
Otfried Höffe

Herrschaftsfreiheit oder gerechte Herrschaft: das Argument des Naturzustandes

Von Platon und Aristoteles an bis weit in die europäische Aufklärung gehörte die sittliche Perspektive auf Recht und Staat, die politische Gerechtigkeit, zu den Grundthemen abendländischer Philosophie. Im Laufe des neunzehnten Jahrhunderts verliert sich diese Tradition, um zu Beginn unseres Jahrhunderts fast völlig abzusterben.

Es sind vor allem zwei Gründe, die zum Absterben des Gerechtigkeitsdiskurses geführt haben. Einerseits schieben sich seit der Zeit der Französischen Revolution anarchistische Sozialutopien in den Vordergrund und verdrängen eine politische Kritik im Namen der Gerechtigkeit; die Idee einer gerechten Herrschaft weicht der Utopie der Herrschaftsfreiheit. Andererseits macht sich ein Rechts- und Staatspositivismus breit, der bald aus rechtstheoretischen Gründen (vgl. schon Thomas Hobbes' Devise »non veritas sed auctoritas facit legem«), bald aus wissenschaftstheoretischen Überlegungen (vgl. Max Webers Postulat der Wertfreiheit) der sittlichen Perspektive auf Recht und Staat das Lebensrecht bestreitet.

Vor allem durch John Rawls angeregte, ist zwar seit fast zwei Jahrzehnten wieder ein neuer Gerechtigkeitsdiskurs im Gang, ein Diskurs, der von verschiedenen Forschungsdisziplinen getragen wird, sich modernster Argumentationsmittel wie der Entscheidungs- und Spieltheorie bedient und deshalb von jedem moralisierenden Unterton freibleibt. Aber dem Diskurs sind die Gründe, die zum Absterben der klassischen Diskussion geführt hatten, nicht ganz gegenwärtig. Er läuft deshalb Gefahr, Ansätze auszubauen, die der anarchistischen und der positivistischen Kritik nicht ganz gewachsen sind.

Das Forschungsprojekt, an dem ich in Berlin arbeite, nimmt genau dieses Defizit zum Anlaß. Ich versuche, eine Gerechtigkeitstheorie zu entwickeln, die sich der doppelten, der anarchistischen und der positivistischen Herausforderung stellt und ihr durch eine Verbindung von institutionstheoretischen mit rechtsethischen Argumenten begegnet. Gegen die Utopie der Herrschaftsfreiheit will ich die Legitimation einer Rechts- und Staatsordnung unternehmen, gegen den Positivismus die Legitimation verteidigen. Dieses Vorhaben ist weitläufig und anspruchsvoll.

voll zugleich, mag daher zur akademischen Silberhochzeit eines Fellows* unter ein Nietzsche-Wort gestellt werden: »Setze dir ein hohes Ziel und gehe nur an ihm zugrunde; denn es gibt keinen besseren Lebenszweck als am Großen und Unmöglichen, animae magnae prodigus, zu Grunde zu gehen.«

Um nicht zu leichtfertig zugrundezugehen, greife ich einen einzigen Aspekt heraus, die Auseinandersetzung mit dem philosophischen Anarchismus, und auch hier nur einen ersten Schritt. Der Schritt ist noch vorethischer Natur und besteht in einem Gedankenexperiment, weshalb die Bedenken empirischer Wissenschaftler gegen Philosophen bestätigt werden könnten. Mit einem anderen, noch mehr als Nietzsche gelesenen Literaten, mit Edgar Wallace »Neues vom Hexer«, könnte es heißen: »Was tun Sie denn? - Ich denke nach. - Ist das nicht ein bißchen wenig?«

Der primäre Naturzustand

Wie ein Versuch in den Natur- oder Sozialwissenschaften so besteht auch ein philosophisches Gedankenexperiment aus zwei Teilen: aus der Anordnung und der Durchführung des Versuchs. In der Versuchsanordnung werden die Voraussetzungen festgelegt, in der Durchführung die Schlußfolgerungen gezogen. Damit das Experiment nicht in sich schlüssig, als ganzes aber willkürlich ist, darf der erste Teil, die Versuchsanordnung, nicht durch die Annahme irgendwelcher Prämissen bestimmt werden. Das Argument beginnt nicht mit der Formel »vorausgesetzt, daß«, sondern mit der Begründung, warum diese oder jene Voraussetzung gemacht werden müsse.

Begründet werden die erforderlichen Voraussetzungen nicht durch eine Ableitung aus noch allgemeineren Voraussetzungen, was ohnehin nur ins Unendliche, zu einem Abbruch des Verfahrens oder aber zu einem logischen Zirkel führen würde. Die Begründung erfolgt aus der systematischen Aufgabe, einen zunächst vorethischen Beitrag zur Legitimationskontroverse »Herrschaftsfreiheit oder (gerechte) Herrschaft« zu leisten. Dabei sind zwei Gesichtspunkte leitend. Einerseits darf die Legitimationskontroverse nicht vorentschieden, andererseits darf sie nicht gegenstandslos werden.

Um den Versuch ergebnisneutral zu definieren, also weder das Resultat der Herrschaftsfreiheit noch das der (gerechten) Herrschaft zu präjudi-

* Unser Freund Mazzino Montinari, auf dessen damals 25jährige Nietzsche-Forschung hier angespielt wird, ist zu unser aller großem Bedauern bald nach Ablauf des akademischen Jahres 1985/86 verstorben.

zieren, ist von all dem abzusehen, was in der Legitimationskontroverse mit dem philosophischen Anarchismus umstritten ist; das ist die politische Herrschaft und allgemeiner jeder Zwang von Menschen gegen Menschen. Die Versuchsanordnung wird deshalb durch einen Prozeß der Abstraktion gewonnen. Ebenso könnte man von einer Dekonstruktion sprechen, da die im realen Leben tatsächlich vorhandenen, in der Legitimationskontroverse aber umstrittenen Elemente von politischer Herrschaft und sozialem Zwang in Gedanken abgebaut werden.

Damit andererseits die Legitimationsdebatte nicht ihren Gegenstand verliert, wird nur von sozialem Zwang und politischer Herrschaft, aber nicht von einem Zusammenleben in derselben (Außen-) Welt abstrahiert. Denn dort, wo der Mensch radikal allein lebt - sei es, daß es nur einen einzigen Menschen gibt, sei es, daß mehrere existieren, sie aber in keinerlei Kontakt treten -, dort gibt es ohnehin weder sozialen Zwang noch Herrschaft, und die Forderung nach einer Freiheit von Zwang und Herrschaft wird gegenstandslos. So bleibt am Ende des Abstraktionsprozesses ein Zusammenleben übrig, in dem keinerlei Zwang von Menschen gegen ihresgleichen existiert. Eine solche herrschaftsfreie, mehr noch: von allen sozialen Freiheitseinschränkungen ungetrübte Koexistenz nennt die rechts- und staatsphilosophische Tradition einen Naturzustand.

Je nach seinem systematischen Zusammenhang hat der Begriff des Naturzustandes eine andere Bedeutung. Hier, in der rechts- und staats-theoretischen Legitimationsdebatte, kommt es nicht auf einen heilsgeschichtlichen Begriff, einen Stand der Unschuld vor der Ursünde, an, auch nicht auf einen zivilisationstheoretischen Begriff, auf ein Leben vor aller Kultur; es geht um einen Zustand vor allen Rechts- und Staatsverhältnissen. Das Gedankenexperiment Naturzustand besteht deshalb in einer *e contrario*-Argumentation. In der Versuchsanordnung wird eine von allem Rechts- und Staatszwang, auch anderem sozialen Zwang freie Koexistenz angenommen, und in der Durchführung des Versuchs gefragt, ob eine solche zwangsfreie Koexistenz in der gemeinsamen (Außen-)Welt überhaupt möglich ist.

Um eine klare Einsicht in die Reich- und Tragweite des rechts- und staatsphilosophischen Versuchs zu gewinnen und um zu sehen, wie wesentliche Kritikpunkte am Gedanken des Naturzustandes gegenstandslos werden, kann man die Annahme eines von sozialen Freiheitseinschränkungen unabhängigen Zusammenlebens in drei Abstraktionsschritten formulieren.

Da es in der Legitimationskontroverse unmittelbar um die Frage geht, ob es überhaupt Rechts- und Staatszwang bzw. politische Herrschaft geben darf, sind zuerst alle Unterschiede beiseite zu setzen, die zwischen den verschiedenen Herrschaftsformen bestehen. Denn so wichtig es für

ein konkretes Rechts- und Staatswesen ist, ob es gemeinwohl- oder herrschaftswohlorientiert ist und ob es die Form einer antiken Polis, eines (hellenistischen, römischen oder mittelalterlichen) Reiches oder eines demokratischen Verfassungsstaates annimmt: für den, der die Legitimität jeder Herrschaft in Frage stellt, sind diese Unterschiede von sekundärer Bedeutung.

Wer im ersten Abstraktionsschritt ein Vorbild für die Neugestaltung der realen politischen Verhältnisse sieht, für den läuft der Naturzustand auf einen Bruch mit der geschichtlichen Herkunft hinaus, was einem Vorurteil zugunsten der politischen Traditionslosigkeit entspräche. Der beliebte Einwand übersieht jedoch die systematische Bedeutung des Naturzustandes. Als ein Teil der Legitimationsdebatte diskutiert das Argument nicht die Alternative »Tradition oder Traditionslosigkeit«, sondern betrachtet die traditionsarmen und - im eher unwahrscheinlichen Extremfall - traditionslosen Herrschaftsverhältnisse selbst als eine geschichtliche Variante von Rechts- und Staatsverhältnissen, deren grundsätzliche Berechtigung in Frage steht. Wer wissen will, warum es überhaupt legitim ist, in Rechts- und Staatsverhältnissen zu leben, der täuscht sich nicht darüber, daß zwischen den Herrschaftsmöglichkeiten eines Stammeshäuptlings und denen Ludwigs XIV. oder gar Stalins Welten liegen. Trotzdem hält er sich nicht bei einer geschichtlich kontingenten Gestalt politischer Herrschaft auf; er wendet sich der politischen Herrschaft als solcher zu.

Nachdem alle geschichtlichen Besonderheiten bereite gesetzt sind, folgt der entscheidende Schritt zur Definition des Naturzustandes, die Abstraktion von der Rechts- und Staatsform menschlichen Zusammenlebens. Dieser Abstraktionsschritt erfordert eine Radikalität, die sowohl in der Aufklärungsphilosophie als auch in der gegenwärtigen Legitimationsdebatte meist übersehen wird. So greift etwa Robert Nozick² bei seiner Legitimation einer gerechten Staatsordnung auf den Gedanken des Naturzustandes zurück, begnügt sich bei dessen Definition aber mit einer Berufung auf John Locke. Locke wiederum bestimmt den Naturzustand als ein Zusammenleben vor der Einrichtung einer politischen Gewalt (»political power«) und versteht darunter ein staatsfreies, nicht jedoch rechtsfreies Zusammenleben.³ Zwar behauptet Locke (§ 4), die Menschen im Naturzustand lebten in vollkommener Freiheit (»perfect freedom«), so daß man an einen auch rechtsfreien Zustand denken könnte. Aber er setzt einschränkend hinzu: »innerhalb der Grenzen des Naturgesetzes«. Nun leistet das Naturgesetz (»Law of Nature«) etwas, das den Vertretern der Herrschaftsfreiheit willkommen sein mag; es legt unveräußerliche Rechte fest, nach Locke die Trias von (1) Leben und Gesundheit, (2) von der Freiheit als Recht, sein Glück nach eigenem Gutdünken zu verfolgen, und (3) dem Besitz an den Erträgen der eigenen Arbeit (vgl. § 6

u. ö.). Aber die Rechte, die jemand hat, bedeuten für alle anderen eine Schranke ihrer Handlungsfreiheit; und solche Schranken sind allererst auszuweisen. Gegen Locke und Nozick spricht also nicht, daß sie subjektive Rechte, Menschenrechte, anerkennen, obwohl solche Rechte nicht legitim seien. Gegen sie spricht, daß sie die für den Naturzustand erforderliche Abstraktion vorzeitig abbrechen und schon in die Versuchsordnung ein Element aufnehmen, über das erst der Versuch entscheiden soll; in legitimationstheoretischer Hinsicht begehen sie eine *petitio principii*. Um der Legitimationsaufgabe in der erforderlichen Gründlichkeit nachzukommen, muß die Abstraktion eine Stufe weitergetrieben und der Naturzustand nicht nur, so der *zweite* Schritt, als staats-, sondern darüber hinaus, so der *dritte* Schritt, als rechtsfreier Zustand konstruiert werden.

Nicht nur Locke, auch andere Philosophen der Aufklärung verwenden den Begriff nicht erst beim rechtsfreien, sondern schon bei einem von staatlichen bzw. bürgerlichen Verhältnissen freien Zusammenleben.⁴ Um Mißverständnisse zu vermeiden, empfiehlt es sich, diese Begriffsverwendung nicht auszuschließen, aber präzisierend von zwei Stufen des Naturzustandes zu reden. Der systematisch gesehen *sekundäre Naturzustand* ist ein Naturrechtszustand oder eine vorstaatliche Rechtsgemeinschaft, die zwar Freiheitseinschränkungen, aber keine öffentlichen Zwangsinstitutionen kennt. Aber erst mit dem *primären Naturzustand* wird die Legitimationskontroverse an ihrer Wurzel aufgenommen: bei einer Koexistenz von Menschen, deren Freiheit in sozialer Hinsicht uneingeschränkt ist.⁵

Wenn im primären Naturzustand von der Freiheit die Rede ist, dann geht es nicht um einen moralischen Begriff von Freiheit, etwa mit Kant um die Autonomie (Selbstgesetzlichkeit) des Willens, sondern um die Handlungsfreiheit im Sinne von Willkür(freiheit) oder Gutdünken; dem Handelnden bleibt es selbst überlassen, wonach er begehrt und wie er das Begehrte zu erreichen trachtet. Zugunsten dieser Freiheitsannahme könnte man anthropologisch argumentieren und etwa auf die Instinktartheit und Erkenntnisfähigkeit des Menschen verweisen. Obwohl ein solcher Verweis richtig ist und in einer ausführlichen Gerechtigkeitstheorie zur Sprache kommt, kann man zunächst auf ihn verzichten. Denn die Freiheitsannahme ist in der Legitimationsdebatte unbestritten; sie ist sogar mit der Debatte als solcher gesetzt. Denn wenn die Legitimität sozialen Zwangs diskutiert wird, so setzt man ein von sozialem Zwang freies Tun und Lassen voraus, das insoweit der Willkür des Handelnden überlassen bleibt.

Wenn weiterhin die Freiheit als unbegrenzt angesetzt wird, so gilt dies nicht in jeder, sondern nur in einer fest umgrenzten Hinsicht. Weil es in der Auseinandersetzung mit dem Anarchismus um die Legitimation politischer, allgemeiner: sozialer Freiheitseinschränkungen geht, wird auch nur die politische bzw. soziale Freiheitseinschränkung thematisiert

und - gemäß der *e contrario*-Argumentation - probeweise das vollständige Fehlen solcher Freiheitseinschränkungen angenommen. Daß die Freiheit des Menschen einerseits von ihm selbst eingeschränkt wird: von den Bedürfnissen, Interessen und Leidenschaften sowie von den Fähigkeiten und Kräften, und daß sie andererseits von der äußeren Natur begrenzt wird: von den Mitteln, die sie nicht bereithält, und von den Gefahren, die von ihr drohen, kurz: daß es Zwang von seiten der inneren und der äußeren Natur gibt, bleibt unbenommen. Es kommt allein darauf an, daß die Freiheit der Menschen nicht von anderen Menschen eingeschränkt wird. Zu einer solchen sozial unbegrenzten Freiheit gehört es, daß jeder seinen »begehrlichen Blick« auf jeden beliebigen Gegenstand (einschließlich anderer Personen und ihrer Leistungen) richten darf; insoweit hat er ein »Recht« auf alles.

Gegen ein Recht auf alles könnte man einwenden, es sei doch unvernünftig, wenn jemand wirklich alles, also die Totalität möglicher Besitztitel, für sich allein beanspruchen wolle. Aber ein derartiges unendliches Besitzstreben ist hier nicht gemeint. Angenommen wird nur, daß bei Abwesenheit sozialer Verbindlichkeiten der Mensch begehren und unternehmen darf, was ihm gut dünkt. Im Gedankenexperiment des Naturzustandes wird sodann gefragt, wie es mit der Annahme steht, sobald man die soziale Perspektive einführt: Läßt sich bei einer Koexistenz in derselben Außenwelt die Annahme eines »Rechts« auf alles noch halten?

Konkurrierende Interpretationen

Durch den Ansatz bei einem Handeln, das von allem sozialen Zwang frei ist, werden - zumindest in einem ersten Schritt der Legitimationsdebatte - viele Kontroverspunkte gegenstandslos. Insbesondere sind die Streitigkeiten um das Leitziel menschlichen Lebens überflüssig. Die schier uferlose Debatte um die Frage, ob es dem Menschen letztlich nur um das eigene Interesse oder auch das der anderen gehe, ob es beim eigenen Interesse auf das bloße Leben oder auf das gute, humane Leben ankomme und beim guten Leben auf Genuß, auf Macht und Reichtum, auf Erkenntnis oder andere Dinge, kann unbeantwortet beiseite gesetzt werden. Das Tun und Lassen bleibt den Interessen, Erfahrungen und Überlegungen des jeweils Handelnden überantwortet; jeder darf selbst entscheiden, worin er im Einzelfall oder insgesamt sein Leben und Gutleben sucht und inwieweit er dabei die Interessen anderer berücksichtigt.

Weiterhin wird die Frage zurückgestellt, ob das menschliche Begehren endlich oder unendlich ist, und falls unendlich, ob die Unersättlichkeit des Begehrens in der *conditio humana* liegt, also wie »konservative« Institutionstheoretiker annehmen, unvermeidlich ist oder ob sie, wie

Gesellschaftskritiker glauben, aus sozialen Randbedingungen stammt, die sich aufheben lassen. Das wäre der anthropologische Kern vom Traum vieler Anarchisten, durch eine »neue Gesellschaft« einen »neuen Menschen« schaffen zu können, wobei zwei Varianten eine besondere Bedeutung haben. Nach der marxistischen Annahme (vgl. aber auch Rousseau, Proudhon und andere) ist das Privateigentum für die Unersättlichkeit menschlichen Begehrens verantwortlich, nach der »romantischen Variante« ist es die bloße Zivilisation.

Schließlich braucht man nicht zu wissen, ob es eine endliche oder aber eine unendliche Menge von Gütern gibt. Das hier entworfene Gedankenexperiment eines primären Naturzustandes ist von der wirtschaftstheoretischen Kontroverse zwischen liberalen und einigen marxistischen Denkern um Güterknappheit oder Überflußgesellschaft ebenso unabhängig wie von der analogen psychologischen Kontroverse um ein endliches oder unendliches Begehren.

Auch wenn das Gedankenexperiment mit signifikant wenigen Annahmen auskommt und deshalb voraussetzungsreicheren Ansätzen überlegen ist, könnte es immer noch zu viele oder aber umstrittene Voraussetzungen machen. In der Tat ist dieser Einwand erhoben worden; er richtet sich gegen die Grundlage des primären Naturzustandes und hat eine Wirkungsmacht entfaltet, die das Argument schließlich aus der philosophischen Diskussion verbannt hat. Der Naturzustand, so wird behauptet, setze - *contre coeur*, gewiß - ein bestimmtes Menschenbild voraus, könne deshalb keinen Beitrag zu einer allgemeingültigen Legitimation leisten. Mit der Annahme einer sozial unbegrenzten Freiheit blende er nämlich die vielfache Angewiesenheit der Menschen aufeinander und jene sozialen Bindungen aus, die sich wegen der Angewiesenheit im Laufe der Geschichte herausbildeten. Mit einem dergestalt isolierten Individuum werde aber die *conditio humana* extrem verfälscht und das Vorurteil der Aufklärungszeit, die hybride Selbstüberschätzung des modernen Menschen, weitergetragen. Im übrigen seien es vielleicht genau dieser extreme Individualismus und die radikale Freiheit, die am Ende zu einer extremen Zwangsordnung, dem Staatsabsolutismus eines Hobbes, führe.

Das Gedankenexperiment des Naturzustandes entgeht diesem Einwand, insofern es sich streng auf seine Legitimationsaufgabe konzentriert. Da es ihm nur auf die Zwangsmomente im menschlichen Zusammenleben ankommt, abstrahiert es nur von ihnen, aber weder von der Kooperation noch von nichtsozialen Zwangsmomenten. Wer nun annimmt, es gäbe ursprünglich zwangsfreie Gruppen und dabei etwa an Familien, Sippen (Clans) oder Stammesverbände denkt, der kann deren interne Struktur außer acht lassen. Für ihn richtet sich das Gedankenexperiment des Naturzustandes nicht auf Individuen, sondern bloß auf die Außenbeziehung von Gruppen, die intern als zwangsfrei gelten.

Die unvermeidbare Konfliktgefahr

Was geschieht, wenn das sozial uneingeschränkte Gutdünken des einen auf das ebenso uneingeschränkte Gutdünken anderer stößt? Nach einer *ersten* Deutung unseres Gedankenexperiments Naturzustand wird das »Recht« auf alles als ein Anspruch verstanden, den man gegen andere hat, beispielsweise als ein Besitztitel, der die anderen verpflichtet, sich von einer unerlaubten Nutzung zu enthalten. Nimmt man einen solchen Anspruch auf alles in sozialer Perspektive und dabei eine Gesellschaft von drei Personen oder drei Gruppen (*A*, *B*, *C*) an, so gehört eine Sache der Person oder Gruppe *A* und ist den Personen bzw. Gruppen *B* und *C* verwehrt. Da aber die anderen ebenso ein Recht auf alles haben, dürfen auch sie die Sache *S* für sich reklamieren und der Person oder Gruppe *A* den Zugang zu ihr bestreiten. Folglich gehört *S* sowohl zu *A* unter Ausschluß von *B* und *C* als auch zu *B* unter Ausschluß von *A* und *C* usw. Eine solche Situation ist widersprüchlich; sie hebt den Begriff eines Anspruchs (von *A*) und den korrespondierenden Begriff einer Pflicht zur Zurückhaltung (bei *B* und *C*) auf.

Entsprechend widersprüchlich ist die Behauptung, die Person *A* habe einen Anspruch auf die Integrität seines Leibes und Lebens, wenn die anderen - im Rahmen ihres vorgeblichen Rechtes auf alles - sich an seinem Leib und Leben vergreifen, ihn verletzen, vergewaltigen oder töten dürfen. Ein gesetzliches Recht auf alles in sozialer Perspektive ist tatsächlich unmöglich.

Trotz der Widersprüchlichkeit, auf die wir hier stoßen, wird die erste Interpretation dem Gedanken des primären Naturzustandes nicht gerecht. Denn von Ansprüchen und korrespondierenden Pflichten kann frühestens im sekundären Naturzustand die Rede sein. Das »Recht« auf alles meint keinen Anspruch, vielmehr ein Gutdünken. Da dieses im primären Naturzustand sozial uneingeschränkt ist, kann es sich einer Sache oder Person zuwenden, auf die sich auch das Gutdünken eines anderen richtet. Dabei kann man, so die *zweite* Interpretation, das Gutdünken als bloßen Wunsch verstehen (»das und das hätte ich gern«), ohne zu seiner Verwirklichung irgend etwas zu unternehmen. Dabei bleibt es sich gleich, ob dem Wunsch ein Bedürfnis oder ein Interesse, ob ihm Lebenswichtiges oder Belangloses zugrunde liegt - solange das Gutdünken keine Kräfte und Fähigkeiten der Realisierung einsetzt, also »im Inneren« verharrt. Hier steht zwar der eine Wunsch gegen einen anderen. Aber die konkurrierenden Wünsche verbleiben in der jeweiligen »Privatwelt« der Personen und können dann problemlos nebeneinander bestehen. Die Konkurrenz existiert nur im Bewußtsein; sie tritt nicht in der gemeinsamen (Außen-)Welt zu Tage.

Diese Situation ändert sich, so die *dritte* Interpretation, sobald der

Wunsch zu einem handlungsmächtigen Begehren wird und beispielsweise *A* sich denselben Gegenstand der äußeren Welt aneignen will wie *B*. Dann steht das handlungsmächtige Begehren des einen in realer Konkurrenz zum handlungsmächtigen Begehren des anderen; zwischen *A* und *B* besteht ein Konflikt. Und zwar gibt es schon in dem Augenblick einen aktuellen Konflikt, in dem - hier in der Form eines gemeinsamen begehrten Gegenstandes - das handlungsmächtige Gutdünken des einen auf ein konkurrierendes Gutdünken eines anderen stößt, das ebenfalls handlungsmächtig ist. Ob die beiden Personen den Konflikt austragen und um die strittige Sache (einschließlich Personen und ihrer Leistungen) kämpfen, den Kampf sogar auf Leben und Tod verschärfen oder ob sie glauben, das Austragen lohne nicht, zumindest der Kampf auf Leben und Tod sei die Sache nicht wert, ist ein sekundäres Problem. In jedem Fall besteht ein realer Konflikt: die Handlungsfreiheit des einen wird durch die Handlungsfreiheit des anderen eingeschränkt. Und diese Einschränkung hat zumindest vom Anlaß her gesehen Zwangscharakter; sie kommt nämlich nicht aus dem begehrenden Subjekt, sondern von außen.

Nun kann man sich fragen, ob es ratsam (klug) sei, den Konflikt auszutragen (vgl., schon Locke, *Of Government*), oder ob es nicht häufig besser sei, auf das Austragen zu verzichten, da nämlich der Anlaß zu bedeutungslos sei, da Konflikte Mühe machten, überdies die Gefahr drohe, daß man am Ende schlechter dastehe als je zuvor. Aber zuerst kommt es auf diese Frage nicht an; ob man in den jeweiligen Konfliktsituationen mit Kampf, mit Nachgeben oder mit Verhandeln reagieren soll, ist ein sekundäres Problem. Es geht nicht einmal darum, ob die ständige Konfliktgefahr störend ist oder im Gegenteil eine große Chance bedeutet. Entscheidend ist vielmehr dieser Aspekt: Ob man verhandelt, ob man nachgibt oder ob man so lange kämpft, bis man den Gegner überwindet oder von ihm überwunden wird - die Streitenden treten von ihrem »Recht auf alles« zurück; sie schränken sich gegenseitig in ihrer Handlungsfreiheit ein. Beim Verhandeln geschieht dies freiwillig und wechselseitig; beim Nachgeben freiwillig, aber einseitig; beim Kämpfen gewaltsam und am Ende einseitig vom Verlierer her. Ob man nun die Freiheit einseitig oder wechselseitig einschränkt, ob es freiwillig oder unter Zwang geschieht, in jedem Fall ist die Handlungsfreiheit in sozialer Perspektive nicht mehr unbeschränkt. Damit haben wir ein erstes Resultat unseres Gedankenexperimentes des primären Naturzustandes gefunden. Es lautet: Die Handlungsfreiheit des oder der einen kann stets durch die Handlungsfreiheit des oder der anderen begrenzt werden.

So wichtig dieses Resultat für die Legitimationsdebatte ist, darf man seine Reichweite nicht überschätzen. So könnte man meinen, ein streng anarchisches, nämlich von allem sozialen Zwang freies Miteinanderleben habe sich als undenkbar erwiesen. Das Gedankenexperiment zeigt jedoch

zunächst nur, daß man bei einer Koexistenz freier Personen ständig mit Konflikten rechnen muß, daß die Konflikte als solche eine Freiheitseinschränkung beinhalten und damit eine Situation sozialen Zwangs schaffen. Anders formuliert: Der Gedanke des Naturzustandes zeigt, daß der Mensch ein konfliktfähiges und konfliktgefährdetes Wesen ist, ferner, daß die Gründe oder elementaren Bausteine der Konfliktgefahr tiefer liegen, als gemeinhin angenommen wird, und schließlich, daß der Konflikt als solcher eine Situation gegenseitiger Freiheitseinschränkungen, mithin sozialen Zwangs schafft, weshalb die Konfliktgefahr eine Zwangsgefahr bedeutet und die Gefahr wechselseitiger Freiheitseinschränkungen, mithin sozialen Zwangs genauso tief verwurzelt ist wie die Gefahr von Konflikten.

Das Gedankenexperiment des primären Naturzustandes zeigt, daß die systematisch erste Grenze menschlicher Handlungsfreiheit nicht bei sozialen oder politischen Institutionen liegt. Die Wurzel sozialen Zwangs liegt in der bloßen Sozialsituation, in der Koexistenz eines Freiheitswesens mit einem anderen. Institutionen können diese ursprünglichen Freiheitsgrenzen regeln und beim Regeln das Maß der Freiheitseinschränkung erweitern oder abschwächen oder auch die Einschränkungen gerecht verteilen. Im Gegensatz zu mancher Institutions-, namentlich Rechts- und Staatskritik bleiben sie aber eine sekundäre Regelung, keine primäre Erschaffung der Freiheitskonflikte und Freiheitseinschränkungen.

Auf diese Weise hebt das Gedankenexperiment eine gern übersehene Grenze menschlicher Handlungsfreiheit hervor und zeigt darüber hinaus, daß mit dieser Grenze allen etwaigen Hoffnungen zum Trotz stets zu rechnen ist: Die für das menschliche Leben und Zusammenleben relevanten Grenzen der Handlungsfreiheit liegen nicht nur in der inneren und äußeren Natur: einerseits mit Platon und - über die Einführung des Privateigentums - mit Rousseau, Marx und Proudhon in einem unersättlichen Begehren, mit einem falsch verstandenen Hobbes in einer natürlichen Aggressivität («wölfischen Natur») des Menschen oder mit Freud in persönlichen Tribschicksalen sowie andererseits mit der (liberalen) Wirtschaftstheorie in der Güterknappheit und nach der ökologischen Variante in den Wachstumsgrenzen, außerdem in der Widerspenstigkeit der Natur. Der menschlichen Handlungsfreiheit droht vielmehr immer auch eine soziale Grenze, und deren Ursprung liegt weit tiefer, als viele Anarchisten und ihre Gegner glauben. Nicht erst deshalb, weil der Mensch leben und gut leben will, gibt es soziale Einschränkungen der Freiheit, auch nicht erst deshalb, weil die Güter knapp sind, schon gar nicht erst deshalb, weil der Mensch »von Natur aus« ein Egoist sein soll oder weil man Zwangsinstitutionen wie Recht und Staat einrichtet. Die sozialen Freiheitsgrenzen beginnen vielmehr bei der (Handlungs-)Frei-

heit selbst - sofern sie in ihrer sozialen Perspektive betrachtet wird; die Grenzen beginnen bei der bloßen Koexistenz von Handlungsfreiheit, nämlich bei einem handlungsmächtigen Begehren, das wegen der gemeinsamen (Außen-)Welt jederzeit auf das ebenso handlungsmächtige Begehren eines anderen stoßen kann.

Die legitimationstheoretische Bedeutung

Mit dem Gedanken des Naturzustandes können wir die Legitimationsdebatte noch nicht entscheiden und behaupten, politische Herrschaft oder andere Formen institutionalisierten Zwangs seien legitim oder illegitim. Das bisherige Resultat erlaubt es jedoch, der Ansicht eines strengen Anarchismus zu widersprechen, wonach sich die Anwendungsbedingungen der politischen Gerechtigkeit, die Freiheitskonflikte, grundsätzlich überwinden und ein menschliches Zusammenleben stiften lassen könnte, das ganz ohne soziale Freiheitseinschränkungen auskommt. Eine Koexistenz unbegrenzter Handlungsfreiheit, in der keine sozialen Konflikte drohen und es dann zu Freiheitseinschränkungen kommt, hat sich nämlich als undenkbar erwiesen. Dabei gründet die Undenkbarkeit nicht auf irgendwelchen empirischen Zusatzargumenten, über deren Zutreffen man sich streiten könnte. Ohne auf kontroverse Erfahrungen und Annahmen zurückgreifen zu müssen, damit auch »ohne Hoffnung auf bessere Zeiten«, gründet die Undenkbarkeit einer der Gefahr sozialer Freiheitseinschränkungen entthobenen Koexistenz allein in der Handlungsfreiheit in sozialer Perspektive.

Das anarchistische Ziel eines der Konflikt- und Zwangsgefahr entthobenen Zusammenlebens freier Personen ist nicht nur in der gegenwärtigen Welt, sondern in allen möglichen Welten unerreichbar. Deshalb fällt jene Höchstform von Herrschaftsfreiheit, nach der es keinerlei soziale Freiheitseinschränkungen geben soll, als mögliche Option aus. Sie ist eine Utopie im wörtlichen und sich selbst disqualifizierenden Sinn; für einen Menschen, der mit seinesgleichen zusammenlebt, ist sie kein vorübergehendes, sondern ein ewiges Nirgendwo.

Das Gedankenexperiment des primären Naturzustandes schließt die Legitimationsdebatte nicht ab, grenzt aber das Spektrum der weiteren Diskussion ein. Der Streitpunkt kann nicht länger heißen: »sozial unbegrenzte oder sozial begrenzte Freiheit« bzw. »soziale Zwangsfreiheit oder sozialer Zwang«. Die Alternative lautet: »lieber diese oder aber jene Art von sozialem Zwang«. So sehr wir es bedauern mögen: die »große Utopie« der Zwangs- und Herrschaftsfreiheit muß der »kleinen Utopie« des geringeren oder des besseren Zwangs weichen; die Diskussion bewegt sich fortan auf der Ebene von Vorzugsurteilen innerhalb eines immer

schon existierenden sozialen Zwangs. Und unter der Gerechtigkeitsperspektive geht es um die Frage, ob es eine Form sozialen Zwangs gibt, die aus sittlichen Gründen vorzuziehen, die mithin gerecht ist. Sollte sich am Ende die Rechts- und Staatsform sozialen Zwangs legitimieren lassen, und zwar nur für gewisse Bereiche - die Legitimation eines alle menschlichen Lebensbereiche durchdringenden »totalen Staates« steht nicht zur Diskussion -, so erkennen wir hier den ersten Baustein der Legitimation. Eine Rechts- und Staatsordnung läßt sich - unter anderem - deshalb rechtfertigen, weil es ohnehin sozialen Zwang gibt und weil außerdem - so müßte das Zusatzargument heißen - der rechts- und staatsfreie Zwang dem (teilweise) rechts- und staatsförmigen unterlegen ist.

Anmerkungen

- 1 *A Theory of Justice*, Cambridge/Mass. 1972, dt. Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt/M. 1975.
- 2 *Anarchy, State and Utopia*, 1974 (Dt. *Anarchie, Staat und Utopie*, München o. J.), S. 10f. - Ähnlich J. Buchanan, 1975, S. 21f.
- 3 *Second Treatise of Government*, Teil II, § 4.
- 4 Vgl. T. Hobbes, *De cive*, Vorwort; ders., *Leviathan*, Kap. 14-15; I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Einteilung der Metaphysik der Sitten überhaupt, Abschn. III.
- 5 Einen primären Naturzustand finden wir beispielsweise bei Hobbes im Kapitel 13 des *Leviathan*.