedarf genauerer Auseinanderlegung: Die eben als Wesensstruktur der ontischen Klasse „Mensch“ bestimmten Züge werden jetzt „Rechte“ benannt; das Wesen des Menschen, eine freie Vernunftsubstanz zu sein, wird als sein Recht bezeichnet, die Freiheit ist nicht nur das Wesen des Menschen sondern auch sein Recht. Diese Umdeutung ist auf den ersten Blick, wenn wir von der Deskription der ersten Schicht herkommen, völlig sinnlos, und wird erst verständlich, wenn wir auf die Zwischenglieder hinsehen, die bis zu dieser Ausdeutung eingeschaltet wurden. Solange wir die Freiheit nur als das Wesen des Menschen betrachten, können Erwägungen rechtlicher Art überhaupt nicht angestellt werden; erst wenn ein menschliches Individuum im Hinblick auf die mögliche Beschränkung der in seinem Wesen angelegten Bewegungsmöglichkeiten durch ein anderes menschliches Individuum angesehen wird, kann die Freiheit des Menschen in ihrer Äusserung als ein Anspruch erscheinen, oder vielmehr richtiger, ist nicht die Freiheit des Menschen A ein Recht, wie Kant sich ausdrückt, sondern besteht der Anspruch auf Unterlassung der Störung dieser Freiheitssphäre durch den Menschen B. In dem gleichen Satz, in dem Kant die Freiheit als das ursprüngliche Recht des Menschen bezeichnet, erläutert er daher in einer Parenthese die Freiheit als die „Unabhängigkeit von eines anderen nötiger Willkür.“ Nicht auf meine Freiheit, die mein Wesen ist und die mir daher niemand nehmen kann, habe ich ein Recht, sondern auf die Unterlassung der Störung durch den Anderen. Der Ausdruck,

---

\* [Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, 1977].

meine Freiheit sei mein Recht, ist also schief und deutet durch seine Schiefheit auf die Axiome, die stillschweigend eingeschoben wurden, um von der Wesenslehre des Menschen zu der Rechtslehre hinüberzuleiten. Diese Axiome sind 1) die Existenz einer Mehrzahl von menschlichen Individuen, die auf ihre gegenseitige Freiheits-sphäre einwirken können; 2) aber das Axiom, dass diese mehreren Menschen gleiche Individuationen des einen Wesens seien und ein Kraftfeld gleichartiger Elemente bilden, in dem das Gleichgewicht in der Art eines mechanischen Systems sich durch reziproke Wirkung und Gegenwirkung herzustellen habe, so zwar dass im ausgeglichenen System der (8) Einfluss jedes Elements gleich gross ist mit dem Einfluss jedes anderen am System teilhabenden. Kant hat bewusst das mathematisch-physikalische Bild als das notwendige sinnliche Schema zur Veranschaulichung des Rechtszusammenhanges gewählt. Der Begriff des dynamischen Gleichgewichts nicht nur im Wesen sondern auch konkret-materiell gleicher Elemente wird zum Vehikel, das von der Deskription des Wesens zur Aufstellung inhaltlich determinierter Rechtssätze hinüberträgt; die Rechtslehre wird zum System der Gleichungen, das die Bewegungen in einer dynamischen Konstellation gleicher Elemente bestimmt. Dieser Übergang wird dadurch möglich, dass das Problem der Existenz des Menschen als einer immanent-zeitlichen und damit immanent-geschichtlichen ausfällt, und es kann ausfallen, weil der Wesensbegriff von Kant zugleich als der Gehalt der historischen Realität verstanden wird: das Wesen des Menschen erschöpft die Person des konkreten Menschen, seine Substanz ist Teil der allgemeinen Vernunftsubstanz und mit der jedes anderen Menschen nicht nur wesens- sondern auch individuell-gleich. Es gibt für Kant kein Problem der Singularität der Person im Sinne der einmaligen unersetzlichen Vereinzelung des Wesens in besonderer Weise; die Menschheit ist eine Zersplitterung der reinen Vernunftsubstanz in konkret-gleiche individuelle Partikel.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Siehe die Durchführung dieses Bildes ohne Rücksicht auf die Singularität auch noch bei Hegel: „Die Vernunft ist als die flüssige allgemeine Substanz, als die unwandelbare einfache Dingheit vorhanden, welche ebenso in viele vollkommen selbständige Wesen wie das Licht in Sterne als unzählige für sich leuchtende Punkte zerspringt, die in ihrem absoluten Fürsichsein nicht nur an sich in der einfachen selbständigen Substanz aufgelöst sind, sondern für sich selbst; sie sind sich bewusst, diese einzelnen selbständigen Wesen

Die konkrete historische Gestaltung des Rechtes ist darum für ihn nicht eine Angelegenheit der konkreten singularen Menschen, die ihre Rechtsbeziehungen gemäss ihrem Wesen und gemäss ihrer Singularität durchbilden und darum letztlich entscheidend von niemandem als von sich selbst aus den Quellen ihrer singular-konkreten Abwandlung des Wesens beraten werden können, sondern auch eine Aufgabe für den Philosophen, der aus dem als zugleich singular verstandenen Wesen die konkret inhaltlichen Sätze, die für die Beziehungen der Elemente in der Mannigfaltigkeit verbindlich sind, ableiten kann.

(9) Aus diesen metaphysischen Voraussetzungen der Naturrechtslehre ergibt sich der tiefere Gehalt ihres Gegensatzes zur Theorie des positiven Rechtes. (Es ist ein ähnlicher Gegensatz wie der der klassizistischen Ästhetik zur neueren Kunstwissenschaft und der dogmatischen Logik zur transzendentalen). Um den Punkt des Zusammenstosses zwischen den beiden deutlicher zu sehen, ziehen wir noch einmal einen Satz von Fries heran, nach dem ein Konflikt scheinbar unmöglich ist: „Die reine Rechtswissenschaft ist ganz philosophisch und ihr Gesichtspunkt idealisch, sie fasst Regeln auf, denen nur gleichzukommen das höchste Ziel irgend einer positiven Gesetzgebung sein würde. Dagegen ist das Wesen jeder positiven Rechtslehre ganz empirisch, es geht nur auf schon vorhandene Geschichte und Erfahrung aus. Reine Rechtslehre muss studiert und gedacht werden, sie hängt einzig vom Selbstdenken ab; positive muss studiert und gelernt werden, so viel sie auch zu denken gibt, so wird ein nicht ganz richtig geleitetes freyes Selbstdenken ihr eher schädlich als nützlich sein.“ (Xf.). Wenn in dieser Weise gedachtes Vernunftrecht und positives empirisches Recht einander gegenüber gestellt werden, berühren sie sich allerdings nicht, und wir müssen durch eine Abänderung der Terminologie erst die Sphäre verdeutlichen, die sie sich wechselseitig streitig machen. Wenn wir an Stelle des Ausdrucks natürliches oder vernünftiges Recht den angemesseneren Ausdruck wesens-konkretes Recht setzen und an Stelle des wenig besagenden

---

dadurch zu sein, dass sie ihre Einzelheit aufopfern und diese allgemeine Substanz ihre Seele und Wesen ist,- so wie dies Allgemeine wieder das Tun ihrer als Einzelnen oder das von ihnen hervorgebrachte Werk ist.“ (Phänomenologie, p. 232).

positiven Rechtes den Ausdruck historisch-konkretes Recht, wird sofort der Bereich des Konkreten als der Ort des Konflikts deutlich. Naturrechtslehre und Theorie des positiven Rechts sind zwei Stadien in der Geschichte der Rechtswissenschaft, in denen sich der Wandel in der Betrachtung des konkreten Rechtes ausdrückt – vom Logos, der in seinem An-sich konkret ist, zum Logos, der konkret nur in der historischen Existenz ist.

Der Wandel in der Grundhaltung wird sichtbar am Wandel der Gestaltung der Probleme von Wesen und Geschichte, die das notwendige Thema der einen wie der anderen Theorie sind. Die klassische Naturrechtslehre ist wesens-konkrete Lehre vom Recht; sie hat das Wesen des Rechtes zum Gegenstand, aber nicht als **(10)** ein Wesen, das in immer neuen Abwandlungen in der historischen Wirklichkeit erscheint, immer nur als Variation des Themas, niemals als Thema selbst, sondern als ein Wesen, das in der Form der Wirklichkeit inhaltlich und doch zugleich an sich in seinem Jenseits der historischen Wirklichkeit gefasst werden kann. Die Naturrechtslehre ist nicht Wissenschaft vom Wesen des Rechtes wie es in der Geschichte erscheint, sondern Realerzeugung dieses Wesens in der Fülle seiner inhaltlichen Bestimmungen aus dem Logos des Denkers, der mit dem Logos seines Gegenstandes substanzgleich ist. Das Naturrecht als Wesensrecht ist zwar kein historisches positives Recht, aber doch konkret inhaltlich formulierbar – und daraus entsteht für den Naturrechtslehrer die Aufgabe, die Beziehung seiner Wesenskonkretion zu den historischen Konkretionen des Rechtes aufzuklären.

Er verbindet die beiden Sphären durch eine geschichtsphilosophische These (deren Untergründe wir an dieser Stelle nicht zu untersuchen haben), nach der die Weltgeschichte als Geschichte des bürgerlichen Rechtszustandes sich in einem unendlichen Prozess dem Zustand annähert, in dem schliesslich das positive Recht mit dem wesens-konkreten zusammenfällt; der Logos, wie er an sich und zugleich konkret in den Systemen der Naturrechtslehrer sich darstellt, wird zum Logos der Geschichte; das wesens-konkrete Recht ist das historisch-konkrete Recht des vollkommenen Endzustandes der Menschheitsgeschichte. Wir gehen auf die mannigfachen inneren Schwierigkeiten dieses Gedankens nicht ein und erinnern nur an das

Grundproblem der Unendlichkeitsspekulation. Eine Annäherung in einem unendlichen Prozess ist keine Annäherung im endlichen Sinn an ein endliches Ziel; für alle endlichen Zeiten ist das historisch-konkrete Recht gleich weit – nämlich unendlich weit – vom wesenskonkreten Recht entfernt. Für die historisch-konkrete Betrachtung ist das Wesen ständig in der Wirklichkeit enthalten und entfaltet sich in ihr; für die naturrechtliche Betrachtung ist die Wirklichkeit ständig in Distanz zum Wesen, weil dies schon in seiner Wesentlichkeit als ein konkretes und zwar als ein konkretes eines anderen Modus als des historischen verstanden wird; die historische Konkretion und die Wesenskonkretion können in keiner endlichen Zeit zur Deckung gebracht werden. Und ferner ist in dieser eigentümlichen spekulativen Situation der Endzustand der Deckung kein wirklicher Zustand im Sinne der historischen Wirklichkeit, da er durch seine Bestimmung als unendlich fernes Ziel der historischen Zeit entrückt ist; ein unendlich fernes Ziel ist in der historisch konkreten Sphäre überhaupt kein Ziel.

Wir sind dem Bildgehalt der Spekulation nach der einen Richtung gefolgt, in der das natürliche Rechtssystem als das wirklichkeits-transzendente vorgestellt wird, als ein konkreter Zustand am Ende aller Dinge in der Zeit. Dieser Zustand selbst ist nun zwar unwirklich, sein Abbild aber im Naturrechtssystem durchaus gegenwärtig und historisch wirklich; der gegenwärtige positive Zustand deckt sich nicht mit dem idealen, aber dieser ist nicht unwissbar, sondern kann als systematisch durchformulierter zur Leitidee der historischen Gesetzgebung werden. Nicht der vom Naturrecht geforderte Zustand ist zu irgend einer Zeit wirklich, wohl aber diese Forderung, und wenn auch die Annäherung an den vollkommenen Endzustand sich in den Begriffen der geschichtlichen Wirklichkeit ausgedrückt als irreal, als nicht-seiend erweist, so besteht doch als historisch wirklich die Beziehung der positiven Gesetzgebung als einer konkreten auf die wesenskonkreten Inhalte des Naturrechts. Das Naturrecht ist nicht ein Phantasma, das überhaupt keine Beziehung zur Wirklichkeit hätte, sondern enthält in der Gestalt einer phantasierten Wirklichkeit die gleichen Wesensmomente wie das historisch-konkrete Recht. Es hat nur die Wesensmomente nicht unmittelbar zum Gegenstand, sondern enthält sie in der obliquen Form eines phantasierten konkreten Rechtes, das sich vom historischen Rechtssystem

seinem Inhalt nach mehr oder weniger zufällig durch die straffere Anordnung der materiellen Rechtsätze und Rechtsbegriffe um das Wesensgerüst unterscheidet. Durch die Gemeinsamkeit des Wesensgehaltes ist es möglich, das positive auf das natürliche zu beziehen, die historische Gesetzgebung an der wesenskonkreten zu orientieren, und im extremen Fall, wie wir gesehen haben, die herrschende Naturrechtslehre als subsidiäre Rechtsquelle bei der Anwendung des positiven Rechtes heranzuziehen.

(12) Durch die Realbeziehung zwischen natürlichem und positivem Recht, die auf der Wesensgemeinschaft zwischen beiden beruht, wird aber auch das System in seinen hochentwickelten klassischen Formen für uns zum Leitfaden einer Wesenslehre vom Recht. Das Naturrecht ist selbst eine solche Wesenslehre, nur, wie wir es ausdrücken, in obliquen Form; durch eine Analyse des wesenskonkreten Inhaltes der Naturrechtslehre auf seinen Wesensgehalt hin, gewinnen wir die Hauptgesichtspunkte für den Aufbau einer Rechtswesenslehre.

## **2. Furcht und Freiheit als Basis von Systemtypen (Hobbes – Schelling)\***

(13) Die Systeme des Naturrechts teilen die Rechte in zwei Hauptklassen, die verschieden betitelt werden als *jura connata et acquisita*, angeborene und erworbene, *thetica et hypothetica*, original and adventitious, das Urrecht und das äussere Mein und Dein. Die verschiedenen Titel decken den Gegensatz von Rechten, die sich unmittelbar aus dem Wesen der Menschen ergeben, die durch dieses Wesen selbst unmittelbar konstituiert werden, und Rechten, die zu ihrer Begründung der Dazwischenkunft eines äusseren Ereignisses bedürfen. Wir befassen uns jetzt mit der ersten Klasse dieser Rechte, den als angeboren, absoluten, thetischen, ursprünglich etc. betitelten.

---

\* [Ich schliesse aus der Tatsache, dass im Manuskript hier eine neue Seite beginnt, obwohl die vorherige erst zur Hälfte geschrieben war, dass hier ein neuer Abschnitt einsetzt; diese Vermutung wird durch den Inhalt des Textes bestätigt. – PJO]

Die verschiedenen Benennungen deuten die Richtungen an, in denen die Autoren versuchten, an das grundlegende Phänomen dieser Klasse von Rechten heranzukommen. Sie alle wollen auf einen Kern durchstossen, der ein Urdatum des menschlichen Wesens sein soll und von sich aus Rechte begründet, ohne dass es einer weiteren rechtsbegründenden Handlung bedürfte; es soll im Wesen *des* Menschen der Ursprungspunkt des Rechtes überhaupt und damit des gesamten Rechtssystems aufgewiesen werden. Die angeborenen Rechte sind Rechte, die durch das Wesen des Menschen selbst schon gegeben werden, bevor es noch in Aktion tritt. Angeboren ist ein Recht, „welches unabhängig von allem rechtlichen Akt jedermann von Natur zukommt“; erworben ist ein Recht, „wozu ein solcher Akt erfordert wird.“<sup>1</sup> Ursprüngliche Rechte “are the universal appurtenances of man’s nature, and coeval with his being”; erworbene Rechte “occur to men in the course of human life”. Ursprüngliche Rechte “are recognised on being mentioned”; erworbene Rechte “are matter of discussion, and recognised only so far as they are approved.”<sup>2</sup> Der Umfang dieser Sphäre wird in den Systemen verschieden weit gezogen und verschieden genau im Einzelnen durchgearbeitet. Einen sehr umfassenden und detaillierten Katalog gibt Zeiller in seinem System des natürlichen Privatrechts. Er gliedert in 1.) die Rechte, die „das innere Seinige“ des Menschen ausmachen, 2.) die Rechte, für das Wohl anderer Menschen zu sorgen, 3.) die angeborenen Rechte auf Sachen. Die Rechte, die das innere Seinige ausmachen, werden untergegliedert in die Rechte

- a) als Person zu existieren, sein Leben zu erhalten,
- b) nach der Sittlichkeit und Glückseligkeit tätig zu streben,  
**(14)**
- c) Ausbildung der praktischen und theoretischen Vernunft,
- d) die natürliche Vollkommenheit des Körpers zu erhalten (Gesundheit), und sich die erwerbliche (Geschicklichkeit, Fertigkeit, Anstand) zu verschaffen,

---

<sup>1</sup> Kant, Rechtslehre, Einteilung der Rechtslehre B [bei Voegelin beginnt hier die Zählung der Anmerkungen neu, PJO].

<sup>2</sup> Ferguson, Institutes of Moral Philosophy. A new Edition, Enlarged, Basil 1800. p. 147, 148.

e) das Recht auf Unbescholtenheit, kraft dessen uns ohne überzeugenden Grund keine Rechtsverletzung beigemessen werden darf,

f) das Recht, sich ausser jener einfachen (negativen) durch Facta eine höhere (positive) Achtung zu erwerben.<sup>3</sup>

Diese erste Gruppe der Rechte des inneren Seins bildet den Kern des Gesamtkataloges; sie deckt sich ungefähr mit Kants Angabe des Inhaltes des Urrechtes der Freiheit als der Unabhängigkeit von der nötigen Willkür Anderer.<sup>4</sup>

Wenn wir diesen Katalog der Rechte, die an das innere Sein anknüpfen, auf ihr Gemeinsames hin ansehen und versuchen, den Kern, der rechtsbegründend wirkt, selbst zu fassen, stossen wir auf Schwierigkeiten, die zum Teil schon früher berührt wurden. Die Naturrechtslehre behandelt, wie wir am Beispiel des Kantischen Satzes über das Unrecht demonstrierten, die Wesensgrundlagen des Rechtes nicht als unmittelbar Gegebenes, sondern in der obliquen Weise der Umwandlung durch die Rechtsbegriffe, so dass wir, um die Wesenszüge zu isolieren, die Naturrechtsbegriffe auflösen müssen in den anthropologischen Wesensgehalt und den Rechtsgehalt im engeren Sinn. Zweitens aber zeigt sich bei der Analyse der grossen Naturrechtssysteme, dass der Kern, auf den wir durch den Rechtskatalog hindurch hinarbeiten, kein einfacher Gegenstand, sondern in sich selbst strukturiert ist und nicht in jedem System in allen Teilen seiner Ge-

---

<sup>3</sup> Zeiler, Das natürliche Privatrecht, Wien 1802, §§ 43-46.

<sup>4</sup> Kant, Rechtslehre, Einleitung. „Die angeborene *Gleichheit*, d.i. die Unabhängigkeit, nicht zu mehreren von anderen verbunden zu werden, als wozu man sie wechselseitig auch verbinden kann; mithin die Qualität des Menschen, sein *eigener Herr* (sui juris) zu sein, im gleichen die eines *unbescholtenen* Menschen (justi), weil er vor allem rechtlichen Akt keinem Unrecht getan hat; endlich auch die Befugnis, das gegen andere zu tun, was an sich ihnen das Ihre nicht schmälert, wenn sie sich dessen nur nicht annehmen wollen; dergleichen ist ihnen bloss seine Gedanken mitzuteilen, ihnen etwas zu erzählen oder zu versprechen, es sei wahr und aufrichtig, oder unwahr und unaufrichtig (veriloquium aut falsiloquium), weil es bloss auf ihnen beruht, ob sie ihm glauben wollen oder nicht; – alle diese Befugnisse liegen schon im Prinzip der angeborenen Freiheit und sind wirklich von ihr nicht (als Glieder der Einteilung unter einem höheren Rechtsbegriff) unterschieden“.

samtstruktur (15) gleichmässig zur Grundlage der Rechtslehre gemacht wird. Es wäre sogar möglich, die Naturrechtssysteme danach zu klassifizieren, welchem der Momente der Gesamtstruktur sie sich bei ihrem Aufbau besonders zuwenden. Wir können aber den mannigfaltigen historischen Ausgestaltungen dieser Möglichkeiten hier, wo es auf den systematischen Gehalt ankommt, nicht im Einzelnen nachgehen und beschränken uns darauf zwei Systemtypen herauszugreifen, an denen die Hauptmomente dieses Kernes, die Erlebnisse von Furcht und Freiheit, sichtbar werden.

Thomas Hobbes spricht in der Widmung seines Werkes *De cive*, an den Grafen Wilhelm von Devonshire, von den zwei sichersten Forderungen der menschlichen Natur: „die eine ist die Forderung der natürlichen Begierden, vermöge deren jeder den Gebrauch der gemeinsamen Dinge für sich allein verlangt; die andere ist die Forderung der natürlichen Vernunft, vermöge deren jeder dem gewaltsamen Tode als dem höchsten Übel der Natur auszuweichen sucht.“<sup>1</sup> In der Form von Forderungen der zwei Grundvermögen, welche die Metaphysik der Zeit dem Menschen zuerkannte, der Sinnlichkeit und der Vernunft, werden hier als Thema der Rechtsuntersuchung die zwei Momente der menschlichen Natur angegeben: die Macht, auszugreifen in die Welt der Dinge und Menschen, das menschliche Wesen als nach aussen wirkendes Kraftzentrum, – und die Vergänglichkeit der Existenz, ihre Ausgeliefertheit an die Natur, ihr Schicksal des Todes. Beide Momente sind für die Naturrechtslehre des Hobbes das Thema, aber das Erlebnis der Bedrohtheit des Lebens durch den Tod überwiegt und lässt die Todesfurcht zur eigentlichen Grundlage des Rechtssystems werden. Der Ursprung aller grossen und dauernden Verbindungen unter den Menschen sei ihre Furcht voreinander, und die Ursache der Furcht, die zur Verbindung treibt, sei die natürliche Gleichheit der Menschen. Alle Menschen seien von Natur gleich, da auch der Schwächste imstande sei, den Stärksten zu töten, sei es durch Meuchelmord oder durch Verbindung mit anderen. „Die aber einander gleiches tun können sind gleich; und die, die das Grösste vermögen, nämlich zu töten, können auch gleiches tun.

---

<sup>1</sup> Thomas Hobbes, *Grundzüge der Philosophie*, Dritter Teil: Lehre vom Bürger, S. 56 (im Verlag von Felix Meiner, herausgegeben von Max Frisch-eisen-Köhler).

Deshalb sind alle Menschen von Natur einander gleich; die jetzt bestehende Ungleichheit ist durch die bürgerlichen Gesetze eingeführt worden.“<sup>2</sup> Nicht also ist der Krieg aller gegen alle, wie er manchmal missverstanden wird, ein Kampf, in dem die Schwächeren unterliegen müssen, so dass sie ein besonderes Interesse am befriedeten Rechtszustand hätten, sondern ein Kampf, in dem alle Beteiligten einander gleich sind, alle gleich gefährdet durch ihre menschliche Natur, durch ihre Tötbarkeit. Die Furcht ist das Erlebnis, in dem der Mensch sich seelisch und verstandesmässig auf die Möglichkeit seines Todes einstellt. Hobbes definiert sie als „ein gewisses Voraussehen von kommendem Unheil“ – sie habe die Formen von Misstrauen, Verdacht, Vorsicht, Fürsorge gegen Gefahren, und schliesslich von Verteidigung – aus Furcht greifen die Menschen zu den Waffen und anderen Verteidigungsmitteln. An diesem Punkt berührt die Furcht, die für das Moment, das Hobbes an ihr sieht, ihre Wurzel in dem Ausgeliefert-Sein des Menschen an seinen Körper und dessen Vernichtbarkeit hat, den anderen Wesenszug des Menschen, seine Mächtigkeit. Die Verteidigung als Kampfhandlung kann von ihrer Motivation durch die Furcht abgelöst werden und unter dem Aspekt des Angriffes auf den Anderen erscheinen; Verteidigung und Angriff sind Deutungen eines Handelns, die beide auf den gleichen äusseren Tatbestand bezogen werden können, weil das „Aussen“ des Körpers für den Menschen ebenso ein Aktivum wie ein Passivum ist: das Instrument seiner Expansion im Wirken auf die Welt, -und die Stelle seiner Verwundbarkeit, seines Leidens und seines endlichen Todes. Für Hobbes verwischen sich daher die Grenzen der Verteidigung gegen den fremden Angriff und der eigene Angriff; in einem Zustand, in dem jeder von jedem anderen Menschen das Schlimmste zu erwarten hat, habe er das Recht, dem vorzubeugen und den andren anzugreifen, bevor dieser seinerseits die Chance zum Angriff hat, und umgekehrt; und als Folge dessen habe kein Mensch die Sicherheit, „seine Zeit auszuleben, die von der Natur den Menschen gewöhnlich zu leben verstattet ist.“<sup>3</sup> In einem unentrinnbaren Kreis ist der Mensch durch seinen Leib der Vernichtung ausgeliefert, treibt ihn die Furcht als das Erlebnis dieses

---

<sup>2</sup> L.c. p. 83.

<sup>3</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, Cambridge: University Press, 1904, p. 87.

Ausgeliefert-Seins zur Tat, und gebiert die Möglichkeit seiner Tat, indem sie die Furcht der Anderen erregt, neue Gefahren für ihn.

Die Analyse, in der Hobbes die Furcht als die Wurzel der Tat enthüllt, ist zugleich methodisch bedeutsam als die Analyse, in der die Wesenssphäre des Menschen von den darüber gelagerten Schichten der Rechtsbegriffe abgesondert (17) wird. Die Taten der Menschen, die ihren Grund in der Furcht haben, stehen noch diesseits von Gut und Böse. Der Selbstschutz des Menschen sei nicht tadelnswert, „da er weder die Macht noch den Willen hat, anders zu handeln.“<sup>1</sup> Jeder Mensch suche, was gut, und fliehe, was böse sei; und vor allem „flieht er das grösste der natürlichen Übel, den Tod, und zwar infolge einer natürlichen Notwendigkeit, nicht geringer als die, durch welche ein Stein zur Erde fällt“.<sup>2</sup> Die Flucht vor dem Tode hat den Charakter einer naturgesetzlich zu verstehenden Bewegung; wenn in dieser Sphäre von Recht gesprochen wird, z.B. vom Recht auf Verteidigung des Leibes und des Lebens, so ist diesem Ausdruck keine juristische Bedeutung beizulegen, sondern die einer Adäquanz an das natürliche im Gesetz gefasste Verhalten. Das Wort Recht bezeichnet nichts anderes als die „Freiheit, die jeder hat, seine natürlichen Vermögen gemäss der rechten Vernunft zu gebrauchen.“<sup>3</sup> Unter „richtigem“ Handeln ist das Handeln des Machtzentrums Mensch gemäss dem Naturgesetz der Selbsterhaltung zu verstehen; alles, was diesem Gesetz gemäss geschieht, ist „recht“ gehandelt. Die Bedeutung des Wortes „recht“ in diesem Zusammenhang neigt mehr nach der Seite des Ablaufes nach einem Naturgesetz, wenn auch die Vieldeutigkeit des Wortes den Übergang in die Rechtssphäre erleichtert.

Verhältnismässig fein differenziert Hobbes die Schichtung des Rechtsproblems, die sich an die menschlichen Existenzialverhalte von Furcht und Tun-können ansetzt. Er unterscheidet zwischen dem Naturrecht, der Freiheit und dem Naturgesetz. Naturrecht ist im Sinne der Mächtigkeit zum Handeln die Freiheit, die jeder Mensch habe „to use his own power“ nach seinem Belieben für die Bewahrung seines Lebens, und dann in der Folge alles zu tun, was nach

---

<sup>1</sup> De cive, S. 25.

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Ibid.

seinem Urteil ein geeignetes Mittel zu diesem Zweck ist. Wenn wir den mehrdeutigen Ausdruck des „Rechtes“ entfernen, so ist mit diesem ersten Begriff die Sphäre der menschlichen Mächtigkeit an sich bezeichnet als die Grundlage aller höher komplexen Begriffe des Systems. Der zweite Begriff, der der Freiheit, führt die Hindernisse beim Wirken des Machtzentrums ein; Freiheit ist jene Machtsphäre, die übrig bleibt als frei von Beschränkungen irgendwelcher Art; Freiheit ist gleich „Absence of external Impediments“.<sup>4</sup> In dem dritten Begriff, des Naturgesetzes, wird der Mensch zu seinem Handeln distanziert und dadurch befähigt, das Handeln unter der Kategorie der Gesetzesentsprechung oder Verpflichtung zu betrachten. Das Natur (18) gesetz verbietet allgemein dem Menschen a) zu tun, was sein Leben zerstört oder die Mittel der Erhaltung wegnimmt, b) zu unterlassen, was nach seiner Ansicht am besten zu seiner Erhaltung beiträgt. Aus diesem Grundsatz folgt eine grössere Zahl von Untersätzen, von denen nur die ersten für uns wichtig sind, da sie die Struktur des Rechtsproblems anzeigen. Das erste Naturgesetz gebietet den Frieden zu suchen um das Leben zu erhalten, wenn der Friede aber nicht gefunden werden kann, das Leben zu verteidigen. Das zweite Naturgesetz gebietet, auf die unbeschränkte Ausübung der Macht zu verzichten und nur soviel „Freiheit“ gegen die anderen Menschen zu behalten als wir ihnen gegen uns erlauben, gemäss dem Gebot des Evangeliums: Was ihr wollt, dass Andere euch tun, das tuet ihnen. Das dritte Naturgesetz endlich fordert die Einhaltung der Übereinkommen, ohne die das vom zweiten Gesetz geforderte Verhalten der Menschen unmöglich ist; erst mit dem dritten Gesetz werden die Begriffe von Recht und Unrecht eingeführt, denn Unrecht wird jetzt genannt, was dem abgeschlossenen Übereinkommen (covenant) zuwider gehandelt wird. Solche rechtsverbindliche Übereinkommen zwischen Menschen aber seien nur möglich, wenn ihnen die Furcht benommen werde, und sie werde ihnen benommen durch die Einführung einer öffentlichen Gewalt, welche die aus den Übereinkommen sich ergebenden Ansprüche mit Zwang durchsetzt.<sup>x</sup> Wenn wir die Umkleidung der Gedanken Hobbes' fallen lassen, so finden wir die folgenden Absichtungen des Problems:

---

<sup>4</sup> [Bei Voegelin nicht ausgeführt – PJO].

<sup>x</sup> Zu dem ganzen Absatz vgl. Hobbes, Leviathan, I. 14.

- a) das Wesen des Menschen als Machtzentrum – das abstrakte Können
- b) die Macht gesehen in der Beziehung auf ihre Schranken; die Freiheit als ihr Residuum – das konkrete Können
- c) die Freiheitssphäre wird unter das Vernunftgesetz (der Selbsterhaltung) gestellt und die Handlungen bekommen dadurch den Index des Gebotenen und Verbotenen
- d) das Vernunftgesetz wird näher bestimmt als Friedensnorm gemäss dem Grundsatz des Evangeliums (die Maxime der Koexistenz)
- e) der spezifische Charakter der Rechtsverbindlichkeit der Handlung wird begründet durch die Einrichtung eines Organapparates zur Durchsetzung der Normen.

(19) Die Theorie des Hobbes, die von dem Erlebnis der Ausgeliefertheit des Menschen an seinen vernichtbaren Leib ausgeht, mündet in der Deskription der Handlungen aus Freiheit und der an sie anknüpfenden Probleme, und unterscheidet sich in der Deskription dieser Sphäre kaum von dem zweiten Systemtypus, der die Rechtslehre unmittelbar auf die Metaphysik der Freiheit aufbaut. Hier wie dort ist die Maxime der Koexistenz die Leitidee des Rechtszustandes, und für Kant ist ebenso wie für Hobbes der Satz des Evangeliums der Grundsatz der positiven Sittenlehre: der kategorische Imperativ, nach dem die Maxime der Handlung jederzeit ein allgemeines Gesetz sein soll, ist in seinem Inhalt nicht verschieden von der primitiven Fassung, die Hobbes ihm gibt, nach der ich mich gegen den Anderen so verhalten soll, wie ich wünsche, dass er sich gegen mich verhält. Der tiefe Unterschied der beiden Typen von Systemen liegt in der letzten Begründung der Lehren vom richtigen Handeln; für Hobbes ist die Grundlage seines Denkens die Idee der Gleichheit der Menschen durch ihre Natur, durch ihre Vernichtbarkeit im Leiblichen, für die Systeme des deutschen Idealismus besteht das Wesen der Menschen, durch das sie alle gleich sind, im Geist. Am deutlichsten scheint mir die Idee der Freiheit des Geistes im Gegensatz zur Gebundenheit der Natur nicht eben bei ihrem ersten grossen Systematiker, bei Kant, gefasst zu sein (bei dem sie in die mannigfaltigen Probleme der Erkenntnistheorie und der Gesetzlichkeit

verwoben ist), sondern in einer etwas abseitigen Schrift von Jacobi. Dieser schreibt: „Ich verstehe unter dem Worte Freyheit dasjenige Vermögen des Menschen, Kraft dessen er selbst ist und alleinhätig in sich und ausser sich handelt, wirkt und hervorbringt. In sofern er sich als ein freyes Wesen ansieht, fühlt und betrachtet, schreibt er seine persönlichen Eigenschaften, seine Wissenschaft und Kunst, seinen intellectuellen und moralischen Charakter sich selbst allein zu; er sieht in sofern sich selbst als den Urheber, als den Schöpfer davon an; und nur in so weit er *sich*, den *Geist*, die *Intelligenz*, und nicht die Natur – aus der er nach einem Theile seines Wesens auf eine nothwendige Weise entsprungen ist, zu der er mit diesem Theile gehört und in ihren allgemeinen Mechanismus verflochten, in sie eingewebt ist – als den Urheber und Schöpfer davon ansieht, nennet er sich frey. Er nennet sich also frey nur in sofern er mit einem Theile seines Wesens *nicht zur Natur* gehört, nicht aus ihr entsprungen ist und von ihr (20) empfangen hat; nur in sofern er, sich von ihr unterscheidend, sich über sie erhebt, sie gebraucht und meistert, sich von ihr losreisst und mit seinem freyen Vermögen ihren Mechanismus bedingt, und sich denselben dienstbar macht. Der Geist *allein*, nicht die Natur, erfindet und bringt mit Absicht hervor; Er allein *dichtet und trachtet*. Das Hervorbringen der Natur *allein* ist ein blindes, vernunftloses, nothwendiges, bloß mechanisches Hervorbringen, ohne Vorsehung, Entwurf, freye Wahl und Absicht. Darum finden sich auch in unserem Bewusstseyn Vernunft und Freyheit unzertrennlich mit einander verknüpft, nur nicht dergestalt, dass von der Vernunft (dem *Adjectivo*) das freye Vermögen; sondern so, dass von dem freyen Vermögen (dem *Substantivo*) die Vernunft abgeleitet werden muss.“<sup>1</sup> Jacobi sieht auch schon weit deutlicher das Geheimnisvolle und Rätselhafte der Verknüpfung von Natur und Freiheit in der Einheit des Menschen, als dies noch für Kant möglich war. Kant hatte kein Organ für das Verhängnisvolle, Nach-sich-ziehende, Dämonische, für das Eigen-Wesentliche der Sinnlichkeit; er sah sie immer im Kontrast zum Vernunftgesetz als die unmoralische Nei-

---

<sup>1</sup> Fr. H. Jacobi, Werke, 2. Band, Leipzig, 1815. Ueber die Unzertrennlichkeit des Begriffes der Freyheit und Vorsehung von dem Begriffe der Vernunft (Zuerst gedruckt 1799), S. 315ff. [von Voegelin auf den unteren Rand der Seite hinzugefügt: „So die späteren Ansichten Jacobis über N+Fr., in: „Von den göttlichen Dingen + ihrer Offenbarung“].

gung, die gebändigt und schliesslich in der Unendlichkeit des ewigen Lebens der Seele abgetötet werden sollte; der Leib als Lebendiges war für ihn so ganz unreal, dass das Faktum des Todes seine Spekulation nicht nennenswert beunruhigte: der Kampf zwischen Neigung und Freiheit geht nach dem Tod weiter als ob nichts geschehen wäre. Jacobi dagegen wittert schon das Geheimnis des Lebens, in dessen Abgründe erst Kierkegaard ganz eingedrungen ist: „Die Vereinigung von Naturnothwendigkeit und Freyheit in Einem und Demselben Wesen ist ein schlechterdings unbegreifliches Factum, ein der Schöpfung gleiches *Wunder* und *Geheimnis*. Wer die Schöpfung begriffe, würde dieses Factum begreifen; wer dieses Factum, die Schöpfung und Gott selbst.“<sup>2</sup>

Freiheit im Sinne dieser Antithese von Macht und menschlicher Natur (wie sie neuerdings von Plessner gefasst wurde) ist die Grundlage des Naturrechtssystems, wie sie am reinsten in Schellings Deduktion des Naturrechts auftritt.<sup>1</sup> Der Kern des Menschen ist in dieser Deduktion das Wesen an sich, das Unbedingte, das allem Existierenden zugrunde liegt und sich in jedem Dasein offenbart. **(21)** Mit der Qualität des An-sich ist das Wesen charakterisiert als absolute Macht, die durch keine entgegenstehende in ihrem Zustand verändert oder in der Freiheit beschränkt werden kann. Dieses Unbedingte ist nicht ein abgeschlossenes Datum, nicht ein factum, sondern ein fieri; das Wesen des Menschen ist ein sich Vollendendes, ein unbedingtes Sein, das sich dieser Unbedingtheit stetig vergewissert, indem es ihr stetig nachstrebt. „Indem ich mich als freies Wesen ankündige, kündige ich mich an als ein Wesen, das alles Widerstrebende bestimmt, selbst aber durch nichts bestimmbar ist.“<sup>1</sup> In dem Prozess der Bestimmung des Widerstrebenden ist nicht, sondern

---

<sup>2</sup> L.c. p. 317.

<sup>1</sup> [Von Voegelin nicht ausgeführt – PJO].

<sup>1</sup> Schelling, Neue Deduktion des Naturrechts, 1795, § 6. Werke, hrsg. v. Schröter, I. Hauptband, München: 1927. vgl. auch § 4: „Bist du ein Wesen an sich, so kann keine entgegenstrebende Macht deinen Zustand verändern, keine deine Freiheit beschränken. Strebe daher, um ein Wesen an sich zu werden, *absolut-frei zu seyn*, strebe, jede heteronomische Macht *deiner* Autonomie zu unterwerfen, strebe, durch Freiheit deine Freiheit zur absoluten, unbeschränkbareren Macht zu erweitern.“

vollzieht sich das Machtwesen Mensch. Wenn Schelling von ihm sagt, die ganze Welt sei sein moralisches Eigentum, so ist unter dem Eigentum nicht eine statische Beziehung zu verstehen, sondern der Prozess, in dem sich das eigengesetzliche Ich stetig der Welt bemächtigt.

So wie nun bei Hobbes die Theorie von der Furcht durch eine Skala von Misstrauen, Verdacht, Vorsicht, vorgreifendem Schutz, Verteidigung – von passiven Erlebnisformen, die an Erscheinungen der Lähmung durch Angst heranreichen – sich bis zur Aktivität aus Quellen der persönlichen Macht steigerte, so wendet sich nun umgekehrt die Analyse Schellings, der Vorzeichnung der Problemstruktur folgend, von der reinen Macht zu der Natur des Menschen. Damit nämlich die an sich seiende Machtentität sich der Welt bemächtigen kann, bedarf sie eines Instruments, das der Natur näher steht; die Kausalität aus Freiheit im Kantischen Sinn muss sich „offenbaren“ durch eine physische Kausalität, durch die Kausalität des Leibes in der Sachwelt. Das Machtwesen Mensch muss, um in der Welt der Dinge wirken zu können, zugleich Naturwesen sein. Als physische aber ist die menschliche Kausalität den Naturgesetzen unterworfen, sie wird heteronom bestimmt. Die menschliche Kausalität ist zugleich autonome aus Freiheit und heteronome aus Natur. Macht und Natur des Menschen treffen sich in der geheimnisvollen Einheit, von der Jacobi sprach, und diese Einheit nennt Schelling „Leben“. „Leben ist die Autonomie in der Erscheinung, ist das Schema der Freiheit, insofern sie in der Natur sich offenbart. Ich werde daher notwendig *lebendiges* Wesen.“ [§ 9] Mit dem Wort Leben in der Bedeutung der Einheit von Sinnlichkeit und Vernunft, von Heteronomie und Autonomie, der Unterworfenheit unter Naturgesetze und originärem Machtwesen ist der Ausdruck gefunden, der Kant bei seiner Behandlung der gleichen Probleme noch gefehlt hat. (Gleichzeitig findet ihn Schiller in „Anmut und Würde“ und den Briefen über ästhetische Erziehung des Menschengeschlechts, um die Sphäre der Harmonie von Moralität und Trieben zu bezeichnen)\*. Im Begriff

---

\* [Friedrich Schiller, Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der mosaischen Urkunde, in: F. Schiller, Werke, Nationalausgabe, 17 Bd., Historische Schriften, Erster Teil, hrsg. von Karl-Heinz Hahn, Weimar: Hermann Böhlau Nachfolge, 1970, S. 398-413, hier S. 399].

des Lebens finden die beiden Momente der Natur und der Macht die Vorstellung der Einheit, an der sie als Momente auftreten.

Die weitere Abschtichtung des Rechtsproblems läuft in ihren Grundrügen völlig der des Hobbes parallel:

a) Den Kern des Menschen bildet seine unbeschränkte lebendige Machtwesenheit – entsprechend bei Hobbes dem Begriff der Power.

b) Der Begriff der Macht in Beziehung auf ihre Schranke – Hobbes' Begriff der Liberty als des Residuums der Macht. Dieser Begriff wird von Schelling wesentlich genauer durchgearbeitet als von Hobbes. In der Doppelwendigkeit des Lebens als zugleich physischer und moralischer Kausalität ist die Möglichkeit der Beschränkung von der einen wie von der anderen Seite her angelegt. Wo die physische Macht Widerstand findet, dort ist Natur. „Ich erkenne die Uebermacht der Natur über meine physische Kraft: ich beuge mich vor ihr als Sinnenwesen, ich kann nicht weiter.“ [§ 12] Wo die moralische Macht Widerstand findet, wo ihrem „Ich will“ sich ein „Ich will nicht“ entgegenstellt, dort ist Menschheit. „Schauernd stehe ich still. Hier ist Menschheit! ruft es mir entgegen, ich *darf* nicht weiter.“ [§ 13]

c) Die Einführung der Verpflichtung in die bisher nur ihrem vormoralischen Gehalt nach beschriebenen Kernstruktur des Menschen. Hobbes baut die Verpflichtung von der Furcht her auf und begründet sie als eine durch die Furcht motivierte Vernunftforderung der Lebenserhaltung. Schelling deduziert sie von der Handlung aus der Machtquelle und formuliert den Imperativ: „Sey! im höchsten Sinne des Worts; höre auf, selbst Erscheinung zu seyn; strebe, ein Wesen an sich zu werden! – dies ist die höchste Forderung aller praktischen Philosophie.“ [§ 3] Der Imperativ fordert die Richtung des menschlichen Handelns auf Unbedingtheit des (23) menschlichen Seins, eine Forderung, die nur in einem unendlichen Prozess der stetigen Beseitigung aller Bedingungen des Handelns realisiert werden kann. Die Freiheit ist unbeschränkt, weil sie kein bestimmtes endliches Ziel vor sich hat,- „Sie geht auf Unbedingtheit, aber sie setzt diese nicht *voraus*, son-

dern strebt nur, sie durch eine unendliche Handlung zu realisieren.“ [§ 6]

d) Der Inhalt des verbindlichen Grundsatzes, nach dem die Menschen in einer Rechtsgemeinschaft leben sollen, die Maxime der Koexistenz, wird von Hobbes begründet durch den Imperativ der Lebenserhaltung. Das Leben des Einzelnen wird sicherer erhalten, wenn er sich eines Teiles der Machtmöglichkeiten begibt, um von den Anderen ein gleiches zu erlangen. Schelling, auf der Kantischen Grundlage aufbauend, unterscheidet genauer. Die unbedingte Kausalität der moralischen Wesen gerät durch das Empirische ihres Strebens in Widerstreit: unbedingte empirische Kausalität des Einen hebt die empirische Kausalität des Anderen auf. „Empirisch-unbeschränkte Aktivität im einen setzt empirisch-unbeschränkte Passivität im andern.“ [§ 26] In einer ebenso merkwürdigen Mischung von empirischer Interessenkalkulation und dogmatischer Ethik wie Hobbes folgert auch Schelling aus diesem Sachverhalt die Forderung der wechselseitigen Einschränkung der Freiheitssphären. Die Einschränkung ist einerseits ein Muss im Interesse der Erhaltung der Freiheit überhaupt [§ 26], andererseits ein ethisches Gebot, „das ein Reich moralischer Wesen voraussetzt und die Selbstheit *aller* Individuen durch die Forderung, die sie ans Individuum macht, sichert.“ [§ 28] Das Motiv der Furcht klingt an wie bei Hobbes, wenn die Beschränkung gefordert wird, um die Freiheit zu „retten“; und dann wird völlig unabhängig von dem Problem der Gebundenheit an die Natur die Voraussetzung klargestellt, unter der die Forderung an das Individuum ergehen: 1.) die „moralische“ Verpflichtung Ich selbst zu sein (unter c.) abgehandelt), die das Ich voraussetzt, 2.) das „ethische“ Gebot der Koexistenz, das die Existenz des Reichs der moralischen Wesen, des Kantischen Reichs der Zwecke voraussetzt. Die Formel des ethischen Gebote berührt sich aufs nächste mit dem kategorischen Imperativ „handle so, dass dein Wille absoluter Wille sei; handle so, dass die ganze moralische Welt deiner Handlung (ihrer Materie und Form nach) wollen könne; handle so, dass durch deine Handlung (ihrem Inhalt und ihrer

Form nach) kein vernünftiges Wesen als (24) blosses Objekt, sondern als mithandelndes *Subjekt* gesetzt werde.“ [§ 45]

e) Der Grundsatz der Ethik fordert die Allgemeinheit des Willens der Materie nach, der Grundsatz des Rechtes im eigentlichen Sinne behauptet dagegen die Individualität des Willens der Form nach [§ 52] er lautet: „Ich habe ein Recht zu allem, was der Form des Willens überhaupt gemäss ist (ohne welches der Wille aufhören müsste, Wille zu seyn)“. [§ 68] Damit wirft Schelling das gleiche Problem auf wie Hobbes mit seiner Frage nach der Garantie der Übereinkommen durch eine starke Organisation der Macht. Die moralische Welt ist nicht eine vollendet seiende, sondern eine werdende; wäre der allgemeine Wille, den der Grundsatz der Ethik fordert, real identisch mit dem individuellen Willen, dann gäbe es nur *einen* und darum *absoluten* Willen, und das Problem der Moralphilosophie wäre gelöst; die Ethik, die den individuellen Willen im allgemeinen aufhebt und die Rechtswissenschaft (im Schellingschen Sinn), die sich bemüht, den individuellen Willen seiner Form nach zu behaupten, würden als entgegen gesetzte Wissenschaften aufhören. [§ 72] In der unvollendeten moralischen Welt ist aber das Recht meiner Individualität gefährdet und im extremen Fall der Gefährdung, wenn die Selbstheit meines Willens durch physischen oder psychischen Zwang bedroht wird, hört die Verbundenheit in der moralischen Welt auf und die Freiheit des Individuums wird wieder unbeschränkt. Dem Zwang darf Zwang entgegengesetzt werden; gegen den, der meinen Willen aufheben will, darf ich verfahren wie gegen ein Stück der Natur. Mein Recht wird dadurch zum Naturrecht im prägnanten Sinn, d.h. ein Recht, das ich nach blossen Naturgesetzen behaupte und bei dessen Durchsetzung ich gegen meinen Gegner als ein Naturwesen verfare. „Das Naturrecht in seiner Consequenz (insofern es zum Zwangsrecht wird) zerstört sich notwendig selbst, d.h. es hebt alles *Recht* auf. Denn das Letzte, dem es die Erhaltung des Rechts anvertraut, ist *physische Uebermacht*.“ [§ 162] Aus dieser Situation der Zerstörung des Rechtes folgt die Notwendigkeit einer Veranstaltung, durch

welche die physische Gewalt immer auf die Seite des Rechtes verlegt wird. [§ 163]

### **3. Natur-Macht; Angst-Spontaneität; die Entscheidung**

(25) Die Rechtssysteme von Hobbes und Schelling entfalten sich, nahe verwandt in ihrer Struktur, um einen gemeinsamen Kern, der von den beiden Denkern verschieden benannt wird, je nach dem Moment des Kernes, das dem andern gegenüber das wichtigere zu sein scheint. Furcht und Freiheit zeigten sich in ihrer wechselseitigen Verklammerung in der von Schelling so genannten Einheit des Lebens. – Und wir haben nun den Versuch zu unternehmen, weiter vorzudringen in das Gesetz dieses Gemeinsamen, die oblique Sicht der Naturrechtssysteme in eine gerade umwandelnd.

Wir gehen von der Tiefenschicht des Problems aus, die wir bei Hobbes und Schelling erschlossen finden. Die Furcht war für Hobbes ein Motiv für das Handeln, und zwar motivierte die Furcht vor dem Angriff des anderen Menschen die Zielsetzung meines eigenen Handelns in der Richtung auf Selbstverteidigung, Vermeidung des Übels, Eingehen von Übereinkommen über wechselseitigen Verzicht auf Schädigungsmöglichkeiten, schliesslich Organisation einer öffentlichen Gewalt, welche die Einhaltung der Übereinkommen durch Bedrohung des Übeltäters garantieren sollte. Die gleiche Schicht wird von Schelling erfasst, ohne dass er das Motiv der Furcht ausdrücklich nennt; auch hier der Zusammenstoss der empirischen Menschen, der zur Einschränkung der Materie der Freiheit führt, um die Form zu retten; auch hier die schliessliche Organisation, um die ethisch gebotene Koexistenz in ihrer Realisierung zu garantieren. Furcht und Ziele des Handelns treten in einen speziellen Motivzusammenhang, denn die Furcht ist Furcht vor einem ganz bestimmten Etwas, dem Eingriff des Anderen in meine Sphäre, und die Zielsetzung ist eine ebenso bestimmte und dient der unmittelbaren oder vorgreifenden Abwehr dieses Eingriffes. Die Problemabgrenzung wird bestimmt durch den Systemzusammenhang, in dem das Motiv der Furcht nur relevant wird, sofern es unmittelbar wei-

terleitet zu der Idee des rechtlichen Zusammenbestehens gleicher Individualsphären.

Eine Problemschicht allgemeineren Gehaltes wird durch die spezielle hindurch sichtbar, wenn in den Analysen Hobbes' und Schellings hinter dem Wovor der Furcht ihr Worum aufscheint. Der mögliche Angriff des Anderen, oder allgemeiner der Zusammenstoss mit seiner Aktionssphäre ist ein Gegenstand des Be(26)fürchtens, weil in diesem Zusammenstoss etwas mit mir geschieht, und etwas kann mit mir geschehen, weil ich als Mensch wesensmässig ein patiens bin, einer der leiden kann bis zur Grenze seiner Vernichtung. Meine Leidensfähigkeit und Vernichtbarkeit sind an sich aber unabhängig von der besonderen Bedrohung durch andermenschlichen Angriff, sie sind ein Grundverhalt meiner Menschlichkeit, der sich mir erschliesst in Erlebnissen von Furcht, Angst und Verzweiflung sehr mannigfachen Inhaltes und verschiedener Tiefe. Der Tod als das letzte Wort meines Fürchtens, wie Hobbes es versteht, muss mich nicht von der Hand eines anderen Menschen erreichen; ich bin ihm ausgeliefert durch meine gesamte Stellung in der Welt; jede Richtung, in der ich gegen die Welt hin offen bin, ist auch eine Richtung, aus der der Tod mich überfallen kann. Für selbstverständlich wird diese Einsicht gehalten, sofern sie sich auf die Ausgeliefertheit meines Leibes an die Möglichkeiten seiner Zerstörung durch die mannigfaltigen Zufälle seiner Einordnung in die Körperwelt und auf die physiologischen Lebenserscheinungen bezieht, die als Altern zugleich Todeserscheinungen sind; fraglich wird sie Vielen erscheinen, wenn sie sich auch auf die Ausgeliefertheit meiner Seelen- und Geistsubstanz an übermenschliche Mächte beziehen soll.

Die gleiche Schicht allgemeinen Gehaltes wie in der Rückwendung zum Worum des Fürchtens wird sichtbar durch die Aktivität, wenn ich mich vom Ziel des Handelns, dem, worauf hin gehandelt wird, abwende und zurück sehe auf das Woher des Handelns. Den passiven Erlebnissen des Sich-Fürchtens vor einem bedrohlichen Etwas entsprechen die aktiven des Planens, Entwerfens – des Zielsetzens und der zweckrationalen Mittelfindung; in den einen ruhe ich in mir und zieh mich noch tiefer in mich zurück, wenn ich die Inhalte der Welt erlebe als erdrückend auf mich zukommende; in den andern gehe ich aus mir heraus, strebe von mir weg auf die Inhalte der Welt

hin in Erlebnissen des Bemächtigen, des Fassen- und Gestaltenkönnens. In den einen erlebe ich mich als Gegenstand der Bedrohung, als ein Etwas, auf das hin von Fremdem her gehandelt wird, als Etwas, worum ich zu fürchten habe; in den anderen erlebe ich mich selbst als Quelle der Aktivität, als einen Ursprung von Handeln, das mächtig hinaus wirkt, anderes ergreift und vielleicht bedroht. „Ich“ ist in diesen Erlebnissen (27) als Richtungsbestimmung ein Woher des Geschehens, ein erster Anfang, eine prima causa; es ist die von Schelling so genannte Kausalität des Lebens. – Die Frage nach dem Woher der Tat führt uns an den gleichen Ort, an den uns die Frage nach dem Worum der Furcht geführt hat -- an den Berührungspunkt, den wir von der einen wie von der andern Seite her Leben nennen.

Furcht und Freiheit stehen in dem von der Ratio erhellbaren Bereich in der Beziehung des Motives zur Tat. Die Beziehung ist hell aber nicht einfach. Wenn ich von Furcht vor einem Ereignis getrieben eine Abwehrhandlung setze, so sind in diesem Erlebnis die folgenden Stücke zu unterscheiden: Ich sehe ein Ereignis als künftig eintretendes und zwar, wenn ich keine Abwehrhandlung setze, als notwendig eintretendes; dieser Erkenntnisakt ist eingebettet in andere Erlebnisse, durch die das vorausgesehene Ereignis eine besondere Färbung in der Beziehung zu meiner Person bekommt; auf das gleiche Ereignis sich richtend erfahren sie dieses als ein bedrohliches und zu befürchtendes; und wenn ich noch unter das Erlebnis des Befürchtens hinuntersteige, bin ich durch die Furcht hindurch mir selbst gegeben als ein Lebendiges, zu dessen Wesenheit die Möglichkeit gehört, Einbussen zu erleiden, sei es an Leib oder Seele. Von dieser bedrohten Mitte her entspringen nun die Regungen zur Abwehrhandlung, die in der Helle rationaler Überlegung die Form des Planes mit klarer Zielsetzung und Mittelfindung hat. Wie von der Seite der Motivation her das kognitive Erlebnis des Voraussehens eines Ereignisses eingebettet ist in Erlebnisse, deren eigentümlicher Gehalt aus dem Wesen und der Erregbarkeit eines Lebenskernes stammt, so werden nun die aktiven Erregungen dieses gleichen Kernes zum Untergrund des auf ihnen aufruhenden kognitiven Erlebnisses der Voraussicht einer anderen Ereignisreihe, die ich Plan nenne, weil ich zu ihr im Verhältnis entwerfender Urheberschaft stehe. Im Begriff des Planes sind zu einer Einheit verschmolzen die kognitive Übersicht über eine Ereigniskette, in die mein eigenes Handeln als

Element eingesetzt ist wie irgend ein anderes kausal relevantes Datum der Welt und die Charakteristik dieser Kette als aus meinem Lebenszentrum entspringender; die Ereigniskette läuft gemäss einem „Plan“ ab und zwar gemäss „meinem“ Plan, weil ein überblickbares Geschehen in der Welt durch ihn aus den Quellen **(28)** meiner Aktivität geformt wird. Die Rede von Motiv und Plan in der rationalen Erhellung neigt dazu, die kognitiven Elemente gegenüber dem gesamten Erlebniszusammenhang zu isolieren und mit den isolierten für sich zu operieren; der passiv und aktiv erregte Untergrund des Lebens, aus dem als der Einheit sich die Gründe und Ziele des Handelns gabeln, wird unsichtbar.

Sobald wir den Bereich der Ratio verlassen und uns weniger hellen Bezirken zuwenden, rücken Befürchten und Handeln, die passive und aktive Erregbarkeit des Lebenskernes näher zusammen. In der Sphäre des instinktiven reaktiven Verhaltens treten die Gegenstände der Furcht und der Tat nicht auseinander, gegeneinander abgesetzt durch die Erkenntnis der einen und andern und ihrer Einordnung in verschiedene Kausalreihen. In der Erregung durch einen schreckhaften Anblick lassen sich nicht mehr die Momente der erkennenden Voraussicht eines Ereignisses, und das Erlebnis seiner Bedrohlichkeit und der Furcht vor ihm auseinanderhalten, vielmehr reagiert der Gesamt Mensch durch ein Leib und Seele ergreifendes Zusammenschauern und sich Abwenden. Und dieses Erlebnis des Erschreckens kann wieder nicht scharf abgesetzt werden gegen die Regungen der Aktivität, die der Abwehr des Furchtbaren dienen sollen, denn ein Zusammenschauern oder Zusammenzucken ist in seinem passiven Betroffensein doch als Verkleinerung vor dem Drohenden schon zugleich eine aktive Schutzmassnahme; es liegt in dieser Schrumpfung und diesem Sich-ducken eine leibliche und seelische Verkleinerung des Lebensvolumens, die die bedrohte Oberfläche verringert und dadurch die Chancen der Rettung vergrössert; ein Umgeworfenwerden durch den Sturm ist zugleich ein Sich-Niederwerfen vor ihm, um der Gefahr zu entgehen. Von den passiven Regungen des Erschreckens geht ein Kontinuum von Formen über zu den aktiven des Schutzhandelns: Zusammenfahren, Sich-Ducken, Zurückfahren, Sich-abwenden, Sich-Niederwerfen, Ausweichen, Fliehen, oder: Auffahren, schützend die Hände vorhalten, Abwehren, Sich-verteidigen – bis zum Übergang in Kampfhandlungen, in denen sich die

Verteidigung in klaren Angriff wandeln kann. – Noch inniger ist die Einheit des menschlichen *agere* und *pati* in den Lebensvorgängen der Vitalsphäre. Das Begehren des Leibes nach Nahrung durchläuft von ersten Regungen der Bereitschaft zur Nahrungsaufnahme über verschiedene Grade des Hungers bis zur krampfigen Erregung des ganzen Leibes und schliesslichen (29) Erschlaffung eine Skala, in der Aktivität und Passivität kaum noch geschieden werden können.

Wir zweigten von der Helle der Ratio ab in die Bereiche des leibseelischen-instinktiven Reagierens nach Aussen und jener innervitalen Sphäre, in der Leben in seiner Ausweitung aufs deutlichste zugleich Auflösung ist. Wir versuchen jetzt nach einer anderen Richtung abzweigend in den Bereich des Geistes vorzudringen, den Ort der Synthese von Leib und Seele, wie Kierkegaard ihn beschrieben hat. In der Analyse der Schellingschen Freiheitslehre zeigt sich das Handeln in der Doppelrichtung des Woraufhin seines Zieles und des Woher seiner lebendigen Kausalität; von der Zielbestimmtheit uns rückwendend fanden wir den Tiefenpunkt des Lebens, an dem sich die Freiheit mit der Furcht berührte. In einer methodisch gleichen Wendung erschliesst Kierkegaard das geistige Wesen der Freiheit, wenn er von dem rationalen Überlegen und Wählen zurückgeht in den Ursprung des Könnens schlechthin. „Die Möglichkeit der Freiheit besteht nicht darin, das Gute oder das Böse wählen zu können. Eine solche Gedankenlosigkeit entspricht ebenso wenig der Schrift wie dem Denken. Die Möglichkeit besteht darin, dass man *kann*.“ Kierkegaard wendet sich gegen Hegels Lehre vom Übergang der Möglichkeit in die Wirklichkeit: im logischen System sei dies bequem, in der Wirklichkeit des Lebens sei es weniger leicht. Zwischen der Möglichkeit und der Wirklichkeit steht die Angst, liegt der Schwebezustand des Könnens, der weder eine freie Möglichkeit noch eine gebundene Wirklichkeit ist. „Angst ist nicht eine Bestimmung der Notwendigkeit, aber auch nicht eine solche der Freiheit; sie ist eine gebundene Freiheit; in ihr ist die Freiheit nicht frei in sich selbst, sondern gebunden, nicht aber gebunden in der Notwendigkeit, sondern gebunden in sich selbst.“<sup>1</sup> Die Angst sei mit dem Schwindel zu vergleichen. Wessen Auge in eine gähnende Tiefe schaut, der

---

<sup>1</sup> Kierkegaard, Der Begriff der Angst, Diederichs, 1844, p. 44 [handschriftlich von Voegelin eingefügt – PJO].

wird schwindlig und die Ursache davon sei die Tiefe ebenso sehr wie er der hinunterstiert. „So ist die Angst der Schwindel der Freiheit. Sie entsteht, wenn die Freiheit [...] in ihre eigene Möglichkeit hinunterschaut und dabei nach der Endlichkeit greift, um sich daran zu halten. In diesem Schwindel sinkt die Freiheit zu Boden. Weiter kann die Psychologie nicht kommen und will es auch nicht.“<sup>2</sup>

(30) Die Freiheit ist in diesem Erlebnis noch nicht bestimmt in der Richtung auf ein Ziel; das Ich, das „kann“ schwebt in dem Zustand des Könnens, aus dem es in jedem Augenblick kraft seiner Endlichkeit und Eingebundenheit in die Welt heraustreten muss in eine entschiedene Wirklichkeit; und die Angst ist nicht eine inhaltlich bestimmte Furcht vor einem bedrohlichen Etwas, sondern die Angst vor einem Nichts. „Die Angst und Nichts entsprechen einander beständig.“<sup>1</sup> Erst mit der gesetzten Tat ist die Angst gehoben. In der Schweben zwischen der Möglichkeit, sich in die Richtung der einen oder andern Handlung zu bewegen und der Notwendigkeit, mich entscheiden zu müssen, erlebe ich die Angst. In der Angst stellt die Freiheit „der Möglichkeit, oder in dem Nichts der Möglichkeit, oder in dem Nichts der Angst sich selber sich vor die Augen“<sup>2</sup> In dem richtungslosen Ursprungspunkt des Lebens erlebt sich das Können als unbestimmtes, haltloses, ganz auf sich selbst gestelltes, als das unendlich gefährdete, und darum als ein von der Angst ergriffenes. Es hat keine Richtpunkte der Wahl vor Augen und weiss noch nichts von Gut und Böse und darum lebt es in der Angst, sich verlieren zu können. Nur in diesem Bereich des angsterfüllten Schwebens zwischen Möglichkeiten und Notwendigkeit des Tuns und der Entscheidung sei es erlaubt, nach Kierkegaard, von Freiheit zu sprechen. Nur das Ich im konkreten Zuleben auf die Tat aus den Quellen seines Daseins ist frei. Wenn die Freiheit rational als Vermögen eines abstrakten Ich vorgestellt wird, das vor den möglichen Zielen seines Handelns überlegend steht, so ist sie in diesem deliberierenden Augenblick „nicht Freiheit, sondern eine sinnlose Reflexion.“ „Die Freiheit mit einem liberum arbitrium beginnen zu lassen, das gleich

---

<sup>2</sup> L.c. p. 57.

<sup>1</sup> Kierkegaard, Der Begriff der Angst, 144, p. 93.

<sup>2</sup> L.c. p. 73.

gut das Gute und Böse wählen kann [...] heisst jede Erklärung von Grund aus unmöglich machen. Vom Guten und Bösen als von dem Gegenstände der Freiheit zu reden, heisst beide, die Freiheit und die Begriffe von Gut und Böse, verendlichen. Die Freiheit ist nämlich unendlich und entspringt aus nichts.“<sup>3</sup>

Die genaueste Analyse des Phänomens der Angst hat, an Ideen Kierkegaards anknüpfend, Heidegger gegeben. Furcht und Angst sind für ihn Modi des existenzialen Grundphänomens der Befindlichkeit, d.h. der Stimmung oder des **(31)** Gestimmtseins des Daseins. In den Stimmungen wird das Dasein sich selbst als „faktisches“, als „geworfenes“, als „sich überantwortetes“ erschlossen, und zwar als in der Welt seiendes; die Befindlichkeit „ist eine existenziale Grundart der *gleichursprünglichen Erschlossenheit* von Welt, Mitdasein und Existenz, weil diese selbst wesenhaft In-der-Welt-sein ist;“<sup>1</sup> und schliesslich ist in der Befindlichkeit das Dasein sich erschlossen als eines, das von den Dingen der Welt her „angegangen“ werden kann in der Weise der Abträglichkeit oder Zuträglichkeit. Die beiden Befindlichkeitsmodi von Furcht und Angst erschliessen in ihrer je eigentümlichen Weise das Dasein in seinem In-der-Welt-sein, und in der Weise, in der es von dem Zuhandenen der Welt angegangen werden kann. Im Fürchten ist „jeweils ein innerweltlich Begegnendes von der Seinsart des Zuhandenen, des Vorhandenen oder des Mitdaseins“ als das Wovor der Furcht gegeben, also irgend ein aus der Welt bedrohlich auf mich zukommendes Etwas, sei es anorganischer, organischer oder menschlicher Art.<sup>2</sup> „Das *Fürchten* selbst ist das sich angehen lassende Freigeben des so charakterisierten Bedrohlichen.“ Die Grundschichte des gesamten Erlebniskomplexes um das Fürchten ist das unmittelbare Entdecken eines auf mich zukommenden Weltinhaltes in seiner Furchtbarkeit. Es wird also nicht zuerst ein künftiges Übel festgestellt und dann gefürchtet; es wird auch nicht zuerst das Herannahende in seinem Sosein erkannt, um dann gefürchtet zu werden, sondern es wird zuerst in seiner Furcht-

---

<sup>3</sup> L.c. p. 111.

<sup>1</sup> Heidegger, *Sein und Zeit*. Husserls Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung. VIII. Band, 1927, p. 137.

<sup>2</sup> L.c. p. 140.

barkeit entdeckt. „Und fürchtend kann dann die Furcht sich, ausdrücklich hinsehend, das Furchtbare ‚klar machen‘. Die Umsicht sieht das Furchtbare, weil sie in der Befindlichkeit der Furcht ist. Das Fürchten als schlummernde Möglichkeit des befindlichen In-der-Welt-seins, die ‚Furchtsamkeit‘, hat die Welt schon darauf hin erschlossen, dass aus ihr so etwas wie Furchtbares nahen kann.“<sup>3</sup> Das Worum des *Fürchtens* ist das sich fürchtende Sein, das Dasein selbst. „Das Fürchten erschliesst dieses Seiende in seiner Gefährdung, in der Ueberlassenheit an es selbst. Die Furcht enthüllt immer, wenn auch in wechselnder Ausdrücklichkeit, das Dasein im Sein seines Da. Wenn wir um Haus und Hof fürchten, dann liegt hierin keine Gegeninstanz für die obige Bestimmung des Worum der (32) Furcht. Denn das Dasein ist als In-der-Welt-sein je besorgendes Sein bei.“<sup>4</sup>

Wir bewegen uns mit dieser Analyse des Fürchtens im Wesentlichen in der typisch von Hobbes und Schelling erschlossenen Schicht, aber sie ist den älteren Formulierungen, ebenso wie zum Teil schon die Kierkegaardsche, grundsätzlich überlegen, weil das Phänomen nicht verzerrt wird durch die Interessen der naturrechtlichen Deduktion, sondern unmittelbar in seiner Selbstgegebenheit in Sicht kommt. Schelling hatte noch die terminologische Schwierigkeit, das „Leben“ umständlich als den Schnittpunkt der überlieferten Sphären von Sinnlichkeit und Vernunft definieren zu müssen. Kierkegaards Begriff der Existenz und Heideggers Begriff des Daseins ergreifen das menschliche Sein in seiner unmittelbaren Einheit, und Heidegger hat weiter die Termini entwickelt, die es erlauben, von der unmittelbar einheitlichen Entität adäquat zu sprechen. Die Ausdrücke „Existenzial“ und „Befindlichkeit“ ermöglichen es von den Grundweisen des Daseins zu sprechen, ohne sich der logisch und psychologisch belasteten Ausdrücke Kategorie und Gefühlserlebnis zu bedienen. Die Ausdrücke das „Wovor“ und „Worum“ des Fürchtens sind unerlässlich, um den in dieser Sphäre zweideutigen Ausdruck „Gegenstand“ zu vermeiden. Und zugleich wird durch die Vermeidung des Ausdruckes „Gegenstand“, der die Relation ins

---

<sup>3</sup> L.c. p. 141.

<sup>4</sup> Ibid.

Stehende, Statische verfälschen würde, der Blick frei gegeben für das Bewegliche der Befindlichkeit der Furcht: im Sichfürchten gibt sich das Dasein frei für, öffnet es sich gegen ein auf es zukommendes Bedrohliches; das Dasein erblickt das Bedrohliche nicht als einen Gegenstand an einem bestimmten, festen Ort, sondern es erschauert vor ihm als einem Herannahenden, als einem den Atem Versetzenden, stetig stärker Umschnürenden etc.; das Dasein sieht nicht das Bedrohliche als ein sich Näherndes, sondern es lebt durch die Verdunklung und Erhellung, das Beklemmte und das sich Weitende seiner Stimmung in dieser Näherung selbst.

Mit Heideggers Analyse der Angst steigen wir in die Tiefenschicht Kierkegaards hinunter. Angst soll der Name sein für einen Modus der Befindlichkeit, in dem das Dasein nicht vor einem bestimmten innerweltlichen bedrohenden Sein erschauert, sondern vor seinem Dasein als einem In-der-Welt seienden selbst. **(33)** In der Angst wird nicht das Dasein als ein von bestimmten Inhalten der Welt bedrohtes erschlossen, sondern „im Wovor der Angst wird das ‚Nichts ist es und nirgends‘ offenbar ... Was beengt, ist nicht dieses oder jenes, aber auch nicht alles Vorhandene zusammen als Summe, sondern die *Möglichkeit* von Zuhandem überhaupt, d.h. die Welt selbst.“<sup>1</sup> Das, wovor die Angst sich ängstet, ist das In-der-Welt-sein selbst. Und ebenso ist das Worum der Angst nicht eine bestimmte Seinsart des Daseins, sondern wieder das gesamte In-der-Welt-sein des Daseins. Die Angst „wirft das Dasein auf das zurück, worum es sich ängstet, sein eigentliches In-der-Welt-sein-können ... Mit dem Worum des Sichhängstens erschliesst daher die Angst das Dasein *als Möglichsein* ...“<sup>2</sup> Damit aber trifft die Analyse der Angst wieder auf das Phänomen der Freiheit; denn: „Die Angst offenbart im Dasein das *Sein zum* eigensten Seinkönnen, d.h. das *Freisein für* die Freiheit des Sichselbst-wählens und -ergreifens. Die Angst bringt das Dasein vor sein *Freisein für* ... (propensio in ...) die Eigentlichkeit seines Seins als Möglichkeit, die es immer schon ist. Dieses Sein aber ist es zugleich, dem das Dasein als In-der-Welt-sein überantwortet ist.“<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> L.c. p. 186f.

<sup>2</sup> L.c. p. 187f.

<sup>3</sup> L. c. p. 188.

Die mit der Grundbefindlichkeit der Angst so innig verbundene Freiheit können wir in ihrem Wesen näher umreissen, wenn wir von dem Oberflächenphänomen der deliberierenden Freiheit, der von Kierkegaard sogenannten sinnlosen Reflexion ausgehen. Die klassische Analyse dieser Wahlsituation hat Bergson in seinen *Données immédiates* gegeben. Er geht aus von der Situation, dass ich an einem bestimmten Punkt meines Lebensablaufes stehend mich für die eine oder andere Richtung meines Handelns zu entscheiden habe. Dass ich an einem Punkt meines Lebensablaufes vor die Wahl gestellt bin, mich in der Weise A oder B zu verhalten, ist ein rationaler Ausdruck, in dem ich mir das eine Mal die Möglichkeit A als verwirklicht vorstelle, das andere Mal die Möglichkeit B. Ich habe zwei Endzustände vor Augen, zu deren einem mich mein Handeln hinführen wird. So sprechend habe ich von der Wirklichkeit meines handelnden Lebensablaufes ein reflektierendes Ich abgespalten, das sowohl die beiden Möglichkeiten des Handelns, aber auch das wirkliche handelnde Ich im gegenwärtigen Augenblick sich (34) gegenüber stehen hat, während in der Tat es selbst mit seinem Zögern und Schwanken ein Teil des wirklichen Dauerablaufes ist. Ich bin ein lebendiges, in den Akten meines Überlegens mich ständig der Entscheidung zu entwickelndes Ich, „bis sich die freie Handlung von ihm löst in der Weise einer überreifen Frucht.“<sup>1</sup> Dass ich zwei Möglichkeiten vor mir habe, zwischen denen ich als ein jenseits stehender entscheiden kann, ist ein bildlicher Ausdruck, der die Wirklichkeit zum Teil verfälscht. Denn ich stehe nicht *vor* diesen Möglichkeiten, wie vor zwei Gegenständen der äusseren Welt, die ich abwechselnd berühren kann, sondern diese Möglichkeiten sind meiner Gegenwart immanent, sie reifen in mir und ich damit ihnen zu und es ist vorläufig noch unbestimmt, welche in mir schliesslich zur Frucht der Tat wachsen wird. Jede meiner Überlegungen ist eine Phase des Wachstums, und wenn schliesslich – in dem ausgezeichneten Bergsonschen Bild – die Tat von mir sich löst, kann im Augenblick des Tuns von einer Wahl zwischen Möglichkeiten nicht mehr gesprochen werden. Alle Dunkelheit des Problems rührt davon her, dass man sich die Überlegung als eine räumliche Bewegung

---

<sup>1</sup> Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris, 1888, p. 135.

zwischen zwei Möglichkeiten vorstellt, „während sie in einem dynamischen Fortgang besteht, in dem das Ich und die Motive selbst sich in einem stetigen Werden befinden, als seien sie wirkliche lebende Wesen.“<sup>2</sup>

Ich habe die Theorie Bergsons vorangestellt, weil sie mit grosser technischer Sauberkeit, vom Begriffe des Dauerablaufes ausgehend, zeigt, dass die Vorstellung des Deliberierens nicht zureicht, um dem Problem der Freiheit näher zu kommen. Die Akte der Überlegung sind nicht dem Dauerablauf transzendent, sondern vollziehen sich in ihm selbst; das rational reflektierende Ich, das sich die Ziele vorhält und die Rechnung der Motive eröffnet, ist nur ein ausgegrenzter Teil des gesamten Daseins und die Akte des Überlegens werden selbst wieder Determinanten des Prozesses, in dem die Tat heranwächst. Einige Jahre vor Bergson hat Nietzsche ganz ähnliche Überlegungen angestellt, die sich aber nicht so scharf isolieren lassen, sondern in weitere Zusammenhänge der Probleme von Tat und Verantwortlichkeit hinüberleiten. [Morgenröthe, 1881] Unter dem Titel „Der angebliche Kampf der Motive“ bringt die Nr.129 der *Morgenröthe* eine Ana (35) lyse der Situation des Überlegens. „In unserem überlegenden Bewusstsein treten vor einer Tat der Reihe nach die *Folgen* verschiedener Taten hervor, welche alle wir meinen tun zu können, und wir vergleichen diese Folgen. Wir meinen, zu einer Tat entschieden zu sein, wenn wir festgestellt haben, dass ihre Folgen die überwiegend günstigeren sein werden; ehe es zu diesem Abschluss unserer Erwägung kommt, quälen wir uns oft redlich, wegen der grossen Schwierigkeit, die Folgen zu erraten, sie in ihrer ganzen Stärke zu sehen und zwar alle, ohne Fehler der Auslassung zu machen: wobei die Rechnung überdies noch mit dem Zufalle dividiert werden muss. Ja, um das Schwierigste zu nennen: alle die Folgen, die einzeln so schwer festzustellen sind, müssen nun miteinander auf einer Waage gegen einander abgewogen werden; und so häufig fehlt uns für diese Kasuistik des Vorteils die Waage nebst den Gewichten, wegen der Verschiedenheit in der *Qualität* aller dieser möglichen Folgen.“ Die Überlegungen führen im günstigen Fall zu einem klaren Bild über die Folgen einer Handlung und damit zu einem Motiv, gerade sie und keine andere zu setzen. Aber mit dem „Motiv“

---

<sup>2</sup> L.c. p. 140.

sei noch nichts entschieden. „Im Augenblicke da wir schliesslich handeln, werden wir häufig genug von einer andern Gattung Motiven bestimmt, als es die hier besprochene Gattung, die des ‚Bildes der Folgen‘, ist. Da wirkt die Gewohnheit unseres Kräftespiels, oder ein kleiner Anstoss von einer Person, die wir fürchten oder ehren oder lieben, oder die Bequemlichkeit, welche vorzieht, was vor der Hand liegt zu tun, oder die Erregung der Phantasie, durch das nächste beste kleinste Ereignis im entscheidenden Augenblick herbeigeführt, es wirkt Körperliches, das ganz unberechenbar auftritt, es wirkt die Laune, es wirkt der Sprung irgend eines Affektes, der gerade zufällig bereit ist, zu springen: kurz es wirken Motive, die wir zum Teil gar nicht, zum Teil sehr schlecht kennen und die wir *nie vorher* gegen einander in Rechnung setzen können.“ Wahrscheinlich findet auch zwischen diesen unterrationalen Motiven ein Kampf und Abwägen statt, aber er vollzieht sich unsichtbar und unwissbar. Das rationale Bild der Folgen ist ein wesentliches Stück in der Schlachtreihe der Motive, aber nicht die gesamte Schlachtreihe stelle ich selber auf; ich sehe sie nicht und ich sehe auch nicht den Kampf und ich weiss nicht, wer siegt. Ich erfahre schliesslich, was ich tue, (36) aber ich weiss nicht, wessen Sieg ich damit vollziehe. „*Wohl aber sind wir gewohnt*, alle diese unbewussten Vorgänge *nicht* in Anschlag zu bringen und uns die Vorbereitung einer Tat nur so weit zu denken, als sie bewusst ist: und so verwechseln wir den Kampf der Motive mit der Vergleichung der möglichen Folgen verschiedener Handlungen – eine der folgenreichsten und für die Entwicklung der Moral verhängnisvollsten Verwechslungen!“

Während die Analyse Bergsons gegenüber dem Phänomen der Tiefenschichtung des Daseins neutral ist und das Problem des Ablaufs isoliert, spielt in die Problemstellung Nietzsches schon der Gedanke mit hinein, dass in der Region des deliberierenden Ich überhaupt nichts entschieden wird. Während Bergson in der hier vorgeführten Analyse sich darum bemühte, das räumlich verfälschende Bild des Überlegens aufzulösen in das schicklichere des Zureifens zur Tat, lässt Nietzsche das Bild stehen und ergänzt es durch den Kampf der Motive in der unterrationalen Region. Die rationale Überlegung hat eine vorbereitende und dadurch mitwirkende Funktion, aber die letzte Entscheidung kommt aus einer anderen Schicht des Daseins als aus der rationalen. Das Thema der Tiefen-Schichtung des Daseins

wird ausdrücklich mit in die Betrachtung gezogen, während Bergson ihm ausweichen konnte. Das „Ausweichen“ ist im methodischen Sinn der Reinheit der Analyse zu verstehen, denn neben der oben dargestellten Theorie ist gerade die Tiefenuntersuchung eine Hauptleistung Bergsons (– wir haben gleich auf sie zurückzukommen). Der Weg zur Tiefenanalyse ist schon vorgezeichnet durch die Wahl des Themas der Überlegung als Ausgangspunkt. Die „Überlegung“ wird erst dann relevantes und persönlich bewegendes Thema der Ethik, wenn die unreflektierte Sicherheit des Handelns gemäss einer feststehenden Ordnung erschüttert ist. Für eine grosse Sphäre des alltäglichen Tuns ist das Handeln völlig unproblematisch, da es sich gemäss dem eingeübten und ethisch nicht in Frage gestellten gesellschaftlich-typischen Habitus des Handelns vollzieht. Für die Sphäre intimer und gewichtiger Handlungen kann weitgehend das „Überlegen“ ausgeschaltet werden, wenn sich die handelnde Person an den Entscheidungen orientiert, die ihr von einem sittlichen oder religiösen System vorgegeben werden. Die Überlegung als Vorbereitung des Handelns bekommt erst ihre zentrale Bedeutung, wenn die sicheren Massstäbe wanken und die Person sich zurückgeworfen.

[Hier bricht der Text mit Abschluss der Seite ab – PJO].

**Personenregister**

- Bergson, Henri 43-46  
Devonshire, Graf Wilhelm von 23  
Dickinson, John 8  
Ferguson, Adam 21  
Fries, Jacob 9, 10, 17  
Hegel, G.W.F. 16, 17, 38  
Heidegger, Martin 40-42  
Hobbes, Thomas 20, 23-27, 30-35  
Jacobi, Friedrich H. 28, 29  
Kant, Immanuel 14, 15, 16, 21, 22, 30-32  
Kelsen, Hans 8  
Kierkegaard, Sören 29, 38, 39, 42, 43  
Nietzsche, Friedrich 44, 45  
Plessner, Helmuth 29  
Sander, Fritz 8  
Schelling, Friedrich 8, 20, 29-34, 38  
Schiller, Friedrich 30  
Zeiler, Heinrich 22

